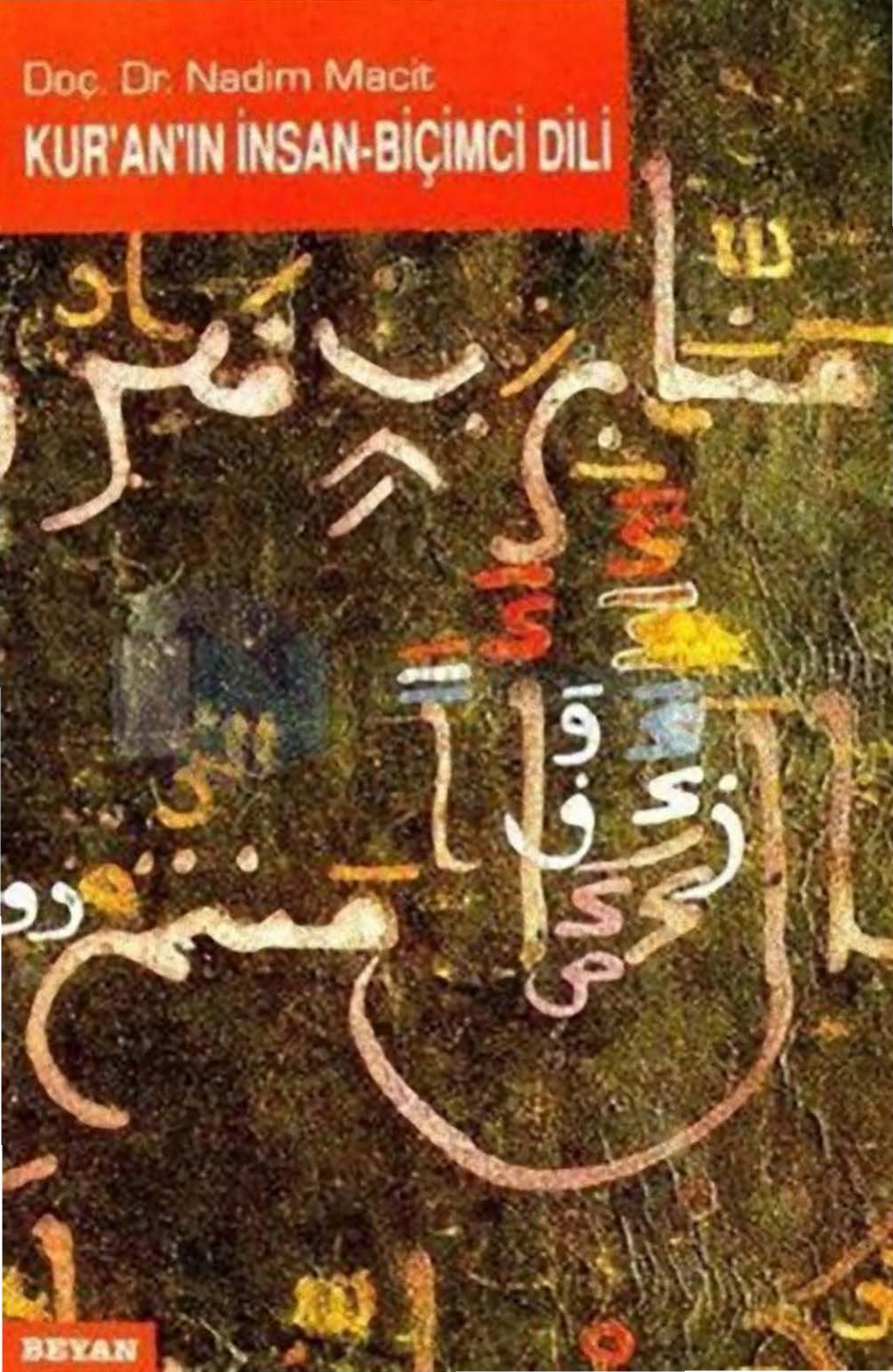
Doç. Dr. Nadim Macit

KUR'AN'IN İNSAN-BİÇİMCİ DİLİ



BEYAN

Doç. Dr. Nadim MACİT 12. 11. 1958'de Erzurum/Oltu/Özdere Köyü'nde dünyaya geldi. 1978'de Erzurum İ.H.L.'den, 1984'te E.Ü. İlahiyat Fakültesinden mezun oldu.

1985-1993 yıllarında M.E.B. bünyesinde öğretmenlik ve idarecilik görevlerinde bulundu. Yüksek lisansını S.Ü'nde "Nuh (a.s.) ve Nübüvveti" adlı tez çalışmasıyla yaptı. Doktorasını "Kur'ân'da Şirk Kavramı" adlı tezle aynı üniversitede 13. 02. 1991'de tamamladı. 16. 03. 1993'te Yüzüncü Yıl Ünv. İlahiyat Fak. Kelâm Anabilim Dalı'na Yrd. Doç. Dr. olarak atandı. 27. 10. 1996'da doçent oldu.

Çeşitli te'lif ve çevirileri bulunan Doç. Dr. Nadim MACİT, Bilgi ve Hikmet, İlim ve Sanat, Türkiye Günlüğü gibi dergilerde makaleler yayınladı. Halen Yüzüncü Yıl Ünv. İlahiyat Fak. Temel İslâmi Bilimler Bölümünde öğretim üyesidir.

Baskı , Cilt: Umut Matbaacılık
İstanbul, Eylül 1996
Tel: 637 42 61

Doç.Dr. Nadim Macit

KUR'AN'IN İNSAN-BİÇİMCİ DİLİ

BEYAN YAYINLARI, 221

Dizgi-İç Düzen: Ceylan

ISBN 975-473-151-9

BEYAN YAYINLARI

Ankara Cad. 49/3 • 34410 Cağaloğlu/İST.

Tel: 0212.512 76 97 Fax: 526 50 10

Bu çalışmamı, Muhterem Hocam Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK Bey'e ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ..... 9
GİRİŞ 13
1. Kur'ân'ın Allah Tasavvuru ve
İnsana Ulaştırılması..... 25
1.1. Vahyin Beşerî
Terminolojiye Girişi..... 27
1.2. İnsanın Allah'ı Bilme İmkânı..... 59
1.3. Kur'ân Dilinde İnsan-Biçimci
Tasvirler..... 73
2. Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Diline
Kelâmî Ekollerin Bakışı..... 95
2.1. İnsan-Biçimci Fırka:
Müşebbihe..... 97
2.2. Sünni Ekol..... 129
2.3. Mu'tezile Ekolü..... 179
SONUÇ..... 197
BİBLİYOGRAFYA..... 201

ÖNSÖZ

Allah'ın mutlak oluşu ve aşkınlığı, insanın ise sınırlı, zaman ve mekâna bağımlı oluşu nedeniyle, Mutlak Hakikat'ı insana ulaştırmada, bir başka deyişle vahyin beşeri terminolojiye girişinde, bir anlatım biçimi olarak teşbihler kullanılmaktadır. Kur'ân, bir taraftan Allah'ın aşkınlığını vurgularken, diğer taraftan da beşeri fizyonomi ve duyumlarla kesişen anlatım biçimini kullanmakta ve bu, bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan-biçimcilik (antropomorfizm) farklı anlam boyutlarını içeren bir kavramdır. Hem felsefi düşüncede ve geçmiş ilahi ve gayri ilahi dinlerde hem de Kur'ân'da yer alan bu anlatım biçiminin, sadece Kur'ân dilindeki boyutu çalışmamızın esasını teşkil etmektedir. Diğer ilâhi kitaplar kadar olmazsa bile, Kur'ân'da da böyle bir dil görülmektedir. Vahiy dilinde teşbih anlamını içeren kavramların bulunmasının sebebi, çalışmamızın çözülmesi gereken temel sorusu olmaktadır.

Kur'ân'ın insan-biçimci dilini tutarlı ve doğru olarak çözümlemek için, bilgi verilerinin ve yönteme ilişkin öncüllerin tutarlı bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Kur'ân'ın Allah tasavvurunu insana ulaştırmada kullandığı dile ilişkin olarak kendi muhtevası içinde yer alan metinler birinci derecede kaynak olmaktadır. Ayrıca doğrudan insan-biçimci dile örnek olan Kur'ânî metinleri bilginlerin yorumlama biçimleri ve metinlerde geçen kavramların filolojik tahlili ve kullanımlarıyla aldıkları anlamlar bizi yönlendirici olacaktır. Burada öncelikle vurgulanması gereken nokta, Kur'ân'ın bu diline ilişkin daha önce söylenenleri ve ileri sürülen fikirleri ortaya koymak, bir değerlendirme imkânı sağlamak ve söylenenlerin, onun anlam yükünü ve bütünselliğini koruyup korumadıklarını belirleme amacının hedeflenmiş olmasıdır.

Herhangi bir problemi açıklamada başlangıç yapmak: konuya ilişkin bir bakış açısı belirlemek anlamana gelir. "*Müşahede edemediğimiz gayb alemini, müşahede ettiklerimizle anlatma durumunda olan Kur'ân'ın*" çeşitli dilsel vasıtaları kullandığı bakış açımızın temelini oluşturmaktadır. Ancak böyle bir problemi anlamada İslâm'ın iki mektebinin -**Ehli Sünnet ve'l Cemaat** ve **Mu'tezile**- bu konudaki görüşleri önem arzetmektedir. Bu nedenle, nazari bir temel oluşturulduktan sonra öncelikle insan-biçimci fırka: **Müşebbihe**'nin kısa bir tarihi seyri, öncüleri, görüşleri ve muhalefet dayanakları incelenecek, Kur'ân'ı *sıradan okuma*ya örnek teşkil eden bu akı-

mın karşısında yer alan iki mektebin görüşleri açıklanmaya çalışılacaktır.

Tarihsel süreçte oynadığı rol ve bıraktığı etki bakımından daha öncelikli olan **Sünni ekol** ve bunu takib eden **Mu'tezile**'dir. Bu konuda, sözkonusu iki ekolün probleme bakışı, birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar gösterilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla iki ekolün ayrıca bir karşılaştırılmasının yapılmasına gerek görülmemiştir.

Her şeyin doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

VAN
Doç. Dr. Nadim Macit
01.01.1996

GİRİŞ

Bir kavramın anlam yükünü, çeşitli kullanımlar içerisindeki farklı durumlardan aldığı somut formları ortaya dökmek ve kavramın kullanım alanını belirlemek, anlamanın yeterli sebebi sayılamaz. Kavramın sadece kendisini ve diğer bir kaç kavramla olan ilişkisini esas alarak bir anlam çıkartmak, meselenin bütün detaylarını kavramın anlamından ibaret saymak, gerçekte, o kavramın içini boşaltmaktır. Çünkü bir kavram her zaman her şeyi ifade etmez. Öyleyse kavramın kullanımı ve bu kullanımla birlikte ona yüklenilen düşünce biçimini belirlemek gerekmektedir. *İnsanın Tanrı'yı kendisine benzetmesi,* veya *insanın Tanrı'yı kendisileştirmesi* antropomorfizm kavramanın anlam kapsamına girmekte ve antropomorfist anlayışın iki temel önermesi olarak belirmektedir. Öyleyse terimin analizini yapmaktan daha çok, bu iki önermenin, ya da bu düşünce biçiminin kendi içindeki boyutlarını belirlemek ve gösterileni sezmek problemi detaylandır-

ma ve ortaya koyma açısından daha önemli görünmektedir.

Kur'ân öncesi ve sonrası felsefi düşüncede yeterince izlerini gördüğümüz insan-biçimci eğilimin, ilâhî dinlere inanan toplumlarda da görülmesi, bir başka deyişle sınırlı da olsa *vahyin insan-biçimci bir dil kullanması* tahlil edilmesi gereken bir problemdir. İnsan ve onun evrendeki yeri ve Allah'la olan ilişkisini anlamlandırmanın mantıksal biçimine, mutlak ve gayb olanı, insanın sınırlı algılama alanına indirmeye bağlı olarak kullanılan dilin, insan tarafından okunma ve anlamlandırılması ve insan-biçimci düşüncenin üretilişinin dayanağı olan diğer etkenler bu problemin içeriğini oluşturmaktadır.

İnsana özgü nitelikleri doğa güçlerine yükleyerek *mitsel varlıklara* bağlanma şeklindeki evrimci açıklama,[1] öncelikle insanların ve diğer canlıların yaşamları üstünde izler bıraktığı ve dünyadaki nesne ve fenomenler üstünde etkili bulunduğu söylenen ruha ve tinlere inanç olan *animizim* ve *totemcilikle* ilişkili görülmektedir. Toplumsal gelişimin belli evresinde doğa güçlerinin *kişiselleştirilmesi*, bu güçlere egemen olmanın bir biçimi olarak daha sonraki dinlerin temelini oluşturduğu ileri sürülmekte ve *animizm'in* tüm dinlerin bir parçası olduğuna ilişkin düşünce sık sık dile getirilmektedir.[2]

1- İvan Fralov, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay. İst., 1991, 20-21; H. Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, AÜY Ank, 1958, 121

2- İ. Fralov, *a.g.e*, 21

Felsefî düşüncede insan-biçimcilik (antropomorfizm) ilk çağ filozoflarından başlayıp, çağdaş fesefî düşüncelerde de en ince kavramlara bürünmüş olarak değişik tarzlarda yer almaktadır.

Antik çağ tabiat filozofları tarafından varlığın ilk sebebi olarak görülen *arkeler,* su-hava-toprak-ateş, aynı zamanda tanrı olarak algılandıklarını gösteren verilere sahibtirler.[3] Arkelerin gerçek mahiyetleri ne olursa olsun, *Zeus, Hera, Apollon* gibi tanrılar kendi başlarına iradeyle donatılmış bulunan ve insan hayatında önemli etkinlikleri yerine getiren, insanların kaderini tepeden değiştiren *canlı ve insânî özelliklere* sahib güçleri temsil etmekteydiler...[4]

Platon (427/347)'un öğretisinde hakikatın bigisine sahib olan *akıl,* **Plotin** (205/270)'in felsefî sisteminde evrenin varlığını gerektiren, bütün varlık derecelerini açıklayan *sevgi,* **Hegel** (1770/1831) metafiziğinde, bütün varolanları içine alan, âlemin evrimlerle sürekli bir değişmeler halindeki oluşumunu açıklayan *evrensel akıl,* **A. Schopenhaur** (1788/1860)'un düşüncesinde, öznenin formlarına bağlı olmayan gerçek töz ve mutlak varlık, bütün evrenin belirmesinde, varolanların tümünün öncesiz ve ve sonrasız tözü olan *irade,* **Max Scheler** (1874/1928)'in değerler fel-

3- John Mansley Robinson *On Introduction to Early Greek Philosophy,* New-York, 1968, 25; Etinne Gılson, *Tanrı ve Felsefe,* Çev. Mehmed S. Aydın, İFY. İzmir, 1986, 15-18;

4- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İst. 1980, 20-21, M. M. Şerif, "Yunan Düşüncesi", Çev. Kasım Turhan *İslâm Düşüncesi Tarihi,* İnsan Yay. İst., 1990, 1/ 97 E. Gılson, a.g.e, 15-16; J. Mansley Robinson, a.g.e, 20-21

sefesinde, insanı insan yapan *tin,* insanın kişisel etkin tanrının yerine konuluşu, **Feurbach** (1804/1872) öğretisinde felsefenin tek ve biricik, evrensel ve en yüksek ana konusu, kendini tanrıda gözleyen *insanın kendi özü*, insan tabiatının en geniş şekilde yüceltilmesi ve mutlaklaştırılması, toplumun mutlak anlamda değişimini gerçekleştiren *insan eylemi ve kudreti,* **August Comte** (1798/1957) ile başlayan Tanrı'nın insanlaştırılması, **Jean Paul Sartre** (1905/1980)'nin varoluşçuluğunda Tanrı'nın yerine geçen *insan*;[5] ve bu anlayışların tümü çözümlendiğinde nihai anlamda antropomorfizmin iki formu olan: *insanın;*

5- Bkz: Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe,* İnkilâp Yay. İst. 1987, 82-173; H. Ziya Ülken, a.g.e, 121-124; Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser Neşriyat, İst. 1979, 1/573; A. Schopenhaur, *Aşkın Metafiziği*, Çev. Selahattin Hilav, Yazko Yay. İst. 1979, 166-170; A.Schwepler, *A.History of Philosophy*, New York, 1899, 429-430; M. Gökberk, a.g.e, 27, W. Durant, *Medeniyetin Temelleri* Çev. N. Muallimoğlu, İst. 1978, 111; Aytunç Altındal, *Paganlık-Musevilik, Hrıstayanlık/Laiklik,* Çev. Sibel Özbudun, Anahtar Yay. İst. 1993, 47-60, Zekiyan Boğos, *Hümanizm,* İnkılâp Yay. İst. 1982, 17; Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, Adam Yay. İst. 1993, 78, 149; Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonkisonu,* Çev. Mehmed Aydın, Konya, 1987, 7; Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ula,* Evkaf-ı İslamiyye Mat. İst. h. 1341, 7; Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim Yay. İst. 1987, 118; F.Wilhelm Nietszche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* Çev. Osman Derinsu, Varlık Yay. İst. 1973, 101-125; H. Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliği Reddiye,* İst. Kitabevi, İst., 1953, 3; Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. İst. 1983, 20-38; Emmaunel Mounıer, *Varoluş Felsefelerine Giriş,* Çev. S.Rıfat Kırkoğlu, Alan Yay. İst. 1986, 193-203; Bertrand Russel, *Batı Felsefe Tarihi,* Çev. M.Sencer, Bilgi Yay. İst. 1972

Tanrı'ya benzetilmesi ve insanın Tanrı'yı kendisileştirmesi gibi iki düşünce eğiliminin *felsefi dili* rahatlıkla görülebilir.

Antropomorfizmin ilk formu olan Tanrı'yı insana benzetmeden, ikinci formu olan insanın Tanrı'yı kendisileştirmesine geçişi evrime bağlanmaktadır. İnsanın özüne ilişkin idealist gizemci anlayış ile biyolojikleştirici yaklaşımlara dayanan naturalist antropoloji, ve insanı tarihin bir öngereği hem de bir ürünü olarak sayan, bütünsel ve çok yönlü gelişmiş bir kişiliği olan ve tüm özsel insanî güçler ile fiziksel ve zihinsel yetkinliğini kendisinde bütünleştirmiş olan ateist anlayış, felsefî bağlamda kutuplaşmanın üç veçhesini teşkil etmektedir. Üçüncü sıralamada yer alan düşünceye göre kendi benliğini bulma yolunda insan, arzu ve algısıyla düşüncesinin sınırlılığından doğan ve bilimin düzeltici elini edilgen olarak bekleyen bir hatadan dolayı bir *güç/kudret* tasavvur etmiş, tasavvurundaki gücü tanrılaştırmış ve kutsallaştırmıştır. Ateist anlayışa göre ise, gerçekte bu, insanın *kendi bilincidir*. İnsan, kendinî tanıma sürecinde kendini bulacaktır. Diğerine göre ise maddeden bağımsız olan hiçbir güç yoktur ve yüksek düzeyde örgütlenme maddenin işlevidir, insanın maddî, toplumsal ve tarihsel pratiğidir.[6] Bu bakış açısı, hem bütün değerleri meydana getiren özün madde olduğunu temellendirmekte, hem de maddenin statik ve sınırlı mahiyetini bütün değerlerin ve fiîllerin menşeî saymaktadır.

6- J. Kovel, *a.g.e,* 204 vd.

Tanrı ile çok yakın ilişki kurmaktan doğan ve dünyanın bir çok yerinde olduğu gibi, Tanrı'nın merhameti sebebiyle oğlunu insanlara yollayıp onu feda etme motifi şeklinde görünen inanç oldukça yaygındır. Antik çağda *Zeus'*un oğlu *Hermes,* Mısır'da yer ve gök tanrısının oğlu *Ale'*in; işkence, ölüm ve dirilmeyle ilgili dramatik tanrılardır.[7] *İsa*(a.s)'nın insanlığın günahını yüklenerek çarmıha gerilmesi ve Adem (a.s)'in işlediği günahı, bütün insanlığı kurtarmak adına bizzât hayatıyla ödemesi, batıl dinlerdeki bu dramatik durumu yansıtan somut örneklerden biridir.

Öte yandan Kur'ân öncesi ilâhî dinlerin Tanrı anlayışlarında da, beşerî duyum ve fizyonomi ile kesişen ifadelerin varlığı bir gerçektir. İnsan-biçimci dilin varlığı bir yana, bunun yorumlanmasına bağlı olarak, insan ve Tanrı arasına yerleştirilen *bulanık orta varlıklara* inanç ve bunların, Tanrı'yla ilişkilendiriliş biçimi, insan-biçimciliğin birer göstergeleridirler. O halde problem, değişik alanlarının yer aldığı üç boyutlu yoğunluk oluşturmaktadır.

I. Kur'ân öncesi ve sonrası felsefî düşüncede insan-biçimcilik;

II. Kur'ân öncesi ve sonrasi dinî düşüncede insan-biçimcilik;

III. Kur'ân'ın insan-biçimci dili ve düşünce ekollerinin bu dile bakışları,

Problemin üçüncü boyutu araştırmamızın esasını teşkil etmektedir.

7- W. Durant, *a.g.e*, 111

Din gerçeği aşkın varlık olan Allah kavramı etrafında dönmektedir. Ne var ki bir yanda"...*en yüksek sıfatlar Allah'ındır. O öyle üstün, öyle hikmet sahibidir*" (Nahl,13,60). *"Ve dengi, ortağı bulunmayan Allah*" (İhlâs, 112/4) söylenmesine karşın diğer yandanda, ilâhî dinlerin kutsal kitapları olan Tevrat, İncil ve Kur'ân'ın ulûhiyyeti tanıtma noktasında kullandıkları dil, *belli bir ölçüde* insan-biçimci bir dille kesişmektedir. Görünüş itibariyle hem Tevrat ve İncil'de hem de diğerleri kadar olmasza bile Kur'ân'da da böyle bir dilin varlığına gösteren metinler bulunmaktadır.

Vahyin böyle bir anlatımla kesişmesi tarihî süreçte insandan soyutlanmış bağımsız bir güç gizemleştirilmesi, insanın kendi benliğini bilme yolunda *insanın kendisini bulması* şeklinde yorumlanmaktadır.[8] Tevrat ve İncil'in tahrifi, özellikle Allah'tan ve peygamberden el çektirilmiş dinîn kuramsal temelinin insan kaynaklı olması, dünyevî alana yönelik bir din haline dönüştürülmesi, Allah ile kul arasında bulanık orta varlıkların bulunduğuna ilişkin inanç, böyle bir açıklamaya imkân vermiş olmaktadır.

Dünyevîleşmenin bir giriş kapısı haline getirilen **Yahudi**lik ve **Hıristiyan**lığın nazârî temelleri insan kaynaklıdır. Böyle olmasına karşın Tevrat ve İncil'in insan-biçimci dilini sadece tahrife bağlayarak açıklamak, kolaycı bir çözüm tarzıdır ve bu, problemin diğer boyutlarını ihmal etmekle örtüşmektedir. Oysa vahyin insan-biçimci dilini, insanın, yalnızca düşüncenin tabiatında

8- J. Kovel, *a.g.e*, 204; A. Altındal, *a.g.e*, 47, 103

varolan kadarıyla, duygularının algılayabileceği ölçüde anlama ve bilme yeteneğine sahip olduğundan ötürü, zaman ve mekân sınırlarını aşan gerçekliği, onun sınırlı dünyasına indirmedeki lisanî vasıtalar şeklinde açıklamak gerekmektedir.

Vahyin taşıdığı bütünlüğün anlam yükü, farklı sosyo-kültürel bağlamlarda *sıradan okumalar* içinde eritilmesi, mutlak gerçekliğin insan sınırlarına indirilmesinde kullanılan lisanî vasıtaları anlayamama, problemin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır.Vahyi okumada aslolan grupların ilgilerini ve işlerini meşrulaştırma görevine indirmek değil, *gösterileni* sezmek, dile getirmektir.[9] İdeolojik ve sapkın okumalar, dinlerin ma'nevî karekteriyle karıştırılmaması gereken düzenleme, meşrulaştırma, kutlsallaştırma işlevlerinin dine yüklenmesi gibi sıradan okumalar, vahyin anlam bütünlüğünü bozan belli başlı hususlardır. Öyleyse mutlak olan Allah'ı insana benzetme şeklinde görünen antropomorfist düşüncenin çözümlenmesine ilişkin yönelişin de bu doğrultuda sürdürülmesi gerekmektedir.

Kur'ân bize Allah'ı tanıtırken anlamamız için tasvîr edildiği şekliyle her şeyin O'na muhtaç olduğu, fakat O'nun hiç bir şeye muhtaç olmadığı *samed,* gücü her şeye yeten *kadir,* her şeyi gören *basir* gibi nitelemeleri kulanmaktadır. Ayrıca Allah'ın Zâtı'nın bilinemez ve idrak edilemez oluşunu da vurgulamaktadır. Kur'ân'da gelen nitele-

9- Bkz. Muhammed Arkoun, *Kur'ân Okumaları*,Çev. A. Zeki Ünal, İnsan yay. İst. 1995

meler insan zihnine beşerî duyumları ve formları çağrıştırdığı bilinen bir husustur. Ne var ki bu dil, vahyin insan terminolojisine girmesiyle ve realitenin ancak çok küçük bir diliminin insanın algı ve sezişine açık olup, diğer kısmının ise insan kavrayışının büsbütün dışında kalmasından dolayı ve insanın yalnızca duygularıyla algılayabileceği ve düşüncenin tabiatında varolan kadarıyla insanın bileceği gerçeğine matuf bir durum olarak görüp ve bu doğrultuda yorumlamak daha tutarlı görülmektedir.[10]

Sıfatlar ve isimler Allah'ın Zâtı'yla karşılaştırıldığında, bunlar, gerçekte sınırlı yaklaşımlar, semboller veya işaretler midirler, yoksa insanın idealleri olma fonksiyonuna sahip olup, Mutlak Kudret'in aslına sadık tasvîrler midirler? Yani onlar Allah'ın Zâtıyla uyum içinde midirler? Veya bize kendisini beşerî bir dille tanıtan Allah'ın, peygamber vasıtasıyla gönderdiği mesajın dili, bu tanımlamaların ötesinde daha başka anlamları mı içermektedirler? Ayrıca Allah, neden insan-biçimci bir dil kullanıyor? *Vech, Yed, Rıza, Gadab* vb. nitelemeleri kullanmada amaç ve anlatılmak istenen husus nedir?

Mekân, zaman ve duyu sınırlarının ötesinde olan Allah'ın künhünü, gerçek mahiyetini insanın kavramasının imkânsızlığı ortadadır. Allah, *ötekiliğin* bütün formlarını taşıyan *mutlak öteki* olmayıp, bizim ve yaşadığımız evrenin bir parçası da olmadığından kavramamız imkânsızdır. Dola-

10- Bkz. Muhammed Esed, "Kur'ân'da Sembolizm ve Mecaz", *Kelime Dergisi,* Sayı: I, 40-43

yısıyla "*Allah'la ilgili yüklemler O'nu değil, insanları tanımlar*"[11] sözü gerçeği yansıtmamaktadır. Aksine bu, insanın anlayış düzeyine inen vahyin, Allah'ı bazı sıfatlarla bilmemizi hedeflediği şeklinde açıklanabilir. Mutlak Kudret'in her türlü tanımlayıcı ifadeyi aşması, O'nun sadece bir fikirden ibaret olduğunu değil, insan tarafından sıfatlarıyla bilinen ve onun dualarına cevap veren mutlak bir zat olmasından dolayıdır. Nitekim evrendeki bütün *muhkem ve müretteb* fiîller O'nun *faal'un li mâ yurîd* ve mutlak kudret olduğunu göstermektedirler.

Kelâmî ekoller tevhid ve tenzihi farklı biçimde tanımlamaktadırlar. Akılcılığı ile tanınan **Mu'tezile** düşüncesinde tevhid ve tenzih, bütün sıfatları nefyetmek, **Selefîyye** anlayışında ise Kur'ân ve Sünnet'de Allah'a isnad edilen her şeyi sıfat kabul etme şeklinde olmaktadır. **Matûrîdî** ve **Eş'ârî** geleneğine mensub olanlar ise bu iki anlayışın ortasında yer almaktadırlar. İslâm düşünce tarihinde antropomorfist akım sayılan, fakat ekolleşememiş **Müşebbihe** ise Kur'ân ve Sünnet'te Allah hakkında gelen her metni bizzât lafzî anlamıyla almaktadır. Bu okuma biçimlerinin Kur'ân'ı ne ölçüde yansıttığı araştırmayı gerektiren bir problem olup, ayrıca; "*En güzel isimler Allah'ındır O halde O'na güzel isimlerle dua edin ve O'nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın; onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir.*" (A'raf, 7/180) ayetindeki *eğriliğe sapma* anlamını işaretleyen bu ve benzeri ayetlerin anla-

11- J. Kovel, *a.g.e*, 210 vd.

şılması konusu, problemin odağını teşkil etmekte olup ve bu tanımlamadan ne kastedildiği önem arzetmektedir.

Allah'ın kelâmı ilk niyete karşıt, ideolojik ve sapkın okumaların her zaman mümkün olduğu toplumda, insanların kullandığı bir dil içinde ortaya çıkmıştır. Vahiy tarafından doğrulanmış inanç içinde durmadan yinelenmiş olan aşkınlığın hedefi, aynı zamanda tehlikeye düşmüş, hatta toplumsal-tarihsel varoluşun, ideal tanımlarla, mutlağa duyulan özlemle, yetkinlik aramayla, kısacası dinlerin ma'nevî karekteriyle karıştırılmaması gereken hususlar Kur'ân'a yüklenmiştir.[12] Dinî söylemlerin, kendi bakış açılarını ve dinî anlama yöntemlerinin daha doğru olduğuna ilişkin çabaları, hatta en ayrıntılı ilgilerine ve yönelimlerine meşruiyyet kazandırmada Kur'ân'ı *tercüman* yapmaları ve keyfî yorumlamaları, ilâhî kitabın anlam bütünlüğünü sezmeyi önemli bir ölçüde engellemiştir.

Düşünce tarihçisinin basit *tema merakı,* klasik tefsirin *etimolojiciliği, lafızcılığı,* yapısalcılığın ruhanîleşmiş ve mantıklaştıran *biçimciliği*, anlamlandırmanın mantıksal-anlamsal biçimleri, başka kültürlere tahsis edilmiş antropolojinin *etnolojik bakışı*, klasik teolojinin ve felsefenin *keyfî parçalara ayırımı gibi hususları*[13] Kur'ân'ın anlam yükünü farklı sosyal kültürler bağlamlarda eritmeye götüren belli başlı sebebler olarak sıralamamız mümkün görünmektedir.

12- M. Arkoun, *a.g.e*, 25
13- *A.g.e*, 31

Kur'ân, insanı anlam gezginliğine düşürmemek için görünen ve görünmeyen âlem ayırımını yapmaktadır. Ayrıca Kur'ân ikisi bir defa birlikte geçen *müteşabihât* ve *muhkemât* ayırımını *anahtar bir ayırım* olarak koymakta ve mutlak gaybla ilgili olan ayetleri ve anlamayı sağlayan sebebleri ve ön çalışmalara bağlı olarak belli bir süreçte anlaşılan ayetleri *muteşabihat* tanımı içine almakta ve Mutlak olan Allah'ı ve gayb alanına giren hususları bu kavramla ilişkilendirmektedir. Böyle ayırım ve tanımlama esas alındığında cihet ve yön gibi izafetleri, insan-biçimci tasvîrleri ve temsilleri, Mutlak'ı insanın müşahede alanına indirmek için kullanılan lisânî vasıtalar olarak görmemiz gerektiği anlaşılmış olmaktadır.

Öyleyse bu tanımlama ve bölümleme bağlamında iletişime geçilmiş gerçekliği, bu bakış açısını esas alarak yeniden sunmamız gerekmektedir.

1.
KUR'ÂN'IN ALLAH TASAVVURU
ve
İNSANA ULAŞTIRILMASI

1.1.VAHYİN BEŞERÎ TERMİNOLOJİYE GİRİŞİ

Kur'ân, vahiy kavramını bir *konuşma* Allah'la insan arasında bir *iletişim, haberleşme* olarak ele almakta, vahiy kavramını ve peygamberlik görevini, bir topluma mensub fertlerin anlaşma aracı olarak ortak söz işaretlerini kullanmalarından oluşan dille ilişkilendirmektedir. *"...Biz her peygamberi yalnız milletininin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın"(İbrahim, 14/4) "Onu insanlara açıklayacaksınız"(Âl-i İmrân, 3/187).* gibi ayetler bunu açıkça göstermektedirler. Vahyin beşeri bir dille indirilmesi, belirlenmiş metne Kur'ân (okuma) adının verilmesi, beyan edilmesinin emredilmesi vahyin anlaşılabilir olduğunun göstergeleridirler.[1]

Peygamber (s.a.v.)'in vahyi, bilinen ve algılanabilen bir dille aktarması, ayrıca dilin sentaksında değilde kelimelerin anlamlarında değişiklik yapılması göstermektedir ki Kur'ân vahyi, alıcı-

1- Elmalı'lı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser Neşriyat, İst. 1979, 1/12-16

nın mesajı ilettiği toplumu, hatta bütün insanlığı *ontolojik, epistemolojik ve estetik* dizgelerde gerçekten ve doğru algılamaktan uzaklaştıran değer ve inançların tümünü değiştirmek istemektedir.

Bilinen kelimelerle ve algılanabilen bir dille indirilen Kur'ân, çeşitli anlamları içeren sözlerle hem insanın yaşanmış tarihine atıflar yaparak çeşitli modeller sunmakta hem de insanın içinde yaşadığı evrene atıflar yaparak varlığın anlamına ulaşmanın imkânlarını sunmaktadır. Öyleyse Kur'ân'ın indirilişinin başta gelen amacı, Allah ve evrenle olan çok yönlü ilişkilerin yüksek şuurunu insan'ın ruhunda uyandırıp, onun vicdanını biçimlendirip, kendi nefsine karşı uyanık kılmaktır. Müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilen Kur'ân, hakla-batıl arasındaki temel farkın geniş olarak yapılmış bir açıklaması (tafsili) olunca, değişimin gerçekleşmesi içinde *dilin kapalı değil,* anlaşılır olması gerekir.

Uyarılma ve bilinç değişimine muhatab olan insandır. Bu sebebledir ki Kur'ân esas olarak insanın kurtuluşu ile ilgilenir ve onu kendisine, tarih ve insana karşı adil olmaya davet eder. Öyleyse beşerden seçilmiş bir peygamber aracılığıyla iletilen vahiy o peygamberin dilinde olacaktır,[2] bir başka deyişle peygamber vasıtasıyla iletilen vahiy beşeri bir dilde olacaktır ki Allah ile insan arasında bir münasebet kurulsun ve böylece insan bilincinde bir değişiklik gerçekleşsin. Kur'ân bu daveti kendi üslûbu içinde o kadar güzel sunmaktadır ki, insanın tüm dikkatini kendisinin ye-

2- A.g.y., Rağıp el-İsfehânî, *el-Müfredât,* Beyrut, 1992, 229

gâne ve her şeyi kuşatıcı davetine çekmektedir.[3] Düşüncelerini Kur'ân üzerinde odaklaştıran insanın, kişiliğine biçim vermekte ve karşı konulmaz bir mânevi güç oluşturmakta Kur'ân eşsiz bir dile, geniş bir anlam alanına sahibtir.

"Hâ mim, Bu Rahman, Rahim'den indirilmiştir. Bilen bir toplum için ayetleri açıklanmış, Arapça okunan bir kitaptır. Müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiştir. Fakat çokları yüz çevirmiştir. (Fussilet, 41/1-3).

"Eğer biz onu, yabancı (dilde) bir Kur'ân yapsaydık, derlerdi ki: âyetleri (anlayacağımız bir dille) açıklanmalı değilmiydi? Araba yabancı söz mü geliyor? De ki: O, inananlar için bir yol gösterici ve (gönüllere) şifadır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve O, onlara bir körlüktür. (Onun gerçeklerine karşı onların basiretleri kapanmıştır, bu yüzden hakkı görmezler. Sanki) onlar, uzak bir yerden çağırılıyorlar (da duymuyorlar)" (Fussilet, 41/44).

"Hâ mim. Apaçık Kitâb'a andolsun ki, Biz düşünüp anlamanız için Onu arapça bir Kur'ân yaptık. O, katımızda bulunan ana kitapdadır. Yücedir, hikmetlidir. Siz, aşırı giden bir kavim oldunuz diye, sizi uyarmaktan vaz mı geçelim? Biz önce gelenlere nice peygamber gönderdik" (Zuhrûf, 43/1-5)

3- Suyûti, *el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'ân*, Mısır, 1951, 2/122, 123; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut, Ts. 3/382; M. Watt; *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, Çev. Mehmed S. Aydın, Hülbe Yay., Ank., 1982, 37, 47; Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, Çev. Heyet, İz Yay. İst.1993, 1/219

Kur'ân, önceden kesin bir biçimde belirlenmiş bir eser olmayıp, içerdiği bütün kelimeler aynı söylem durumunda üretilmiş olup, değişik usûllere başvurmak suretiyle toplumun düşünce kategorilerini, dünya görüşlerini, estetik ve ahlakî değerlerini içine alan kültür, dilin içinde saklı olduğundan dolayı yeni bir politeist anlayış unsurlarını ifade eden[4] ve insanın, insan ve alemle olan bütünlüğünü parçalıyıcı anlamlar taşıyan bütün kavramların anlam düzenini değiştirmiştir.

Kur'ân, insan ruhunda yüksek bir şuur uyandırmak için en az algılanabilenden en fazla algılanabilene, sonsuzdan sonluya, süreklilikten geçiciliğe doğru bir gidişle, insana gayb âleminin varlığını telkin ederek, o alana ilişkin hususiyetleri açıklamaktadır.[5] Sonra yer ile gökler arasında bulunanların eğlence olsun diye değil, onların olağanüstü bir biçimde ve bir hikmete bağlı olarak yaratıldıklarını göstererek bu dünyanın gerçekliklerini derinden etkilemektedir. Nitekim Yüce Allah: "*Şüphesiz ki göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün biribiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasındaki emre hazır bek-*

4- Şâtibî, *el-Muvafakat fi Usuli'ş Şeria,* Çev. Mehmed Erdoğan, İz Yay., İst., 1990, 2/61-63; Bakillâni, *el-İntisâr li Nakli'l Kur'ân,* Mısır, 1971, 385-388; M. Watt, *a.g.e.,* 47

5- Nakıp el-Attas, *Modern Çağ ve İslâmi Düşünüşün Problemleri,* Çev. M. Erol Kılıç, İnsan Yay. İst, 1989, 9;

leyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için bir çok deliller vardır" (Bakara, 2/164) buyurmaktadır. Vahyedilmiş bütün bilgi, insanın bakışını ve iç dünyasını zenginleştirme, düşünceler ve amellere doğru yönelme işleyişine sahip bir düzlemde seyretmekte ve insana, *varlığı okuma*nın gerçeğe ulaşmadaki anlamını öğretmektedir.

İnsanın irşad edilmesi, uyarılması, vahyi anlaması en başta gelen amaç olunca bunun için en uygun yol, delilin iddiadan daha gizli ve açıklamaya daha muhtaç olmaması gerekmektedir. Delilin iddiadan daha gizli ve açıklamaya muhtaç olması bir yöntem olarak Kur'ân'ın indirilişine ve amacına aykırıdır.[6] Ayrıca insanlarca kapalı ve bilinmeyen bir şeyle gerçeği aydınlatmak, veya onların hislerinin açıklığına karşın delilin iddiadan daha bilinmez oluşu, ma'kul olmayan ve güç yetirilemeyen bir teklifle insanı sorumlu tutmaktır. Zira insanlar, bildikleri ve tasarladıkları şeylerden tamamen kendilerini soyutlayarak bizzat *mücerred hakikatı* anlayamazlar. Onların anlamalarını sağlayacak yol, zihinlerini ısındıracak bir dille soyut olanı aktarmak ve tasavvur edilen formlarla soyutu anlaşılır duruma getirmektir.

Kur'ân tabiat âleminden onun *sembolik gerçekliğinin terimleriyle* bahsetmektedir. Semboller hakikat dışı ve salt bir yanılsama tezahürleri olarak görülmemelidir. Sembol ile sembolize edilen şey arasında içsel ve karşılıklı referanslar bağlamında bilinmeyeninin anlaşılabilir anlamına göndermeler, bu yolla, daha etkin olarak yapıl-

6- Suyûti, *a.g.e.*, 2/133-134

maktadır. Soyut ve mutlak olanı insan zihnine yaklaştırmada bazen bir sembol ve işaret, ibareden daha etkin ve güçlüdür. Nitekim bilinmenin konusu olan her şey, belirtici ve mantıksal dille bir defada gösterilemez. Dış dünyada bir karşılığı olmayan sadece zihinde varolanlar, aksi takdirde, hakikat dışı ve kendi başlarına şeyler olarak kalırlar.[7] Oysa dış dünyada zihinden bağımsız olarak mevcut olan şeyler dinamik ve her şeyi kuşatıcı *Mutlak Zât*'ın etkinliğinin tezahürleri olan özel ve ayrık formlardaki göstergelerdirler.

Kuşatıcı varlık daima bizimle konuşur, ama bu konuşma doğrudan bir konuşma değil, yarattığı her şeye yüklediği bir dille, yani evrendeki yaratıklar yoluyla konuşur. Bu varlıklar basit, gözle görünen ve hissedilen şeylerden ibaret olmayıp, aksine evrendeki bütün yaratıklar birer işaretlerdirler.[8] Dolayısıyla evren bir bütün olarak semboller kitabıdır. Varlık aleminde yer alan her şey bir harf ve kelime olup Mutlak Hakikat'ın birer göstergesi durumundadırlar. Öyleyse yaratılan âlem ve âlemdeki *fiili işaretlerle*, indirilen *Kitab*'daki *sözlü işaretler* arasında, ilâhî içerikli olma bakımından bir fark bulunmamaktadır. Bunların her ikisi de Allah'ın Zât ve sıfatlarına ve O'nun iradesinden gelen hükümlere delalet ettiklerinden dolayı *gösterge* (âyet) olarak adlandırılmışlardır.

7- N. Attas, *a.g.e.*, 19; M. Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İz Yay. 1991, 57; Bakillânî, *a.g.e*, 125.

8- Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Kevser Yay. Ank., 1979, 127

Kozmosta olup biten her şeyin bir anlamı vardır. Bunlar kozmik olanın hem perdelediği hem de ifşa ettiği daha yüksek bir düzeyde gerçekliğin sembolleridir.[9] Bu iki kitab veya bu iki çeşit gösterge karışılklı birbirinin gösteren ve gösterilenidirler. Metinlerle olan ilişki, şeylerle olan ilişkinin aynıdır. Öyleyse görünmeyen âlemin anlaşılabilir duruma getirilmesi için kulanılan semboller, insanın analitik düşüncesinin kavrayamayacağı teolojik bir sırra göndermede bulunmaktadırlar. Zira kozmosun derin yapısı, insan için manevi bir haber taşımakta olup, dinin kendisi ile aynı kaynaktan geldiği gerçeğini işaretlemektedir.

Tenzil'in anlamı, vahyi *üstün bir haberleşme* olarak kabul etmeye zorlar. Kelimenin türediği *nezl*, yukarıdan aşağıya inme anlamına gelmektedir.[10] Diğer varlıklar içinde kullanılan bu kelime, Allah'ın vahyi söz konusu edilince onun inişinin mahiyetinin bilinemez oluşunu anlatmakla birlikte, Kur'ân'ın önceden belirlenmiş bir kitap olmadığını ve farklı biçimlerde indirildiğini de anlatmaktadır.[11] Ayrıca beşeri terminolojiye giren vahyin, insanî kullanımlarda gerçekleşen bütün dilsel başarıları aştığını gösterir. Bundan anlaşılan, Kur'ân her ne kadar beşerî bir dille aktarılmış olsa ve insanın algılayabildiği alana ilişkin imajlar kullansa bile insanüstüdür.

9- Elmalı'lı, *a.g.e*, 1/569; Frıthjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İklim Yay. İst. 1988, 59; S. Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Ağaç yay. İst. 1991, 15

10- Seyyid Şerif Cürcâni, *Kitabu't Ta'rifat*, İst. TS, 241

11- İsfehânî, *a.g.e.*, 799

Dil, düşünceyi bütünlüğü içinde hemen temsil edemez, onu doğrusal bir düzene göre sıralaması gerekmektedir. Zira zihin, fikirleri algılar algılamaz ifade edemez. Hem algılama hem de ifade etme belli bir süreci gerektirir. O halde düşünceyi ifade etme, ardışık bir işlemdir, basamakların birer birer çıkılmasını gerektirdiği gibi bir düzen geçirmektedir. Bir metinde, düzen içinde bulunan sözceler, birbiriyle uyumlu, sıkı bir bağ vucuda getirince, sistemdeki bütün kelimeler, o sistemin diğer öğeleriyle özel bir ilişki kurar ve her kelime mutlaka sistemdeki diğer kelimelerin az çok rengini taşır. Bu alan içinde meydana gelen her kelime birleşimi, asıl görüş sisteminin özel bir veçhesini gösterir.[12] Kelime, anlamını hem sistemin diğer öğeleriyle olan teması neticesinde hem de bütün özel yapısından alır.

Vahiy, belirli bir hayat görüşüne sahip olan alıcılara yönelmekte, onların gerek dünya gerekse insan hayatı hakkında daha önce edinmiş oldukları bilgi ve anlayışın terminolojisi içinde ifade bulmaktadır. *Arapça Kur'ân* sözü bir metni *oku*manın ve anlamanın birinci şartı olan dilin beşeri algının sınırlarını aşmamasını ima etmekle birlikte, anlamanın sadece arap dilinin özel yapısı ile değil, insanın yaşanılan tarihindeki bütün *kod*lara ve onlara yapılan atıfları anlamakla gerçekleşir. Vahyi ilk duyan insanlar, onu, bildikleri bir dilin istilahına ve gramerine göre yorumlamışlardır. Fakat vahiy bazen onların aşina olmadıkları meselelere de değinmesinden dolayı, anla-

12- T. Izutsu, *a.g.e*, 131

mayı sağlayan daha farklı usüllerin gereği ortaya çıkmıştır. ***Muhasibi***[13]nin *Fehmu'l Kur'ân*'ı buna iyi bir örnektir. Ne var ki, itikâdi farklılaşmanın çatışmaya dönüşen çehresi, her fırkanın kendi *duruşunu* açıklamak için Kur'ân'dan referanslar bulma çabası zaman zaman Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü *sıradan okumalar* içerisinde eritmişlerdir.[14] Kur'ân'ın ayetlerinin herhangi bir kelimesini cahiliye devri şiirinden destek alarak açıklama yada bir ayeti Kur'ân'ın bütünlüğünden koparark açıklama gibi yöntemler ifadeyi tek başına ele alan metodun yaygınlaşmasına neden olmuştur.

Vahyin beşerî dile girişi, yazılı dille sabitleştirilmesi ve anlama konusuna kısaca değindikten sonra mutlak ve sonsuzun, görünmeyenin, alıcı durumda olan ve algılama gücü belli ve sınırlı olan insana anlatılması yönünde Kur'ân'ın kullandığı kavramlara geçebiliriz. Bu bağlamda vahyin mutlak ve sonsuz olanı aktarımdaki tarzı ve kullandığı dilin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin olarak Kur'ân'da ikisi birlikte sadece bir defa yer alan ve bütün *anahtar ibareleri* çözümleme imkânını veren *muhkem ve müteşâbih* ayırımının vurguladığı anlam bütünlüğünü belirlememiz gerekmektedir.

"Kitabı sana O indirdi, Onun bazı ayetleri muhkemdir,bunlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müşteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için

13- Bkz. Muhâsibi, *Maiyyetül Akl ve Fehmul Kur'ân*, Thk. Hüseyin Kuvvetli Kahire, 1978.

14- M. Watt, *a.g.e.*, 109

Onun müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa Onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez.İlimde derinleşenler: Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır derler. Oysa onun te'vlini Allah ve ilimde ileri gidenlerden başkası bimez / sağduyu sahiblerinden başkası düşünüp öğüt almaz" (Âl-i İmrân, 3/7)

İbn Kesir (700/774) bu ayeti şöyle yorumlar: *"Yüce Allah Kur'ân'da kitabın anası ve delâleti apaçık olan muhkem aytelerin varlığını haber vermektedir. Bu ayetler hiç kimse için anlaşılmaz, benzeşir değillerdir. Ayrıca Kur'ân'da, insanlara veya insanlardan bir kısmına delâleti kapalı, seçilmeyecek ölçüde benzer anlamları içeren müteşâbih ayetler bulunmaktadır. Her kim delâleti açık olmayanı olana gönderme yapar, delâleti açık olanla diğeri hakkında hüküm verirse o hidayete ulaşmıştır.Eğer böyle yapmazsa hidayetten yoksun kalmıştır."*[15]

Muhkem ve müteşâbih hakkında farklı tanımlamalar bulunmaktadır:

I. Ali İbn Ebi Talib ve İbn Abbas;

Muhkem olan ayetler, Kur'ân'ın nasihi, helalı, haramı, hudud ve ahkâmı, emredilip ve yapılan hükümleridir.

II. İkrime, Mûcahid, Katede, Dahhâk, Mukâtil b. Süleyman, Rebi b. Enes ve Suddi;

Muhkem, kendisiyle amel edilen ayetlerdir. [16]

15- İbn Kesir, *Tefsirü'l Kur'ân'il Azîm,* Kahraman Yay. İst., 1985, 2/4

16- İbn Kesir, *a.g.e,* 2/4; M. Reşid Rıza, *Tefsiru'l Menâr*, Beyrut, h. 1403, 3/164; Muhammed Abdülazim ez-Zerkâni, *Menâhilü'l İrfân fi Ulûmi'l Kur'ân*, Mısır, 1980, 2/272; Ayrıca bkz. Cürcâni, *a.g.e,*206; Muhâsibî, a.g.e., 325-331

III. Süleyman b. Harb, Hammâd b. Zeyd, İshâk b. Suveyd;

Muhkem; emir, nehiy, helal ve haram gibi hükümlerdir.

IV. Ata b. Dinar, Said b. Cübeyr;

Muhkem; bütün ilâhî kitaplarda farz kılınmış hususlardır.

V. Muhammed b. İshak b. Yesar;

Muhkem; va'zedildiği anlamdan çevrilmesi ve çarpıtılması mümkün olmayan ayetlerdir.[17]

VI. Hükmü sabit olanlar *muhkem*, sabit olmayanlar *müteşâbih*tir.

VII. Bilginlerin yorumunu bildikleri *muhkem,* Allah'ın bilgisini kendisinde sakladığı, insanlardan hiç kimseye bildirmediği ayetler *müteşâbih*tir.

VIII. Anlamları bir lafızları farklı veya lafızları bir anlamları farklı olacak şekilde çeşitli sûrelerde tekrar edilen kıssalar *müteşâbih,* diğerleri *muhkem* dir.

IX. Bir yorum yolu bulunanlar *muhkem* bir yorum yolu bulanmayanlar *müteşâbih*tir.[18]

Müteşâbih ayetlerin yalnız Allah tarafından bilindiği görüşünde olanlar: *"Onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez, ilimde derin olanlar, ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler*

17- İbn Kesir, *a.g.e*, 2/5, Elmalı'lı, *a.g.e*, 2/1038-1040; M. Reşit Rıza, *a.g.e*, 3/164; Zerkâni, *a.g.e*, 2/272-273; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'ân*, 2/1

18-Taberi, *Câmiu'l Beyân an Te'vili'l Ayi'l Kur'ân,*Mısır, 1954, 3/172, Elmalı'lı, *a.g.e*, 1/159, M. Reşit Rıza, *a.g.e*, 3/164-165; Suyûti, *a.g.e*, 2/1; Cürcânî, *a.g.e*, 200; Muhâsibî *a.g.e*, 327

(Âl-i imrân, 3/7) ayetindeki *rasihûn* kelimesinin başındaki *vavı* cümleyi *başlatan harf* (harfü'l ibtida) olarak kabul etmektedirler. Müteşâbih ayetlerin anlamlarını biginlerin de bileceğini kabul edenler ise *vav* harfinin *atıf edatı* olduğunu söyleyerek: *Onun te'vilini ancak Allah ve ilimde derin olanlar bilir*" (Âl-i imrân, 3/7) şeklinde anlamaktadırlar.[19]

Birinci görüş ve yukarıdaki tanımlamalar birçok müfessir tarafından ileri sürülse de kendisini *Nur, Hidayet Beyan, Ruh, Zikr* ve *Furkan* olarak tanıtan Kur'ân'da anlamları kapalı, bilinmez ayetlerin varlığını söylemek hiç bir şekilde doğru görülmez ve açıklanamaz. Çünkü bu görüş Kur'ân'ın indiriliş gerçeğiyle çelişmektedir. Hatta, benzer veya kapalı bir anlam içerdiği söylenilen müteşâbih ayetlerin içine bir çok sürenin başındaki harflerinde dahil edilmesi de tutarlı görülmemektedir. Zira *muhkem*in karşılığında kullanılan müteşâbih, *diğeri* ile tanımlanan ayetleri kapsamaktadır. Burada söz konusu edilen *metin* ve *anlam*dır. Oysa sürelerin başlarında bulunan harfler; metin, hatta kelime dahi olmadıklarından dolayı *bir anlam* içermezler. Öyleyse bunlar; İlâhî Kitab'ın bilinen harflerden meydana geldiğini, herkesin bildiği ve kullandığı harfler olmasına karşın, Kur'ân'ın benzerini getirmenin mümkün olmadığına dair bir uyarı olarak görmek gerekmektedir.

Her ayetin yorumu bir gerçeklikten kaynakla-

19- Şehristâni, *el-Milel Ve'n Nihâl,* Beyrut, 1975, 1/104; M. Reşit Rıza, *a.g.e*, 3/166-167; Suyûti, *a.g.e*, 2/2; Şâtibî, *el-Muvâfakât,* 3/93-94

nır. Yorum, sözünü ettiği gerçekilği açıklamayı ummakta yada gerçekten açıklamaktadır. Bu nedenle yorumun anlamı, hem geleceği yada sonraki olayları kapsar hem de onlardan kaynaklanır. Yorumu yapan kimsenin anlamlı bir şekilde yorumunu yaptığı an, yorumun gösterdiği şey, onun için bir gerçekliktir. Kur'ân kaynak olarak, materyal ve fiziksel ya da hissedilen gerçeklik diyebileceğimiz düzeyden daha başka gerçeklikler ve anlamlar barındırır. Bu nedenle, anlamları, insanın maddi dünyada kullandığı kelime ve cümlelerden daha geniş bir anlamda açıklamaktadır.

Kur'ân'ın muhtevası içinde *müteşâbihât* ile sembolik ve mecazî ifadelerin kastedildiğini anlamak, onun dünya görüşünü bütünsel olarak anlamaya yetmez. Ne var ki tanımlanamayan, zaman ve mekân da sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde olan Allah'ın zâtını, zaman ve mekândan bağımsız olan bir aşamayı ve müşahede sınırlarına girmeyen ahireti, insan bilemez. Çünkü dinin metafizik kavramları, tabiatlarının gereği olarak, insanın müşahede ve tecrübe sınırlarının ötesindeki bir âlemle ilgilidir. Dolayısıyla *muteşâbih* kavramını, beşerîn idrak sınır ötesinde bir âlem (Gayb) in mevcudiyeti kavramı ile ilişkilendirdiğimizde Kur'ân'ın mesajını anlamaya esas temel önermeyi bu kavramın teşkil ettiğini görürüz. Gaybın bize anlaşılabilir şekilde aktarılması başka harhangi bir yolla buna imkân bulunmadığından sembolik tasvir yoluyla mümkün olmaktadır.[20] Dolayısıyla insanın müşahede, tec-

20- M. Esed, *a.g.m.*, 40, 42; Şâtibî, *a.g.e*, 3/88

rübe sınırlarına girmeyen âlemle (Mutlak Gayb) ilgili mecaz anlamlı ifadelerin varlığını söyleyen ve bunun ayırımını *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarıyla yapan Kur'ân, bu iki anahtar kavramla anlaşırlılığını belirtmiş olmaktadır.

Bu gerçeklikler ve anlamlar insanın kullandığı dilde bulunmasalar bile, Kur'ân, insanı gayb alanında bilgilendirmek, doğru bir eylem ve inanç sunmak için *aynı dili* kullanır. O halde yoruma ilişkin olarak: " *Kalblerinde eğrilik olanlar onun müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler...* (Âl-i imrân, 3/7) ayeti böyle bir tutum içinde olanların doğruyu bulduklarını dile getirmediğine göre, burada önemli bir vurgu olan *kalpleri eğri olmak* ve *fitne*, farklı ilgi ve amaçlar uğruna Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü bozmaya ve eritmeye götüren ve bir dini metni anlamada yol gösterici olan temel gerekçeleri terkeden bütün *sıradan okumaları* içermektedir.

Manaya delâleti kesin olan muhkem ayetler, kapalı bir anlam içeren müteşâbih ayetlere bir karine, onları anlamada bir mihenk olarak görülmektedirler.[21] *Muhkem* açık bir anlam ifade etmesinden dolayı hemen; *müteşâbih*, eğer müşahade edebileceğimiz bir alanla ilgili ise anlamayı sağlayan bütün faktörlerin ve iç yasaların bilinmesiyle belli süreç içinde anlaşılandır. Yok eğer müşahade edebileceğimiz bir alanla ilgili olmayıp,

21- İbn Kesir, *a.g.e*, 2/4-5; Taberî, *a.g.e*, 3/170-171; M. Reşit Rıza, *a.g.e*, 3/166; Suyûti, *a.g.e*, 2/2-4; Zemahşerî, *a.g.e*, 1/174-175; M. Said Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, Selam Yay. Konya, 1987, 21-22; Cürcânî *a.g.e*, 206; Muhâsibî, *a.g.e*, 326

ahiretle ilgili ise bir çok ifadenin insan aklını cezbetmeye yönelik *mecaz, istiâre* ve *temsil* olduğu bilinmelidir. Zaten Kur'ân, her iki âlemin ve içindekilerin birbirine benzediğini vurguladıktan hemen sonra iki âlemle ilgili nasların anlaşılmasında farklı esaslara dayandığını belirtmektedir.

"İnanıp yararlı işler yapanları, altlarından ırmaklar akan cennetlerin kendilerine ait olduğunu müjdele! Orada herhangi bir meyveden rızıklandırıldıkça: Bu, daha önce de rızıklandığımız şeydir." derler. Cennetteki bu rızık, onlara, o (dedikleri) ne benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır ve onlar orada ebedî kalacaklardır" (Bakara, 2/25)

"Allah'ın emirlerine karşı gelmekten korunanlara va'dedilen cennetin durumu şöyledir: Altından ırmaklar akar, yemişi de süreklidir, gölgesi de. İşte korunanların sonu budur. İnkâr edenlerin sonu da ateştir." (Ra'd, 13/35)

İnsan fıtratı, kendisiyle ilgili önermeyi, anlamı açıkça açıklanmadan kabul etmeyecek şekilde donatıldığından dolayı Kur'ân müşahade sahalarımızın dışında kalanları müşahade edebildiklerimizle temsil ederek anlatmaktadır.[22] Eğer Kur'ânî ifade mutlak gayb olan Allah'la ilgili ise, o tanımlanamayan, zaman ve mekândan münezzeh ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir varlık olduğundan dolayı, tasavvuru imkânsızdır. Bu nedenle insan ancak *Allah'ın ne olmadığını*, Kur'ân'ın kendisi hakkında verdiği bilgi yoluyla *sıfatlarını*, ayrıca oldukça genelleştirilmiş mecaz-

22- Zemahşerî, *a.g.e*, 2/290

larla *aşkınlığını* kavrayabilir. Öyleyse Kur'ân'ın *muhkem* ve *müteşâbih* ayırımı daha çok mutlak, metafizik ve olgusal âlem ile ilgili olup, Kur'ân'ın *görünen* ve *görünmeyen* âlem tanımı ile ilişkilidir. Mutlak gaybın insana aktarımı ile ilgili Kur'ân'ın dili, mutlak anlamda müteşâbih tanımı içine, diğeri ise göreli müteşâbih tanımı içine alınabilir.

"Allah, ki O'ndan başka tanrı yoktur, daima diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir. Kendisini ne bir uyukalama, ne de uyku tutmaz. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur. O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefaat edebilir? Onların önlerinde ve arkalarında olanı bilir. O'nun ilminden, ancak kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun kürsüsü, gökleri ve yeri kaplamıştır. Onları koruyup gözetmek de kendisine ağır gelmez. O yücedir, büyüktür." (Bakara, 2/255)

Her kelimenin kendine özgü bir anlamı vardır ki biz o kelimeyi bulunduğu ilişki sistemi dışında da incelesek bile, kelime yine o anlamı taşır, fakat bu kelime özel sistem içerisinde yer alınca, sistemin kelimeleriyle irtibata girer ve kullanım sebebiyle farklı anlam kazanabilir. Esas anlam, kelimenin her zaman taşıdığı anlamdır. İzafî anlam ise içinde bulunduğu özel sistemden bu sistemdeki diğer kelimelerle olan ilişkiden kazandığı özel anlamdır. Ancak bu, ne basit bir kelime yapısı analizi ne de kelime şeklinde yani etimolojiye atfedilen orijinal bir anlamdır. Etimoloji, bize kelimenin asıl anlamı hakkında yalnız bir ipucu

verebilir ve birçok hallerde etimoloji kelime tahmininden öteye geçmez, çoğunlukla bir sır olarak kalır. Öyleyse Kur'ân'ın dünya görüşünün teşekkülünde önemli rol oynayan anahtar kelimelerin esas ve izafi unsurlarının tahlili gerçeğin açığa çıkmasında en tutarlı yoldur.[23] Bu söylenenlere bağlı olarak düşünüldüğünde Kurân'da geçen müşteşâbih ve muhkem kelimeleri Kur'ân sistemi içerisinde en önde gelen anahtar kelimeler oldukları rahatlıkla görülecektir.

Kur'ân'ın böyle bir ayırım yapması, Kur'ânî metinleri anlamada zihne hemen yansıyan asıl anlamın, sistemle ilişkisiyle çıkarılacak diğer anlamların ve bir sürece bağlı olarak ortaya çıkacak anlamların, ayrıca bu ayrımla gayb ve şehadet ayırımındaki anahtar kavramlarla kurulacak ilişki gayba ilişkin Kur'ânî metinlerde kullanılan kelimelere farklı anlam yüklenildiğini göstermekte ve bu yolla Kur'ânî metinlerin anlaşılmasının mümkün olacağı belirtilmektedir. Öyle ise gaybla ilgili kullanılan *metaforlar* mutlak ve göreli anlamda müteşâbih olup, özellikle mutlak gaybla ilgili olanlar, görülür âlemde yaşayan insan zihnine ve algılama sınırlarına bağlı olarak bilinenden bilinmeyene doğru bir anlam gönderme işlevini yerine getiren tasvir ve sembollerdir. Nitekim insanın idrak gücü dışında kalan âleme ilişkin anlatımlar teşbih, temsil vb. lisânî vasıtaları içermektedirler.

"Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer.

23- T. Izutsu, *a.g.e,* 25, 26.

Lamba cam içerisindedir. Cam, sanki inciden bir yıldız. Ne doğuya ve ne batıya mensub olmayan mübarek ber zeytin ağacı (nın yağı) ndan yakılır. (Öyle mübarek bir ağaç) ki, neredeyse ateş değmese de ışık verir, ışığı parıl parıldır... (Nur, 24/35)

Bu iki ayette, hem Allah'ın ne olmadığı hem sıfatları hem de aşkınlığı genelleştirilmiş mecazlarla anlatılmaktadır. Sözgelimi Allah'ın nura benzetilmesi ile ilgili istiâre, Allah'ın bizzat nur olduğunu değil, aksine Allah'ın mutlakiyetini anlatır. Bu anlaşılmaz bir şey de değildir. Çünkü Allah'ın ebediyeti ve sonsuzluğu, mekâna ait bir sonsuzlukla kıyas edilemez, Allah'ı sınırlandıran ne zaman ne de mekân vardır. Dolayısıyla Allah, ne *mekânsal* ne de *zamansal sonsuzluk* anlamında sonsuzdur. Ne de mekân açısından sınırlı ve vucut bakımından diğer varlıklar gibi bitimli ve geçicidir. Allah'ın sonsuzluğu kapsamlı değil, yoğundur. O sonsuz bir seriyi ihtiva eder, ama kendisi bir seri değildir.. Zira her şeyi kuşatan bir Zat'ın *ötekisi, diğeri* olmaz.[24]

Allah'ın mutlakiyetini alıcıya ileten Kur'ân, o gerçekliği, o geniş anlamı insanın maddi dünyada kullandığı bir dille en sade ve anlaşılır bir biçimde, hissedilir bir gerçeklikten mutlak ve aşkın olana ulaştırmaktadır. Salt olarak *nur* kelimesinin bilinen bir anlamı var, ancak, göklerin ve yerin nuru tanımlaması ile birlikte, Allah'ın nurunun içinde lamba bulunan bir kandile, lamba cam içerisinde, cam sanki inciden bir yıldız benzetme-

24- Muhammed İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmed Asrar, Bir Yay. İst, 1994, 95

leri, benzetmede kullanılan şeylerin ifade ettiklerini değil, benzetmenin arkasında yer alan anlamı sezmek önem arzetmektedir. Allah'ın aşkınlığı, ancak böyle bir yolla insana anlatılabilir. İşte bu sebebledir ki, Kur'ân bunu, hale, makama, mekâna ve konuya göre en uygun lisânî vasıtalarla gerçekleştirmektedir.

Kur'ân uslûbunda, kelimeler temelde lafzî anlamından farklı bir anlam taşımıyorlarsa da, yine de bütün ayetlerde bir perspektif değişmesi görülmektedir. Yani kelime anlamından, amaçlanan anlama bir değişme vardır. Zaten Kur'ân'ın beliğ bir kitap olmasının anlamı, ihtiva ettiği anlamı sade bir şekilde bildirmesidir.

Diğer bir örnek: "*İnkâr edenler seni tutup bağlamaları, öldürmeleri, ya da yurtlarından çıkarmaları için sana tuzak kuruyorlardı.Onlar tuzak (mekr) kurarlarken Allah'ta tuzak (mekr) kuruyordu. Allah tuzak (mekr) kuranların en hayırlısıdır.*" (Enfâl, 8/30; Âl-i imrân, 3/54) İnsanî bir özelllik olan *mekr* Allah hakında kullanılmaktadır. Buradan Allah'ın da insan gibi tuzak kurduğu anlamını çıkartmak hem bu ayetin iç ilişkisinden çıkan anlama hem de Kur'ân'ın bütünsel anlamına aykırı düşmektedir Zira burada gayet net olarak Allah'a karşı hiçbir *mekrin* hükmü olmadığı tarihi bir olay sunularak anlatılmaktadır.[25] Üstelik bu ayeti sırf *iniş sebebine* bağlayarak anlamlandırmak doğru olmaz, çünkü bu, ilk amacı ve mevcut sonucu tarihi canlandırmak olan bir metnin gücünü inandırıcılığın içinde dondurmak-

25- İbn Hişam, *Siret*, Beyrut, 1976, 1/470-473

tır. Öyleyse niçin *mekr* Allah için kulanılmaktadır? Bu ilâhî fiile *mekr* denmesinin sebebi, mekircilerin mekrine karşılık olmak üzere onların haberi olmadan ve bütün tahminlerin dışında bir tedbirle *onların* çabalarını boşa çıkarma ve yanıltmadır.[26]

Çift anlama gelen veya karıştırılması mümkün olan anlamları içeren ayetlerin anlaşılmadığını söylemek gerçeği yansıtmamaktadır. Kur'ân'ın, İsa (a.s)'ya *Allah'ın kelimesi* demesi ve bunun ne anlama geldiğini açıklayan değişik ayetler varken bu müteşâbihtir, bunun anlamını yalnız Allah bilir demek ne kadar doğru ve tutarlıdır?

Kur'ân insanlara bir mesaj ilettiğine, bununda insanlar tarafından algılanabilmesi için anlaşılır olması gerektiğine göre beşerî terminolojiye giren vahyin soyut ve belirsiz kelimeler değil, anlaşılan ve anlaşılabilir bir dil kulanması gerekmektedir. "*Bakmıyorlar mı develere, nasıl yaratıldı? Göğe, nasıl yükseltildi. Dağlara, nasıl dikildi. Yere, nasıl yayılıp döşendi*" (Gâşiye, 88/17-20) ayetinde açık bir şekilde görüldüğü gibi, insanı, deveye bakıştan göğe bakışa geçirmek için; özellikle vadilerinde, çöllerinde, uzak gezi ve yolculuklarında özel olarak deveyi kullandıkları bilinen Araplar'ın irşad edilmesi bakımından son derece doğal ve güzel[27] bir şekilde yakinen bildikleri bir canlı örnek verilmektedir. Üstelik deve, o toplumun tarihi seyrinde ve kültüründe derin an-

26- Taberî, *a.g.e*, 13/492, Elmalı'lı, *a.g.e*, 4/2396; İbn Kesir, *a.g.e*, 3/584; Zemahşerî, *a.g.e*, 2/123
27- Elmalı'lı, *a.g.e*, 9/5784

lamları içeren bir semboldur.

O toplumda derin bir yer edinmiş olan deve göçebeliği, özel teknik ve sosyal becerileri gerektiren, hayli özelleşmiş bir hayat tarzıydı. Zira deve göçebeliği geliştikten sonra önemli bir toplumsal gücün potansiyelleri belirginleşti. Daha hızlı ve daha elverişli hareketliliği sağlayan deve göçebeliği, o toplumun prestij sağlamasında önemli bir rol oynamıştır. Bizzat deve göçebeliğini yapanlar *Arap* adını almıştır. Terimin ilk ortaya çıkışı deve çobanlığı ile ilgili görülmektedir. Ticaretle uğraşan ve yerleşik Bedevilere Arap, Aramice'den bir derece farklı olan, Sami dilinin bir biçimi olan dillerine de Arapça denilmiştir. Deve göçebeliğinin tarım topraklarında ve uluslararası politikada bir hayli önem kazandığı bir ortamda,[28] o toplumun tarihi seyrinde çok özel bir yeri olan deveyi zikrederken, onun sadece mücerred varlığıyla değil, böyle bir sembolle o toplumun bilincinde daha derin anlamlar uyandırmaktadır.

Vahyi gönderen ile alıcı arasında ontolojik olarak farklılık var. Gönderen yaratan, gönderilen, yani alıcı durumunda olan yaratılandır. Gönderen sınırsız ve mutlak, gönderilen zaman ve mekânla sınırlı olup, yaratan ve mutlak olanın düzeyine çıkamaycağından dolayı Mutlak olan, mesajını sınırlının düzeyine indirecektir. Zaman ve mekândan bağımsız bir aşamayı tasavvur edebilmemiz için Allah kendi etkinliğini beşerî bir dil yoluyla aktarımda, biçim ve anlam değişikliğini gerektiren lisanî vasıtaları kullanmaktadır. Dola-

28- M.G.S. Hodgson, *a.g.e.*, 1/85-96

yısıyla mesajın dili de sınırlının düzeyinde olma durumundadır.

Anlaşılmayan şey açıklanamadığına göre, irşad ve inzâr durumunda olan insana Mutlak'ın, sınırlının düzeyine indirilişine en çarpıcı örnek Allah'ın kâinatı yaratması ve onu iade etmesine ilişkin olarak Kur'ân'ın kullandığı dildir. Allah'ın kudretinde meratib olmadığı için şunu yaratmak Allah için zordur, şunu yaratmak da Allah için kolaydır demek mümkün olmadığı halde Kur'ân böyle bir dil kullanmaktadır. "*Sizi yaratmak mı daha güç, yoksa gökyüzünü yaratmak mı...* (Naziât, 79/27). "*İlkin mahlukunu yaratıp sonra bunu yaratmayı tekrarlayan O'dur ki bu, O'nun için pek kolaydır*" (Rum, 30/27) gibi ayetlerdeki mukayeseyi içeren vurgu doğrudan insan içindir. Çünkü Allah'ın kudretini aşan ve O'nu zorlayan bir şey yoktur ki, zorluk ve kolaylık O'nun için geçerli olsun. Bu ayetleri, alemi yaratan ve daha sonra onu iade edecek olan Kudret'i insanın anlaması için, onun algı düzeyine uygun bir anlatım olarak görmek gerekmektedir. *Anlaşılmayan* ve *açıklanamayan* vahyin gönderilmesinin ne anlamı olabilir? Üstelik kendisini çelişkiden uzak ve *tebyin* olarak vasıflayan Kur'ân'ı, bilinmez ve anlaşılmaz olarak görmek ne derece tutarlı olabilir? Bununla Kur'ân'ın yüzeysel bir bakışla anlaşılacağını değil, aksine belli ön hazırlıklara dayalı bir araştırma ve düşünce cehdiyle anlaşılabileceğini kastediyoruz.

Bir şeyi anlama değişik şartlara bağlı olarak gerçekleşir. Bunlardan en önemlisi ifadenin bu-

lunması, diğeri ise aşina olduğumuz bir dil olmasıdır. Bu dilin de; insanî tabiatımızı, iletişim kurabilme imkânımızı ve bilgi yetilerimizi aşmaması gerekmektedir.[29] Eğer iletişim kurabilme imkanımızı ve bilgi yetilerimizi aşan bir âlemden söz edilecekse o zaman benzetme, mecaz vb. lisanî vasıtaların kullanılması kaçınılmaz olacaktır. Anlama ifadenin ortaya çıktığı somut bağlamın bilinmesi ve anlaşılması ile mümkün olabilir. Çünkü her sözcenin anlamı bağlamın tümüyle tanımlanır, yoksa taşıdığı varsayılan bir imgeyle değil. Kelimenin değerini belirleyen, dilin durumudur. Bu değer de, söylemde bir kullanım anlamı olanı belirleyen bağıntı imkânlarından başka bir şey değildir. Anlamlandırmak hangi türden olursa olsun verilerin bir dile çevrilebilme anlamlarına gelmektedir.[30] Sözkonusu olan değişik bir dil değil, değişik düzeydeki farklı sözcüklerle anlamlandırmaktır.

Vahyin dili, anlatım bütünlüğünü sağlayan bütün iç ilişkiler, anlam bağıyla değil de taşıdığı varsayılan bir imgeyle anlamlandırmakla anlaşılamaz. "*Allah bir sivrisineği hatta onun da üstünde olanı misal vermekten kaçınmaz. İnananlar Onun Rab'lerinden gelen bir gerçek olduğunu bilirler. İnkâr edenler ise: "Allah bu misalle ne demek istedi" derler. Allah onunla bir çoğunu saptırır ve yine onunla bir çoğunu yola getirir. Onunla sadece sapıkları saptırır*" (Bakara, 2/26).

29- Bkz. H.P. Rıckman, *Anlama ve İnsan Bilimleri,* Çev. Mehmet Dağ, AÜY Ank., 1992, 50-62

30- Pierre Guiraud, *Anlambilim,* Çev. Berke Vardar, Kuzey Yay.Ank., 1984, 20

Bu ayette, gerçekte vurgulanmak istenen Alah'ın misâl vermesi, ya da bir misâl vermekten utanıp utanmaması değildir. Böyle bir yönteme başvurma: insan ihtiyaçlarının ve insan tabiatının gözönünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır.

Kur'ân vahyi *nezir* olarak adlandırır. Ve yine Kur'ân kendisini *tezkire* olarak nitelendirir. Bunun anlamı: *O unutulanı yeniden hatırlatmaktadır.* Böylece vahiy bütün bunlardan sonra tabiatın en saf motiflerini serdederek, bu motifleri düşünen *insanın* nazarına arzeder ve onu uyandırmak ister. İşte bu sebeble Allah, bir mahiyeti temsil yapmaktadır. Eğer yapmamış olsaydı insanlar hiçbir şey idrak edemezlerdi, özellikle mahsusattan hiçbir şey bilemezlerdi. Çünkü bütün hissi formlar, hatta aklî formlar hakikate nazaran birer misâl, birer temsildirler. Bunun içindir ki insan kendini kendi nefsinde mücerred *ben* demekten başka suretle bilmez, zira ne hissi ne de aklî bir örnek forma haiz değildir. Misâli kendi dışından alır. Öyleyse maneviliğin, akledilebilen gerçeklerin misâl yoluyla anlaşılmasında önemli bir *hikmet* saklıdır.[31] O halde sıhhatlı bir yorum sadece kelime ve *kavram şebekesinin* çözümlenmesi, cümlenin açılımı ve bunların birbiriyle olan ilişkisiyle değil, insan bilincini değiştirmede kullanılan bütün kodlara yapılan göndermelerin anlamlarına ulaşmakla gerçekleşir.

Dinin metafizik kavramları, insanın müşahade ve tecrübelerinin sınırları ötesindeki bir âlemle ilgilidir. İnsan bilgisine konu olan alan,

31- Elmalı'lı, *a.g.e*, 1/280; Suyûti, *a.g.e*, 2/132-133

deney ve gözlem konusu olabilecek alandır ki bunun incelenmesi ve araştırılması ile ortaya çıkan bilgiye tecrûbi bilgi, diğeri deney ve gözlemi aşan alandır ki, bu ancak aşkın bilgiyle elde edilebilir.[32] Kur'ân, hem tecrûbî hem de aşkın alana ilişkin referanslar sunmaktadır. Ne var ki Kur'ân'ın sunduğu bilgi genel bilgi değil, özel bilgidir.

"Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan varedene çevirdim ve artık ben O'na ortak koşanlardan değilim" (En'am, 6/79).

"De ki: yapın (yapacağınızı); yaptığınız işleri Allah da görecek, elçisi de, mü'minlerde. Sonra görülmeyeni ve görüleni bilen Allah'a döndürüleceksiniz. O size yaptıklarınızı bir bir haber verecek" (Tevbe, 9/105).

"O görüneni ve görünmeyeni bilir, onların ortak koştukları şeylerden yücedir" (Mu'minûn, 23/92).

Bu üç ayet, insanın bilgi alanına giren *âlem-i şehadet* ile, insana bilgi verilen *âlem-i gayb* ayırımını yaparak önemli bir farkı belirlemektedir. Beşerî terminolojiye giren vahyin *görünmeyen* âlemi bildirmede kullandığı kavramlar, bir başka deyişle vahyin dili insan zihninde bu alana ilişkin tanımlarla canlandırılmaktadır.

Metafizik alan, insan tecrübesinin sınırlarının ötesinde bir âlem olduğuna göre vahyin kelimelerinin, lafız ve anlamlarıyla duyular âleminden alınması gerekir. Oysa kelimeler, vahyin

32- Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi,* İnsan Yay. İst., 1992, 96

beşerî ifadeye bürünüşünden önce teşekkül etmiştir ve Kur'ân bunları kullanmak durumundadır. Tamamen başka ve hissedilemeyen alana ilişkin gerçekleri, bu kelimelerle ifade etmek de bir benzeyiş bulunmaktadır. İnsanlığın ifade vasıtası olan dil, sınırlı olan kavram ve terkibleriyle sınırsız olan anlamları barındıramaz. Öyleyse Kur'ân'da *mücmel, müşterek mecaz* gibi özellikler bulunacaktır. Çünkü beşerî anlayışa *ilâh-i tenezzülat* olarak gelen Kur'ân, beşeri bir dille indirildiği için, onda da aynı özelliklerin bulunması doğaldır.[33] Bir yandan, Mutlak Gayb olan Allah'la, öte yandan insan dilinin sınırlı ifade imkânları arasında ölçüye sığmaz oransızlık; ölümlü insanların donmuş ve zavallı dili, İlâhi Kelâm'ın olağanüstü baskısı altında bir parça bölünme durumunda olunca, bu durum, onu kapalı telmihlere, simgesel bireşimlere mecbur etmiştir.

Düşünce bütün zamanın dönemeçlerinde sınırlı kavramların ardarda belirmeleri şeklinde kendini gösterir. Sınırlı kavramlar ise kendilerinde zaten varolan bir birliğe varmaya çabalarlar. Düşünce, bilginin faaliyetinde kendi sınırını aşar, düşüncenin sonuç getirici olmadığını sanmak yanlıştır. Çünkü bu, bir bakıma sonlu olanla sonlu olmayanın buluşmasıdır. Nitekim Kur'ân'ın tefekkür,[34] bağlamında mutlak ve görünmeyene sembol ve simgelerle göndermelerde bulunması,

33- Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet,* Kayıhan Yay. İst., 1987, 35; F. Schuon, *a.g.e,* 67.

34- M. İkbal, *a.g.e*, 23, 126, Peter Winch, *Explanation And Human,* Oxford, 1966, 38, 42

madde ötesinin de ma'kul olduğunu göstermeye yöneliktir.

İnsan, önceden gerçekleştirilmiş deneyimler âleminin tamamen dışında kalan bir şeyi tasavvur edemeyip, çoğu zaman yeni bir fikre ve bir imaja ulaşsa da, daha yakından baktığında bir bütün olmasına karşın, onun bileşenleri yönünden hiçte yeni olmadığını, çünkü bu bileşenlerin, geçmiş zihnî deneyimlerde aynen veya bazen küçük farklılıklarla belirtildiğini, şimdi ise yeni bir kombinasyon serisi halinde bir araya getirilmiş olduklarını farkeder. Dolayısıyla algılama, akletme anlama ve idrak etme birbirinden farklı alanlara ait oldukları gibi, görünmeyen aleme ilişkin bilgileri insanın algı dünyasına aktarımda da farklı olacaktır. Öyle ise sembolik dil, söylemek istediğini aracısız ileten düz ve yalın dillerden çok daha derin ve edebi bir dildir.[35] Bu dil, aynı zamanda, muhtemelen biraz değişkenliği de götüren yerlerdeki kapalı ve karmaşık kalıpları ima ediyor ve öngörüyor; dolayısıyla en iyi ve açık olduğu yerde bile ifade eksik kalıyor; zira gerçeklik sembolik kalıptan daha fazla bir şeydir.[36]

Doğrudan iletişime dayanan, sembol ve imajlardan yoksun basit bir dil, öğretimi daha elverişli olmakla birlikte daha dayanaksızdır. Düşünce ve öğretisini tek ve yalın bir biçimde anlatan bir din veya felsefi bir doktrin uzun süre yaşayamaz. Dinî dil, belli bir ölçüde semboliktir, zira din, değişik soy ve sınıftan insanlara hem halka hem bil-

35- Elmalı'lı, *a.g.e*, 1/168
36- M. Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, 56

ginlere seslenir. Üstelik bir dinin çağrısına yalnız bir kuşak muhatab olmaz. Uzun süreç içerisinde birbirinin ardılı değişik kuşaklar, değişik zihni istidatlar, kültürel ve bilgi evrenleri söz konusudur. Öyleyse din, bunların hepsini aşan bir dille hitab etmelidir.

Sembolik dil, çağrıştırıcılığı yüzünden ve tasvir edici olmamasından dolayı, sembolik olmayan ya da daha az sembolik olan bir dile aktarılırken oldukça zor karşılanır ve ifade edilir. Böyle olmasına karşın sembolik dil,mutlak gerçekliğin belli özelliklerini anlatmada, genellikle, en iyi ve bazen de tek yoldur.[37] Mutlak gerçekliği bilmede, dilin yetersizliğine karşın, partik hayatta insana yol gösterme açısından dil tatmin edici düzeydedir.

Kur'ân hitabında bir ayırım gözetmez. O mesajını alıcıya iletirken herkesin anlama imkânına sahib olacak bir dil kullanır. Çünkü Onun indiriliş amacı insan bilincini mutlak gerçekliğe ulaştırmaktır. "*Çok merhametli Allah Kuran'ı öğretti, insanı yarattı. Ona beyanı (konuşup düşüncelerini açıklamayı) öğretti*" (Rahmân, 55/1-4). Bu Kur'ânî metin, insanın düşünen, anlayan ve anlamlandıran bir varlık olduğunu bildirmekle birlikte, ilâhî hitabın bütünüyle insanın algılama sınırlarını aşmadığını da belirtmektedir. Kur'ân, herkese hakikatı genel bir biçimde göstermek için nazîl olmuş olmakla beraber herkes bunu kabul ve ihtiyarda aynı değildir. Böyle olmasına karşın Kur'ân'ın indiriliş hikmeti, insanı ilâhî vahyin

37- M. Watt, *a.g.e*, 57

düzeni içerisinde hidayete ulaştırmaktır. Öncelikli amaç bu olduğuna göre insanların hepsi de söylenileni anlama da bir olmadığına göre, Kur'ân hitabının bütün insanların hislerine hürmet eden bir durumda olması gerekir. Öyleyse hakikatler, insanların tanıdıkları, bildikleri ve ülfet ettikleri sözcelerle anlatılmalıdır, zaten öyle de anlatılmıştır. Örneğin: "*Zakkum ağacının tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir*" (Saffât, 37/64-65) ayetinde olduğu gibi. Zira Araplar şeytanı ve onun başını görmüş değillerdi; fakat onu belli bir biçimde tahayyül ve tasavur ediyorlardı. Onların bu tahayyülleri ve tasavvurları esas alınarak kendilerine hitap edilmiş ve Cehennem'deki zakkum ağacının tomurcukları ona benzetilmiştir.[38]

Allah, dengeli bir şekilde insanların hislerine ve anlayışlarına uygun olarak anlamı kelimeye hapsetmediği gibi, her şeyi yoruma götürecek içsel yolu da seçmemiştir. Kur'ân, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri konusanda insanın algılama sınırlarını aşan meselelere ilişkin olarak sembolik tasvir yoluyla, yani müşahede sahamızın dışında kalanları, müşahede edebildiklerimize bir gönderme yaparak anlatmaktadır.[39]

İnsan topluluklarının bir eseri olan dillerimiz, gerçekte mutlak olan ilahi varlık ile, Allah karşısında tam bir acizlik ve kudretsizlik içinde bulunan insan arasındaki tezâdı, zıddıyeti anlatan da-

38- İbn Rüşt, *Faslü'l Makâl,* Çev, Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İst., 1979. (Dipnot) 23

39- Zemahşerî, *a.g.e,* 2/290; Merrly Wyn Davies, *İslâm Antropolojisinin Oluşturulması,* Çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay. İst., 1991, 80, 82

ha başka bir teşbih ve mecaz bulabilmekten uzaktır. Allah; *vâcib'ul vucûd,* ezelden beri kendiliğinden mevcud, bir taraftan insana boynundaki ana kan damarlarından daha yakın, öte yandan O, aklın algılanmasından öte, insan idrak ve algılarının dışında (mâverâ'ul idrak) tır. Böylesine bir varlığı tayin ve tavsif etmek, insanlara anlatıp, tanıtmak için, Kur'ân bu durumda, kullandığı teşbih ve mecazları bir hayli ileri götürmektedir. Allah *Melik*'tir. Bir hükümdar olarak O bir takım hazinelere, ordulara, bir tahta (arş), oturmada kullanılan bir *kursi*'ye, bir eve (beytullah) sahibtir ve bütün benzeri benzetmeler...

İnsanın bu dünya hayatında tanıyıp bilebildiği ve ancak maddi bir takım vasıtalardan ibaret olan bu tavsif ve anlatımlar, insanın idrak ve aklının ötesindeki Allah'ı tavsif edip açıklamaktan uzak şeylerdir. Şayet bu tarz, bir anlatım yoluna girilmeyecek olursa, insan mantığının aşırılıkları yüzünden yanlış ve sapık yollara düşülebilir.

Öyleyse Kur'ân'da geçen açıklamalara inanmak, ancak ahiret âleminin ele alındığı gibi, insan hayal gücünün hissedebileceği ve fakat ifade edemeyeceği konulardan bahsedildiği daima hatırda tutulmalıdır.[40] Zira Kur'ân, gayb âlemine ilişkin bilgileri insana kavratmak istemekte, ancak buna başka herhangi bir yol elverişli olmadığından, sadece bundan dolayı, farklı bir anlatım tarzını seçmektedir. Böyle yaparken de benzeşmeyi mutlak anlamda reddeden ifadeler kullanır: Nitekim: "*De ki: O Allah birdir. Allah Samed'dir.*

40- M. Hamidullah, *a.g.e*, 33

Kendisi doğurmamıştır" (İhlas, 112/1-3) ayetleri bunun en somut göstergesidir. Öyleyse denilebilirki O'nun Zâtı ve fiilleri gündelik dilin yetersizliği sebebiyle insanî duyumları ve biçimleri yansıtan dille insana aktarılmış, iletilmiştir.

1.2. İNSANIN ALLAH'I BİLME İMKÂNI

Kur'ân'ın dil sisteminde Allah en yüksek odak kelimedir, bütün semantik alanlara ve dolayısıyla bütün sisteme hakimdir. Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır. İnsan olsun, diğer bütün varlıklar olsun hepsi O'nun yaratıklarıdır ve varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıdadırlar. O'na karşı olabilecek hiçbir varlık yoktur.[40]

Mutlak varlık olması itibariyle Allah, duyu alemimizin dışındadır. Böyle olmasına karşın; akıl, kalb ve buna bağlı olarak diğer bilgi verileriyle ve vahyin bildirmesi ile, insan, Allah'ı bilme imkânına sahib olmaktadır.[41] Zaten Kur'ân; İnsanın Allah'a ulaşması bağlamında bilinmesi gereken *temel hakikatları* aydınlattığını söylemektedir. Kur'ân'a yönelen herkesin, onda, Allah'ı bildiren bilgilerin varlığını net bir şekilde görme imkânı vardır.

40- T. Izutsu, *Kurân'da Allah ve İnsan,* 69-70
41- Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı,* Diyânet Yay.Ank. Ts. 149-150

Kur'ân, Allah'ın zıddı anlamında değilde, fıtrı kabiliyetleri ve zihni yetenekleri açısından, taşıdığı önem itibariyle insana büyük bir ölçüde yer vermektedir. Hatta vahyin gönderiliş sebebi, insanın varlığına bağlanmaktadır. Onun mutlak kudretinden haberdar edilmesi için Kur'ân'ın, insana sunduğu deliller ve bunları anlatımı, insanın tüm kişiliğine biçim verme de, onda yeniden bir bilinç uyandırmada bir başka deyişle şahsiyet oluşturmada karşı konulmaz bir etkiye sahibtir.

Hakikatı temsil etme yeteneğine sahip olarak tanımlanan insan, kendisini Mutlak Varlık olan Allah'a dayandırabilmesi için, Kur'ân, insanı bellek yitimine düşürtmeksizin ona, hakikate ulaşmanın yolunu göstermekte, hem de bu *dili* anlama yeteneğinde olduğunu vurgulamaktadır. Kendisini herhangi bir dil ile anlatan insanın yine insani bir dille inzar edilmesi gereği ortada olduğuna göre, Kur'ân'ın, Mutlak'ı anlatmak için lisâni vasıtaların çeşitli biçimlerini kullanması kaçınılmaz olmaktadır.

Allah'a muhatab olan insan varlık dünyasının temsilcisi olup, varlığını Allah'a borçludur. Allah yaratan, insan ise yaratılandır. Ayrıca Mutlak Kemal sahibi Yaratan Allah ile, varlık dünyasının temsilcisi yaratılan insan arasında haberleşme ilişkisi bulunmaktadır.[42] Haberi gönderici Allah, alıcı insandır. Kul olma durumunda olan insanın dualarını işiten Allah'tır. Vahiy olarak adlandırdığımız *haberleşme* aracıyla Allah, yaratılmış ve kul olma durumunda olan, sınırlı bilgi

42- T. Izutsu, *a.g.e*, 70-71

imkânına ve yeteneğine sahip olan insana, mutlak gerçekliğini kendine özgü bir kavram dokusuyla anlatmaktadır.

Kur'ân'da anlatılan bütün konular, *mutlak âlem* dahi olsa, beşerî kavramlar, kategoriler çerçevesinde anlatılmaktadır ki, insanlar anlayabilsinler. Vahyin gönderilmesinde amaç insan; insan ise *olgusal âlem*in bir parçasıdır. Oysa Allah'ın Zâtı mutlak gaybtır. Varlığı ise epistemolojik bir boyut olarak mutlak âlemden aşkın âleme uzanmış ve olgusal âlemdeki insana ulaştırılmıştır.[43] Öyleyse problemin esası şu soruyla ortaya konulabilir: Varlık düzeninde insan olma mevkii neyi ifade etmektedir?

İnsan doğal durumuyla zayıf ve unutkan varlık olarak görünmektedir. O, olağan tarzda kendisini kuşatan şeyin ve tutkularının etkisi altındadır. Kendi insani vaziyetinin bütün imkânlarına göre de yaşamaz. Eğer insani vaziyetlerinin tüm imkânlarını yaşayabilseydi, bir başka deyişle kendisini kuşatan bütün etkilerden *azade* olsaydı, belki de kendisine yol göstermek için dine ve vahye ihtiyaç duymazdı.[44] O halde Vahyin, insanın unuttuğu *misakı* hatırlatarak, tabiatı gereği Allah'a karşı duyduğu iştiyakı bilincinde yeniden uyandıracak öğeleri kullanması gerekmektedir. Bundan ötürü Kur'ân'ın sunduğu bilgi özel bilgi olup, insanın hakikate ulaşmasını hedeflemekte-

43 A. Açıkgenç, *a.g.e*, 239; G.W. Leibniz, *İmânla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma,* Çev. Hüseyin Batu, MEBV İst., 1986, 91

44- Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm/İdealler ve Gerçekler,* Çev. Ahmed Özel, Akabe Yay. İst. 1985

dir ve Kur'ân'ın gayesi de insana hakikatın yolunu göstermektir. Hakikate ulaşmayı öğreten bilginin adı, İslâm düşünce geleneğinde ma'rifet olarak adlandırılmaktadır.[45]

İnsan neyi bilebilir, sorusu, gerçekte, insan bilgisinin imkânı ve sınırı nedir anlamına gelir ve bu, insanın bilgisinin olanaklarının yoklanması demektir. İnsan bilgisinin olanaklarını irdeleme, bir bakış açısı ortaya koymada en azından yöntemsel olarak doğru bir giriş imkânı sağlamaktadır. Bunu geliştirici netilikte ve bir sonuca götürücü olan diğer problem şudur: hakikat nedir, insanın bilme imkânı, zihni istidadı, yetenekleri ve tecrübeleri hakikate ulaştırır mı? Vahiy, insanı kuşatan bu evrende, onun hayatının tüm ayrıntılarına ilişkin bilgi verir mi, yoksa vahyin belirlediği özel esaslara dayanarak bunu bizzat insanın kendisi mi gerçekleştirir?

Kur'ân kesinliğe yükseliş doğrultusunda beşeri deneyimin bütün boyutlarında yer alan bilgi yollarının tümüne değinmektedir: Çıkarın yoluyla bilgi, algılama ve gözlem yoluyla bilgi, kişisel deneyim ve sezgi yoluyla bilgi vb. "*Eğer dileseydik ve akletseydik şu çılgın cehennemin yaranı içinde bulunmazdık*" (Mülk, 67/10) ayeti gibi; akla, basirete, müşahedeye yer veren değişik Kur'ânî metinler sunmak mümkündür. Kur'ân *ilm* kavramının bir çok türevini zikretmekle birlikte "*Allah, Adem'e isimleri öğretti...*" (Bakara, 2/31) ayetine bağlı olarak, değişik insani yetilere değinmesi, bilgi kavramının bizzat kendisi ve tü-

45 F. Schuon, *a.g.e,* 20-22.

revlerinin kullanılması hakikatın tanımlanabileceği ve insanın bunu bilme imkânına sahib olduğunu göstermektedir.

İlın kavramına yüklenilen temel anlam; bir nesnenin ya da bilgi objesinin anlamının ruhuna varış, bir şeyi gereği üzere bilmek, o şeyin ne olduğu, neyi sembolize ettiğini kavramaktır. ***Ebu'l Muin en-Nesefi*** (V. 508/1115) *Tabsıratü'l Edille* adlı eserinde İslâm düşüncesinde *ilm* teriminin değişik biçimlerde tanımlandığını belirtir, sonra bu tanımlardan düşünce ekollerine göre değişik örnekler sunarak eleştirir, en sonunda ***Matûridi*** (V. 333/944)'nin: *İlm, bulunduğu kimsede akıl ve duyu alanına giren her şeyin (mezkûrun) tam bir açıklıkla anlaşılmasını sağlayan bir sıfattır*"[46] şeklindeki tanımının en iyi tanım olduğunu vurgular. ***Ebu'l Muîn en-Nesefi***'nin görüşü bu olmasına karşın Eşâri ekolunce: "*İlim, kendisinde bulunduğu kimseyi âlim yapan niteliktir.*"[47] tanımı benimsenmektedir.

Her ne kadar bu iki tanım yorumlandığında birbirinden farklı *vurgulara sahip* olsalar da genel olarak kabul görmüş tanımlardır. Ne var ki, Kelâm ve diğer İslâmî ilim dalları gerek konu ve amaç olarak İslâm'ın özel ve sınırlı alanına ilişkin konuları ele almaları, tarihsel süreçte ortaya çıkan kutuplaşmalar, belli problemlere ağırlık ve-

46- Ebu'l Muin en-Nesefi, *Tabsıratü'l Edille* Thk. Hüseyin Atay, Diy. Yay. Ank., 1993, I/19.

47- A.g.y.; Bakillâni, *Kitabu't Temhid*, Kahire, 1947, 34; Cüveyni, *Kitabu'l İrşâd,* Kahire, 1950, 11-12; Tahânevi, *Keşşâfu Istılahâti'l Funûn*, Tahran, 1967, 2/995; Cürcanî, *Ta'rifat*, 155.

rilmesi, daha doğru bir deyişle parçalayıcı özelliklerinden dolayı Kur'ân'ın değindiği bütün bilgi yollarına bütünsel olarak bakamamışlar ve bir bilgi kuramı da geliştirememişlerdir. Kur'ân'da geçen bilgi kavramı ve bu kavramla ilişki içinde olan diğer kavramların sadece filolojik tahlili ile Kur'ân'ın belirtmek istediği bilginin alanını ve sınırlarını anlama imkânsız görünmektedir.

Doğru ve tutarlı bir bilgi kuramının oluşturulması için kavramların hem sözlük anlamları hem de geçtiği metindeki bağlamı esas alınmalıdır. Bu alana giren bütün *kavram dokusunun* kullanımlarıyla aldıkları anlamların belirlenmesi sonucunda elde edilecek anlam tutarlı olabilir. Tutarlı bir söylem oluşturmak için, kavramların kullanımları ile kazandıkları anlamları netleştirmek gerekmektedir. İslâmi bilimlerin bu konuda farklı dillere sahib olmaları bir eksikliğin göstergesidir. Çünkü Kur'ân'ı yansıtan bir ilim, diğerine göre önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Dolayısıyla sadece Kelâm ilminin değindiği kadarıyla *bilgi problemini ele almak,* ya da bunu yeterli saymak işin başında yanılmaktan başka bir şey değildir.

Vahye dayalı bilgi, varlık ve varoluşun sırlarını ve perdelerini aralıyarak insanın kendisi ve Rabbi ile olan ilişkisini ve evren içindeki yerini açıklamaktadır. Vahyin farklı alanlara ilişkin bilgi vermesi ve insanın da sınırlı bilme yeteneğine sahip olması ilişkilendirildiğinde şöyle bir yorum yapmanın imkânı ortaya çıkmaktadır: Mutlak alemin nihai anlamda bilinmesi imkânsızdır. Me-

tafizik âlemi, akıl, kalb ve diğer bilgi verileriyle bilmek mümkündür. Olgusal aleme ilişkin bilgi, vahyin ortaya koyduğu özel prensipler doğrultusunda, bizzat insanın kendi yetenekleri ve bilme imkânları ile elde edilebilir.

Mutlak zâtın ilmi ile insanın akledilen ve duyulabilen bilgisi arasındaki net ve kesin ayırım, gerçekte, insanın neyi, nasıl bileceğini ve bilgisinin sınırını belli bir açıdan, çok genel bir biçimde çizmektedir. Bunun dolayımlı anlamı şudur: Mutlak olan Allah'ın benzeri ve dengi bulunmadığı için tasavvur edilemez, algılama ile idrak edilemez. Akılla da mahiyeti bilinemez, Çünkü bir şeyin *varlığını bilmekle mahiyetini bilmek* farklıdır.[48] *"Onlar ise bilgice O'nu kavrayamazlar"* (Tâhâ, 20/110) şeklinde gelen Kur'ân metni, insanın bilgisinin Allah'ın zâtını ve künhünü bilme imkânına sahip olmadığını anlatmaktadır. Bilgimiz bize göre bir bilgidir, biz ancak görüntüleri bilebiliriz, onların arkasında *kendinden şeyi* bilemeyiz.

Duygu kendisini ifade etmek için her zaman düşünceye başvurur. Daha derinliğine inecek olursak duygu ve düşüncenin aynı iç tecrübenin zamanla ilgili olan veya olmayan iki yanı bulunmaktadır. Duygu dışarıya itiştir. Düşünce de dışarıya haber vermektir. Hiç bir duygu kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de, onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılır.[49] Üstelik insan tecrübesi sadece duyu-

48- Matûridî, *Kitabu't Tevhid*, İst., 1979, 29
49- M. İkbal, *a.g.e*, 38; A. Açıkgenç, *a.g.e*, 130.

lar yolu ile elde edilen deneyimler değil; aynı zamanda duygular vasıtasıyla elde edilen bir birikimdir.

Bilme ilişkisinin asıl etkili olduğu alan olgular alanıdır. Çünkü insanın araştırmasına konu olan, bilebileceği ve olgusal alanda daima onun gözleri önünde cereyan eden hadiselerin varlığı sözkonusudur. Evrenin bir yaratıcısı olduğuna ilişkin Kur'ânî vurgu dikkat çekicidir. Duygusal ilişkinin ise en fazla etkin olduğu alan aşkın alandır.[50] Mutlak alemin hiçbir varlığı bizim bilgi yetimize hitap etmemektedir. Oysa aşkın alanın bilgi nesneleri, bizim bilgi yetilerimizce algılanamazken, onun varlığını içimizde hissedebiliriz. İşte bu his, duygusal algı verisidir. Duyular genellikle somut nesneleri algıladığı halde, duygular soyut nesneleri algılar, bununla birlikte davranışlarında da etkisi altında kalırlar.[51] Kur'ân'ın görünen ve görünmeyen alem ayırımı, gerçekte, insan duyularının algılayıp, algılamadığı alanlar için anahtar ifadelerdir.

Gayb; görülmeyen demektir. Nasıl ki gelecek zamanı görmediğimiz için ve duyularımız ile geleceği algılayamadığımız için bilmiyorsak öylede gayb duyular yoluyla bilinemez demektir. Fakat gayb, öznellik çerçevesinde düşünen kimseler için *akledilir* bir duruma getirilebilir. Böylece Allah'ın varlığı akıl dışı ve anlamsız olmaktan çıkar. Kur'ân'ın deyimiyle bir temel hakikat anla-

50- A. Açıkgenç, *a.g.e*, 130-131.
51- *A.g.e*, 131 vd; Elmalı'lı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/ 172-174.

mına gelir.[52] Gaybın *anlaşılır hale gelmesi* düşünce ve çıkarım yoluyla olur. Nitekim Kur'ân çıkarım yolunu açık bir şekilde önermekle birlikte görünen alem ile görünmeyen alemin birbirinden farklı olduğunu ima etmektedir. (Gaşiye, 88/17-20; Yasin, 36/78-79; Rum, 30/27). Nitekim ***Ebu Mansur Matûridî*** *"alemin, dönüşümü, zevalı ve zıtların bir özde ve bir halde buluşmasını taşıması onun sonradan olduğun gösterir. Alemin kendi yasalarını bilmemesi, bozulan şeylerin islah etmekten aciz oluşu, kendinden olmadığına delalet eder. Bunun yanında zıt durumların bir arada bulunması, yaratıkların özlerinin bir doğrultuda ahenç içinde olması, bütün varlığı düzenleyenin ve yaratanın bir olduğunu gösterir. Kendi kendini bilmeyen âlemdeki varlıkların uyumu Allah'ın ilminin delilidir. Varlıkların farklı konumlarda olmaları delaletin yönlerinin de farklı olduğunu gösterir. Öyleyse görünen alem görünmeyen alemden farklı olup, ikisi birbirinin aynısı değildir."*[53] açıklamasını yapmaktadır.

Kur'ân olgusal alan ile aşkın alanı ayırdettiği gibi, her iki alana konu olan yetilerimizi de ayırmıştır. *"Zira gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalpler kör olur...* (Hacc, 22/46) Yani Kur'ân Allah'ın varlığının hem çıkarım hem de kalb yoluyla bilinmesini istemektedir. Kur'ân'ın kullandığı *kalb* bir düşünce yetisi olarak tasvir edilmiştir. Oysa kavramsal düşünce sadece akıl ve ona bağlı

52- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ank., 1987, 42; Eş'ârî, *el-İstihsan* Haydarabat, h. 1344, 5; Matûridî, *a.g.e.*, 29

53- Matûridi, a.g.e., 29

yetilerle olur. Ayrıca kalb, insan tecrübesini duygularını toparladığı bir merkez olarak tanımlanmaktadır.[54] Dolayısıyla kalb akıl seviyesinde tutulmakla bir düşünme yetisi değil de, duyularımız gibi insan tecrübesinin bir yetisi olarak inananın bilincinin odaklaştığı bir merkez olarak belirmektedir.

Akıl, ilmi kabul için hazırlanmış bir yeti olarak tanımlanmaktadır. Bilgi elde etmek için insanın faydalandığı yetiye akıl denilmektedir.[55] Kur'ân'da akıl kelimesi isim olarak değilde, fiil olarak değişik formlarda gelmektedir. Değişik formlarda fiil olarak gelmesi, aklın işlevsel durumunun asıl olduğu düşüncesini vermektedir. Akıl kelimesi, Kur'ân'da çok sarih dinî bir anlam taşıyan anahtar kelimedir. Bu kelime, insanı Allah'ın ayetlerini anlamaya muktedir kılan insan yeteneğini ifade eder. Allah'ın insanlara gösterdiği ayetleri, insanlar bu yetenekleriyle kavrarlar. "*Şüphesiz bunda akıllarını çalıştıranlar için işaretler vardır.*" (Rum, 30/24) Bütün işaretleri okuma ve anlama akla bağlanmıştır. Sözdizim ve benzer usluplara ilişkin yapı dizimlerinde *akıl* yerine kullanılan bütün fililerin anlamlarına bakılınca aklın bir seyri olan düşüncenin hareket halindeki zamana bağlantılı olarak görülmesinden dolayı sınırlı bir imkân olduğu ve bu sebeple yüce Allah'a ulaşmanın imkânsızlığı yolundaki görüşün yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

Hissedilenden hissedilmeyene geçişte vesile

54- A. Açıkgenç, *a.g.e.*, 130-131
55- İsfehânî, *a.g.e.*, 577

olan veya hissedilmeyen bir anlamı bizzat ve açık bir şekilde keşfeden akıl, çeşitli yollarla Allah'ın rahmetini zarûri olarak anlar ve keşfeder.[56] Aklın ağır, tedrici ve zamanî seyri olan düşünce, tasarlayan, vurgulayan, kararlaştıran, hesaplayan, çıkarımlar ve tanımlar yapan bir eylem olduğuna göre, bu, temel karakteri bakımından sabit ve statik değil, aksine dinamik olup Allah'ı bilme imkânını ortaya koymaktadır.[55] Aklın diğer bir seyri olan sezgi bir anda bir hamlede istenilene ulaştıracak derecede olan bir seyirdir. Ne var ki Kur'ân, insanları, idrak ve istidlâl için mucizelerden daha çok külli bilgilere yönlendirmeyi tercih etmektedir.

Akıl, Allah'ın mutlak tabiatını ve O'nun dışındaki her şeyin nisbiliğini anlamaktan ibarettir. İmânı kaybetmenin Kur'ân dilinde iradenin bozulmasına değil de aklın yeteneksiz bir işleyişine denk tutulması çok anlamlıdır. Aklın sağlam çalışmasını ve tutkulardan kurtulmasını sağlayan vahiydir. Vahye ihtiyacın en esaslı kanıtı aklın tam olarak faaliyet göstermesini önleyen engellerin bulunmasıdır.[57] İnsan, mutlak varlığın varlığını ve sıfatlarını sınırlı bilgi yetisi ile diğer bir bilgi yetisi olan vahyin yardımıyla bilmesine karşın, varlık konusunda insanın en aldandığı husus varlığı; gördüğü, bildiği, duyularıyla tecrübe ettiği şeylere hasretme eğilimidir.

İnsan bildiğinin dışında bir âleme inansa bile,

55- Elmalı'lı, *a.g.e.*, 1/567-568;
56- M. İkbal, *a.g.e.*, 22
57- S. Hüseyin Nasr, İslam, 16

onu da yaşadığı dünyanın bir çeşidi olarak tasavvur eder. O halde akıl, vahyin verileri üzerinde mutlak vize yetkisine sahip olarak görülmemelidir. Aklı, kendini aşan bir alanda her şeyi çözen bir durumda görme akla kıymet verme değil; aksine onu küçültmektir.[58] Allah'ı dinin getirdiğinden daha iyi tanıtmak iddiası metafizik puritainlerin dayanaksız iddialarından birini teşkil etmektedir. Akıl, bilgi birikintisi yardımıyla vahyi Allah'ın muradına uygun olarak anlamanın en önemli bir vasıtasıdır. İslâm'ın bilgi dilinde marifet olarak adlandırılan bu yol, çokluğun yanılsamasını delip geçer, süje-obje ikilemini aşar.

Bütün dini düşüncelerde görülen aşkınlık-yakınlık paradoksu, ya Allah'ı yanımıza yahut da ötelere koymamız şeklinde ortaya çıkmıştır. Oysa Allah Mutlak'tır. İnsan aklına gelen karekter ve kişilik gibi tasavvurları olumsuzlama anlamındaki adlandırmalar Allah'ın insana yakın olmasıyla çelişmez. Çünkü yakınlık Mutlak olmaya aykırı değildir. Nitekim anlam bakımından insani özellikleri akla getiren ilâhî sıfatlar, Allah'ı insanî bir kişiliğe dönüştürme eğilimini ortadan kaldırmaktadır. Tenzih anlamını içeren ilahi sıfatlarda, Allah'ı ötelere koymayı gerektirmediği gibi O'nun yakın oluşuyla da çelişmez. Dolayısıyla Allah, dışımızda gök yüzünün sonsuzluğu gibi, içimizde de kalbimizin yakınlığı gibidir.

Allah mutlaktır. Hiç bir beşeri kategori ile açıklanamaz Mutlak olmanın anlamı, bizzat zatıyla olma, aşkın ve yüce olmadır. Böyle olan Al-

58- S. Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet,* 24

lah, ne mekan ve zaman, ne de aklın sınırlarına sığmaz. Mekan ve zaman boyutuna giren, bulunduğu evrenin bir parçası olan, düşündüğünü içinde yaşadığı evrenin bir unsunruna veya bildiği bir şeye benzeten insan, Mutlak olan Allah'ın Zatı'nı ve mahiyetini bilemez. Bu sebebledir ki Kur'ân Allah'ın Zatı'ndan bahsetmez. Belli bir düzeyde işleyen insani yetenekler, insani kapasite, Allah'ı, vahyin verdiği bilgi sayesinde ve O'nun kâinattaki fiillerini, yaratıklarını tefekkür ederek, O'nun varlığını, birliğini ve sıfatlarını bilebilir.

1.3. KUR'ÂN DİLİNDE İNSAN-BİÇİMCİ TASVİRLER

Kur'ânî metnin taşıdığı bütünlüğün anlam yükünü ve tarih üstü işlevini farklı sosyal-kültürel bağlamlarda olağan durumlar içinde erimeye terkeden tutumlardan birisi de antropomorfist (insan biçimci) eğilimdir. Bu eğilim kendi bakış açısını temellendirme yönünde referans olarak Kur'ân'da mevcut olan *insan-biçimci tasvirleri* esas almaktadır.

Kur'ân'ın Allah tasavvuru ve insana ulaştırılması bağlamında insani fizyonomiyi ve duyumları aksettiren tanımlamaların *okunması* önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse daha önceki bilgiler ışığı altında ve doğrultusunda öncelikle Allah'ın Kur'ân'da kendini tavsif etmesi ve ikinci olarak insan-biçimci tasvirlerin Kur'ân'da varolmasının *anlamını kavrama* üzerinde durmamız gereken iki problem olmaktadır.

Kur'ân Allah'ın zâtını tanıtmaz. Kur'ân, evrende yaratıcı olan Allah'ın karşılıklı ilişkilerinin

işâretlerini istihdaf ederek O'nu tanıtır.[57] Yer ve göklerde varolan uyumlu ve sağlam fiiller, insanın hayretini cezbeden olağanüstü eylemler: Mutlak ilmin, kudretin ve iradenin birer göstergeleridirler. Evrendeki bütün yaratılmış varlıkların yaratıcısı olan Allah'ı, Kur'ân, insanların anlayacakları, bununla birlikte zâtına yaraşır hakikatler olan, fakat künhünü idrak edemeyecekleri nitelikler ve isimlerle tanıtmaktadır.

Öyleyse niha-i zât, gayri zat karşısına çıkan bir diğeri şeklinde kendini göstermez. Eğer böyle olmazsa bizim sınırlı zâtımız gibi, karşısındaki *diğer* ile mekân ilişkisi olurdu. Allah'ın *ben varım'ı* bağımsız, esaslı ve mutlaktır.[58] Bunun işaretlediği anlam ise, böyle bir zat hakkında yaratılan ve diğeri olan insanın tam fikir edinmesinin imkânsız oluşudur. "*O'nun hiçbir benzeri yoktur. O işitici ve görücüdür*" (Şurâ, 42/22) ayeti *benzeri olmamak* vurgusuyla *diğeri,* işitici ve görücü tanımlamaları ile *tamamen bilinmemezliği* dışlamaktadır.

Sıfat, zâtın bazı hallerine delâlet eden veya tanımlanan zâtı tanıtan gerekli özelliklerdir.[59] İsim ve sıfat eşyayı birbirinden ayıran, temyiz ve tayin eden belirlemelerdir. Varlığı zarûri olan, varolmak için başkasına muhtaç olmayan Allah'ın kendine özgü güzel isimleri (Esmaü'l

57- M. İkbal, *a.g.e.,* 84
58- *A.g.y.*
59- Cürcânî, *Ta'rifat,* 133, *Şerhü'l Mevâkıf,* İrân h. 1380, 2/ 237-238; Taftazâni, *Şerhü'l Akaid,* İst. 1973, 65-67; Abdüllatif Harputî, *Tenkihü'l Kelam fi Akâidi Ehli'l İslâm,* İst., h. 1330, 180

Hüsnâ) ve sıfatları bulunmaktadır. "*En yüce sıfatlar Allah'ındır. O Aziz ve Hakimdir*" (Nahl, 16/60) ayeti Allah'ın sıfatlarının yücelikte *bir* olan sıfatlar olup,[60] yaratıkların özelliklerinden uzak olmayı vurgulamaktadır.

Yüce Allah'ın zâtı, yaratılmışların ilminin ihata edemiyeceği, duyularının kavrayamayacağı vacip ve zarûri varlıktır. O'nun zâtının mahiyeti; tarif, sınırlama, nicelik ve nitelik gibi yollarla bilinmez. İnsanlar Allah'ın varlığını, varlığına has özelliklerini, cisim, cevher, ilinti olmadığını ve nisbetleri bilirler. O'nun kendine özgü hakikatını bilmezler.[61] Nitekim peygamber (s.a.v): "*Siz, Allah'ın nimetlerini ve kudretinin eserlerini düşününüz, Zât'ını düşünmeyiniz. Çünkü ona gücünüz yetmez*"[62] uyarısını yapmaktadır. *İnsanın gücünü aşma* kaydı, bu konuda sadece insanın aklının değil, bütün bilgi yetilerinin sınırlılığını anlatmaktadır. Kur'ân Allah'ın sadece akılla ihata edilemeyceğini değil "*İlmen de ihata edilemiyeceğini*" (Tâhâ, 20/110) net bir şekilde belirtmektedir.

Kur'ân bizzat sıfat kavramını kullanmaz. Ancak Allah'ın ilim, irade, kudret vb. özelliklerinin varlığından söz eder. Öyle anlaşılmaktadır ki Kur'ân, Allah'ı insanlara sıfatlarıyla tanıtmakta ve Allah'ı bilmeyi, O'nun sıfatlarını bilmeye bağlamaktadır.[63] Nitekim, *Rahim, Rahman, Melik,*

60- İbn Kesir, *a.g.e.*, 4/ 496
61- Cürcânî, *Şerhü'l Mevâkıf*, 2/238; Râzî, *Meâlimu Usûli'd Din*, Ezher. Ts, 74
62- Suyûtî, *el-Camiu's Sağîr*, Mısır, 1954, 1/112
63- Ebu'l Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *İştikâkû Esmaillahi*, Beyrut, 1986, 186-253

Kuddus, Selâm, Muheymin, Aziz, Cebbar, Mutekebbir, Halık, Bari, Musavvir, Aziz, Hekîm gibi adlandırmaları yapan Kur'ân: "*Bütün güzel isimlerin Allah'ın olduğunu, yerde ve göklerde olan her şeyin O'nu tesbih ettiğini*" (Haşr, 59/22) belirtmektedir. *Zahir* ve *Batın* şeklinde ism-i fail olarak gelen iki isim, iki karşıt anlamda yer almaktadırlar. Allah hem *açık* hem *gizli,* bir başka deyişle hem görülür hem de görülmez. Kur'ân'ın anlam bütünlüğü içerisinde bunun açıklaması: *Allah Batın'*dır. Çünkü yaratılan varlıkların göründüğü gibi görünmez, *Allah zahir*'dir. Çünkü bütün varlıklar O'na tanıklık etmektedir.[64] İki karşıt anlamda yer alan bu iki isim Allah'ı kişileştirme ve cisimleştirme şeklinde görünen sapkın eğilim ile, O'nun fiillerini ve tasarrufunu olumsuzlayan ve ötelere koyma şeklinde görünen sapkın eğilimi dışlamakta ve iki uç görüş arasına bir denge koymak şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Allah'ın isimleri geçişli bir vasfa delâlet ederse, bu isim O'nun hakkında hem hükmü hem de gereği bakımından sabit olur. İşitmek (Sem'i) Allah için sabit olan bir isim, işitmenin sabit olması da işitmenin gereğidir.[65] Bunun anlamı da: Allah'ın gizli olanı da açık olanı da işitmesidir. Allah hakkında işitmenin hükmü böyle sabit olunca, duyu organına ad olan işitmeden farklı bir anlamı içerdiği kolayca anlaşılmaktadır.

Allah'ın isimleri eğer geçişsiz bir vasfa delâlet

64- Zeccâci, *a.g.e.*, 137

65- Muhammed Salih el-Useymin, *el-Kavâidi'l Müslâ fi İstilahi'l Esmâi'l Hüsnâ* Medine h. 1409, 9

ediyorsa bu isim hem mana hem de sıfat olma itibariyle sabit olur. Misal olarak *Hayy*, sıfat olması yönüyle Allah'ın bir sıfatı, isim olması yönünden diriliğin sabit olmasını içerir. Hayat'ın sabit olması Allah için sıfat olmasıdır.[66] Öyleyse ilahî zât ve sıfatları hakkında gelen kelimelerin, yalnızca sözlük anlamıyla değil, bir dini hakikat olarak Kur'ân'ın anlam bütünlüğü içerisinde düşünülmesi gerekmektedir. Müşterek bir anlam içeren bir kelimenin Allah'ın sıfatı olarak kullanılması mesajı gönderen mutlak yaratıcının alıcı konumunda olan insana kendisini, insanın bilme sınırlarını aşmayan kelimelerle tanıtmasındandır. Ne var ki bu isimlerin Allah'ın zât'ına ve sıfatlarına delâleti *mutabakat, tazammun* ve *iltizâm* ile olmaktadır. Sözgelimi *Halık* ismi hem Allah'ın Zât'ına hem de yaratma sıfatına *mutabakat* ile *ilim* ve *kudret* sıfatlarına da *iltizam* yoluyla delâlet etmektedir.[67] Allah kendisini, mahdut bir kaç isme hasrederek alıcının bilme sınırlarını aşan mücerred bir kavram olarak bırakmadan, mutlak ve sınırsız Zâtı'nı insanın bileceği isim ve sıfatlarla bildirmektedir.

Allah, insanın, vahyin anlamını kavraması için kendisinden ve yaşadığı evrenden misaller vermektedir. Verilen misalden maksat, misalin bizzat kendisi değil, Allah'ın Kudreti'nin ve İlminin tezahürlerini göstererek bizzat *kendisini* bildirmektir. Bu sebepledir ki, Kur'ân, bunu, nazil olduğu ortamda insanların kolaylıkla anlayacağı

66- M. Useymin, *a.g.e.*, 9; Matûridî, *a.g.e.*, 95; Elmalı'lı, *a.g.e.*, 3/ 2184

67- M. Useymin, *a.g.e.*, 13-14

bir *dil ve misaller* kullanarak yapmaktadır. Zira isimler ve sıfatlar Allah'ın Zât'ıyla karşılaştırıldığında bunların *Hakikat'*e sınırlı yaklaşımlar ve işaretler olduğunu, ne var ki işaretler olmakla birlikte bunların geçici işaretler ve semboller olmadığı anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle isim ve sıfatlar İlâhî Zât'ın aslına sadık tasvirlerdir ve Zât'la uyum içindedirler.

İnsanın yaşadığı evrenden alınan isim ve sıfatların beşeri tasavvur ve duyumlarla kesişmesi tabiidir. Zira mahiyeti mutlak ve aşkın olan, böyle olduğu için de tasavvurumuzu zorlayan bir mutlak varlığı tasavvur tarzımızda insâni özellikleri yansıtan bir anlamın bulunması doğaldır. Allah'la insan arasındaki münasebetin, beşeri terminolojiye giren vahyin, insanın anlama sınırına indirilen mesajın, onun yaşadığı evrenin diliyle bir kesişmeye girmesi kaçınılmazdır.[68] Çünkü aranan ve bilinmek istenen şeyin ne olduğunu anlamak için yeterli ve zorunlu olan kavram gerekmektedir.

Beşeri duyumları akla getiren nitelemeler belli bir dereceye kadar gerçeğe yakın olması gerektiği kabul edilen, aklın daha iyisini beklerken geçici olarak benimsediği hakîkatın tasavvuri açıklamalarıdır. Zira *Hakikat*'ın zuhurunu simgeleyen kavramlar, kozmik düzenin birliğini akla getiren bir şifreyi yansıtarak, onunla bir başka gerçeğe ulaşmanın imkânını sağlarlar.[69] Mutlak

68- E. Gılson, *Tanrı ve Felsefe*, 15; M. Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, 79

69- Mırcea Eliade. *Mitlerin Özellikleri,* Çev. Sema Rıfat, Simav Yay., İst., 1993, 43; Beycûrî, *a.g.e.*, 92;

Yaratıcı'ya insanı bütünsel bir şuur ile götürmenin yolu kavramlar, semboller ve şeyler olmaktadır.

Zaman ve mekân boyutlu metaforlar şayet lafzi olarak ele alınırsa Allah'ın *Cennet*'in üzerindeki *Arş*'ta olup belli bir zaman sürecinde O'na ulaşılacağı[70] sonucuna varılır. "*Allah, ki O'ndan başka tanrı yoktur, daima diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir. Kendisini ne bir uyuklama, nede uyku tutar. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur. O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefaat edebilir? Onların önlerinde ve arkalarında olanı bilir. O'nun ilminden, ancak kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun kürsüsü, gökleri ve yeri kaplamıştır. Onları koruyup, gözetmek kendisine ağır gelmez. O yücedir, büyüktür*" (Bakara, 2/255) "*Tâ, Hâ. Ey Muhammed, biz bu Kur'ân'ı sana güçlük çekesin diye indirmedik. Ancak Allah'tan korkanlara bir öğüt olarak indirdik. O, yeri ve yüce gökleri yaratan tarafından (yavaş yavaş) indirilmiştir. O Rahman Arş'a istiva etmiş (kurulmuş) tir.* (Tâhâ, 20/1-5) Bu iki ayette geçen *Arş, Kürs, İstiva* değişik yorumlamalara konu olmuş üç kavramdır. Bu yorumların en başta geleni rivayete dayanan çözümlemedir. Birbiriyle çelişen rivayetlerin varlığı sebebiyle onlardan birini seçme şeklinde olmaktadır.[71] Diğeri filolojik çözümlemedir: kelimelerin analizi yapılarak Kur'ân'ın kullanmış olduğu kelimeleri cahiliye döneminin,

70- Beyâdî, *İşârâtû'l Merâm min İbârati'l İmâm,* İst., 1949, 28, 189

71- İbn Kesir, *a.g.e.*, 51, 268-269

değişik bir paradigmaya dayalı olarak anlam verilen kelimelerin çözümlenmesi şeklinde olmaktadır. Oysa biz bunu, Kur'ân dilinin, insan algılarının sınırları içinde kalmak zorunda olduğundan dolayı, gaybe ilişkin konularda, insan algısının durumu kavrayabilmesi için *dilsel konumun* böyle işlemesi gerektiği şeklinde açıklıyoruz.

Arş, kürsi ve istivâ terimlerinin geçtiği Kur'ânî metinlerde *"kâinatı altı günde yaratma, gece ve gündüzü peş peşe getirme, Allah'ın her şeyi bilmesi ve yine her şeyin O'na itaat etmesi, yaratma ve emir de O'nundur"* denilerek kurulan anlam dokusu, varlığın bütün yönleriyle devirler içerisinde belli bir düzene girme ameliyesine tabi olduğunu hatırlatmakla birlikte, bu faaliyetin kesintisiz bir süreç oduğunu akla getirmektedir. Cisim, yön ve mekânın bittiği yer olarak sembolleştirilen *Sidreti'l Müntehâ,* yönleri ve bütün izafetleri altına alan, hiçbir kayıt ve nicelikle sınırlanmış olmadığından[72] ihatası mümkün olmayan aşkınlığın, bu kullanım biçimiyle anlatılan ulviyetin kendi izafetimize uygun bir anlatım olarak görmek gerekmektedir. Özellikle akıllılar üzerindeki ilâhî rabblığa nazarın çekilmesi, hem âlemler içindeki akıl sahiplerinin özel şerefini, hem de Allah'ın yücelik ve büyüklüğünün akıl üstü olduğunu hatırlatmadır.

Mekânî aşkınlığı dile getiren *kürsi* zamanî aşkınlığı dile getiren *arş*[73] yerleri ve gökleri kaplama, her şeye kadir ve hakim olma anlamlarıyla

72- Elmalı'lı, *a.g.e.*, 3/ 2179, 2/ 856-858
73- *A.g.e.*, 2/ 856-858

birlikte düşünüldüğünde, bütün yaratıklar üzerinde hakim olan Allah'ın yüceliği anlaşılır. Arş üzerinde İlâhî istivâyı Allah ile *arş*'ın gerisindeki yaratıklar arasında bir uzaklık, bir mekânî aralığı gerektiren cismanî bir anlam ile düşünmeye imkân yoktur. Burada kastedilen Allah'ın mutlak hakikatıdır.[74] Kur'ân'ın semaya doğru yol gösteren işaretleri kullanması, sonsuza doğru açılımı gösteren anlamları vurgulamak istemesindendir. Dolayısıyla sınırlandırılmış ve bu evrenin bir parçası olan insana aşkın alanı, mutlak kudret ve iradeyi anlatmanın en güzel yolu aşkınlığı içeren semboller kullanmaktır.

Mekân ve zaman sınırlarının ötesine ulaştıran *Kürsi* ve *Arş*, kavramları insanı zihnen gidebileceği en son noktaya götürdükten sonra olağanüstü bir yaratmadan söz edilerek, Rabb'lığın bir yaratma biri de hakimiyet olmak üzere iki tecelli mertebesi vurgulanmaktadır. Misalsiz bir yaratma ile başlanan ve sonra da bir nizam seviyesine giren evrenin Allah'ın hakimiyeti altında olmasının anlamı, insanın bilgi yetisi dışında olan gaybı, insanın kendi evreninde varolan, ancak aşkınlığı içeren kavramlarla anlaşılır duruma getirmekdir. Bir defada yaratma ile tedricen yaratma, yaratılanın bir değil, bir sürec içinde olduğunu anlatmakla birlikte, ilk yaratmanın maddesi ve mahiyeti üzerine yapılan göndermeler alemin kadim değil de görüldüğü üzere bir olaylar toplamı, varlığında da, devamlı olmasında da yaratıcı olan Allah'a muhtaç ve yalnız O'nun hükmü altında ol-

74- *A.g.e.*, 3/ 2180; F. Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, 44.

duğunu anlatmaktadır.

Bilimsel bilgileri değişmez bir kıymeti sabite kabul eden, vahyin sınırının, bilimsel bilgiden daha geniş olduğunu düşünmeyerek ayetleri zamanın bilimine göre yorumlamadan ve açıklamadan zevk alanlar o zaman âlem hakkında *Batlamyus kuramı*nın en yüksek bir değere sahib olması sebebiyle, ve bu kurama göre gökleri ve yerleri te'vil ettikleri gibi *Kürsi-Arş'ı da bu kuramın bakış açısıyla cismani bir mekân, hatta yedinci sabit felektir* diye yorumlamışlardır. Bu konuda sahabeden nakledilen rivayetleri de delil olarak kullanmışlardır. O halde aslolan, tarihsel süreçte farklı nedenlere ve dinamiklere bağlı olarak oluşan ekollerin kendi *duruşlarını* açıklamak birinin diğerine ve iktidara karşı olan davranışlarını meşrulaştırmak ya da farklı kültürel etkilere bağlı olarak üretilen bilimsel kuramlar çerçevesinde açıklamak değil, anlamanın dayandığı esaslar çerçevesinde söyleneni ortaya koymaktır.

İnsan bedenine ilişkin olarak gelen *Vech, Yed, Ayn, Kadem, Cenb, Yemin* gibi metaforlar, Mutlak Zât'ın bilinmezliğini, aşkınlığını bilinir bir şeyle beli bir ölçüde açıklanır hale getirme amacına matufturlar. Kur'ânî dilin, insan bedenini temsil eden tasvirlerle kesişmesi, Allah'ı, *insana tanıtmada özel bir anlam taşımaktadır.* Allah'ı insana tanıtmada özel bir anlam taşıdığını söylediğimiz antropomorfist dile ilişkin bir kaç örnek vermeye çalışalım:

Herhangi bir şeyin asıl yönünü gösteren, kimliği belirten *Vech,* çoğu zaman bir şeyin bize ne

olduğunu tanıtır, ayırtedici bir özelliği taşır.[75] *"Yalnız Celâl ve ikram sahibi Rabbini vechi baki kalacaktır"* (Rahman, 55/27) *"Yalnız Allah'ın vechini kazanmak için infak ediyorsunuz"* (Bakara, 2/272) *"Onlar Rab'lerinin vechini arzu ederek sabrederler"* (Ra'd, 13/22; Rum, 30/38; İnsan, 76/9; Leyl, 92/20) gibi ayetlerle geçen vech farklı bağlamlarda değişik anlamlar kazanmaktadır. Filolojik açıdan zât, yönelme, rıza[76] şeklinde açıklanan vech, ebedi ve mutlak olan zatın rızasını kazanmada imân ve ihlasın işlevini de belirtmektedir. Gayb olan Allah'ın varlığı o kadar açıktır ki, her kim evreni görür de onda veya onun indinde veya ondan evvel ve ondan sonra ona şehadet etmezse kendisinden marifet ışıkları gizlenmiştir. Anlatılmak istenen şey: Allah'ın yalnız batında ve mücerred zât olarak değil, sıfat ve rubûbiyetinin zuhur ve tecellisi itibariyle dahi bekasını hatırlatmaktır. O'nun karşısında hiçbir şey kendi kendine tutunamaz. Allah azâmet ve celâli ile her şeyi yok etmeye kadir ve her şeyden müstağni, hem varlıkları vücuda getiren hem de rahmetinin cilveleri her yerde görünen Zat-ı Mutlaktır.[77] Öyleyse iman ve ihlas ile yönelme hangi mekânda olursa olsun O'nadır. Her nereye dönerseniz orada Allah'a durulacak bir cihet vardır. Çünkü O'nun bir mekânı yoktur. Allah cihetten münezzeh, fakat bütün cihetler O'nundur.

İktidar, otorite ve himaye gibi anlamları

75- İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 13/ 358

76- İbn Manzûr, *a.g.e.*, 13/ 357; Taftâ-zânî, *Şerhü'l Mekâsıd* 4/174

77- Elmalı'lı, *a.g.e.*, 7/ 677-678

uyandıran diğer bir insan-biçimci tasvir *Yed*'dir. *"Yahudiler: "Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Andolsun, Rabbinden sana indirilen, onların çoğunun azgınlığını ve küfrünü artıracaktır."* (Maide, 5/64) *Eli bağlı olmak* dilediği gibi tasarrufa kadir değildir, her istediğini yapamaz anlamında olup, bu doğrudan cömertliği, (cud) olumsuzlamakdır. *Yahudi*lerin sözüne karış verilen bir cevap bulunmaktadır. O da: *"Allah'ın iki eli'de açıktır"* şeklinde gelen ifadedir. Bu ayeti *müteşabih* olarak değerlendirmeyi gerektirecek hiçbir husus bulunmamaktadır. Dolayısıyla buradaki *yed*; yed kelimesinin içerdiği hiçbir anlam alınarak yorumlanamaz. Allah'ın iki kudreti ne demektir? diye bir soruya da yer yoktur. Buradaki tesniye, mana-yı terkibe nazaran sırf mübalağa ve tekid için gelmiştir.[78]

Niçin Yüce Allah Kur'ân'da böyle bir dil kullanmaktadır? zikrettiğimiz ayeti esas alırsak şöyle cevaplayabiliriz: Bu söz, Yahudilerin akide ve ahlaklarına ilişkin bir düstur mahiyetinde özetlenmiş ve herkesin anlayacağı bir ifade ile anlatılmıştır. Kur'ân, insanlığın geçmişini yeni bir gözle tekrar okuma aciliyetini ve imkânını onaylamaktadır. Onların dilinde kullanılan bir deyimle; a) Onların İlâhî kudret hakkındaki felsefi kuramlarına, b) Buna bağlı olarak ahlak ve iktisadda tutturdukları kısıtlama ve cimrilik tabiatına gönderme yapmaktadır.Kur'ân bu dille sonradan *tabiat* ve *icab* kuramına sapan Yahudiler'in, Al-

78- Elmalı'lı, *a.g.e.*, 3/ 1733

lah'ın tam anlamıyla Fail-i Muhtar olmadığı, kudret ve irade-i İlâhîyyenin kanunlarını tabiata ilişkin kanunlarla sınırlandırılmış olup, onun üstüne geçemeyeceği, diğer bir deyişle Allah, kâinatı yarattıktan sonra *artık dinlenmeye çekilip* hüküm ve kudretini yarattıklarına tevdi etmiş olmakla, onlara dilediği gibi sevab ve ikab yapamayacağı ve bu suretle eli bağlanmış ihsanı gayet daralmış olduğu inancında olan Yahudiler'e, bu telakkilerinden ötürü cimriliği, iktisadın bir ilkesi haline getirmelerinden dolayı bir hatırlatmadır.[79] Bir inanç evreninde bir ilke ve bir tutum olarak deyimleşen felsefi anlayış, aynı dille yeniden can landırılarak reddedilmektedir.

Diğer bir ayet şöyledir: *"Sana biat edenler, gerçekte Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli, onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, kendi aleyhine bozmuş olur. Ve kim Allah'a verdiği sözü tutarsa Allah ona büyük bir mükafat verecektir."* (Fetih, 48/10) Kur'ân nazil olmadan önce, aileyi ve kabileyi şahsi olarak ya da kollektif olarak savunmak kutsal bir görev olarak kabul ediliyordu. Eğer bir akraba yardım isterse hiçbir önyargıya düşmeden, bir çıkar düşünmeksizin büyük bir istekle karşılanmaktaydı. İnsanın kendi akrabalarına karşılıksız sadakatı ve gerekirse kendisini feda etme arzusu hayatın yüksek bir ideali olarak kabul edilmekteydi. Kabile organizasyonun birleştirici ve sosyal dayanışma için hizmet eden bağın, tutumun yerini,[80] Allah'a,

79- *A.g.e.*, 3/1729

80- Şeyh İnâyetullah, "İslâm Öncesi Arap Düşüncesi", Çev. Kürşad Demirci, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* İnsan Yay., İst., 1990, 1/ 158

peygambere ve onun tebliğ etmiş olduğu vahye inanç almıştı. Kur'ân insan bilincini değiştirirken kullanılan unsurları ve kavramları belli bir açıda genişletip ve sınırlamakla birlikte, belli bir değişikliğe sokmaktadır. Kabilesine bağlılık için biat eden, söz veren ve bu sözden dönmenin erdemsizlik olduğuna inanan insanlar bu defa 627 de, yapılan *Rıdvan* biatında peygamber (s.a.v)'e yalnızca itaat etmek değil aynı zamanda uğrunda savaşacaklarını ve Allah'ın dinine her türlü imkânı kullanarak yardım edeceklerini belirtmeleridir.[81] *Rıdvan* biatıyla, Allah'ın dinine yardım edeceklerine söz verirlerken dini tebliğ eden ve yayılmasında birinci derecede rol oynayan peygamber (s.a.v)'e bir kuvvet sağlamaktaydılar. Hem biat hem de yardım anlamına gelen *el uzatma*nın taşıdığı anlam adeta somutlaşmaktadır.

Beşeri platformda olaylar böyle cereyan ettiği halde mutlak anlamda herşeyin ve her beşeri gücün ve yardımın üstünde Mutlak kudret ve kuvvete sahib olan Allah, bütün *ellere* hakim olanın kendisi olduğunu vurgulamaktadır. Peygamber (s.a.v.)'e yardım etmeyi ahdetmiş olanlar (*Ehl-i Ridvan*) böyle hassas ve zor dönemde, İslam'ın ufuklarını genişletmede uzattıkları eli ve gösterdikleri tutumu Yüce Allah, aynı terimle anlatmaktadır. Nitekim onlar da *bu dili* anlamışlar ki, bu konuda peygamber (s.a.v)'e herhangi bir sual yöneltiklerine rastlamıyoruz.

81- M. Watt, *Hz Muhammed Mekke'de,* Çev. Rami Ayas, Azmi Yüksel, İFY Ank., 1986, 31;M. Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş,* Çev. İ. Süreyya Sırma, Düşünce Yay., İst. 1981, 31-32

Bir başka örnek olarak şu ayeti vermek istiyoruz: *"Rabbim ona dedi ki: Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü tasladın, yoksa yücelerden mi oldun"* (Sa'd, 38/75) Kur'ân semantiği içerisinde Allah kavramının odak olup, bunun karşı kutbunda da -insanın, zıtlık anlamında değilde, evrendeki yeri ve vahye bizzat muhatab olup, onu anlama ve hayatına intikal ettirmesi bakımından- yeraldığını belirtmiştik. *İki elimle yarattığım* sözü özel bir anlamı değil, bu, Adem (a.s.)'in bütün sebeplerin fevkinde olarak, en yüksek bir seçimle yaratıldığı anlamındadır. Cisim âlemi ile ruh âleminin insanın yaratılışında birleştiğini vurgulamakta ve insanın, âlemin bir prototipi olduğunu anlatmaktadır.

Kur'ân, gerçeği insana anlatmak, gerçekliği anlaşılır biçimde sunmak için değişik anlatım kuruluşlarına başvurmaktadır. Hatta denilebilir ki duygular, hayaller, diller, teşbihler hakkı anlatmak için, yalnız birer meseldirler. Değişik anlatım tarzlarının dilsel konumu ve işleyişi de gerçeğin ve onun karşısında yer alan gerçek dışı kavramının tasarlanış biçimine bağlıdır. Tasarlanış biçimi sözle söylenen şey arasındaki ilişki ve kurulan anlam ağında anlatılmak istenene ulaşma dediğimiz unsurlarla, ritmi ölçüsünde vurgulanmak istenene ulaşılmış olur. İnsanların doğrudan doğruya anlayıp idrak edemiyecekleri hakikatleri, duygularla algılanabilen misaller ile tasvir ve temsil ederek anlatan Kur'ân'ın bu dili, mükemmel olmadığı halde mükemmeli az çok tasavvur

edebilen insanın kendi durumuna bağlamamız gerekmektedir. Şu ayet buna güzel bir örnektir: *"Ey inananlar, Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani bir topluluk size el uzatmağa yeltenmişti de Allah onların ellerini sizden çekmişti. Allah'tan korkun. Mü'minler Allah'a dayansınlar"* (Maide, 5/11). *El uzatmak, el çektirmek* gibi ibareler, müslümanların lehine olan bir olayla bağlantı kurularak değişik bir hadise, dilsel konumun değişik işleyişiyle anlatılmaktadır. Müşahade edilen bir şeyi anlatımda değişik dil kuruluşuna başvurulduğuna göre Mutlak ve Gayb olan Allah'ı anlatmada bu yola başvurmak daha öncelikle gereklidir.

"Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru, içinde lamba bulunan kandile benzer. Lamba cam içerisindedir. Cam, sanki içinde bir yıldız. Ne doğuya ne de batıya mensub olmayan mübarek bir zeytin ağacı (nın yağı) ndan yakılır. (Öyle mübarek bir ağaç) ki, nerdeyse ateş değmese de yağı ışık verir. Işığı parıl parıldır. Allah dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah insanlara misaller verir. Allah her şeyi bilir" (Nur, 24/38)

Beşerin idrak sınırının ötesinde bir âlem (*Gayb*) in mevcudiyeti kavramı ile Kur'ân'ın mesajını anlamaya, genel olarak her dinin prensiplerini anlamaya esas temel önermeyi işte bu kavram teşkil eder. Çünkü her samimi dini idrak; realitenin, ancak çok küçük bir diliminin insanın algı ve sezgisine açık olduğu, bunun dışında kalan büyük kısmının ise insan kavrayışının büsbütün dışında kaldığı gerçeğinden neşet eder ve ona

dayanır.[82] Dinin metafizik kavramları müşahede ve tecrübe sınırlarımızın ötesinde olduğuna göre Kur'ân bunu sembolik bir tasvir yoluyla müşahade sahamızın dışında kalanları müşahade edebildiklerimize temsil ederek anlatacaktır. Yukarıda anlamını verdiğimiz ayetin bizzat kendisi bunun bir *teşbih-i beliğ* ile *temsili* bir ifade olduğunu açıklamaktadır. Müşahade ve tecrübe sınırlarımızın dışında olan Allah, müşahade ve tecrübe sınırlarımıza dahil olan bir temsille ve buna bağlı olarak diğer öğelerle hakikatın küçük bir dilimine göndermede bulunmaktadır. *Allah'ın nurunun misali* sözünde, nur Allah'a muzaaf kılınmaktadır. Bunun anlamı: Allah göklerin ve yerin nurudur" sözünde *nur* zahirine hamledilmediği gibi, göklere ve yere izafeti de hakiki sahibine izafet değildir. Yani gökleri ve yeri aydınlatan ve gerçek sahibi Allah olan nurun, varlık nurunun, hidayet nurunun, peygamberlik nurunun, iman nurunun hayret verici vasıflarının temsilidir.[83]

I. Sanki Bir Mişkat: Yani arkasına nûfuz edilmez, dairevi veya çokgen bir pencere, gökyüzünde her cismin varlığı, arkası kapalı, önü özel bir uzaklık içinde açılmış bir pencere halinde yükselir ve *içinde bir misbah vardır* ki kuvvetli bir aydınlık vermektedir. *O mısbah, bir billurda sırça, yani billur, sanki inciye benzer bir yıldız,* inci saflığı ve güzelliğ ile parıldayan bir yıldız. Öyle berrak, öyle güzel, hem göklerin hem yerin

82- M. Esed, *a.g.m.* 40; Zemahşeri, *a.g.e.*, 2/ 290
83- Elmalı'lı, *a.g.e.*, 5/ 3521; Gazzâlî, *Mişkâtü'l Envâr,* Kahire, 1968, 32

güzelliklerini kendinde toplayan cam.[84] Bu benzetme, kendisine benzetilenin herkesce düşünülebilecek bir özelliği olmasından dolayı temsille bir açıklamayı ifade etmektedir;

II. Mişkat da o camın içindeki lamba *mübarek bir ağaçtan, öyle bir zeytinden tutuşturlur ki doğuya da, batıya da nisbet edilemez.* Bu, benzetilenin özelliğine işaret etme bakımından bir tecrid ifade eder. Yön şüphelerinden uzak, mekânı olmayan bir zeytin ağacı *tecridi* temsil etmektedir. Benzetilenin belirgin yönüne işaretle kendisine benzetilene üstünlüğünü ve bundan dolayı benzetmenin yanaşamıyacağı bir hakikat noktasını ortaya koymaktadır. *Yağı neredeyse, kendisine bir ateş dokunmasa bile ışık verir,* o derece saf ve parlaktır, *nur üzerine nurdur,* temsilden zannolacağı gibi sınırlı değil, sınırsız olarak her nurun kat kat üzerinde, sınırlanması ve bilinmesi mümkün olmayan bir nurdur. Ne varki Allah, *O nuruna veya o nuruyla dilediği kimseyi hidayet eder.* Dolayısıyla herkes hak delili göremez, Peygamber nurundan, Kur'ân nurundan, iman nurundan, ilim nurundan faydalanamaz.[85]

Bu ayete dayanarak Kur'ân'ın *ferdi ulûhiyye* inancından kaçındığı, *panteist* bir anlayışı sunduğu belirtilmektedir. Ayetin ilk bölümü panteist bir anlayışa yatkın görünse bile, ayeti bir bütün olarak aldığımızda durumun hiçte öyle olmadığı rahatlıkla görülebilir. *Nur istiaresinde* ışık bir alevin içinde toplanmakta, sonra bir yere yerleşti-

84- Elmalı'lı, *a.g.e.*, 5/ 3522; Gazzâlî, *a.g.e.*, 30-32
85- Elmalı'lı, *a.g.e.*, 5/ 3523

rilerek *ferdileşmektedir*. O halde bu istiârede *Zat-ı Bari*'nin kolaylıkla *vahdet-i vücud* tefsirine yer veren bir vasfına değil,[86] O'nun mutlaklığına işaret edilmektedir.

Allah; tanımlanamayan, zaman ve mekânda münezzeh ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir varlık olduğuna göre O'nu tasavvur etmenin imkansızlığı karşısında biz ancak O'nun varlığı ve fiilleri, çok yetersiz olmakla beraber, ancak oldukça genelleştirilmiş mecazlarla bize aktıralabilir. Nitekim Kur'ân; Allah'tan bahsederken *semalarda* olduğunu, *arş üzerine istivasını* bize bildiriyorsa, biz bu ifadeleri zahiri anlamlarıyla alamayız.[87] Bütün bunlar Allah'ın her şeye kadir olduğunun, bütün varlıkların mutlak hükümranı olduğu kavramının lisanı vasıtalarıdır. *Ayn, Yemin, Kabz, Cenb, Nuzûl, Meci, İtyân, Kurb, Ferah, Gadab, Dıhk* vb. gibi insanî fizyonomi ve duyumlarla kesişen Kur'ân ve Nebevi dil, müşahedemizin dışında olan gaybın, insan zihninin sınırlarına indirmek için, bir başka deyişle insan tarafından bilineni bilinmeyene bir temel yapmaya matuf bir anlatım biçimidir. Bu, insanın tabiatında varolan anlama yeteneğinin sınırını ve hissiyatını gözetmekten başka bir şey değildir. Aşkın, derin ve anlatılması zor olan bir gerçeğin bir çeşit formu olan kavramlar, gerçeği bütünüyle kavrama yeteneğinden yoksun olan insana mücerred gerçeği hem anlatma hem de anlamasını sağlama amacıyla, ancak mekânsal, zamansal, bedensel ve

86- Mehmed Aydın, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Ulûhiyyet", *İİED* Sayı: 4, 202

87- M. Esed, *a.g.m.*, 41

tarihsel gerçekliği anlatacak olanların seçimi ve kullanılmasıyla olabilir. Herhangi bir şeyin ya da olayların karşılatırılabileceği başka bir şeyden bahsedilerek tasvir edilmesi sadece tasvirle sınırlı olmayıp, bir şeyi daha fazla anlatmaya yöneliktir. Sırasıyla *Kürs, Arş, Ayn, Yed* buna en güzel örneklerdir. Mekân, zaman, beden ve tarihin diliyle, özellikle insan-biçimci tasvirler ile aşkınlık anlatılmaktadır.

Kur'ân "*Allah'ın Sema'da olduğunu, arşa istiva ettiğini*" bize söylüyorsa bu ifadelerle bizzat sözcük anlamları kastedilmiş olmayıp, bunlardan bahsedilerek başka bir alan olan aşkınlık, daha doğru bir deyişle *Mutlak Kudret*in bilinmesi sağlanmaktadır.

Allah'ın gazab etmesi, cezalandırması, salih amellerden hoşlanması, yaratıklarını sevmesi, insanları günahlarından dolayı hesaba çekmesi gibi insan-biçimci tasvirler, bize vahyolunan ahlaki ilkelerin beşer dili yoluyla aktarılması ve gerçekleştirilmesi varolduğu müddetçe, bunun, kaçınılmaz bir durum olduğu, bilinmesi gereken önemli bir noktadır.

Kelimelerin anlamları yok kullanımları vardır. Hangi kelimenin hangi anlama geldiğini belirlemek Kur'ân'ı okumak için yetmez, önemli olan Kur'ân'ın anlam bütünlüğü içerisinde kelimenin hangi anlamda kullanılmış olmasıdır. Bir şeyi kendi parçalarına ayırma bazen yararlı ve önemli olsa da o şeyin gerçekten ne olduğunu göstermez. Özellikle hem Allah hem de insan için kullanılan, Allah'a atfedilen anlamıyla insana at-

fedilen anlamı arasında bir benzerlik anlamı veren, bununla birlikte kesinlikle aynı anlamda kullanılmayan terimler, geçtikleri metnin ve Kur'ân'ın anlam bütünlüğünden soyutlanmamalıdırlar. Sözgelimi sadece "*Allah sizinle beraberdir*" sözünü alarak bir neticeye varamayız. Böyle bir durumda sözkonusu ifadeyi anlam bağından soyutlayıp ve parçalamış oluruz. "*Allah, İsrailoğulları'ndan söz almıştı, içlerinden oniki başkan göndermiştik. Allah demişti ki: Ben sizinle beraberim, eğer namazı kılar, eda eder ve Allah'a güzel borç verirseniz, elbette sizi altında ırmaklar akan cennetlere sokarım. Bundan sonra sizden kim nankörlük eder. Odur ki gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra arşa kuruldu. Nerede olursanız O sizinle beraberdir...*" (Hadîd, 57/4) Burada iki anlam vurgulanmaktadır: *Birincisi* insana hayat veren ruhun Allah'a bağlı olması, Allah'ın âlemde cereyan eden her şeyi bildiği gibi insanın da bütün yaptıklarını bilmesi, *ikincisi* güzel amel üreten ve duyarlı olan insanın, Allah'ın her an yardımını görmesi, yani Allah'ın her an onunla olmasıdır.

Kur'ân, çift anlam içeren terimleri kullanmaktadır. Kur'ân'ın çağrıştırıcı sembolik dili ve metinlerdeki tüm parçaların, anlamada eşit ve açık olmada aynı olmaması değişik zümrelerin değişik noktalara önem vermesi sebebiyle bu terimlerin farklı yorumlanması ve farklı algılama biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olsa da, böyle bir dil her zaman tasarlama biçimi empoze eder ve tasarlananı korur.

Netice olarak insan için beşeri terimler kullanmaksızın Allah'tan söz etmek mümkün değildir. Hem fiziki hem de duyum ifade eden sıfatların Allah'a atfedilmesi, O'nun ruhi ya da cismani bir varlık olmasından dolayı değildir. Biraz düşünüldüğünde Allah'ın iradesinin ve kudretinin herhangi bir insanın irade gücünden kesinlikle farklı olduğu anlaşılır. Öyleyse Kur'ân'ı anlama sadece kelimelerin analizi ile değil, onun anlam sistemini oluşturan iç yasalardan herbirini, iç yasaların dile ilişkin konumlarını ve işleyişini anlamakla gerçekleşir. Kur'ân'ın insan biçimciliği çağrıştıran terimler kullanması farklı nedenlere bağlı olmakla birlikte, bu terimleri, geçtikleri metnin, hatta Kur'ân'ın kendi bütünlüğünden ayırmadan, parçalamadan, sıradan kalıpların içinde eritmeden yorumlamak gerekmektedir.

2.
KUR'ÂN'IN İNSAN-BİÇİMCİ DİLİNE KELÂMÎ EKOLLERİN BAKIŞI

2.1. İNSAN-BİÇİMCİ FIRKA: MÜŞEBBİHE

İslâm toplumunun genişleyip geliştiği, Kur'ân ve Sünnetin hareket düstûru kabul edildiği ve toplumun rûhî açıdan olduğu kadar dış görünüş açısından da İslâmî kurallara bütünüyle teslim olduğu, kendisine yüklenileni yerine getirmede kusur etmediği ve inancın, kendisini toplumsal karakterde net bir biçimde gösterdiği bir tarihsel dönemden bahsetmek mümkün görünmektedir. Ne var ki hicri I. yüzyılda peygamber (s.a.v)'in rihletiye birlikte İslâm toplumunda ortaya çıkan ihtilaflar, özellikle Osman (r.a)'nın şehid edilmesinden itibaren *ilk ihtilaflara*[1] göndermeler yapılarak hız kazanan iç çatışmalar hem İslâm toplu-

1- Bkz. Şehristânî, *el-Milel Ve'n Nihal*, Beyrut, 1975, 1/ 23-32. **Şehristânî** bu eserinde, bir kavram çözümlemesi yaptıktan sonra Muhammed (s.a.v)'in rihletinden sahabe döneminin sonuna kadar ki süreçte ortaya çıkan ve etkisi başlangıçta görülmemesine karşın daha sonraki olayların çıkması ve iç çatışmalara dönüşmesiyle birlikte, değişik görüşlerin göndermeler yaptığı *ilk ihtilafları* sıralayarak açıklamaktadır.

munu çözülmeye hem de itikâdi farklılaşmaya sürüklemiştir.

Müslüman bilginlerin meydana gelen olayları *Kur'ân ve Sünnet* açısından değerlendirmeye girişi, iman ve zühd evreninden akidede düşünme ve ondan çeşitli anlamlar çıkarma evrenine geçen toplumda,[2] her fırkanın *kendi duruşunu* açıklama bağlamında *Kur'ân'ı okuması* akîdede farklılaşmanın bir sebebi olduğu gibi, buna bağlı olarak *Kur'ân'ın dili* de bu farklılaşmada ikinci derecede rol oynamıştır. Kur'ân'ın ayetlerinde aradıklarını bulamadıklarında yada görüşlerini destekleyici dayanak göremediklerinde ayetlerin gerçek anlamlarından sapmak veya yorumlamak, *duruşu* açıklamak için farklı anlam elde etmek bir yöntem haline getirilmiştir. Eğer Kur'âni sözcelerden iki veya daha çok anlam çıkarmak mümkün olmaz ise bu defa söz konusu terimlerin kapalı olduğunu ileri sürmekle yetinmeyi tercih etmişlerdir.

Bir sözcenin anlamının birden fazla olması

2- Bkz. Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlâhi Yönü,* Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992, 40-51, **Muhammed el- Behiy**, insan toplumunun bağlandığı herhangi bir inanç yapısı ile ilgili durumun devamlı olarak, sırasıyla şu iki görünümde ortaya çıktğını söylemektedir:
I. Güçlü imân görünümü: İnsan toplumunun inanç kaynağını tartışmaktan ve değişik şekillerden anlamaktan koruduğu, onu insan bilgisinin ölçülerinden uzaklaştırdığı devre.
II. Akıl yürütme, kavrayış görünümü: Kalplerdeki imân ateşi zayıfladıkça, zihinlerde inancı anlamaya ve kavramaya çalışma, akidenin anlayışta belirginleştiği dönem.

sadece Kur'ân'a özgü olmayıp, bütün dillerin karekterinde varolan durumdur. Böyle bir özelliğin tabii olarak Kur'ân'da var olması, diğer bir deyişle Kur'ân ve Hadis'in dili, görüş ayrılıklarının çıkmasında etkili olan siyasi sebeblere ve iç çatışmalara eklenecek olan ikinci bir sebeb olarak görülmektedir.[3] Kur'ân'ın, görünüşte birbirine aykırı anlamları, insan-biçimci tasvirleri, birden çok anlama gelen sözceleri kullanması, fırkaların kendilerini açıklamada farklı yorum yapmalarna imkân sağlamış, üstelik aynı ayetler fırkalar tarafından birbirine karşı delil olarak bile kullanılmışlardır.[4]

Akidenin, *anlayışta* belirginleştiği dönem, gerçekte, farklı dini inançlar, kültürel kodlar ve farklı *epistemik evren*lerle karşı karşıya gelen İslâm toplumunun, Kur'ân öncesi dinî düşüncenin tarihsel süreçte tartıştığı problemlerle tanışmasıdır. Böyle bir tanışmanın yolu fetihtir. Gerçekte fetih, inançların ve kültürel kodların, farklı algı kalıblarının, bilgi evreninin *buluşma* hatta *cedelleşme* ortamına girişi olarak tanımlanabilir. Böyle bir tanışma ve buluşmadan sonra, İslâm'ın kendi iç dinamiklerinin etkisiyle de bir çok inanç konusu tartışılmaya başlanmıştır.

Akidenin açıklanması konusunda yapılan ilk iş, Allah'ın insanla, insanın Allah'la olan bağının

3- *A.g.e.* 47; Ebu'l Vefâ el-Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri,* Çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İst. 1980, 12-19

4- M. Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikâdi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi,* Çev. Sıbğatullah Kaya, Birim Yay., İst. 1993, 74-77; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş,* Çev. Turan Koç. Rey Yay. Kayseri, 1992; 9

sınırını çizmek oldu.[5] **Cehmiyye** ile başlayarak, *İslâm düşüncesinin teşekkülü* sürecinde ve bugüne kadar önemli etkiye sahip olan **Mutezili** ve **Sünni** söylemlerde merkezî yer tutan, bütün ayrıntılarıyla tartışılan problemlerden biri: *Allah ve insan ilişkisi* olmuştur. Bu temel problemin türevi sayabileceğimiz diğer bir problem de Kur'ân'ın, Allah'ın yaratılan hiçbir varlığa benzemediğini açıkça belirtmiş olması gerçeğine karşın, Kur'ân'da kullanılan teşbihî dilin nasıl anlaşılması gerektiği hususudur.

Allah'ı tanıtmada Kur'ân'ın kullandığı insan-biçimci dilin nasıl anlaşıldığı bizi ilgilendirdiğinden dolayı öncelikle *bu dili* lafzî anlamıyla alan **Müşebbihe**, sünnete özel bir önem vermekle öne çıkan **Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat Ekolü** ve soyut bir anlayışa sahib olan **Mutezile ekolü** üzerinde durmamız gerekmektedir. İnsan-biçimci dile ilişkin problemlerin detaylarını ve farklı *anlama modelleri*nin dayanaklarını belirleme bu konunun açıklanmasında bizi yönlerdirici olmaktadır. Ne varki bu ve benzeri konular çözümlenirken bilhassa dış etkiden söz edilmektedir. Acaba

5- Bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâm'ül Muvakkin an Rabbi'l Alemin*, Beyrut, 1979, 1/ 49, 2/ 294, **İbn Kayyim el-Cevziyye**, "İmân görünümü olan ilk dönemde Allah'ın isimleri, sıfat ve fiilleri konusunda tartışma olmamış ve sahabeden hiçbiri, Kur'ân ve Sünnette gelen nitelemeleri te'vil etmemiştir. Oysa daha sonra **Cehmiyye**, Kur'ân'ın açık biçimde Allah'ı; ilim, kudret, irade,hayat, kelam,basar, sem'i, vech, yedeyn, gadab, rıza, ferah, dıhk, rahmet gibi *zâtî*, meci, ityan, nüzûl vb. *fiili* sıfatlarla vasıfladığı halde, reddetmiştir." diyerek bu konunun sahabeler arasında tartışılmadığını özellikle vurgulamaktadır.

bu problemin ortaya çıkışını bütünüyle dış etkiye bağlamak mümkün müdür? Bu soruyu yeterince cevaplayabilmek için Kur'ân öncesi dinî inançlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Allah ile insan arasında benzerlik kurma, mitolojik düşüncenin hükmü altında bulanan felsefe başlangıcından, insan düşüncesinin gelişmiş safhalarına kadar, hatta büyük felsefî sistemler içerisinde en ince kavramlara bürünmüş olarak varlığını sürdürmüştür. Dini geleneklerde, Allah ile insan arasında *mutavassıt tanrılar* üretme veya *Allah'ı insanî özelliklerle vasıflama* görülmektedir. Böyle bir tezahürü, görünümü oluşturan iki temel sebebden söz edebiliriz: *tahrif ve dini metinleri okuma.*

Hem tahrif hem de anlama eksikliğine musait, hatta en elverişli örnek olma özelliğine sahip olan din **Hıristiyan**lıktır. **Hıristiyan**lık, ne İsa (a.s) nın zamanındaki durumu ve sınırları üzere ne de havarilerin anlayışı sahası içerisinde kalmıştır. **Hıristiyan**lığın kaynağı olarak İncil, dinî yaşantının başlangıcında rahatlıkla hayata geçirildi. Miladi II. Yüzyılda **Hıristiyan**lık dini çevresi değişinceye, sınırlama ve inceleme özellikleriyle tanınmış bir diğer kültür faktörü, yani Yunan felsefesi faktörüyle karşılaşıncaya kadar bu durum böyle devam etti. **Hıristiyan**lık, dini çevresinin değişmesi, **Yunan felsefesi**yle karşılaşması olaylarından sonra, ***İncil'***deki tabirlerin anlaşılışının değişmesiyle birlikte **Hıristiyan**lık anlayışı da değişmeye başlamıştır. Özellikle **İskenderiyye okulu** düşünürlerinin Miladi IV

yüzyılın sonlarından VII. yüzyılın ortalarına kadar **Hıristiyan**lık'la **Yunan felsefesi**ni birbiriyle uzlaştırmak için gösterdikleri çaba, beşeri olanla dini olanı sentezleme çabası, dinin özgünlüğünü kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.[6] Nitekim Hıristiyanlık herşeyi katıksız olarak insani ölçülere indirgeme eğilimine girmiş ve sonuçta bu, Tanrı'nın insan bedeni giyerek yeryüzüne indiği inancını beraberinde getirmiştir.[7]

Sekülerist öğelerle dolan Hıristiyanlık, evreni yarattıktan sonra *istirahata çekilen Tanrı'ya* cismanî bir beden giydirerek yeryüzüne indirir. Tanrı'nın *aklı,* giydiği bedenle insanlığın ezeli günahı için kendisisini feda eder.* Ezeli günahtan kurtarılan insanlık, Tanrı adına *yeteneğini bu dünyada gerçekleştirecektir* şeklindeki hümanist bir fikirle sentezlenen Hıristiyanlık adeta *dünyevi bir dine,* dünyevi tasarımları baskın, sekülerist bir inanca dönüşmüştür.

Tanrı *aklı,* **İsa** (a.s)'nın, beden giyerek yeryü-

6- M. Behiy, *a.g.e.*, 85-86

7- H. Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş,* AÜY Ank. 1968, 119-120

*- Hıristiyanlığın inanç doktrini olan teslis (üçlem): Vücut, İlim, hayat gibi üç esastan oluşur. Bu inancın hem anlatım biçimi hem de *ekânim* diye adlandırması *Platon'*un *"idea"*larını hatırlatır. Yine teslis inancı bu şekli ile *Plotin'*in *vahid, akıl, alemin nefsi* kelimelerinde ortaya konulan üçlemini anımsatır. Vücut, bütün varlığın ilk ilkesidir. Kelime ile ilim arasında kurulan bağlantıya göre ilim kelimedir. Kelime ile gönderme yapılan *akıl*dır. Akıl ile ilim yaklaşık olarak aynı anlamdadırlar. Çünkü akıl, akledilen şeyin kavranılmasıdır Hayat ise *Ruhu'l Kudus* dur. Bkz: M. el-Behiy, *a.g.e.*, 98-101; M. Ebu Zehra, *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*, Çev. Akif Nuri, Fikir Yay, İst, 1979

züne gelmesi, akıl vasıtasıyla ruhların ilk yaratıcı ruhla bağlantı kurması, evrenin *bir*den sudûru şeklinde anlaşılan vücut, ilim, hayat, gerçekte, Allah'ın sıfatlarıdır. Nestûri'ler bunları O'nun zâtıyla ilgili nitelemeler kabul ettikleri halde Yakûbiler üç *uknûm*'u ayrı ayrı birer gerçeklik olarak görürler.[8] Bu iki *algılama biçim*inin İslâm düşüncesinde ortaya çıkan sıfat problemin açıklamada belli bir ölçüde etkili olsa bile,* bunu bütünüyle etkiye bağlamak tutarlı görülmemektedir. Çünkü Kur'ân'da imaj ve mecaza en yakın konu sıfatlar konusudur.

8- Şehristânî, *a.g.e.* 1/ 57-59

*- **M. Watt**, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, adlı eserinin, 83-84. sayfalarında Hıristiyanların da Allah'ın tekliğine inandıkları ve amentüleri olan *İznik Akidesi*nin temel ifadelerinden birinin "Bir Tanrı'ya inanıyorum" sözleriyle başladığını belirtir ve şöyle der: *"Hıristiyanlar Tanrı'nın üçlü olduğuna da inanırlar. Teslis akidesi muğlak ve ince konudur. Kur'ân'ın genel olarak teslis inancını eleştirdiği sanılır, ama bunun böyle olduğu kesin değildir. "Allah üçün üçüncüdür diyenler küfre sapmışlardır, bir Allah'tan başka hiçbir Tanrı yoktur" (Maide, 5/73) ayeti üç uknûmu değil, üç Tanrıyı yermektedir. Bir Hıristiyan görüş açısından da üç Tanrıya inanmak sapıklıktır. Öyle görünüyorki yüzyıllar boyunca üç Tanrıya inanan cahil Hıristiyanlar olmuştur. Bu üçlü inanç İslamdaki sıfatlar meselesiyle karşılatırılabilir.* ***Yahya b. Adiyy*** *uknûmu sıfatlar, olarak açıklamıştır. Ve bu üç esasın iyiliği, hikmeti ve gücü temsil ettiğini söylemiştir. Müslüman fikir tarihçisi* ***Şehristânî*** *üç esasın: Vücud, İlim ve hayattan ibaret olduğunu söylemektedir. Yapılan açıklamalarda paralellik bulma çalışmaları tarihi olarak ilgi çekicidir."* **M. Watt**'ın ***Şehristânî***'nin açıklamasına ilişkin verdiği bilgi doğru, fakat O, bu üç sıfatı ayrı ayrı ezeli gerçeklik olarak algıladıklarını ve özellikle İsa (a.s) ile ilgili görüşlerinin tevhide aykırı olduğunu da söylemektedir.

İncil'i kendi bütünselliği içerisinde değil de, felsefî akımların kalıplarına göre yorumlama, hatta keyfi yorumların kabul görerek gelenekleşmesi, bilhassa Hıristiyan tarihinde ruhbanlığın anlama ve yorum kurumuna dönüşmesi çok belirgin bir şekilde Tanrı'yı *kendisi*leştirme fikrinin yollarını açarak Tanrı *insanlaştırılmıştır*. Nihayet göklere yansıtılan insanî kudret yeryüzüne dönmüştür formuyla ifade edilen anlayış, artık Tanrı'ya benzeyen insanı değil de tanrılaşan insanı ve bu insanın aklî verilerinin temel kriter alınıp, ilâhî ve kutsal olanın referans olmaktan çıkarılıp ve bu şekliyle felsefî bir kurama dönüştüğünü görüyoruz.

Yahudi *kelâmı*nda insan ile Allah arasında benzerliğin varlığını kabul eden bir ekolden söz edilmektedir. **Şehristânî**; teşbih, *yahudilerde tabiat halindedir*. Onlar, Allah'ın tıpkı insan gibi istivâ ettiğine, insanı donatan organlar benzeri, eli ve yüzünün varlığına inanırlar, açıklamasını yapmaktadır.[9] Müslümanlar, ilah ile insan arasında benzerlik bulunduğunu kabul etme ve reddetme konusunda yaptıkları tartışma metodunda, her iki yönden bu meseleyi inceleme tarzında Yahûdiler'den etkilenmiş olabilirler. Ne varki inancın kendisi, inanan her insan topluluğunda mutlak görülebilen bir olgu olmasından dolayı, herhangi bir dine inanan bir toplumun, insanın ilâhla ve ilâhın insanla olan ilişkisini sınırlamaya kalkıştığında karşılaştığı ortak insanî düşüncedir.[10] Bununla etkinin varlığını inkâr değil, ilâhî

9- Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 221
10- M. el-Behiy, *a.g.e.*, 76

kitapların tümünde antropomorfist bir dilin mecaz ve imaja yakın tanımlamaların olması sebebiyle, insanın, bunu anlama cehdinin daha öncelikli olduğunu söylemek istiyoruz.

Kitab-ı Mukaddes'de geçen Tanrı'nın ok çekmesi, güreşmesi gibi insani biçim ve duyumlarla kesişen sözcelerin varlığını[11] sadece tahrife bağlamak, kolaycı bir çözüm yolu olduğu gibi, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan insan-biçimci fırkanın doğuşunu da yine Kitab-ı Mukkaddes'deki insan biçimci sözcelerin varlığına, tahrife bağlamakta problemi sıradan bir özürle geçiştirmekten başka bir şey değildir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'de olduğu kadar olmazsa bile İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Hadis'de de benzeri anlatım, antropomorfist öğeler bulunmaktadır. Öyleyse problemin esası: *dini metinleri, dini dili* anlamada odaklaşmaktadır.

Felsefi eserlerin çevirilmesiyle birlikte Babil inançlarıyla karışık fikirlerin İslâm toplumuna intikal ettiğini görüyoruz. Yıldızların canlı farzedilmesinden başlayarak, yıldızlarla insanlar arasında ilişki kurmaya, insan kaderinin yıldızlarla çözülmesine ait karma ve bulanık fikirler Mezopotamya kültür çevresinde o kadar kökleşmiş idi ki, üzerinden devirler geçip, ilimde büyük ilerlemeler olduğu halde bu bulanık düşünceler sonraki felsefi akımlar içinde de varlığını korumuştur.[12] **Farabi** bir yandan yıldızların insan kaderi-

11- İşaya, 6/1; Sayılar, 11/1Tekvin, 8/21; Hoşea, 3/3, Luka, 1/51, 66,77,78; 12/79; Markos, 12/29.

12- M. el-Behiy, *a.g.e,* 77

ne tesirini reddederken, diğer taraftan yıldızları canlı farzedip *on akıl kuramında* feleklerin akıllarından bahseder. Her şeyi yapan aklın bizim bir parçamız mı olduğu, yoksa aşkın bir statüsü olan, üstümüzdeki âlemde bir yerlerde yerleşmiş gayr-i cismânî bir varlık mı olduğu uzun süre tartışılmıştır.

Farâbi düşüncesinde ayaltı âlemini kontrol eden dokuzuncu akıl onuncu aklı çıkarır, **Farâbi** bu aklı **Aristo**'nun *De Animasi*'nın faal aklıyla özdeşleştirir. Bu akıl semaî akıllarla ayaltı dünyası arasında bir aracı olarak iş görür. **İbn Sina, Farâbi**'nin akıl kavramını kullanışını önemli bir şekilde genişletir. **İbn Sina** gökkürelerle birlikte bir sebeb olarak ayaltı dünyasındaki tüm tabii nesnelerin şeklini alabilme yeteneği ile asıl maddeyi hasıl edici olarak faal aklı dahil eder. Zorunlu ve mümkün varoluş arasındaki ayırımdan kaynaklanan ve mutlak anlamda zorunlu ve kendi kendine kâim olan ihtiyaca dayanan kanıtını ekler.[13]

İnsanla Allah arasında *bulanık orta alemler* fikri teşbih akidesine felsefi temel olmuştur. **Plotin**'in felsefi kuramı hem Hıristiyanlığı hem de İslâm'ı belli bir ölçüde etkilemiştir. Allah'ın dünyada kendileri aracılığıyla iş gördüğü ve yaratıklarıyla ilişki kurduğu düşüncesi ikinci derecede

13- Bkz. O. Leamen, *a.g.e.,* 80 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâva,* Kahire h. 1404, 4/ 35, 120, 259; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma,* İFY Ank., 1974, 103-116, Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği,* İFY Ank., 1985, 85-103; H. Ziya Ülken, *a.g.e.,* 120

bir tanrılar hiyerarşisinin varlığı tevhid inancını esas alan ilâhî dinlerin kabul edilebilirlik sınırları ötesinde olmasına karşın, sözgelimi varlığın temelini sevgiyle açıklama, evreni bu ilk sevginin farklı görüntüleri kabul etme fikrinin izlerini İslâm düşünce karekterinde görebiliriz. Böyle bir benzetme düşüncesinin kökü, insanın kendisini sevmesinde yatmaktadır.[14] Allah'a ait sevginin ve güzelliğin örneklerini insan sevgisinde ve güzelliğinde bulmak, Mutlak'ı insanî bir özellikle açıklama olmasından dolayı bir benzetmedir.

İnsanlık tarihinin her kesitinde insanın Allah'a olan iyi niyetinin delillerini bulmak, kendisine yaraşan bir şekilde O'na olan bağlılığını ve tutkunluğunu gösteren belgeler sunmak mümkün olmakla birlikte, insanî eğilimlerin her boyutunda güç ve hakim olma imaji veren ve kendini kutsallaştıran insanın *ululanma* davasını görmek ve bir çok örnekleriyle kanıtlamak da mümkündür. Dünyevi arzuları, müphem ve gizemli bir takım sembollerle karıştırarak ilahliğa ortak olma *cüretini kendinde gören insan* ya kendisini ya da bir ideolojinin kurucusunu veya peygamberleri ilâhlaştırmıştır. Böyle sahteci çabaların felsefî temeli, Allah'la insan arasında *bulanık ort alemler* düşüncesine dayanmaktadır.

Bizzat İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'de Allah hakkında kullanılan nitelemeler vardır ki, bunlar açık bir şekilde insani fizyonemi ve duyumlarla kesişmektedirler.

14- Nadim Macit, Kuran Açısından Sahte Tanrısallık / Peygamberler ve Azizlerin Tanrılıştırılması," *İlim ve Sanat*, Kasım, 1993, S: 37, 19; O. Leaman, *a.g.e*, 6

"Rabbiniz O Alllah'tır ki gökleri ve yeri altı günde yaratmış, sonra arş'a istiva etmiştir. Gündüzü kovalayan geceyi, gündüzün üstüne örtmektedir. Güneş'i, Ay'ı ve yıldızları buyruğuna boyun eğdirmiş vaziyette yaratan O'dur. İyi bilin ki yaratma ve emir O'nundur. Alemlerin Rabbi Allah ne uludur" (A'raf, 7/54).

"(Yer) üzerinde bulunan her şey yok olacaktır. Yalnız Rabinin celâl ve ikrâm sahibi vechi bakî kalacaktır" (Rahman, 55/26-27).

"Allah'ın her iki Yed'i yemîndir" (Müslim, İmâre, H. 18).

"İzzet sahibi Rabbin kademini Cehennem'in üzerine koyuncaya kadar, daha başka atılacak yok mu? diye sorar. Allah kademini üzerine koyunca yeter, yeter der" (Tirmizi, Cennet, H. 20).

"Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bin arşın yaklaşırım, kim bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim" (Buhâri, Tevhid, H. 50).

Kur'ân'ın ve nebevî dilin aşkın anlamını eriten sebeblerin en başta geleni *lafızcılık, zihnî istidâtsızlık ve fikrî istibdattır.* Görüleni sezmek ve dile getirmek asıl olduğu halde keyfî parçalamalar yoluyla Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü lafızcılığın dar ve sınırlı mantığıyla eritmek, diğer dinî inanç ve epistemik evrenlerden gelen hikâyelere Kur'ân'ın ve Peygamber (s.a.v)'in sembolik dilini uydurmak lafızcılığın en belirgin karekteridir. Oysa bir dinî metin yorumunun doğru olup olmaması, dinin temel maksatlarına (Mekâsıdu'ş Şeria) uyup uymaması ile tesbit edilmelidir.

Görülen bir şey ile görünmeyen bir şeyin arasını ayırma yeteneği ve görünen bir varlık için doğru olan birşeyin görülmeyen bir varlık için doğru olmayacağı anlayışı insanın genel doğasından çok kültür düzeyine dayanmaktadır. Özellikle ilkel dinlerde insanın taptığı ilâhın yine bir insan olması bu sebeble açıklanabilir.[15] Tapan ile tapılan, yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkı kavrayamama, bakışı lafız üzerine sabitleştirme *zihnî istidatsızlıktır*. Bu bakımdan benzerlik duygusunu veren ibareleri, bizzat görünen anlamıyla kabul etmede, gösterilen anlamı değilde görüneni anlama bakımından bir anlamadır.

Kur'ân'da herhangi bir sözcüğün anlamını tesbit etmek için, eğer bu sözcük kendi sözcük ağı içinde yerleştirilmezse Kur'ân'*ın* sistemine bağlanması ve etimolojiye başvurma boşuna ve hatta tehlikelidir. Gerçekten de Kur'ân'*a* ait sistemin işleyişini yönlendiren iç yasalardan biri, mecaz yoluyla reelin biçim değiştirmesidir. Kur'ân'î metnin tamamı, ruhu, olağan zaman ve mekânın ötesine ve onu hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği fakat mutlaka görülmeye ve işitilmeye, içselleştirilmeye değer olan gerçeklikler sunar.[16] Dolayısıyla mecaz yoluyla reelin biçim değiştirmesini, farklı bir anlama gönderme yapmak için kullanılan ve dilin hususiyetlerini terkeden ve lafzı esas alan *literal okumaya* elbette bir çok hakikat gizli kalcaktır.

Binaenaleyh problemi başkalarının üzerine

15- M. el-Behiy, *a.g.e*, 73; O. Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, 80.
16- M. Arkoun, *a.g.e*, 14

atma kolaylığına girmeden, sınırlı da olsa, İslâm düşünce tarihinde kendini gösteren, fakat ekolleşemeyen insan-biçimci fırka: **müşebbihe**nin görüşlerini genel çizgileriyle belirlememiz gerekmektedir. Kuşkusuz ki bu, Kur'ân öncesi inançların ve kültürel unsurların hangi ölçüde etkili, Kur'ân dilinin hangi ölçüde etkili olduğunu tesbite bağlıdır. Belli bir kanaate varmak da **müşebbihe**nin muhalefet dayanakarının neler olduğunu bilmekle doğrudan ilişkilidir. Fakat her şeyden önce Kelamî ekollerin teşbihi nasıl tanımladıklarından başlamalayız. **Müşebbihe**'nin bakış açısını bu yolla net bir şekilde ortaya koyma imkânına sahib olmasak bile, en azından teşbihin tanımı ile, **müşebbihe**nin dayanakları arasındaki bağlantının birlikteliği ya da farklılığını belirlemiş oluruz.

Eşâri ve ona tabi olanlar, birbirine benzeyen iki şey, birbirinin misli olan iki şeyden biri, diğerinin yerine geçerse benzerlik sözkonusu olur, görüşündedirler.[17] **Eşâri** ekolünün tanımı, iki varlıkla sınırlaması şunu göstermektedir: bir şey bizzat kendisinin benzeri ve misli değildir. Benzerlik, ancak iki farklı varlık arasında meydana gelir.[18] Tanımda, birinin diğerinin yerine geçmesi, ya da birbirinin yerine geçmesinden maksad, iki şey bazı vasıflarda birbirine uygunluk gösterseler bile, birbirinin misli olamazlar. Yine her iki şey varolmada, arazlıkta, renkte birbirleriyle uyum içerisinde olsalar da birbirlerinin misli değiller-

17- Nesefi, *Tabsıra,* 1/186
18- A.g.y

dir. Bazı yönlerden birbirine uyum gösterseler de sadece bir yönden, bir vasıfda farklı olsalar, bu iki şey birbirinin benzeri değillerdir. Çünkü farklılığın olması durumunda da biri ötekinin yerini tutamaz. İki çelişirin bir yerde birleşmesi durumu gibi *mumâsil* ve *muhâlif* olmada bir yerde birleşmezler. Farklılığın varlığı, benzerliğin varlığını zorunlu olarak yok eder. Sadece a'raz ve cevher yönüyle uyumlu olmak benzer olmayı gerektirmez. Çünkü a'raz ve benzerlik durumu diğer varlıklarda da olmaktadır.[19]

Eşari ekolünün önemli öncülerinden biri olan **Cüveyni** (v. 478-1085) *eş-Şâmil fi Usûli' Din* adlı eserinde *şibh* ve bunun türevi olan *teşbih* kavramını şöyle tanımlamaktadır: "*İki şeyden herbiri, diğerinin yerine geçer, vacip ve caiz olan özelikler her ikisinde de aynı olursa misl olur. Her iki varlık, taşıması gereken özelliklerin caiz olması konusunda eşitseler bunlar birbirinin benzeridirler. Biri için caiz olan diğeri için caiz, biri için vacip olan diğeri için de vacipse her iki varlık birbirinin aynıdırlar. Şayet bir şeyin diğerinin yerini tutmasından, iki şeyin herbiri diğerinin yatpığı her işi yapabilir olması kastediliyorsa, bu iki şey birbirinin benzeridir*".[20]

Matûridî ekolüne göre, benzerlik iki varlığın özel ve genel bütün vasıflarda ortak olmalarıyla meydana gelir. Böyle olmadığı takdirde benzerlik olmaz. Benzerliğin, özel bir vasıfta değil de, bütün vasıflarda ortak olması gerekir. Cevherde

19- Nesefî, *a.g.e.*, 1/188
20- Cüveyni, *eş-Şâmil fî Usûli'd Din*, Mısır, 1969, 401

benzer olan şey kendisi ile var olduğu bir anlam ile benzerdirler, arazlardaki benzerlik ise ne özden ne de taşıdığı bir anlamdan dolayıdır. Arazlarda olan benzerlik özlerine dönen bir anlam ile birbirine benzerler.[21] O halde şibh, misl anlamında olup, bir şeyin diğer bir şeye aynıyla; güzellik, çirkinlik, görünüşte ve fiilde benzemesidir.[22]

Benzerlik dört anlamı içeren bir cins isimdir:

I. ***Müşâbehet:*** Nicelik yönünden sadece bir şekilde ve gerçekte meydana gelen benzerliktir. İki varlığın renklerde ve diğer arazlarda ortak olması gibi.

II. ***Müdâhât:*** Bir yere nisbetle ortak olmadır. İki çocuğun bir babanın evladı olması gibi.

III. ***Müşâkele:*** İki şeyin bir cevherde aynı dercede ortak olmaları gibi.

IV. ***Musâvât:*** Nitelik itibariyle aynı ölçüye sahib olma gibi.[23]

Mümaselet (benzetme) bu dört anlamda da kullanılabilir.

Bu tanımlara göre teşbih; nicelik, nisbet, nitelik ve öz itibariyle iki şeyin birbirine benzemesidir. Dinî anlammda Allah'ı diğer varlıklara zât, sıfat ve fiiller açısından benzeten fırkaların tümü Müşebbihe olarak adlandırılmaktadır.

Müşebbihe, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını diğer

21- Nesefî, *a.g.e.*, 1/192-193

22- Beyâdi, *a.g.e.*, 109; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevaîdü'l Müşevvik ilâ Ulûmi'l Kur'ân ve ilmi'l Beyân,* Beyrut, 1986, 82-86; M. Behiy, *a.g.e*, 76.

23- Nesefî, *a.g.e.*, 1/197-198

varlıkların zatına ve niteliklerine benzetenlerdir. ***Müşebbihe***'nin bir kısmı Allah'ın Zatı'nı insana benzetirler. Nitekim Ali (r.a)'ye ilah diyen ve onu Allah'a benzeten ***Sebeiyye,*** Allah'ın organlarının varlığını, nurdan bir insan olduğunu kabul eden, *veçhi* dışında her tarafının yok olacağına inanan ***Beyâniyye,*** Allah'ın organlarının harf şeklinde olduğunu söyleyen ***Muğiriyye,*** kendilerini rablerine benzeten ***Mansûriyye,*** Alah'ın önderlerine hulûl ettiğine inanan ***Hulûliyye,*** Allah'ın her güzel yüzde bizzat göründüğüne inanan ve o kişiye secde eden ***Hulmâniyye,*** Allah'ın değişik şekillere girerek göründüğünü savunan ***Mukâniyye*** gibi firkalar bunlardandır. Ayrıca küfre düşseler bile Kur'ân'ın hükümlerinin zarûretini itiraf eden ***Hişâmiyye, Yunûsiyye, Habitiyye,***[24] diğer taraftan küfürle suçlanmayan ***Ehl-i Sufi ve Hadis'e*** eşit derecede yakın gözüken ***Kerrâmiye,*** ne olursa olsun, bir şey eğer hadis rivayetleri içinde yer almışsa, her ne kadar Allah'ı antropomorfik tavsir etse de açıkça kabul eden, böylesi metinleri kendisi için dayanak olarak kubul eden ***Haşâviyye*** de ***müşebbihe*** tanımı içine alınmaktadır.[25]

Peygamber (s.a.v)'in yakınlarına karşı duyulan aşırı sevgi ve bağlılık içinde olan ***Şiilik, Emevi*** döneminde, özellikle Hüseyin (r.a)'in şehid edilmesiyle birlikte ***Gulat-ı Şia*** diye adlandırılan fırkalar farklı nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmışlar ve kendi önderlerine kutsallık atfet-

24- Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırâk,* 139
25- Bağdâdî, *a.g.e,* 140, Şehristânî, *a.g.e*, 1/108

mişlerdir.[26] Öyleki bu kutsallaştırma, beşer kemâlini, önderlik vergisi de dahil olmak üzere olağanüstü yüksek bir derecesinden tabiat üstü veya ilâhî mevhibeye kadar değişen farklı şekillerde düşünülebilmektedir.

Dine bağlı toplumların inanç yapılarındaki gelişme sürecini yakından izlediğimizde, ilahi mevhibiye mazhar olan bir insanın yeniden dünyaya dönüşü (recat), dönüşüne inanılan insanı o toplumun aşırı bir şekilde yüceltmesinden, ona büyük bir sevgi duymasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir inancın herhangi bir toplumda ortaya çıkması, o toplumda çok sevilen ve değer verilen büyük bir şahsiyet yoluyla olmaktadır. Çılgınca hayranlk duyulan ve aşırı bir sevgiyle sevilen bu şahsiyet, o toplumun inancında bir önder, hatta bir peygamber konumuna yerleştirilmektedir.[27]

Sahte tanrısallık şeklinde tanımlayabieceğimiz bu inanç, insan merkezli bir eğilim olarak tarihsel temellere sahib olmasına karşın, bu temellendirmenin narsist ve bencil görüntüsü insanı negatif çürümenin öznesi haline getirmiştir. Vahiy eksenli dünya görüşünü *tersinden okuma* olarak kabul edebileceğimiz bu *sahtelik,*[28] insanı ya da insan merkezli herhangi bir objeyi Allah'ın

26- M. Ebu Zehra, *İslam'da Siyasî, İtikâdî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi,* 60-65; M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teeşkkül Devri,* Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yay. Ank., 1981, 66

27- M. Behiyy, *a.g.e,* 83; Musa el-Mûsevî, *eş-Şiatü ve't Tashîhi,* Mısır, 1978, 141-142

28- N. Macit, *a.g.m,* 19; F. Schuon, *a.g.e,* 47

karşısına koymaya veya O'na benzeştirmeye elverişli bir yanlışlanmışlığın ürünüdür. Tanrı'nın gerçekliği ve insan tabiatı üzerindeki derin etkisi, Tanrı'nın yerine birinin geçmesini, Tanrı'dan yoksun kalmış bir aklın boşluğunu sahte bir mutlakın almasını gerekli kılan modern düşüncenin sahteci yüzü, bu defa Tanrı'yı kendisileştiren insan aklını mutlak hakikat yerine konumlandırmakla kendini gösterdiği dikkatten kaçırılmazsa, insanın vahyi terketmekle düştüğü unutkanlığın farklı adlarla kutsallaştırıldığı kolay bir şekilde anlaşılabilir.

Kur'ân ve Hadis'de geçen insan-biçimci tasvirlerin hakiki anlamda bizzat Allah'ın sıfatları olduğunu kabul eden fırkalar olmakla birlikte, kapalı ve ince kavramlara giydirilmiş bir biçimde Allah'ın irâdesini, Kelâmını ve diğer sıfatlarını yaratıkların özelliklerine benzeten fırkalar da bulunmaktadır. Mu'tezilî *İbrahim en-Nazzâm* (232/ 845) irâdeyi istek anlamında alır, bir şeyi isteme ve dilemeyi bir şeyden yoksun olmak ya da ona muhtaç olmak şeklinde açıklar. Allah hiç birşeye muhtaç olmadığına göre kendisine *irâde* atfedilemez. Dolayısıyla Allah'ın irâdesi, O'nun yaratması ya da insanlara gönderdiği emirlerdir.[29] Yine **Muammer İbn Abbâd es-Sülemi** (228/ 842)'ye göre ise Allah ne kendisini ne de başkalarını bilir, çünkü ilm (bilmek) ya Allah'ın zatında ya da O'nun dışındadır. Eğer Allah'ın Zâtı dahilinde ise bilen ve bilinen aynıdır; bu da imkânsızdır; çünkü bilgi, bilenin bilinenden ayrı olmasını gerektirir.

29- Şehristânî, *a.g.e*, 1/24, 1/11-112; Bağdâdî, *a.g.e*, 141

Eğer ilim Allah'tan ayrı ise, bilen ve bilinen bu kez farklıdır; ancak o zaman da Allah'ın Zâtı'nın iki tane olması gerekir ki, bu, Allah'ın ilminin bir *diğerine* bağlı ve muhtaç olmasını zorunlu kılar. O zaman da mutlaklığı tamamen reddedilmiş olur.[30] Kur'ân'da açık bir şekilde geçen sıfatların nefyi tamamen bu sıfatları insanın bir sıfatı gibi telakki etmelerinden kaynaklanmaktadır. Yöntem olarak **Plotin'***i* izleyen **Ma'mer ibn Abbâd es-Sülemî** Allah hakkında söyenen her şeyin O'nu sınırladığı düşüncesinden hareketle ne güzellik-iyilik, ne de düşünce ve irâdenin O'na nisbet edilebileceğini ve bütün sıfatların sınırlı ve kemâlden uzak olduğunu belirterek, *insan Allah'ın ne olduğunu değil ne olmadığını* söyleyebilir görüşünü temellendirmektedir.

Teşbih fikrinin farklı boyutları olduğu gibi, böyle bir düşüncenin ortaya çıkışında da farklı sebebler rol oynamıştır. İslâmî ekollerin tarihini ve görüşlerini nakleden bilginlere göre, teşbih fikrinin ilk olarak **Ca'd b. Dirhem'**in öğrencisi **Cehm b. Safvan**'ın Allah'ın sıfatlarını nefyetmesi, *zaman-mekân-cisim, zât-sıfat, fiil,* ilişkilerini Emevi iktidarına bir muhalefet dayanağı olarak öne çıkarması, **Halid b. Abdullah el-Kuseri** tarafından h. 124 de zındıklık ve ilhâd sebebiyle öldürülmesi tepkiyi artırmış ve tepkisel bir tutumla *"Allah, bir varlığın ya da insanın sıfatıyla sıfatlanamaz"*[31] görüşü dile getirilmeye başlanmıştır.

30- Mir Veliyuddin, "Mu'tezile", Çev. Altay Ünaltay, *İslam Düşünce Târihi,* İnsan Yay. İst. 1990, 1/247

31- Şehrisânî, *a.g.e,* 1/s36-40; Cemâleddin el-Kasimî, *Tarihû'l Cehmiyye Ve'l Mu'tezile,* Mısır, h. 1331, 14

Nitekim *"Allah, bir varlığın ya da insanın sıfatıyla sıfatlanamaz"* görüşüne bir tepki olarak ortaya çıkan **Mukatil b. Süleyman**'ın sıfatları ispatta aşırı giderek teşbihe düşmesine neden olmuş ve[32] bu hareketin bir sonucu olarak da meşebbihe fırkası doğmuştur.

Bazı mezhepler tarihi müellifleri ise teşbih akidesinin ortaya çıkışını önderleri hakkında aşırı giden, onları yaratık olma sınırlarından çıkartan, haklarında ilahi özeliklerin olduğuna inanan ***Ğulat-ı Şia***'ya bağlamaktadırlar. Hatta **Malâti** bu tutumlarından dolayı onları şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. ***Gulat-ı Şia*** ile ***Hıristiyan*** ve ***Yahudi***ler'in inançları arasında bir parelellik, bazı benzerlikler, orta noktalar olduğuna ilişkin örnekler sıralamaktadır.[33]

Ğulat-ı Şia içerisinde teşbih inancını benimseyenlerinin tanınmışları şunlardır: **Hişam b. Hakem, Beyan b. Sem'an, Hişam b. Hakem el-Cevalikî, Yunus b. Abdurrahman el-Kummî***'dir.*[34] Bunların görüşlerini şöyle özetlemek mümkün: *"Allah suret ve cisimdir, hece harflerine benzer şekilde azaları vardır. Elif onun iki ayağının örneğidir. Ayn harfi onun iki gözü şeklindedir, başında nurdan bir taç, hikmetin kaynağı olan bir kalbi vardır."*[35]

32- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay. Ank., 1981, 46

33- Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırâk,* 124, Râzî, *İtikâdâtü Fıraki'l Müslimîn Ve'l Müşrikîn,* Kahire, 1928, 97, Mâlâtî, *el-Tenbih Ve'r Red,* İst., 1936, 19

34- Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 153-154; Eş'ari, *Makâlâtü'l İslâmiyyin,* Wiesbaden, 1980, 30, 32, 34, 35

35- Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 154, A. S. Trıtton, *İslâm Kelâmı* Çev. Mehmed Dağ, İFY Ank., 1983, 51

Ebu Mansûr el-İcli *"kendisinin semaya yükseldiğini ve arşta Allah'la görüştüğünü bu buluşmadan sonra Allah'ın, başını sıvazladığını ve tekrar semaya inmesini istediğini"* anlatmktadır. **Davud el-Cevaribi** gibi bazıları ise bu konuda tam bir liste sunmaktadır: *"Allah sonu ve sınırı, uzunluğu ve genişliği olan, parlayan ve her tarafına ışık saçan tostoparlak bir inci misali ışıldayan saf bir cevher gibi cisimdir. Rengi, tadı ve kokusu bulunmaktadır. Allah'ın üst yanı boş, alt yanı ise doludur. O hareket eder ve bu hareket iradedinin, irade edilen şeyin yapılmasıdır."*[36] ***Ğulat-ı Şia*** ile ilgili olarak bir çok örnek vermek mümkün, ancak biz bu kadarıyla yetiniyoruz. Çünkü bu sözler, Kur'ân'dan kaynaklanmayan tamamen sıradanlığı içeren bir düşünce olup, farklı bir dili yansıtmaktadır. Hatta bunlar, dinî metinleri sıradan okuyanlar kategorisine de sokulamazlar. Nitekim aktardığımız örneklerde geçen ifadeler, bir anlama çabasının, ya da okumanın değil de, harici bir dilin, sathi bir saplantının sözcülüğünü yansıtan özelliklere sahibtirler.

Mutezili sayılan **Ahmed b. Habit, İsa** (a.s)'nın ulûhiyyetini kabul eder ve ahirette bütün insanların hesabını göreceğine inanır. Kur'ân'da geçen *nuzûl, meci* gibi nitelemeleri İsa (a.s)'nın cismani cesetten soyutlanarak, ilâhî bir karakterle biçimlenmiş bir ilâh olduğu şeklinde açıklamakta olup, Ru'yetullah ile ilgili Kur'ânî metinleri *akl-ı evvel* olarak yorumlamakta ve bü-

36- Eş'âri, *a.g.e.*, 34, 207, 213; Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 60, 63; 1/ 153-154; A. S. Tritton, *a.g.e.*, s. 52-53

tün güzel fiillerin kaynağının İsa (a.s) olduğunu söylemektedir.[37]

İbn Ravendi, *"Allah yaratmış olduğu cisimlere herhangi bir yönden benzer. O, her yerde olan bir cisimdir. Bütün mekânlardan üstündür, sonsuzdur, kapsamlıdır ve bütün âlemlerden geniş ve büyüktür"*[38] gürüşündedir.

Kerramiye fırkasının kurucusu olan **Muhammed Kerram es-Sicistanî**: Allah'ın Arş'ta oturduğunu belirtip ve O'na cevher ismini verir. Nitekim o şöyle der: *"Allah'ın zâtı bir, cevheri tektir. O Arş'a üst tarafından temas eder. Bir yerden bir yere intikal eder, iner ve çıkar"*[39] **İbn Kerrâm**'ın başlangıçta sıfatiyyeden olup, daha sonra Allah'ın sıfatlarını ispat hususunda aşırı giderek teşbih ve tecsime düştüğü söylenmektedir. **İbn Kerrâm, Hişam b. Hakim**'le birlikte: *"Varlık tek bir cisimdir. O da Allah'tır. O'ndan başka olan her şey fillerden ve a'razlardan başka bir şey değildir"*[40] görüşünü temellendirerek Allah'ın âlemle aynı olduğu sonucuna ulaşmışlar, daha sonra yanlış bir görüşe ulaştıklarını farketmişler ve şöyle demişlerdir: *Allah bir cihettir ve âlemden ayrıdır.*[41] Özellikle *"Allah arşla temas* halindedir. *Arş, Allah'ın mekânıdır"* sözlerinden dolayı sert eleştirilere uğramıştır. Daha sonra gelen Kerrâmî kuramın öncüleri, özellikle **Muhammed b. Heysem**

37- Şehristânî, *a.g.e*, 1/ 153-154
38- Eş'âri, *a.g.e*, 208
39- Bağdâdî, *a.g.e*, 131
40- Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l Fikri'l Felsefi Fi'l İslâm*, Kahire, 1988, 1/ 299-306
41- *A.g.e*, 1/ 302

bu sözleri değişik şekilde yorumlamaya çalışmıştır.

İbn Kerrâm ve onun takipçileri Allah'ın değişikliklere mahal olduğunu ileri sürmüşler ve Allah'ın sözlerinin, iradesinin, görülür ve işitilir şeyeri idrakinin ve âlemin üst tarafıyla mulâkî olmasının O'nda meydana gelen a'razlar olduğunu kabul etmişler ve şöyle demişlerdir: "*O kendinde meydana gelen hadiselerin mahallidir.*" Ancak onlar, ilâhî Zât'ta meydana gelen bu hadiselere; yokluk ve geçicilik ulaşır mı ulaşmaz mı sorusu karşısında ihtilaf etmişlerdir. "*Başlangıçta değişikliklerden uzak olduğu halde, daha sonraları O'na bu değişikler arız olmuştur. O bu değişikliklerden kurtaramaz*" görüşü[42] genel kabul görmüştür. Ezel de a'razlardan boş olan cevherin daha sonra a'razlarla dolması neticede panteizmle kesişmektedir.

Bağdâdi (V. 429/1038) **İbn Kerrâm**'ın görüşleri ile Hıristiyanların *Allah'a cevher* demeleri arasında bir benzerlik kurarken, çağdaş düşünür **Ali Sâmi en-Neşşâr**[43] Kerramiye'nin *vahdet-i vucûd*, varlığın birliği düşüncesinin bir benzeri, belli bir açıdan da *Eflatuncu felsefenin* izlerini taşıdığını söylemektedir. "*Varlık tek bir cismidir "O kendinde maydana gelen hadiselerin mahallidir" "Başlangıçta a'razlardan uzak olduğu halde daha sonraları O'na a'azlar arız olmuştur*" şeklindeki üç önerme varlığın birliği ve Eflatuncu düşünceleri çağrıştırmaktadır.

42- Ebu'l Vefâ Taftazânî, *Kelâm İlmi'nin Belli Başlı Meseleleri*, 126-127

43- A. S. Neşşâr, *a.g.e*, 1/299-306

Haşaviyye olarak adlandırılan hadişçilerden bazıları Allah'ın sıfatlarına taalluk eden zahirî anlamları, duyu organları ile algılanabilir hakikat manasına hamletmişler ve teşbihe düşmüşlerdir.[44] Bakışlarını lafız üzerinde sabitleştirmeleri, Allah'ı bilmede aklın rolünü inkar etmeleri, *zihni istidatsızlık* gibi nedenlerle Kur'ân'da geçen *vech, yed, ayn, nuzûl* gibi ifadeleri anlam bütünlüğünden kopartarak, parçalayarak lafzî anlamlarını almışlardır.

Ali Sâmi en-Neşşâr[45] haşeviyyenin iki farklı boyutundan söz etmektedir.

I. Şia Ekolü içindeki haşeviyye;

Osman (r.a)'ın şehid edilmesinden sonra ivme kazanarak ortaya çıkan ihtilafların sıcak çatışmalara dönüşmesi ve Ali (r.a)'ye karşı oluşturulan tutum Şia-Ula ve Şia-i Mufaddila gibi bir nevi ekolleşmenin ilk çekirdeği olan fırkanın oluşmasına neden olmuştur. Özellikle **Hüseyin** (r.a)'in Kerbela'da çok acı ber şekilde şehid edilmesi İslâm toplumunda derin yaralar açınakla kalmamış, bu tarihten sonra Şii kaynaklı olarak bilinen görüşlerin tam bir abartıcısı olan fırkalar ortaya çıkmıştır. Ğulat kuramcıları, Ali (r.a)'yı ve ailesini insan üstü bir konuma yükseltip ve kutsallaştırmışlardır.

Kur'ân'ın lafzî yönünün ötesinde, onlar, me-

44- Şehristânî, *a.g.e*, 1/105; A. S. Neşşâr, *a.g.e.*, 1/286; İbn. Asâkir, *Tebyinü Kezibi'l Müfteri,* Dımeşk, h. 1399, 149-150

45- A. S. Neşşâr, *a.g.e*, 1/287

tinlerde daha ma'nevi bir meseja dair *sembolik* bir anlam, hatta **Ali** (r.a)'nın bağlılığı işaretleyen gizli bir atıf aramışladır: Sathi çoğunluğun bildiği ve harfi şekliyle ele aldığı *dış anlamın* ardında, çoğunluğun görmediği ve sadece imamlara bağlı olanların bildiği bir derunî anlam yattığını temellendirmeye yönelmişlerdir. Batınî yorumun tohumları çok geçmeden filizlendi, bu yöntem üzerine varlığını sürdüren bir çok ğulat kuramcısı, özellikle zındıklaşmış azınlık gruplar[46] diğer mistik boyutlu felsefi ve dini inanç unsurları sentezleyerek değişik amaçlarla İslâm toplumuna taşıdılar.

Batınî kuramda, Maniheist düşünceleri andıran bazı unsurlar bulunmaktadır: Aslında Abbasi rejiminin başlarında, Maniheizm'i gizlice benimseyen insanların bir kısmının bir asır sonra Batınîliği benimsemiş olmaları muhtemeldir. Hem Maniheizm hem de Batınîlik, sıradan insanların ham akıllarının hemen hemen hiç talip olmadığı bir hikmeti ve bir kozmik izzeti kendi hakikatlarının kazandırdığını öngördüler.[47] Daha sonraları, batınî doktrin daha bir gelişkin hal aldı ve batınî filozoflar onu yeni Eflatunculuk'la sentezleyerek felsefileştirdiler.

II. Selefî olarak adlandırılan Hanbeli Mezhebi'ne tabi hadisçiler;

Ehl-i Hadis, ideal bir geçmiş adına, müslü-

46- M. G. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/ 216-217
47- *A.g.e.*, 1/ 343

manlar arasında hâlihazır fiilî şartlara muhalefet etmelerine yol açan ve zihni olmaktan ziyade *hissî bir ahlakî katılığa* vardırılmış olan geleneğin korunmasına yönelik keskin bir endişeyle örtüşdüler.[48] Hadis ehli, ortak bir temele dayanarak Muhammed (s.a.v) in tüm ashabına saygı gösterilmesi ve onları bölmüş olan ihtilaf ve husûmetleri açıklamasını Allah'a havale edilmesi gerektiği görüşünde birleştiler.

Popülizmin özelliklerini en canlı bir biçimde taşıyan hadis ehli, Allah'a dair, O'nu bir insan imajı içinde sunan ve vahiyde yeralan huzûr-i İlâhî ile şahsi temas kurma duygusunu teyid etmede farklı kültürlerden gelen ögeleri kullandılar. Böyle olmasına karşın Hadis ehli, Kur'ân'ın sunduğu Allah'ın münezzehliği anlayışıyla tutarsız olduğunu kabul ettiği açık herhangi bir antropomorfizmi reddetmeye özen gösterdi. **Halife Mütevekkil**'den sonra mufritleşen bazı Hanbeli mezhebine tabi hadisçiler: *Kur'ânî imajları harfiyyen almaya başladılar*. Selefiyye görünümü altında yaratıkları Allah'a benzeten, onunla musafaha ettiklerini söyleyen, anlamsız sözleri söylemekten kaçınmayan, ameli bir baskı aracı, *fazilet perestlik* olarak kullanan bir grup ortaya çıktı ki, bunlar: Haşaviyye adıyla anıldı.[49] Dini metinlerin lafzını merkeze alan bu eğilim, gösterilen anlamı değil de, sözcüğü sözcüğüne bir anlayışı öne çıkartarak *literal okuma*nın öncülerinden biri oldu.

48- *A.g.e.*, 1/ 352
49- Şehristânî, *a.g.e*, 1/ 108

Kur'ân mesajını sunarken, bir şeyi anlatırken, onu değişik anlamları içeren bir yapıda sunabilir, böyle durumda Allah'ın değişik anlamları içeren bu kavramı nasıl bir anlam bütünlüğüne soktuğunu belirleme önem kazanmaktadır. Eğer bu ve benzeri özellikte olan bir kavram, göstermek istediği anlam bütünlüğünden soyutlanırsa, aynen alınırsa, insanı bir fiile, davranışa, bilince davet eden Kur'ân'ın mesajı yanlış algılanmış olup, dolayısıyla istenilen de yerine getirilmemiş olacaktır. Keza belli bir anlamda sunulan, ağırlık noktası belli ve net olan bir Kur'ânî metni, değişik anlamları içeren, farklı anlamlara gelen bir metin gibi değerlendirmek de aynı yanlışlıkla neticelenir. Bu iki ucun temsilcilerinden birincisi Müşebbihe diğeri ise Batinîlik'tir.

Müşebbihenin muhalefet imkânlarını **Ebu'l Muin en-Nesefi** iki bölümde ele almaktadır. *Söz ve anlam, isim ve anlam.* Söz ve anlamda muhalefet edenler Kerrâmiler'dir. Onlar, dini metinlerde geçen *istiva, vech, ayn, kurb* ve benzeri kelimelerin Allah'ın bir cisim olduğunu açıkça anlattıklarını, ancak bu cismin parçalanan, ayrılan, birleşen birşey değilde, bizzat kaim olduğunu söylerler. Onlara göre cismin anlamı, var olmaktır. Öyleyse "*Allah vardır ve cisimdir*"[50] cisme *var olma* anlamını yükleyen Kerrâmiler, Kur'ân'da Allah hakkında geçen nitelemeleri bu bağlamda anlamaktadırlar. Oysa böyle bir tanımlamayı, Kur'ân'ın Allah hakkında söyledikleri ile ilişkilendirme, cismin Allah hakkında kullanılmadığı

50- Nesefi, *a.g.e.*, 1/ 160

bilindiği halde, iki ayrı şeyi irtibatlandırma olduğundan dolayı çelişkileri içermektedir.

İkinci muhalefet dayanağı *isim ve anlam* bakımındandır. Müşebbihe dini metinlerin lafzına tabi olmaktadır.[51] Dilin yerleşik düzeninde varolan anlam alanlarındaki, kullanım imkânlârı ile Kur'ân'ı anlamlandırmak, bütün beşeri dil düzlemini Kur'ân'ın aştığını kabul etmemektir. Kur'ân, beşeri bir dil kullanmakla birlikte hem lafız hem de anlam olarak olağanüstüdür.[52] Böyle bir dili ve oluşturulan anlam bütünlüğünü dilin yerleşik düzeninde varolan anlam alanları ile sınırlandırmak, sıradan okumanın en belirgin göstergesidir. Kur'ân'ın lafzî görüntüsünün sınırlarının ötesinde, farklı bilgi alanlarına ait oluşturulan anlam ilişkileri ve insana iletme biçimi göz önünde tutulmalıdır. Vahyi gönderen ile alıcı arasındaki ontolojik fark, alıcının görünmeyen, müşahade sınırlarına girmeyen bir alana imân etmeye davet edilmesi, kullanılan dilin görünenden görünmeyene doğru bir anlam göndermesi ve vahyin mutlak ve kendinden olanla, sınırlı ve bir başkası sebebiyle olan insanın, kendi tabiatları içindeki farklılığa tekabül bir diyaloğu sağlama düzeyinde olması gibi hususlar dikkate alınmadığı zaman, yine lafızcılık tehlikesine düşülmüş olur. Müşebbihe'nin sıfat ve isimleri bizzat lafzî anlamlarıyla alması sebebiyle, nesnel bir Allah anlayışı benimseme zorunda kalmıştır.

Anlamlandırma ve yorumlama arasındaki sı-

51- *A.g.e.*, 1/ 161
52- Bakillânî, *İ'câzü'l Kur'ân,* Beyrut, 1988, 24

kı bağ ve ilişkiden dolayı bir vasıfla isimlendirilen herşeyin, birbirine benzediği tezi, o vasıflamanın aynı anlam sınırlarını taşıdığını söylemektir ki, bu, aşkın bir dili alıcı evrenindeki sınırlarla kayıtlamakla örtüşmektedir. Ayrıca isimlendirmeyi ve sıfatlandırmayı, isimlenen ve sıfatlanan varlığın nasıl bir varlık olduğunu düşünmeden, her isimlenen ve sıfatlananın aynı olduğunu kabul etmektir. Her iki açıdan da önemli problemleri barındıran bu anlayış *vahyi tersinden okuma*ya verilecek en somut bir örnektir.

Dini kavramlar üzerinde fazla düşünmeyen Müşebbihe, Allah hakkında kullanılan nitelemeleri, dünyevi niteliklere atıf yaparak anlamaktadır. Allah'ın sıfatlarının imajdaki yeri, aşkın bir anlama göndermede bulunan benzetmeler, bir benzetme bağlamında amaçlanan anlamı değilde, bu benzetmenin yerini özdeşleştirmenin almasıyla,[53] İlâhî kudretin dünyevi niteliklerle anılması ortaya çıkmaktadır. Bu, hem dini kavramların anlamlarının bozulmasıyla hem de mesajın amaçladığı anlam bütünlüğünün parçalanması ile kesişmektedir. Anlam düzenin en gevşek formu böyle olduğu halde, artık Allah insana benzer olarak düşünüldüğünde, bunun peşinden çok değişik kurgulamaların gizemli ifadelere bürünerek ortaya çıkacağı kesindir. Dini metinleri lafzî anlamında alarak Allah'ı insana bezetme süreci, Allah'ın bir insan biçiminde görünümüne kadar olan boyuttaki her türlü sapkın anlayışın giriş kapısı du-

53- Bkz. Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu,* İnsan Yay., İst., 1985

rumundadır. Dolayısıyla teşbihi ihsas eden bütün anlayışlara karşı kendilerini konumlandıran Sünni ve Mu'tezile ekolünün tutumları bu bakımdan önem arzetmektedir.

2.2. SÜNNİ EKOL

Sünni terimi farklı biçimlerde kullanılır. Kimisi onu spekülatif tartışma olmaksızın, saf bir biçimde hadis rivayetlerinin uygulanışı anlamında almaktadır. Oysa bu terim hem toptan kelâm tartışmasını kabule istekli olanlar arasında, Mu'tezile aleyhine olarak **Eş'ârî** ve **Mâturidî** okullar için hem de Sufiye'ye karşı **Şerî** anlamda kullanılmasıyla meşhur olmuştur.[54] Çünkü sünnetin tatbikini nisbeten benzer biçimlerde bir çok ekol kabul etmektedir. Sünnetin tanımı ve algılanış biçimi farklılık gösterse bile bu böyledir.

Bu çalışmada *sünni terim* daha özgün değişik biçimlerde değil, sadece asgarî anlamı içinde diğer ekollere karşı *kelâmî manada muhalefeti* içeren Selefîyye, Eş'âriyye ve Matûrîdîyye için kullanılmaktadır. Çünkü bu ekol veya İslâm'ı anlama açısından sünni ekol denildiği zaman sahabe ve tabiinden ittifakle rivayet edilmemiş meselelere dalmayan Selefîyye, sahabe ve tabiinden itti-

54- M.G.S. Hodgson, *a.g.e*, 1/231

fakla zahir olmayan meselelere dalan Eş'âriy-ye ve Mâtûridiyye anlaşılmaktadır.[55]

Selefiyye tartışmayı gerektiren ve çözümü zor olan problemlere dalmayan, sadece Kur'ân'ın ve Hadis'in öngördüğü bir yolla itikâdi meseleleri açıklama yoludur.[56] Dolayısıyla bu ekol için toplumun ruhî açıdan olduğu kadar dış görünüş açısından da İslâmî kurallara bütünüyle teslim olunan, kendisine yüklenileni yerine getirmede kusur etmeyen ve inancın kendisini toplumsal karekterde net bir biçimde gösteren saadet asrı bir model durumundadır. Bu tarihsel dönemi şekillendiren sahabe ve onları takib edenlere uymanın zorunluluk olduğunu söyleyen Selefiyye bu görüşünü Kur'ân'a dayandırmaktadır.

"*Allah şu mü'minlerden razı olmuştur ki onlar ağacın altında sana biat ediyorlardı, Allah onların gönüllerinden geçeni bildiği için onların üzerine huzur ve güven indirdi ve onlara yakın bir fetih verdi.*" (Fetih, 48/18)

"*Muhâcirlerden ve Ensârdan (İslâm'a girmekte) ilk öne geçenler ile bunlara güzelce tabi olanlar, Allah onlardan râzı olmuştur. Onlarda O'ndan râzı olmuşlardır...*" (Tevbe, 9/100)

"*Kim de kendisine doğru yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü yola yönletiriz ve Cehennem'e sokarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası*!" (Nisâ, 4/115)

Kur'ân açık bir şekilde ilk müslümanlar ve

55- İ. İsmail Hakkı, *a.g.e*, 61
56- *A.g.e.* 60-61; İbn Teymiyye, *Fetavâ*, 4/137

bunlara tabi olanlardan Allah'ın râzı olduğunu belirtmektedir. *"Her kim mü'minlerin yolundan başka bir yola uyarsa Allah onu döndüğü yola iletir"* sözü bir genelleme olmasına karşın Selefîyye bunu, itikâdda, özellikle Allah'ın sıfatları ve isimleri konusunda, Allah indirdiği kitabında kendi zâtını elçisinin diliyle nasıl bildirdiyse, artırıp-eksiltmeden, sıfatların ve isimlerin yorumunu yapmadan, zâhirine aykırı olarak yorumlamadan, yaratılmışların sıfatlarına, sonradan olanların özelliklerine benzetmeden emredildiği şekilde algılamaktadır.[57] Sırf bu nedenle de nazâr ve istidlâl yolu olan Kelâm ilmini kabul etmemekte ve eleştirmektedir.

Eş'ârî, *el-İstihsan*'da, bu tutumu şöyle özetlemektedir. *"Bazıları peygamber (s.a.v) itikâdî meseleleri konuşmakla hidayet ve irşad yapılmış olsaydı peygamber (s.a.v), halifeleri ve onların ilk takipçileri mutlaka konuşurlardı. Zira nebi (s.a.v) dinî konularda ihtiyaç duyulan her şeyi rihletinden önce mutlaka konuşmuş, yeterince ve açık bir şekilde belirtmiştir. Allah'ın elçisi, müslümanların dinî konularda ihtiyaç hissettikleri, kendilerini Alah'a yaklaştıracak ve buğzundan uzaklaştıracak hiçbir sözü terketmemiştir. Nazâr ve istidlâl yoluyla söylenilen meseleler hakkında bir rivayet bulunmamasından anlıyoruz ki, bu konulurda konuşmak bid'at, araştırmak ise sapıklıktır. Eğer iyi olsaydı Peygamber (s.a.v), yakınları, ashabı bu konularda konuşurlardı. Onların konuşmamaları şu iki durumdan ayrı düşü-*

57- İbn Teymiyye, *a.g.e*, 4/10,11

nülemez: Ya bildikleri halde o konuda susmuşlardır. Ya da bigileri yoktu. şayet bilip bu konuda konuşmamışlarsa bize düşen de onlar gibi konuşmamaktadır. Eğer itikâdî konularda konuşmak dinle ilgili olsaydı, onlar konuşmamayı seçemezlerdi, şayet onlar bu konuda bilgizisseler bizim de onlar gibi bilsgiz olmamız gerekir. Eğer dinden olsaydı onlar bu konularda bigisiz olmazlardı."[58]

Hemen hemen selef ve onların takipçilerinin hepsi dinî metinlerin ifade ettikleri anlamların dışındaki yöntemin bid'at olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ve Kelâm'ın, İslâm toplumunun birliğinin parçalanmasında ve aralarına ayrılığın, sokulmasında önemli bir etkiye sahib olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla selef ve onları takip edenler *vahyedilmiş metnin söylemiyle* yetinmişler, *soyut aklın yeteneklerinden* şüphe duymuşlar[59] ve görüşlerini şu esas üzerinde temellendirmişlerdir. *İnanç esasları Kuran'da vardır, Peyfamber (s.a.v) de onları net bir biçimde açıklamıştır. Öyleyse soyut aklın kurallarına dayalı bir Kelâm ilmine ihtiyaç bulunmamaktadır.*

Sadece Kur'ân'ın ve Hadis'in öngördüğü yolla itikâdî esasları açıklama yolunu bir yöntem olarak kabul eden Selefîyye Kelâm ilmiyle ilgili olumsuz anlamda söylenenleri biraraya toplayarak bunları delil olarak kullanmışdır. Örneğin

58- Eş'âri, *el-İstihsân,* 1-2; Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Fetavâ,* 4/46-65. **İbn Teymiyye** bu eserinde itikâdi konularda akıl yoluyla, rasyonel kriterlere dayanarak açıklama yapmanın yanlış olduğunu değişik bir dille temellendirmeye çalışmaktadır.

59- Eş'âri, *a.g.e,* 1-2, İbn Teymiyye, *a.g.e,* 4/46-65

Kelâm ilminde önemli bir yer edinmiş olan **Cuveyni** (v. 478/1085)'nin ölüm anında *"ihtiyar kadınların dinîne yapışınız, ben ihtiyar kadınların dinî üzere ölüyorum" "Ey dostlarım, Kelâm ilmi ile uğraşmayınız.Kelâm ilminin beni bu noktaya getireceğini bilseydim, onunla meşgul olmazdım"*[60] sözü gibi. Diğer bir örnek **İmam-Malik**, *"bid'atçılardan korununuz"* deyince, ona bid'atın ne olduğu sorulmuş, o da *"Allah'ın ilim, irade, kudret gibi sıfatları ve isimleri üzerinde konuşanlar bid'atçıdırlar. Çünkü onlar sahabenin ve tabiinin sustuğu konularda susmamaktadır"*[61] cevabını vermiştir. Böyle bir bakış açısına sahib olan Selefîyye'nin müteşabih ayetleri açıklamaktan kaçınması yöntemlerinin gereği olarak ortaya çıkmaktadır..

Selefîyye iki açıdan müteşabihatı te'vil etmekten sakınmaktadır;

I. *Kalblerinde eğirilik olanlar, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onun benzer ayetlerinin peşine düşerler, Oysa onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez"* (Al-i İmrân, 3/7) ayetinin te'vili yasakladığı ve te'vil yapanları Kur'ân'ın kalbi eğrilikle tanımlaması;

II. Te'vilin zan ifade etmesi. Yüce Allah'ın sıfatlarını zannî bir görüşle te'vil doğru değildir. Zanna dayanan bir yorumla Allah'ın sıfatlarını

60- İbn Cevzi,*Telbis'ül İblis,* Mısır, h. 1396, 84-85; Subki, *Tabakâtu'ş-şafiyyeti'l-Kübra,* 3/60; İbn Teymiyye, *Fetavâ*, 4/73

61- Mustafa Abdurrezzak, *Tarihül Felsefe,* Mısır, 1966, 155, Suyûtî, *Savnu'l Mantık ve'l Kelâm,* Beyrut, 1967, 32; Zerkânî, *Menâhilü'l İrfan Fi Ulûmi'l Kur'ân,* 2/ 288

te'vil etme, O'nun muradına aykırı bir görüşü kabul etmekle, *fitne çıkarma ve kalbi eğirilik* tanımlarının çeçevesine düşülmüş olur. "*Rabbimizden gelene imân ettik*" ayetinin anlamı, senden gelen vahyin zahirine imân ettik, batınını tasdik ettik demektir. Müteşabih ayetlerin ilmini Allah'a havale etmeliyiz.[62] Çünkü insanlar, bunları bilmekle sorumlu değillerdir. Muteşabihi bilmek, ne imanın şartlarından bir şart ne de İslâm'ın rükünlerinden bir rükündür.

Selefîyye'ye göre *Hayat, İlim, Kudret, İrade, Sem'i, Basar ve Kelâm* nasıl hiçbir varlığın özellikleri ile kıyas edilemeyecek şekilde Allah'ın sıfatları ise, aynen öyle de *Vech, Yed, Ayn, Kurb, Rahmet* ve benzerleri de Allah'ın zâtî, filî sıfatlarıdır. Allah'ın sıfatlarını bilmenin yolu da sadece vahiydir. Kur'ân'ın sunduğu Allah'ın münezzehliği anlayışıyla tutarsız olduğunu kabul ettiği açık herhangi bir antropomorfizmi reddetmeye özen göstermesine karşın, Kur'ân ve hadisde geçen antropomorfist dilin, bizzat olduğu gibi kabul edilmeli, yani bunun nasıl olduğu sorulmaksızın inanılmalı ve insanların bunun ne demek olduğunu bilmedikleri teslim edilmeliydi, çünkü Allah yaratıklara hiçbir şekilde benzemez, ayrıca[63] Allah'ın sıfatları; insanî duyumları, beşerî formları,

62- Elmalı'lı, *a.g.e*, 3/1731, Şehristânî, *a.g.e*.e, 1/ 92; Eş'arî, *Makâlât,* 211-290; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 4/68-69; Zerkânî, *Menâhılu'l İrfân,* 2/287

63- Ahmed b. Hanbel, *er-Reddü Ale'l Cehmiyye Ve'z Zenâdika,* Riyad, 1985, 136-137; Şehristânî, *a.g.e*, 1/92-104; Elmalı'lı, *a.g.e*, 3/2180, M. Said şimşek, *a.g.e*., 52; Zerkânî, *a.g.e*, 2/290

insan-biçimciliği akla getirmez, çünkü Allah'ın sıfatları hiçbir varlığın sıfatları ile mukayese edilemez. Üstelik Kur'ân bunu açık bir şekilde rededetmektedir.

Nitekim **Ahmed b. Hanbel**, Kur'ân'ın *vech, ayn, yed, nuzûl* gibi zikrettiği, peygamber (s.a.v)'in de doğruladığı bu sıfatların anlamlarını değiştiren, örneğin *vech*'den maksad Allah'ın Zâtıdır; *Yed*'den maksad, kudret, nimettir diyen sapıklığa meyletmiştir. Bu sıfatları insan biçimciliği ihsas eden bir anlamla yorumlayan ise bid'atçıdır, açıklamasını yapmaktadır ve sözlerine şöyle devam etmektedir: çünkü bu sıfatların ne anlamı değiştirilebilir, ne de antropomorfizmi öngören bir anlamla açıkanabilirler. "*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*" gereğince bu sıfatlar, bizim bildiğimiz anlamları içermediği gerçeğini bilir, bu sıfatları *vahiy* ve *icma* yoluyla geldiği gibi kabul eder, bunların keyfiyetini ve bilgisini Allah'a havale ederiz. Zira Zât'ın keyfiyeti bilinmediği gibi, Alah'ın sıfatlarının da keyfiyeti bilinmez.[64]

Selef, "*Allah, zât, sıfat, fiîl ve isimleri itibariyle hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'nun gibi değildir*" prensibini genel bir ilke olarak kabul etmektedir. Allah'ın münezzehliği anlayışıyla, tutarsız olduğunu kabul ettiği açık herhangi bir antropomorfizmi reddetmeye özen gösterip, Kur'ân ve hadiste geçen insan-biçimci tasvîrlerin *nasıl olduğunu sormaksızın* kabul edilmesi gerekti-

64- İbn Kesir, *a.g.e*, 2/ 423, Ahmed. b. Hanbel, *a.g.e*, 135/138, 140/145; İbn Teymiyye, *Fetavâ*, 4/4-6, 4/54, 56, 58

ğini bir ilke olarak temellendirmektedir. Gerçekte dinî metinlerin söylediği gibi Allah dünya semasına *nüzûl* eder, ancak insanların bunun ne anlama geldiğini bilmenin imkansızlığı kabul edilmeli ve ayrıca, bu, bir insanın *inişine* benzetilmemelidir. Bu anlayışı, belli ve algılanabilen somut bir bakış açısı ortaya koymaktan kaçınan bir tutumolarak açıklamak mümkün görünmektedir. Zaten dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru **Ahmed b. Hanbel**'in takipçisi olarak kendilerini sunan hadisçilerden bir kısmı bu anlayışı daha uç bir düzeye görürerek teşbihe dümüşlerdir.

Selef ayet ve hadislerde geçen selbî isim ve sıfatlar hariç, diğer selbî sıfatları diline dolamaz. Daha çok Allah'ı subûti sıfatlarıyla tanır. Allah vardır, ilmi, kudreti,. iradesi... vardır, yed'i, vech'i mevcuttur, gelme, gülme gibi fiîlleri vardır... gibi. Selefe göre *Allah'ın ne olduğunu bilmek,* O'nun *ne olmadığını bilmekten* çok daha önemlidir.[65] Ne olmadığını bilmeye karşı gösterilen olumsuz tutum, istidlâl ve nazarı haram görmek, itikadî meseleleri konuşanlardan yüz çevirmek[66] gerektiği anlayışıyla sonuçlanmıştır.

Ebu Hanife (v. 150/767) *el-Fıkhü'l Ekber* adlı eserinde: "*Yüce Allah'n Kur'ân'da zikrettiği vech, yed, nefs, keyfiyeti bilinmeyen sıfatlarıdır.*

65- Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* Dergah Yay. İst., 1979, 61-61; İbn Teymiyye, *Fetavâ,* 4/5-6, 183-184

66- Suyûtî, *el-İtkân,* Mısır, 1950, 2/178; Ahmed Emin, *Duhâ'l İslâm,* Mısır, 1938, 134, İbni Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l Hadis,* Beyrut, 1972, 58; Elmalı'lı, *a.g.e,* 3/1955; Zerkânî, *a.g.e,* 2-/292

Yed, kudret ve nimet olarak anlamlandırılamaz. Çünkü böyle bir anlamlandırma, Alah' ın sıfatlarını nefyetmektir. Ayrıca bu Kaderiyye *ve* Mu'tezile'*nin görüşüdür. Oysa ki Yed keyfiyeti bilinmeyen bir sıfattır. Gadab ve Rıza da böyledir*"[67] demektedir.

Fıkh-ı Ekber'i şerheden **Aliyyu'l-Karî** (v. 1014/1605) **Ebu Hanife**'nin görüşünü şöyle açıklamaktadır: "*Sıfatlar konusunda iki farklı anlayış bulunmaktadır. I.Sıfatları nefyetmede aşırı gidenler, II. Sıfatları ispatta aşırı gidenler. Ehl-i sünnet ise iki uç arasında orta noktadadır. Allah'ın Kemalî sıfatlarının varlığını kabul edip, bütün durumlarda benzerliği nefyediyoruz. "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*" ayeti, sıfatları sadece Allah'a has kılmaktadır; birini bir şeye has kılmak ise yoklukla çelişir, çünkü yokluk, O'na benzeyen hiçbir şeyi; işitici, görücü, sem'i ve basar sıfatları ise, vehme hayale gelen bütün benzetmeleri ortadan kaldımaktadır. "*Vacib-i Mutlak mümküne, mümkünde Vacib-i Mutlak'a benzemez*" sözü bu anlamı korumaktadır. *Yed, Vech, Ayn, Nefs Allah'ın sıfatlarıdır. Ne var ki bunların keyfiyetleri bilinemez. Ayrıca bu sıfatlar kinaye yolu ile te'vil edilemezler. Teşbih düşüncesini gidermek amacıyla bu sıfatları başka kelimelerle anlamlandırmak tutarlı bir yaklaşım olarak görülemez*"[68]

Selef, Allah'ın kendisi hakkında söylediklerinin doğruluğunu tasdik etmiş, sıfatların gerçekte

67- Aliyyu'l Kârî, *Şerhu Fıkhi'l Ekber,* İst., 1955, 36-37
68- *A.g.e*, 37-38

ne anlama geldiklerini bilmedikleri zaman susmuşlar ve onları açıklamaya yeltenmemişlerdir. Sonradan gelenler de aynı anlayışı sürdürmüş, onlar birbirlerine sahabe ve onların ilk takipçilerinin yoluna uymayı tavsiye etmişlerdir. İlk öncülerin anlayış sınırını aşmaktan ve onların yollarını terketmekten sakınmışlardır.[69] Selef, dinî anlayışının, dine olan tutumunun doğru olduğunu şöyle delillendirmektedir: *Onlar hem Kur'ân'ı hem de peygamber (s.a.v)'in hadislerini inanarak, tasdik ederek bize ulaştırmışlardır. Böyle olmasına karşın onlar sıfatlarla ilgili olarak ne bir açıklama ne de te'vil yapmışlardır. Şayet böyle bir şey yapsaydılar kesinlikle bilinir, gizli kalması mümkün olmazdı.*[70]

Allah'ın sıfaları konusunda *müteşabih* oduğu söylenen ayetleri diline dolayanlar kınanmış ve toplumdan soyutlanmışlardır. Nitekim **İmam Malik**'e *istivâ* nın anlamı sorulduğunda o:" *istivâ ma'lum, keyfiyeti meçhul, ona imân vacip, soru sormak ise bid'attır*" [71] şeklinde cevaplamıştır. Bu açıklama biçimi *nûzul, meci, yed, vech* ve diğerlerine de uygulanmış, Kur'ân ve hadisde ne söylenmişse hiçbir yorum yapmaksızın tasdik etmenin gereğini belirtmişlerdir. Ne Müşebbihe gibi Allah'a keyfiyet isnat ettiler ne de Mu'tezile gibi soyut aklın verilerine yapıştılar. *Ta'dil* ve *teşbihe* düşmeksizin tevhid ve tenzihi esas alarak, *vech, ayn* gibi sıfatları tanımlamadan kaçındılar.

69- İbn Teymiyye, *a.g.e*, 4/2,10,11
70- *A.g.e*, 4/3
71- Zerkânî, *a.g.e*, 2/289; Gâzzâli, *el-İktisâd fi'l İ'tikâd*, Beyrut, 1983, 36

Sıfatlar hakındaki sözün zât hakkındaki sözün fer'i olduğunu söylemekle birlikte, Allah'ın varlığını kabul etmenin keyfiyeti ispat anlamına gelmediğini özellikle vurguladılar.[72] Aklın, istivâ, vech gibi sıfatları yorumlama imkânına sahib olmadığını söyleyen Selefîyye, örneğin *istivâ'yı kudret* olarak te'vil edildiği zaman yer ile sema arasında bir farkın kalmayıp, *istilâ* anlamıyla açıklandığı zaman da Allah'ın her şeyi istilâ ettiği anlaşılıp O'nun her yerde olması gerekirdi ki,[73] bu açıklamaların her ikisini de Kur'ân'a aykırı bulmaktadır.

Allah'a Vech, Ayn, Yed isnad etmek, kudret, ilim, irade ve hayat isnad etmekten farklı değildir. Alim, Kadir, Hayy olması teşbihi gerektirmediği gibi, Vech, Ayn, Yed, Kurb, Dıhk, Rıza, Ferah, Gazab gibi sıfatlar da teşbihi gerektirmez.[74] Bunların hepsi hakiki anlamda Allah'ın sıfatlarıdırlar. Bunları te'vil etmek bir çok sebepten dolayı tutarsızdır.

I. Seleften hiçbirisi böyle biraçıklama yapmamıştır. Onlara isnad edilen kitabların hiçbirisinde sıfatların te'vil edildiği görülemez. "*Nerede olursanız Allah sizinle baraberdir*" (Hadîd, 57/4) ayetindeki *maiyyetin ilim* olarak açıklanması hitabın zahirinin böyle olmasından dolayıdır.

II. Selefîn "*istivâ ma'lum, keyfiyeti meçhul, ona imân vacip, sual ise bid'attır*" sözü bu lafzın Kur'ân'da var olduğunu açıklamak değil, aksine

72- İbn Teymiyye, a.ge, 4/5-6, 5/26
73- *A.g.e*, 5/99
74- A.g.y

istivâ'nın bir anlamı olup, bunun keyfiyetinin bilinemez oluşu vurgulanmaktadır.

III. Kur'ân'ın nazil olduğu dilde bilinen şey Kur'ân'da da bilinir. Öyleyse ayetteki *istivâ*'nın anlamı biliniyorsa keyfiyeti nasıl meçhul oluyor ve keyfiyetini bilmeyi olumsuzlama onun aslının bilindiğine aykırıdır, denilirse, bunun, sadece dil problemi olarak algılanmasının doğru olmadığı söylenmelidir.

IV. İstivâ'nın vb. sıfatların farklı anlamlarda kullanıldığını gösteren dinî metinler bulunmamaktadır. Öyleyse *Kelâm* karine olmadan farklı kelimelerle anamlandırılmaya tabi tutulamaz. Eğer bizzât dildeki anlamını Kur'ân kullanıyorsa o zaman bu kelimenin anlamı açık olduğundan dolayı, başka bir anlamı araştılmazdı.

V *İstivâ, Vech, Yed* vb. sıfatların başka anlamlara hamledilmeleri tenzihe aykırıdır. Çünkü peygamber (s.a.v) ve Onun ashabının dilinde böyle te'vile rastalanmamıştır. Hem dinen hem de adeten Kitap ve Sünnet'de yaygın durumda tekrar edilen, özel ve genel anlamı anlamak üzere gelen bu lafızları, şiir dilinde geçen bir kavramla anlamlandırmak içinden çıkılmaz yanlışlıkları beraberinde getirir.

VI. Kur'ân net bir biçimde istivâ gibi vasıfları Allah'a isnad etmektedir. Allah'ın kendisini vasıfladığı sıfatları nefyetmek, gerçekte, teşbihe düşmektir. Çünkü "*Hiç bir şey O'nun misli değildir*" teşbih ve temsili, "*O işitici ve görücüdür*" ise sıfatları nefy ve ta'dili ortadan kaldırmaktadır. Bütün bunlar hakiki olarak Allah'ın sıfatlarıdır ve

bunlar Allah hakında hakiki kullar hakkında mecazîdir.[75]

Bakışı lafız üzerinde sabitlendirmenin, zahiriliğin öncüsü olan *İbn Hazm*, Allah'ı isimlendirme konusunda dinî metinlerin söylediğinden eksik veya fazla bir şey söylemenin yanlış olduğunu savunmaktadır. Ona göre Kur'ân'da söylenilen sıfatlar Alah'ın Zâtı'nda bulunan ve bu Zât'ın nazârî olarak adlandırılmasıyla tanınabilen sıfatlar olmayıp, aksine onlar Allah'ın bizzât kendisini isimlendirdiği özel isimlerdir. Allah'ın sıfatlara sahib olması abestir. Zira sıfat ve sıfat ifadelerini ne Allah kendi zâtıyla ilgili olarak vahyettiği sözlerde kullanmıştır, ne de biz, bunları Allah'la ilgili olarak Peygamber (s.a.v)'in kullandığına rastlarız, hatta Peygamber (s.a.v)'in ilk takipçileri de Alah'la ilgili olarak bu ifadeleri kullanmamışlardır. Dolayısıyla bu ifadeleri kullanmak veya böyle bir inanca bağlanmak, mü'minlerin icma'ı bunu reddettiği için doğru görülmektedir.[76]

Sıfat kavramını kullanmanın bir hevesten kaynaklandığını "*Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Halbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir.*" (Necm, 53/23) ayetiyle de-

75- Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e*, 5/103-227; Zerkânî, a.g.e, 2/286-288

76- Ignaz Goldziher, *Zâhîrîler:Sistem ve Tarihleri,* Çev. Cihad Tunç YFY Ank., 1982, 118; İbn Hazm, *Merâtibü'l İcma fi'l İbâdât ve'l Muâmelât ve'l İtikâdât,* 185

lillendirmeye çalışan **İbn Hazm**, bunu Mu'tezile'nin uydurduğunu, mütekellimden bir grubun bunları takip ederek Selefîn yolundan ayrıldıklarını belirtmektedir. Oysa dinî hakikat, ancak Allah'ın kendi kitabına ve peygamberin Ona dayanan sözlerinde, yani nasla belirlenmiş olan, ya da mü'min topluluğun üzerinde gerçek olarak anlaştıkları şeydedir. Bunun dışındakiler sapıklıktır. Sıfat kavramının kullanıldığına ilişkin **Said b. Ebi Hilal**'den rivayet edilen, Allah'ın sıfatları geçtiğinden dolayı *İhlas* sûresini okamanın faziletine dair hadisi sahih görmeyen **İbn Hazm**: "*haber-i vahîdî delil olarak kabul etmeyen **Eş'âri** ve diğerlerinin görüşlerini temellendirmek için bu hadise dayanmaları, kendi yöntemleri açısından tutarsız, ayrıca kendi prensiplerine uymadıklarının göstergesidir*"[77] açıklamasını yapmaktadır.

Allah'ın ilim sıfatının Allah'ın Zâtıyla aynı olduğunu felsefî olarak kanıtlamaya çalışan **Ebu Huzeyl Allaf** 'a şu ilkeyi hatırlatır: "*Bir kimsenin kendi istidlâline dayanarak Allah'a bir sıfat veya bir isim vermesi doğru değildir. Çünkü Allah kendi yaratıklarından başkadır, dolayısıyla istidlâle dayanarak O'na mahlukâtın sıfatlarından ve isimlerinden biri verilemez; Çünkü bu bir yandan Yaratanı yaratıklarına benzetmektir, diğer yandan da, kendi isimleri konusunda bizzât kenidisinin belirlediği şeyden sapmaktır. O halde bu iftirâdır ve yalandır.*" İşte bu sebebden dolayı **İbn Hazm**, Mütekellimler tarafından verilen *el-kadim* isminin kullanılmasını doğru bulmamak-

77- İbn Hazm, *el-Milel*,1/13; Ignaz Goldziher, *a.g.e*, 119

tadır.[78] Zira bu hem dinî bir metne dayanmıyor hem de anlam bakımından Allah hakkında kullanılamaz. Üstelik anlam bakımından doğru olsa bile nassa dayanmayan ve üzerinde icma edilmeyen bir isim, kıyas ve istidlâl yoluyla Allah'a isim verilemez. Çünkü böyle bir kıyas batıldır, yaratan ile yaratılan kıyas edilemez, zira kıyasta esas olan, kıyas edilenlerin eşit olmasıdır.

Zahîrî akîdesine göre Alah'ın isimlerini, sıfat olarak anlamak doğru olmaz, zira bir sıfat bir faili şart koşar, bu fail, sıfatı taşıyan olarak sıfattan başkadır. Ayrıca Allah hakkında caiz olmayan bir tasavvur, isterse nassî bir delille kanıtlanmaya çalışılsın, bu meselede geçerli diğildir. Bununla birlikte dinî metinlerde Allah'ın isimlerinin geldiği biçimi (kalıbı) değiştirmek, sözgelimi *sıfat-ı müşebbehe* şeklinde gelen isimleri *mastar* ve *ism-i fail* şeklinde kullanmak da doğru görülmemektedir.[79]

İlkelerini böyle bir anlayışla belirleyen **İbn Hazm**, İslâm Kelâm'ında çok tartışılan insan-biçimci ifadeler karşısında zor durumda kalmış ve sendelemiştir. Çünkü bu meselede nassa bağlı kalanlar tek ve benzersiz, katıksız bir biçimde teşbih ve tecsimle suçlanmışlardır. *Vech, Yed, Kadem, Dıhk, Kurb* gibi ifadelerde *tecsimi ve teşbihi* gerektiren bir anlam bulunmadığını söyleyen **İbn Hazm** Mu'tezile ve Eş'âriyye'nin yorumlarını sert bir şekilde eleştirdikten sonra, kendi görüşünü geçerli kılmak için lugate sığınmayı çözüm

78- *A.g.e*, 120; İbn Hazm, *Merâtibü'l İcma*, 185
79- *A.g.e*, 124

olarak görmektedir. Dilin kullanış biçimine ait bir özellik olarak, bunları fazlalık olarak görür ve te'vil etmeye başlar, sözgelimi *Ricl; cemaat, parmak yed nimet* anlamlarıyla açıklanır. "*Allah Adem'i kendi suretinde yarattı*" demek, insan Allah suretinde yaratıldı demek olmayıp, aksine bunun, "*Allah Adem'i, Adem için seçtiği bir suret içinde yarattı*"[80] şeklinde yorumlamanın gerekliliğini vurgulamaktadır.

Kelimenin zahîrî anlamının insan-biçimciliği zihne getirdiğ yerde **İbn Hazm**, takdirde bulunmaktan çekinmez. **Ahmed b. Hanbel**'e dayanarak *Rabbin geldi* ibaresini *Allah'ın emri geldi* şeklinde açıklar.[81] Diğer ekolleri keyfî yorum yapmakla suçlayan **İbn Hazm**, bu defa kendi tanımladığı biçimde yorum yapmakla keyfi davranmaktadır.

Nazar ve istidlâli dinî anlayışlarının esası olarak gören Eş'arîyye ve Matûrîdîyye ekollerinin öncüleri bu konuda Selefîyye'den çok faklı düşünmemekle birlikte, Matûrîdî'nin açıklama biçiminin ayrı bir özellik taşıdığına vurgulamamız gerekmektedir. Bu ayrıntıya girmeden önce bu iki ekolün öncülerinin görüşlerini belirlemeye çalışmamız daha faydalı olacaktır.

Eş'arî (260/324), *el-İbâne an Usûli'd Diyâne* adlı eserinde Allah hakkında Kur'ân ve Sünnet'de gelen insan-biçimci tasvîrlerin yorumlanmasını doğru bulmadığını şöyle belirtmektedir: "Örneğin *istivâ* hakkında görüşünüz nedir? denilirse:

80- *A.g.e*, 130
81- *A.g.e*, 132

"*Rahman olan Allah arşa istivâ etti*?" (Tâhâ, 20/5) ayetinde geçtiği gibi O'nun arşa istivâ ettiğine inandığımızı söyleriz.

Tamamen Selefî bir anlayışı yansıtan **Eş'ârî** bu bakış açısını Kur'ân'a dayanarak delillendirmeye çalışmaktadır:

"*Temiz kelimeler Allah'a yükselir.* (Fâtır, 35/10)

"*İsa'yı Allah kendisine yükseltti.*" (Nisa, 4/158)

"*Firavun dedi: Ey Heman, bana yüksek bir kule yapta o sebeble -yollara- erişeyim.*" (Mu'min, 23/35)

"*Gökten yere kadar işi düzenleyen Alalh'tır, sonra semaya yükselen O'dur.*" (Secde, 32/5)

"*Yoksa siz, gökte olanın üzerinize taş yağdıran -bir fırtına- göndermeyecğinden emin misiniz? O zaman tehdidim nasılmış bileceksiniz.*" (Mülk, 67/17)

Bu ayetler yoluyla **Eş'ârî**'nin varmak istediği sonuç şudur: Arş, semâvât üzerindedir. "*Siz gökte olandan emin misiniz*" sözü de zaten Allah'ın semâvât üzerine istiva etiğini açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim yukarıda olan herşey *sema,* olarak adlandırılır. Arşta semâvâtın en üzerindedir. Çünkü Kur'ân "*Semada olandan emin misiniz*" derken, bütün semâvâtı değil, o sadece semâvâtın en üstü olan *arşı* kasdetmektedir. Nitekim Kur'ân "*Allah, Ay'ı semâvâtın içinde nur kıldı*" (Nuh, 71/16) sözüyle, Ay'ın semâvâtın hepsinin içinde olduğunu değil, tümünü kapladığını

anlatmaktadır.[82] Bu konuda **Eş'ârî**'nin Kur'ân'ı okuma biçimi çok belirgin hataları içermektedir. Öncelikle "*Ay'ın semâvâtın içinde nur olması*" böyle yorumlanamaz. Üstelik bu açıklama, *kapsam* eksenli bir anlamı dolayımlı olarak içerir ki, böyle bir açıklamayla ne demek istenildiği düşünüldüğünde, anlaşılan şeyin de bir te'vil olduğu kolayca görülmektedir.

Allah'ın *Arş'a istivâ* ettiğini açıklama yönünde **Eş'ârî** görüşlerini sürdürmeye devam etmekte ve ; mü'minlerin dua ederken ellerini yukarıya doğru kaldırmalarını Allah'ın Arş'a istivâ ettiğine bağlamaktadır.[83] Haberi sıfatlar konusunda dinî metinlerin lafzına bağlı kalmaya özen gösteren **Eş'ârî Ahmed b. Hanbel**'in bir takipçisi imajını vermektedir. Zaten **el-İbâne**'nin girişinde **Ahmed b. Hanbel**'i öven **Eş'ârî**, onun bakış açısını paylaştığını açık bir şekilde belirtmektedir.

Mu'tezile, Cehmiyye ve Harûriyye'nin *istivâ'ı* üstün geldi, galip oldu, malik oldu gibi anamlarla açıkladıklarını vurgulayan **Eş'ârî**, bu ekollerin Allah'ın arşta olduğunu inkâr ettiklerini kaydedip ve eleştirmektedir. Bu, onların anladıkları gibi olsaydı arş ile yer arasına bir fark olmaması gerekirdi. Ayrıca Allah varlıkların tümüne galip olduğu halde *istilâ* anlamında arşa istivâ etmiş osaydı, mutlaka arşı, yeri, kurumuş otları ve bütün fertleri istivâ etmiş olacaktı, oysa Allah bütün varlıklara galip ve her şeye kadirdir. Allah eşyanın tümüne kadir olduğuna göre, müslüman-

82-Eş'ârî, *el-ibâne*, 31
83- A.g.y

lardan herhangi birinin, Allah'ın arşı, kuru otları ve diğer her şeyi istivâ ettiğini söylemesi doğru olmaz.[84] Zira istilâ, bütün eşyayı kapsayan bir kavramdır. Bu bakış açısı doğruyu yansıtmadığına göre *istivâ*'nın bütün eşyaya değil de sadece arşa özgü bir anlam karşılığında kullanıldığını kabul etmek gerekmektedir. Eğer Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşü doğru kabul edilirse, Allah'ın Meryem (a.s)'in karnında, kuru otların özünde, mezbelelerin içinde olduğunu! kabul etmek zorunda kalırız ki, Allah onların bu sözlerinden yüce ve berîdir.[85]

Eğer onlar, *"Allah'ın arşta değil de her yerde olduğu"* görüşünü esas alarak böyle diyorlarsa *"O, üzerinde sema olan yerin altında, yer onun üzerinde, sema yerin altında"* anlamını kabul etmiş olursunuz şeklinde cevap verilir. Zaten bu görüş dayanaktan yoksundur. Nitekim Allah, altın altındadır, eşya O'nun üzerindedir, Allah yukarıda eşya O'nun altındadır sözünün neticesi: Allah yukarıda olanın altında, altında olanın yukarısındadır. Oysa bu, Allah hakkında hem düşünülemez, hem de çelişkidir.[86] Allah'ın arş üzerinde değil de *her yerde olduğunu* söylemenin bir mekân kuramı ekseninde düşünüldüğünü belirten **Eş'ârî** tutarlı olmasına karşın *alt-üst,* dünya ve sema'yı farazî konumlandırmalarda hatalara düşmektedir. Uzay boşluğunda olan dünyanın alt-üst şeklindeki tanımlamaları izafîdir. Ancak Allah'ın aş-

84- Eş'ârî, *el-ibâne, 31*
85- *A.g.e, 1.31-32*
86- *A.g.e, 32*

kınlığını anlatma açısından vurgulamak istediği husus anlamlı ve tutarlı görülmektedir.

Eş'ârî, belirlediği bakış açısını kanıtlama bağlamında diğer referanslara başvurmaktadır:

"*Yüce Allah her gece dünıa semasına iner ve fecir doğuncaya kadar, yok mu rızık isteyen vereyim, yok mu bağışlanmak isteyen bağşlayayım*" der. (Müslim, *Salat*, 24)

"*Yüce Allah gecenin geriye kalan üçte birinde dünıa semasına iner ve şöyle der: yok mu bana dua eden duasını kabul edeyim, yok mu belâ ve musibetten kurtulmak isteyen onu belâ ve musibetten kurtarayım, yok mu rızıklanmak iseteyen onu rızıklandırayım?" Ve bu şafak sökünceye kadar sürer.* (Buhari, teheccüd, 14)

"*Melekler ve Ruh Allah'a yükselir.*" (Meâric, 70/4)

Duman olan semaya istivâ etti... (Fussilet, 41/11)

O gökleri ve yeri, ikisinin arasında bulunanları altı günde yarattı. Sonra arşa istivâ etti. O Rahman'dır. O'u bir bilene sor." (Furkân, 25/59)

"*O Allah ki gökleri ve yeri ve bunlar arasında bulunanarı altı günde yarattı, sonra arşa istivâ etti. Sizin O'ndan başka dostunuz ve şefaatçınız yoktur.*" (Secde, 32/4)

Sema bütün insanların icması ile yer değilir. O halde *bir* ve *tek* olan Allah arş üzeine istivâ etmiştir, diyen **Eş'ârî**, daha başka dini metinlerle görüşünü doğrulamaya çalışmaktadır.

"Melekler sıra sıra dizili olduğu halde Rabbin geldiği zaman. (Fecr, 89/22)

"Onlar, Allah'ın buluttan gölgeler içinde meleklerle birlikte kendilerine gelivermesine ve işlerini bitirivermesine mi bakıyorlar." (Bakâra, 2/210)

"Muhammed ile arasındaki mesafe iki yay uzunluğu kadar, yahut daha az kaldı. Kuluna vahyettiğini vahyetti. Gönül gördüğünde yanılmadı. Onun gördüğünden kuşku mu duyuyorsunuz? Andolsun onu bir inişinde daha görmüştü. Sidreti-l Münteha -uzak ağacın yanında- ki onun yanında oturulacak bir bahçe vardır. Sidre'yi kaplayan kaplıyordu. Muhammed'in gözü şaşmadı ve sınırı aşmadı. Andolsun ki Rabinin büyük ayetlerinden bazılarını gördü. (Necm, 53/9-18)

"Ümmet, İsa (a.s)'yı Allahın göklere yükselttiği konusunda icma etmiştir. Ayrıca müslümanlar, sıkıntıya düştüklerinde Allah'a yönelerek, *"Ey arşın sahibi, yedi göğü kuşatan Allah'ım"* şeklinde dua ederler".[87] Ve yine: *"Allah bir insanla karşılıklı konuşmaz, ancak o vahiyle yahut perde akasından konuşur; yahut bir elçi göndeřip izniyle dilediğini vahyeder. O yücedir, hakimdir"* (Şurâ, 42/52) ayeti diğer varlıkları değil de, insanı esas almaktadır. Eğer ayet insanı ve diğer varlıkları bütünüyle kapsasaydı Allah'ın hitaby böyle olmazdı. Bütün bu ilâhî sözler, Allah'ın, yaratıkların içinde, yaratıklarında olmadığını ve arşa istivâ ettiğini göstermektedir.[88]

87- *A.g.e,* 32-33
88- *A.g.e,* 33

Cehmiyye ve Mu'tezile'nin söylediklerini yorumlayan **Eş'ârî**, sadece Allah'ın birliğini temellendirmenin yeterli olmadığını belirterek Allah'ın sıfatları konusunda tenzihi hedefleyen ve bunu biricik amaç haline getiren, teşbihi nefyettiğini söyleyen söz konusu ekolün bütün sözleri ta'tili gerektiren yorumlar olduğunu söylemektedir. Nefyi ve ta'tili gerektiren tenzih ise, gerekte tenzih değildir. Nitekim. "*Allah göklerin ve yerin nurudur.*" (Nur, 24/35) ayetinde Allah kendisini *nur* ile vasıflandırmaktadır. Bilginlere göre nur şu iki anlama gelmektedir: bu da ya *işitilen* ya da *görülen*dir. Kim Allah'ın işitici olduğunu söyler, görünmez olduğuna inanırsa o Rabinin görülmesini nefyeder, Allah'ın kitabını ve peygamberin sözünü yalanlamakla hataya düşer.[89] **Abdullah b. Abbas**'tan rivayet edilen: "*Allah'ın yaratıkları hakkında düşününüz. Zâtı hakkında düşünmeyiniz. Allah'ın kürsi ile seması arasında bin yıl vardır. O işte bunun üzerindedir*" sözü istivâ'ı te'vil etmeye engel teşkil etmektedir. Böyle olduğunu göteren rivayetler bulunmaktadır. "*Bir adam, siyahî bir köle kadınla peygamber (s.av)'e gelerek: Ey Allah'ın elçisi ben bu kadını keffaretle hürriyetine kavuşturmak istiyorum, onu azad etmek doğru olur mu, dedi. Resûlullah. Allah nerededir? diye kadına sordu. Kadın elini göğe işaret etti. Resûlullah: ben kimim? diye sordu. O, sen Allah elçisisin şeklinde cevablandırdı. Ve peygamber (s.a.v): "O kadını âzât et, çünkü o mu'mindir*" (Müslim, Mesâcid, 33) buyurdu. İşte

89- *A.g.e,* 33

bu iki rivayet te Allah'ın arşa istivâ ettiğini doğrulamaktadır.[90]

Eş'ârî, *Vech, Yed, Ayn Basar* gibi duyum ve biçim anlamlarını yansıtan Kur'ânî ifadeleri şöyle yorumlar: "*Yer yüzünde bulunan her şey yok olucudur, yalnız celal ve ikrâm sahibi Rabbin Veçhi bakî kalacaktır.*" (Rahmân, 55/26/27) Bu Kur'ânî metin Allah'ın bir veçhi bulunup kendisine yokluğun ulaşmayacağını kesin bir anlamla bildirmektedir. "*Gözümüz önünde akıp giden*", " *Gemiyi gözümüz önünde vahyimizle yap.*" (Hûd, 11/29/30) şeklindeki gelen ayetler ise Ayn nın Allah'ın sıfatı olduğunu net bir şekilde göstermektedirler. Ve yine Musa ve Harun (a.s)'a hitaben Yüce Allah: "*Ben sizinle beraberim işitirim, görürüm.* (Tâhâ, 20/46) diyerek bizzât işiten ve gören olduğunu söylemektedir. Öyleyse bu sıfatları nefyeden Hıristiyanlara uymuş olur, zira onlar Allah'ın işitmesi ve görmesini *bilme* anlamında yorumlamaktadırlar.[91] **Eş'ârî** sıfatları *nefy ve ta'til* anlayışının doğrudan Hıristiyan kaynaklı olduğu görüşünü ileri sürmektedir.

Cehmiyye'nin bu sıfatları lafzî olarak ele almasını, Allah'ın sıfat ve isimlerini inkâr etme, tevhidi bozma eğliminde olduğuna, kılıçtan ve iktidarın gücünden korktuğuna, dolayısıyla görüşünü açıkça dile getiremediğini bağlayan **Eş'ârî**, meseleye siyasî yönü de eklemektedir.[92] "*Allah'ın sıfatları Zâtı'nın aynıdır*" görüşünün şek

90- *A.g.e,* 34
91- *A.g.e,* 34
92- *A.g.e,* 34

ve şüphenin bir uzantısı olduğunu dile getiren **Eş'ârî**, bu görüş, tamamen sıfatların inkârı ile kesiştiği halde siyasî baskı yüzünden açık bir biçimde söylenilmediğini vurgulamaktadır.

Eş'ârî, bize kim: "Allah'ın *Vech*'i ve *Yed*'i olduğunu kabul ediyor musunuz, şeklinde bir soru yöneltirse dinî metinlerde söylenenleri delil getirip ve bunları te'vil etmediğimizi açıkça belirtiriz. Çünkü hem Arapça'da hem de bu dili kullananların geleneğinde her hangi bir kişinin: "*ben bunu elimle yaptım*" demekle *nimeti* kasdettiğini ileri süremez.[93] *Yed,* kelimesinin *kudret ve nimet* anlamında olduğunu nereden çıkartıyorsunuz, icma yönünden mi, dil yönünden mi, diye bid'atçalara bir soru yöneltsek onlar bu sorunun cevabını ne *icma* yönünden ve ne de *dil* yönünden cevaplandıramazlar. Eğer onlar bu anlamları kıyas yoluyla çıkarttık derlerse, onlara: nasıl bir kıyasla *Yed*'in kudret ve ni'met anlamından başka karşılığı olmadığını çıkarttınız, sorusunu yöneltiriz. Üstelik akıl ile bunları te'vil etme yetkisini nereden alıyorsunuz? Oysa Allah, Kur'ân'ı elçisinin dilinde indirmiştir ki, anlaşılsın.

Kur'ân Arapça olmasaydı, düşünmemiz ve anlamlarını açıklamaya çalışmamız o zaman mümkün olurdu. Nitekim Arap dilini bilmeyen onu anlayamaz. Kur'ân Arapça indirilmiştir, oysa bid'atçıların verdikeri anlamlar onların dillerinde yoktur.[94] "*Göğü ellerimizle sağlam yaptık, biz geniş-leticiyiz.*" (Zâriyat, 51/47) ayetini delil olarak ileri

93- *A.g.e,* 35
94- *A.g.y*

sürüp *el-eyadi* kelimesi kuvvet ve kudret anlamına gelmekte olup dolayısıyla da *bi yedi bi kudreti* anlamına gelir denilirse, bu yorumun bir çok açıdan hatalı olduğunu kanıtlarız. Öncelikle *el-eyadi* kelimesi *Yed'in* çağulu değildir. Zâten Allah *iki yedimle* yarattım, demekle *bi yedi* sözünün anlamını bozmuş olmaktadır.

Mu'tezile *Yed'*i kudret anlamında açıklıyor. Böyle bir yorum *Ehl-i Hadis ve Sünnet'*in görüşüne aykırıdır. Çünkü onlar bir kudret sıfatını kabul etmiyorlar ki iki kudret sıfatını kabul etsinler. Ayrıca yüce Allah *biyedeyye* ile kudreti kastedseydi Adem (a.s)'in şeytan üzerine bu konuda bir üstünlüğü olmazdı. Oysa Allah, *biyedeyye* ile Adem (a.s)'in yaratılıştaki üstünlüğünü göstermektedir. Eğer şeytan'ı da Adem (a.s)'i yarattığı gibi iki eliyle yaratsaydı Adem (a.s)'in İblis'e üstünlüğü olmazdı. Zâten İblis: S*en Adem'i iki yed'inle yarattığın gibi beni de iki yed'inle yarattın*, tezini savunmaktaydı. İblis'in tezi doğru olmadığından dolayı onu azarlamış ve: "*Rabbin ona dedi ki: Ey, İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü tasladın, yoksa yücelerden mi oldun*" (Sa'd, 38/75) demiştir. Bu ayet, *yed'in* kudret anlamı karşılığında açıklanamayacağının en açık göstergesidir.[95]

Eş'ârî, dinî metinlerde gelen insan-biçimci tasvîrlerin teşbihi içermediği ve bunların yorumunun yapılmasının da doğru olmadığını, bunlara verilen anlamların ne dile ne alimlerin icması-

95- *A.g.e*, 36

na ne de kıyasa dayanmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bunların tanımı ve keyfiyeti bilinemeyen ve Allah hakkında varid olan sıfatlar olup, akılla te'vil edilmelerini hevesten öteye geçmeyen bir tutum olarak tanımlamaktadır.

Matûrîdî ise *Kitabu't Tevhid* adlı yapıtında Allah'a bazı şeylerin isnadı veya Allah'ın eşyaya izafe edilmesinin anlamını değişik bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Ona göre vasfın yücelikle çıkışı, ta'zimin ve izzetin çıkış yeri gibidir. Sözgelimi "*Yerin ve göklerin Rabbi*" "*O kulların üstünde tam hakimdir*" (Saffât, 37/5; En'âm, 6/102; Fatiha, 1/2; En'âm, 6/18) gibi özel bir şeyin Allah'a izafesi, o özel olanın özündeki üstünlük ve değer ifade eden sıfatların tanımlanması kendine özgü olan yerinde söylenilir. "*Gerçekten Allah, takva sahipleri ve ihsanda bulunan kimselerle beraberdir*" (Nahl, 16/128) "*Şüphesiz ki bütün mescitler Allah'a ibadet için kurulmuşlardır*" (Cin, 72/18) "*Allaha'ın devesi*" (şems, 91/13) "*Allah'ın evi*" (Kureyş, 106/3) *gibi ayetlerde, yaratılan şeylerin birbirine izafe edilmesi de açıklanmaya* çalışılan bu hususun dışına çıkmadığını göstermektedir.[96]

Bir şeyi tahsis temek, başkasına üstün kılmak anlamında kullanılmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken nokta şudur: Mekân yokken Allah vardı. Bütün mekânların yokken, Allah'ın varlığının bakî olması doğru olduğuna göre O ezelde olduğu gibi yine aynı varlığı ile vardır. Çünkü yüce Allah, fesada uğramak, bozulmak, yok olmak ve değişikliğe uğramaktan münezzeh-

96- Matûrîdî, *a.g.e.*, 68-69

tir.[97] Bunun anlamı, yüce olan Allah, mekâna muhtaç olmak veya âlemin bulunduğu durum ile vasfolunmaktan da yücedir. Allah aşkındır ve zâtıyla hiçbir yerde değildir, ancak o sıfatları ile her yerdedir. Madem ki Allah, bütün âlemi yaratmış ve hepsini kendi kudreti altında bulundurmuş, öyleyse O mekândan münezzehtir. **Matûrîdî** bu görüşüyle hem Mu'tezile'den hem de Eş'ârî'den ayrılmaktadır.

Matûrîdî'ye göre Allah'ın zâtıyla arşta olduğunu ve bütün mekânlarda bulunduğunu söylemenin anlamı, O'nun arşı olduğu gibi kaplaması veya arşın O'nu kuşatmasını söylemekten başka bir anlam taşımamaktadır. Eğer Allah'ın Zâtını kendisini kuşatan bir mekânla vasfetmek doğru olsaydı zamanında kendisini kuşattığı doğru olurdu ki, bu, Allah'ın bizzâtihi sonlu olup, yaratması da kusurlu olma anlamıyla kesişirdi. Allah'ın arşın dışına çıkması da souçları itibariyle birinciyle örtüşen bir anlam içermektedir. Arşın, Allah'ı kuşattığı kabul edilirse, bu da kendisinden üstün olmayan bir şeyi yaratmaktan acizliğe, noksanlık ve ihtiyacı gösteren çirkin bir iş olurdu... O halde: "*Şüphesiz ki Rabbiniz, O Allahtır ki gökleri ve yeri altı günde yarattı. Sonra arşa istivâ etti.* (Arâf, 7/54) ayeti arşa tâzim edilmesini istiyor, yani arş öyle bir şeydir ki insanın aklı ve irdaki ona ulaşamaz. Öyleyse *istivâ*'nın, arşa izafesi iki şekilde anlaşılabilir. I. Alah'ın söylenilen şeyleri yaratması ve ardından hükümranlığının anılması, arşa ilişkin olarak söylenilenin kendi hakkın-

97- *A.g.e,* 69

da olduğunu vurgulamaktır. Kısa bir deyişle: Allah'ı yüceltmek. II. Yaratıkların en büyüğü ve yücesi olan şeyle kendinî anarak, büyüklüğün kendine özgü olduğunu anlatmaktır.[98]

Arş, yaratıklar düzleminde mekânların en yücesidir. Onun üstünde akıllar hiçbir şey takdir edemezler. Allah, bütün mekânlardan yüce ve ihtiyaçtan da berî olduğunu bildirmek için, böyle bir dil kullanmaktadır. "*Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin ona vesvese verdiğini de biliriz, biz ona şahdamarından daha yakınız*" (Kaf, 54/16), "*Gökte ilâh olan O'dur, yerde de ilâh O'dur. O hâkimdir, âlimdir*" (Zuhruf, .../84) ayetleri, mutlak anlamda bütün yüceliklerin Allah'a ait olduğunu bildirmektedirler.[99]

İstivâ kavramının filolojik çözümlenmesine giren **Matûrîdî** bu kelimeye; bir şeye galip gelmek, yükselmek ve yüce olmak, tamam olmak anlamlarını vermektedir. *Sonra Allah duman halinde olan semayı yaratmaya kasdetti de semaya ve arza: ikinizde isteyerek veya istemeyerek gelin meydana çıkın dedi. Onlar da: biz isteyerek geldik, dediler.*" (Fussilet, 44/11) Dilciler bu ayette geçen istivâ'ya *kasdetti* anlamını vermişlerdir ki, bunun anlamı *yaratmadır.* Bu yaratma fiîlini temsil eden bir anlatım olmaktadır. Eğer *istilâ* anlamı esas alınır ve arşta *mülk* anlamına anlaşılırsa o zaman Allah bütün yaratıkları istilâ etmiş olur. *Ben ancak O'na güvendim ve O, büyük arşın sahibidir.*" (Tevbe, 9/120) ayeti Al-

98- *A.g.e,*70
99- *A.g.e,,*71

lah'ın arşa sahib olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlatımda büyük arş, büyük mülk anlamındadır, bu da peşi sıra bir derecelendirmeyi zorunlu kılmaktadır.[100]

İstivâ, Yüce ve tamam olma anlamına gelince, bunun anlamı, Allah'ın yeri ve gökleri, ikisinin arasında olanları ve her şeyi *altı günde* yaratması ve mülkün tamam olması ile Allah yüceldi demek olur.[101] Öyleyse Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde istivâ zikredilen üç biçimde anlamlandırılması gerekmesine karşın farklı bir anlam içermesi de imkân dahilindedir.[102] Böylece hem Allah'ın yaratılmışlara benzeme anlamını içeren anlam dışlanmakta hem de kendisi tarafından bilinen durumun bizce bilinmeme ihtimali olduğu söylenmiş olmaktadır.

İnsanın takdir edileni anlaması oldukça zor olduğundan Yüce Allah'ın hem zâtını hem de fiîllerini benzetmelerden uzak tutmak en doğru görüş olmaktadır. Zira Allah'ı, kendisinden başkasına izafe edilen bir kavramla anlamanın net, herkesce kabul edilecek biçimde olması güç görülmektedir. Böyle olmasına karşın, sarfedilen kelimeyi işitmeden önce bilinenle, varlık üzerindeki *kelâm* üzerinde durmak gerekmektedir. Öyleyse yaratıktan anlaşılan şeyle *kelâm* ın te'vili doğru olmaz. Zira varlığın sebebi olan ilim, ondan öncedir. Her anlamın felsefesi mümkün olmakla birlikte görünenin, arş, istivâ vb. çok değişik anlamları içermesi söz konusu olabilir. Kelimenin taşı-

100- *A.g.e*,72
101- *A.g.e*,73
102- *A.g.e*,74

dığı değişik formlar, her zaman o kelimenin o anlamı ifade ettiğini ve bir anlamının olması gerektiği düşüncesini bozmaktadır.[103]

Ellerin semaya doğru kaldırılmasına gelince, bu ibadet halinde olur. Yüce Allah, kullarına istediği biçimde ibadet ettirir. Allah'ın arşta olduğunu söyleyenin, duada elleri semaya kaldırmayı delil göstermesi tutarsızdır. Nitekim Allah'a yönelerek başını yere koyan kişinin bu durumda da yere doğru gelmesiyle Allah'ın o yönde olduğunu söylemek gibidir. Veya kıbleye yönlemekle Allah'ın Kâbe'de olduğunu söyleyen gibidir. Bunların hiçbirisi gerçeği yansıtmamaktadır. "*Ey rasûlüm, kullarım sana benden sorarlarsa şüphesiz ben onlara çok yakınımdır, bana dua edenin duasını kabul ederim*" (Bakâra, 2/186) ayetinde Allah'ın yakın olmasının anlamı insanın yanıbaşında olması demek değildir. Dolayısıyla Alah'ın yakın olmasından kasdedilen *mecî ve ityanı,* kurbu, rahmeti ve lutfu ile zahir olmasıdır. Tüm bu isnadların anlamı: Allah'ın kendisini yüceltmesi ve aşkınlığını bildirmesidir.

Belli bir ölçüde **Maturîdî**, büyük bir ölçüde de **Eş'ârî**'nin selefî tutumu korunamamış, *müteşabih* olarak görünen bu sıfatlar te'vil edilmişlerdir. Örneğin **Eş'ârî** söyleminin en başta gelen temsilcilerinden olan **Gazzâlî**[104] (505/1111): Böyle durumlarda te'vil yapmanın gerektiğini, zararlı olmadığını, hatta kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Hiçbir şekilde te'vile taraf olmayan **Ahmed**

103- *A.g.e*,74-75

104- Gazzâlî, Faysalu't Tefrika beyne'l Hakk ve'z Zendekâ, Kahire, *1970, 9-10*

b. Hanbel'in bir kaç yerde gayet net olarak te'vil yaptığını da referans olarak göstermektedir.[105]

Eş'ârî geleneğini devam ettiren **Râzî** (v. 606/1210): "*Ya aklın ya da naklin gerektirdiğini kabul edeceğiz. Bu durumda her ikisini de ya doğrulamış ya da yalanlamış oluruz ki, bu kabul edilemez. Çünkü naklî delili doğrulayıp aklî olanı yalanlamak gerçekle bağdaşmamaktadır. Öyleyse delillerin de doğruluğunu kabul etmemiz gerekmektedir*"[106] demektedir. Te'vili doğru bir yöntem olarak algılamamız batınî bakış açısını haklı çıkarmamız anlamına gelmez mi, sorusuna, *hayır* cevabı veren **Râzî**, te'vilin belli şartlara dayanması gerektiğini söyler: *Birincisi;* te'vili gerektirecek kesin aklî ve naklî gerekçeler olmalı, *ikincisi;* te'vil uygun bir biçimde diğer ayetlere hamledilmelidir. Bu iki şarta dayanmayan te'vil, heva ve hevesle örtüşen bir te'vil olup, gerçeği yansıtmayacağını belirtmektedir.

Te'vili'in gerekliliğini savunan ve bunu tamellendirmeye çalışan **Râzî** çeşitli deliller ileri sürmektedir.

I. Ayetlerde söylenildiği gibi lafzî anlamlar esas alınırsa Allah'ın bir yüzü, pek çok gözleri, bir tarafı ve tarafında iki veya pek çok eli, tek ayağı şeklinde bir varlık ortaya çıkar.

II. Antropomorfist dil bizzât alınırsa Allah'ın müennes ve müzekker olduğu tartışılır duruma gelir.

105- Gazzâlî, *el-iktisâd fi'l İ'tikâd*, 36, 183
106- Râzî, *Esâsu't Takdis fi İlmi'l Kelâm*, Beyrut, 1979, 172-173

III. Allah'a cisim demek aklî zorunluluk ifade eder.

IV. Allah bir yerde sabit, ya da zamanla sınırlandırılmış bir varlık gibi algılanır.

V. Allah yemeyen içmeyen bir cansız varlık, ya da insan gibi yemeye içmeye muhtaç aciz bir varlık olur.

VI. "*Dünya semasına indiği*" rivayetiyle, Allah arştan, arş kürsiden, kürsi semadan büyükse Allah'ın dünya semasına inişi nasıl olur? Dünyanın ve göklerin küre şeklinde olduğu bilinen bir gerçektir. Bu durumda Allah gecenin üçte birinde inerse, arşa göre bu gecenin üçte bir tanımı değişir.

VII. Yer ve gökler hareket, sukûn, birleşme... gibi a'razlarla nitelenmiştir. Eğer bu durum arş ve kürsi içinde geçerli ise, Allah'ın da bu vasıflarla sıfatlanması gerekir. "*O Allah birdir*" ayeti O'nun bu gibi vasıflardan münezzeh olduğunu bildirmektedir.[107]

Te'vilin aklî gerekçelerini belirleyen **Râzî**, te'vilin belli şartlar dahilinde, Kur'ân'ın anlam bütünselliğine uygun bir şekilde yapılması tarftarıdır. Ne var ki *dinî esiptemik cemaat* tarafından belli kriterlere bağlı olarak yapılan te'vil, tarihsel süreçte belli ilgi ve amaçlar bağlamında dejenere edilerek zaman zaman sıradanlığın özelliklerini taşıyan yorumlarla ortaya çıkmıştır. Te'vilin olmazsa olmaz şartı olan aklî ve naklî gerekçeler,

107- Bkz: Râzî, *Mefâtihü'l Gayb*, 26/229-231; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l İtikâd*, 30-33

ya da Kur'ân'ın o bağlamda söylediği bir başka açıklama dikkate alınmaksızın, fırkalaşan İslâm toplumunun cedelleşme sürecine girişi, değişik ilgileri ve etkileri giderek artırmıştır. Hissî tutumlar, varolma endişisini harekete geçiren siyasî çatışmalar, diğer taraftan kişinin içinde bulunduğu ekolün söylemine uygun zorlamalar ve saptırmalar te'vili kendi dayanaklarının sınırından çıkarttığı gibi, Kur'ân'ın anlam bütünlüğü de eritilmiştir.

Diğer taraftan te'vili uygun görmeyen, hatta bunun tam karşısında yer alan, bakışı lafız üzerinde sabitleştirme olarak tanımlayabileceğimiz lafızcılık, düşüncenin donmasını intaç etmekle yentinmemiş antropomorfist eğilimlerin devam etmesini sağlamıştır. Teşbihe doğal olarak eğimli olan avam, antropomorfist bakışı belli bir ölçüde barındırmış ve korumuştur. Bu inanç özellikle batınîlikle ivme kazanarak doruk noktasına ulaşması sebebiyle tehdit eder bir güce ulaşmış, sırf bu nedenle teşbihi ihsas eden dinî metinler belli kriterler doğrultusunda yorumlanmışlardır. Tenzihi gerçekleştirmenin bir yolu olarak te'vilin gerekliliği öngörülmüştür.

Zaman, mekân, beden ve duyum anlamını içeren nitelemeler şayet lafzî olarak ele alınırsa *"Allah'ın Cennet'in üzerinde olan Arş'ta olup, belli bir zaman diliminde O'na ulaşılacağı sonucuna varılır."* (Buharî, Tevhid, H. 76, Meâric, 70/4) Oysa bütün varlıklar yaratılmışlardır ve Alah'ın varlığını, azâmetini, mutlaklığını gösteren birer işaretten başka bir şey değillerdir. *"O Rahman*

Arş'a istivâ etti" (Tâhâ, 20/4) ayetindeki *istivâ*'yı oturma ve kaplama anlamlarıyla açıklayamayız. Zâten Kur'ân'da istivâ'nın geçtiği ayetler (Tâhâ, 4/20, Bakara, 2/29, A'raf, 7054, Fussilet, 44/11, Yunus, 10/3, Ra'd, 13/2, Furkan, 25/59, Secde, 32/4, Hadîd, 56/4) ayrı ayrı incelendiğinde hepsini aynı anlamda açıklamanın imkânsızlığı otaya çıkmaktadır. Örneğin: "*Duman halinde bulunan semaya istivâ etti*" ayetinde *istivâ* açık bir şekilde *yaratmaya* delâlet etmektedir. Öyleyse bundan Allah'ın yaratma fiîli, her şeye hayatın verilmesi, evrenin *müretteb* ve *muhkem* hale getirilmesi, herşeyin O'nun kudreti ve iradesiyle olduğu, her şeyin maliki ve sahibi olduğu anlaşılmalıdır. O halda istivâ Allah'ın azâmetini ve yüceliğini anlatan bir mecazdır. Mecazî ve temsili olduğundan lafzî anlama hamli doğru olmayan bir sıfattır. Sözlük anlamı itibariyle *istilâ, uluvv, suûd, irtifa, kasd, yönelme ve rahmetle toplama* anlamlarına gelen bu kelime her ayetteki anlam nazara alınarak te'vil edilmiştir.[108]

Çok farklı biçimlerde tanımlanan Arş; mülk, mekân, bir şeyin en üst zirvesi, bir çardağın zirveden aşağıya doğru yayılışı, ayrıca ev, tavan, çatı anlamlarını içermektedir. Bu anlamların mülkle ilişkisi kurularak Allah'ın bütün varlığa hakim olması anlamında açıklanmaktadır. Taht olarak çevrilebilen bu kavram, sadece Allah için kullanıldığına göre bir mekân olarak değil de, Kur'-

108- Gazzâlî, *el-İktisâd,* 3960; Taftazânî, *şerhü'l Mekâsıd,* 4/174; İsfehânî, *Müfredât,* 251; Nesefî, *a.g.e.,* 1/12; Elmalı'lı, *a.g.e,* 3/2176

ân'ın anlam bütünlüğü içerisinde *muhkem* bir delile dayanarak te'vil edilmelidir. Çünkü delille ulaşılan bir sonucun, bir dinî metnin lafzına aykırı görünse bile, bunun doğruluğu mutlaka diğer bir metnin şehadeti veya şehadetine yakın bir delille sabit olur. Eğer ikna edici bir delil yoksa, yada Kur'ân'ın belirlediği esaslara uygun olarak te'vil edilmez, öylece kabul edilmesi istenirse, böyle bir taleb, sadece heves olarak nitelendirilir. Diğer taraftan lafzın bulunduğu form ile kalması, değişik anlamların akla gelmesini engellemez."[109]

İsa (a.s)'nin *yükseltilmesi*, (Âl-i İmrân, 3/55, Nisa, 4/158), keza "*Semada olan Allah'ın size şunları yapmayacağından emin miziniz*" (Mülk, 67/16-17) "*Sema'da olan Allah'a melekler ve ruhun miktarı elli bin süren birgün içinde yükselirler*" (Tevbe, 9/129) gibi ayetler ve peygamber (s.a.v)'in "*Güneşin istikarar bulduğu yer arşın altındadır.*" (Müslim, İmân, H 251, Zekât, H. 144, Mesacid, H. 33) şeklindeki dinî metinlerin anlam bütünlüğünü ortaya koymaya çalışan **Elmalı'lı** şöyle der: "*Sema, mutlak yükseklik ve üstünlük işaretidir. Maddî ve manevî bütün yaratıkların fevki demek olan mutlak yükseklik üstünlük demektir. Her şeyin fevkinde, her şeyden üstün olan ise Allah'tır. Bu mana ile yüceliğin gerek yerde gerek semada eşyadan hiçbir şeye karşı nisbetinde hiçbir fark ifade etmez. Dolayısıyla ulviyetin en yüksek timsali sema ila anlatılmıştır. Zarfiyet ise gerek hakiki olsun, gerek mecazî olsun ihata*

109- İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 6/314. 48; İbn Rüşt, *Faslû'l Makâl*, 115; Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, 22/8; Zerkânî, *Menâhilu'l İrfân*, 2/290; Gazzâlî, *a.g.e*, 36-37

anlamını içermemektedir."[110]

Arş ve istivâ kavramlarının geçtiği Kur'ânî metinler dil açısından çözümlendiğinde Allah'ın arşı bir seviyede olmayı veya ittihadı değil, aksine yüceliği anlatılır. *Sittet-i Eyyam* ile kurulan kavramsal örgü düşünüldüğünde de, varlığın bütün yönleriyle devirler içerisinde belli bir düzene girme ameliyesine tabi olduğunu hatırlatmakta olup, bu faaliyetin kopuksuz bir süreç olduğunu akla getirmektedir.[111] Allah'ın kudretine nisbetle herşey eşittir. Bu eşitliğin lüzumu ve gereği olan zâtî veya nisbî vasıftır. Öyleyse istivâ, ne bir fiîl ne de sırf değişme ile değil, bir tekrarlama ve benzeyiş nisbeti ile düşünülebilir. Bu duruma göre istivâ Allah'ın fiîlî sıfatıdır. İstivâ'nın (علي) ile kullanılması "*yüksek hakimiyet*" anlamını içerdiğini göstermektedir. O halde bu, Allah'ın bütün sıfatlarıyla Yüce ve mutlak olduğunu akla getirmekte olup, Allah'ın mutlak hakikatı anlaşılmaktadır.[112] Nitekim yerleri ve gökleri kaplamış bir kürsi, (Bakara, 2/255) tasavvuru, bu kavramların bizzât hakiki anlamlarıyla kullanılmadığını net bir şekilde hatırlatmaktadır. Bu kelimenin; hakimiyet, saltanat, ilim, azâmet anlamı ifade ettiğinde şüphe de bulunmamaktadır. Arş ve kürsi izafeti, yer kaplamayı değil, her şeye hakim olma gibi rubûbiyetin tecellisini göstermektedir.[113]

110- Elmalı'lı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 7/5233/4238; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmû'l Muvakkîn,* 2/301; Gazzâlî, *el-İktisâd,* 40

111- Elmalı'lı, *a.g.e,* 3/ 2180; İ. İsmail Hakkı, *a.g.e,* 299-300

112- Elmalı'lı, *a.g.e,* 3/2190-2184

113- *A.g.e,* 2/ 852-854

İnsan bedenine ilişkin olarak gelen *Vech, Yed, Ayn, Kadem, Cenb, Sak, Yemin* gibi kavramlar, gerçekte, Allah'ın bilinmezliğini, bir bilinir şeyle belli bir ölçüde açıklanır hale getirme amacına matuf olarak anlaşılmış ve bu anlayış doğrultusunda te'vil edilmişlerdir.

Bunların en başta geleni *Vech*'tir: "*Yalnız celal ve ikrâm sahibi Rabbinin vechi bakî kalacaktır*" (Rahmân, 55/27) "*Her nereye dönersen Allah'ın Vechi oradadır. (Bakara, 2/115) "Yalnız Allah'ın Vechi'ni kazanmak için infâk ediyorsunuz*" (Bakara, 2/272) "*Onlar Rablerinin vechini arzu ederek sabrederler*" (Ra'd, 13/22, Rum, 30/38, Leyl, 92/20) ayetlerinde geçen veçh farklı söz dizgelerinde farklı anlamları içermektedir. Vech; zât, yönelmek, rıza, bir olma[114] anlamlarına gelmekte olup, çoğu zaman bir şeyin ne olduğunu belirten, ayırt edici bir anlamı vurgulamaktadır.

Kur'ânî dilin insan bedenini temsil eden *vecl* ile kesişmesi, Allah'ı insana tanıtmada özel bir anlam taşımaktadır. Çünkü vech kelimesinin, zât anlamında kullanılışı örfe dayalıdır. Zira insanlar birinin yüzünü gördüklerinde felanı gördüm diyebilirlerken, birinin ayağını gördüklerinde felanı gördüm diyemiyorlar. İnsan eşyayı hisleriyle algıladığından eşyayı bütünüyle göremeyip sadece görünebildiği kadarıyla eşya görülür. Bu görünen şey insana o şeyin tümü hakkında bilgi kazandı-

114- İzmirli İ. Hakkı, *a.g.e*, 300; İbn Manzûr, *a.g.e*, 13/357-358; Beycûrî, *a.g.e*, 5. 93; Taftazânî, *Şerhu'l Mekâsıd*, 4/174; Cürcânî, *Tâ'rifat*, 250; Zerkânî, *a.g.e*, 2/ 291

rıyorsa o şey hakkında bilgi sahibi olur. İşte vech, insan hakkında bu bilgiyi verdiğinden dolayı *zât* anlamına gelmektedir.[115]

Vech kelimesi yerine Rabb veya Allah'ın diğer isimleri getirilemezmiydi, niçin vech kullanılmaktadır? sorusu yöneltilebilir. Bu soruyu şöyle cevaplamak mümkündür: (وجه ربك) dışında kullanılacak isimler ya fail ya da mef'ul, veya ma'bud manasına kullanıldığı için Allah'ın zâtı ve hakikatı değil de *Allah'ın bu halinin bakî kalacağı* anlamına gelme sakıncası doğabilirdi. Dolayısıyla Allah'ın Zâtı'nı mecazî bir dile anlatmanın en güzel yolu, Kur'ân'ın vech kavramını bu şekilde kullanmasıdır.

İktidar, otorite ve himaye anlamlarını içeren diğer bir niteleme *Yed-Yedeyn* dir. Hukuk dilinde *Yed* fiîlen malik olma karşılığında kullanılır. Fiîlî yardımı da çağrıştırır. Müteahhir Kelâmcılar Kur'ân'da geçen *yed'in* mecaz olup reel anlamının değiştiğini, nimet, himaye, mülk, kuvvet[116] gibi değişik anlamlar kazandığını söylerler. Elin, parmak uçlarından avuç içine kadar işlevi eksen yapılarak mecazî kullanımla anlam değişimine uğratılan bu kelime Kur'ân'da değişik biçimlerde kullanılmaktadır[117] "*Sana biat edenler gerçekte Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Kim ahdını bozarsa kendi aleyhine bozmuş olur. Ve kim Allah'a verdiği sözü tutarsa Allah ona büyük bir mükafat verecektir*" (Fetih,

115- Râzî, *a.g.e*, 29/ 105
116- Taftazânî *a.g.e*, 4/174; Cürcânî, *a.g.e*, 203; Râzî, *a.g.e*, 26/229-231
117- İbn Manzûr, *a.g.e*, 15/424

48/ 10) ayetinde *Yed* ile *Ahd* arasında ilişki kurularak, sözü yerine getirmede ve sevab verınede Allah'ın kudreti ve kuvveti onların kudreti üzerindedir anlamıyla açıklanmaktadır.

Diğer bir ayet şöyledir:Yahûdiler: *"Allah'ın eli bağlıdır dediler. Kendi elleri bağlandı ve söylediklerinden dolayı lanetlendiler. Hayır, "Allah'ın iki eli de açıktır/ dilediği gibi tasarruf eder"* (Maide, 5/64) *"Allah'ın eli bağlıdır"* sözünün anlamı dilediği gibi tasarrufa kadir değildir, her istediğini yapamaz ve istediği gibi tasarruf edemez. Bir başka deyişle tabiatında *buhl ve imsak* vardır. Doğrudan doğruya *Cûd'* dan kinayedir. *Eli bağlı* demek ile *eli sıkı* demek arasında fark vardır. *Eli bağlılık* el darlığı gibi bir darlığı, fakirlik ve acizliği anlatır. *Eli sıkılık* ise esasen yine darlıktan alınmış olmakla birlikte bu, anlam belirtilmeksizin servet ve kudreti varken bizzât cimrilik ve fitrî imsakı anlatmaktadır.[118]

Kinayeler ya bir mertebe veya mertebeler gereğinde kullanılır. Arapça *qulliyed* ise her iki anlama uygundur. Nitekim *eli bağlıdır,* derken eli hem bağlı hem sıkı anlamını kastedmişler ki, cevab da *"Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir"* denilmiş, hem kudret hem de mutlak dileme ile *Cûd* ispat olunmuştur. O halde Yahûdilerin bu sözü: *"Allah her istediğini yapamaz ve her istediğini veremez, bundan ötürü bol bol rızıkta veremez; yoksa Yahûdiler hiç darlık çekmezdi"* anlamında olduğu anlaşılmaktadır.[119]

118- Elmalı'lı, *a.g.e*, 3/127; Taftazânî, *a.g.e*, 4/479
119- *A.g.e*, 3/1732

"*Allah'ın iki eli açıktır*" ayeti muteşâbih midir? Böyle değerlenirmeyi gerektiecek hiçbir husus bulunmamaktadır. Zira bu, Yahûdilerin kinayesine yine kinaye ile bilinen bir cevap olması açısından bunun te'vili bilinmeyecek olan müteşabihâttan olmadığı, bu durumda buradaki *yed'*-*d*en, *yed* kelimesinin içerdiği anlamlardan hiçbiri alınmayarak *Cud'u kudret*'in doğrudan doğruya terkibden, mana'yı kinaî olmak üzere anlaşıldığı unutulmamalıdır. Bundan dolayı burada *Allah'ın iki kudreti* ne demektir? diye bir soruya gerek yoktur.[120] Zira *tesniye* terkib anlamına göre bizzât anlamı kuvvetlendirme ve vurguya artırmak için gelmiş olmaktadır.

Birinin eli açıktır denildiği zaman bilinir ki bu tabirde *el* kelimesinin tekil olarak bir anlamı kastedilmez. Ve *eli açık* terkibi bütünüyle bir kelime gibi *selıa* anlamından kinaye olur. Hakiki anlamı mümkün olsa bile düşünülemez. *İki eli açıktır* sözü bu anlamı kuvvetlendirmek ve vurguyu artırmak için gelmiş olup, Allah'ta buhlun eseri olmadığını ve son derece bahşettiğini anlatmaktadır. Ve burada *yed* kelimesinin ne tekil ne de ikil anlamı değil, Allah'ın Mutlak Cûd'u ve iradesi kastedilmiş olup, terkibin bütününden bir kinaî anlam amaçlanmıştır. Dolaysıyla bu ayeti müteşâbih saymak doğru değildir.[121]

İnsanın yaratılışına İblis'in itirazını anlatan ve Allah'ın emrine isyan eden İblis'in gerekçesini

120- *A.g.e*, 3/1733
121- *A.g.e*, 3/1730; İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*,19/453-456; Râzî, *a.g.e*, 26/231

belirten şu ayette buna bir örnektir: "*Rabbin ona dedi ki: Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü tasladın, yoksa yücelerden mi oldun*" (Sa'd, 38/75) *İki elimle yarattım* sözü şiddeti inayet anlamında olup, bir kıymeti anlatmaktadır. Adem (a.s) hakkında söylenilen bu söz, özel bir şerefi, üstünlüğü içerdiği şeklinde açıklanmaktadır.[122]

Allah'a *Yed* isnad eden bir çok ayet ve hadis bulunmaktadır ki, bunların bir kısmı *aded* açıklanmaksızın, bazısında ise ikil ve çoğul olarak gelmiştir. Değişik şekillerde kullanılan *Yed* bilinen özel uzuv hariç; nimet, kudret, mülk, inayet anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

Hakiki anlamına hamledilmesi imkânsız görülen, temsil olarak gelen ezeli sıfatlardan birisi de *Ayn*'dır. Lafzî anlamı, bakanın görmesini sağlayan uzuv, mecazî anlamı ise *yardım etmek, kollamak, şefkat etmek, görmek, gözetmek, muayene etmek* anlamlarına gelmektedir.[123] Kur'ân'da değişik şekillerde kullanılan *Ayn* Allah'ın rahmeti ve yardımının yoğunlaşmasını vurgulamaktadır. "*Onu sandığı koy, suya at; su onu sahile bıraksın; onu benim de düşmanım onun da düşmanı olan biri alacaktır. Ey Musa, gözümün önünde büyüyesin diye senin üzerine benden bir sevgi koydum.* (Tâhâ, 20/39) "*Gözlerimizin önünde ve vahyimiz gereğince gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana, onların kurtuluşu için yalvarma, onlar mutlaka boğulacaklardır.*" (Hûd, 11/37;

122-*A.g.e*, 3/1731-1732; Râzî, *a.g.e*, 26/231
123-Taftazânî, *Şerhû'l Mekâsıd*, 4/174, Râzî, *a.g.e*, 30/39

Mu'minûn, 23/27; Kamer, 54/14) "*Rabbinin hükmüne sabret, çünkü sen gözlerimizin önündesin. Kalktığın zaman da Rabbini övgüyle an*" (Tûr, 52/48).

Genelde, Kur'ân'da zirkedilen kıssalarda geçen bu kelime çok özel ve hassas durumlarda Allah'ın gözetmesi ve koruması anlamlarını en üst derecede vurgulamaktadır. Bu sebebden ötürü *Ayn* şiddetli inayet ve mutlak bilmeden kinaye olarak kabul edilmektedir.[124] Bir kıssayı bu doğrultuda anlatmak, zorunlu olarak onu, gerçek-doğrunun varlıksal alanında anlatmak anlamına geldiğine göre, şahısların, davranışların, yerlerin, sözlerin tümü harfiyyen doğrudur. Allah, sırlarını açmak ve isteklerini belletmek için masallardan ya da kurgulardan yararlanmaz.[125] Tarihin herhangi bir kesitinde bizzât cereyan eden, doğru ve gerçek olan özel bir hadisede Allah'ın sevdiği kulunu koruması, insanın algılama tasavvuruna giren bir *özel* kavramla anlatılmaktadır. Allah'ın rahmeti ve koruması, adeta gözle görülen ve şüphe edilmeyen bir gerçeklik olarak anlatılmaktadır.

Yemin ve kabz da Kur'ân dilinin insan-biçimci anlatımına bir örnektir. Her ikisi de hem Kur'ân'da hem de hadisde birlikte geçerler: "*Allah kıyamet gününde arzı tutar, gökler sağ elindedir, der ki: "Melik benim", hükümlerine ve üzerine aldıkarı işlerde adil olanları, kıyamet günü*

124-İ. İsmail Hakkı, *a.g.e*, 301; Taftazânî, *a.g.e*, 4/174; Râzî, a.g.y

125-Bkz. M. Arkoun, *a.g.e.*

Allah'ın yanında, Rahman'ın yemin'inde nurdan bir minber üzerindedirler. Onun her iki eli de yemin'dir" (Müslim, *Elfâz*, H. 1-6) "*Allah'ı gereği gibi bilmediler, halbuki kıyamet gününde yer tamamen O'nun avucunun içindedir, gökler de sağ elinde dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir.*" (Zûmer, 39/67) "*Eğer Muhammed, bazı sözler uydurup bize iftira etseydi, elbette onun sağ elini (kuvvetini) alırdık*" (Hakka, 64/44-45)

Kelime olarak *yemin* sağ demek olup, mecazî anlamda kullanıldığında *kudret* ve *kuvvet-i tamme* olarak anlaşılmış,[126] dinî metinlerde geçen *yemin* bu anlamla açıklanmıştır. Hatta bu, uzaysal bir metafor ve tarihî bir kinaye olarak algılanmış, beceriklilik, haklılık, doğruluk gibi özelliklerle kuvvet ve kudrete sahib olmak şeklinde yorumlanmıştır. *Kabz* ise, parmakların bir şeyi avuç içinde kapsamasına verilen bir addır.[127] Yer ve Semavât gerçek anlamda Allah'ın avucunun içinde olmayacağından, bu ifade de, mutlak tasarruf ve teshirden kinaye olup, bütün varlığın O'nun emri dahilinde olduğu şeklinde açıklanmıştır.

Sak ve Cenb'de beşerî özellikleri yansıtmaktadır. Bu her iki niteleme de Allah hakkında kullanılır. *Sak,* topuktan baldıra doğru, topuğun incecik yeridir. Bu kelime her şeyin aslı, kökü anlamına gelmektedir. "*Kıyamet günü hakikkat perdesi aşağıdan yukarıya açılmaya başlayacak, on-*

126-Taftazânî, *a.g.e*, 4/174
127-*A.g.e*, 4/174

lar secdeye davet olunacaklardır, o vakit güçleri yetmeyecek" (Şurâ, 42/11) topuğun incecik yerinin açılmasının anlamı *gerçeğin artaya çıkışı*, insanlardan geflet perdesini sıyıracak bir şiddet ve dehşetle hakka verilen hükmün inananlara rahmet, inanmayanlara da gadab saçarak görünmeyenden görünene tecelli etmesidir.[128]

Cenb ise neseb ve sebeb bakımından uzak olmaktır. Allah'ın emirlerinden uzak olmakta bu kelimeyle anlatılır. "*O günden sakının ki, o gün günahkâr nefis şöyle diyecektir: Allah'ın yanında yaptığım kusurlardan dolayı yazık bana...* (Zûmer, 39/56) Ayette *yan* anlamında te'vil edilen Cenb; Allah'ın emri olarak açıklanmaktadır.

Rahmet, mağfiret ve emir olarak çevrilebilen,birbirine yakın anlamlar içeren *Nuzûl, Mecî, İtyan, Ferah, Dıhk* gelme, inme emir, gülme ve sevinç gibi beşerî özellikler ve duyumlarla kesişen bu ifadeler dinî metinlerde geçmektedirler. (Fecr, 89/22, Zûmer, 39/56) Bunlar da rahmet, mağfiret, irade, Allah'ın rızası, emri ve hoşnutluğuna ulaşma [129] şeklinde açıklanmışlardır.

Uzağın zıddı olan *Kurb* Allah'a iyi amelle yaklaşmak anlamında olup, Allah hakkında kullanıldığında, O'nun bütün varlıklara ihsan ve lutfla yaklaşması,[130] şeklinde açıklanmaktadır. Kur'ân: "*Allah'ın, insana şahdamarından daha*

128-Elmalı'lı, *a.g.e*, 8/5294; Râzî, *Esâsu't Takdis fi İlmi'l Kelâm*, 66-75

129- Râzî *a.g.e*, 102-106; Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, 31/173-174

130- İbn Faris, *Mu'cemu'l Mekâyisi'l Luğa*, Mısır, 1972, 3/33; İbn Manzûr, *a.g.e*, 11/663-664; İ. İsmail Hakkı, *a.g.e*, 301; Alûsî, *Ruhûl Meânî*, Beyrut, Ts, 29/174; Gazzâlî, *el-İktîsâd*, 37

yakın olduğunu" (Kaf, 50/16) söylemektedir. *Yakınlık, uzaklık, mekân ve mesafe* insan için geçerli olan şeyler olup Allah hakkında düşünülemez, çünkü O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır. Kul, salih amel işledikçe Allah'la yakın bir dialoğa geçer ve rahmetinin eginliklerine dalar. O'nun rahmetine erişme *kurb* kelimesi ile anlatılmaktadır.

Teşbih anlamını içeren Allah hakkında kullanılması, önceki peygamberlerin getirmiş oldukları mesajın anlam sapmasına uğratılmasına bağlı olarak, beşerî zihnin yeteneksizliği nedeniyle Allah' insan yeteneklerinin sınırlı ve dar kapsamı alınarak, hem zat hem de fiili olarak insana benzetilmiş ve O'nun insana ve bütün varlıklara tasarrufu inkâr edilmiştir.

Allah'ın mutlak iradesini, kudretini, tasarrufunu anlatma, kelimelerin yetersizliği ve insan algısının sınırlı olması nedeniyle yeterli bir anlatıma imkân vermemektedir. İnsan bilincini yeniden uyandırmayı hedefleyen Kur'ân, bazen insanın kendi dünyasına, bazen içinde yaşadığı kâinata, bazen de tarihe atıflar yapmaktadır. Gönderme yapılan anlama, insan zihnini ulaştırmak için, bilinen kavramlar kullanılıp ve biçim değişikliğine uğratılmaktadır. Örneğin yakınlık, müşterek bir isimdir; eşyalar ve cisimler birbirlerine yakın ve uzak olmakta tanımlanır, yerleri belirtilir ve sınırlamalar yapılır. Allah böyle bir nitelemeden münezzehtir. Öyleyse bu dil, insan zihnini farklı bir anlama ulaştırmak istemektedir. Allah'a yakınlaşmanın yolu "*Allah'ın boyası ile boyanmaktır*" Allah'a kendisiyle yaklaşılan

akıl, fıtrat, din ve O'nun yoluna ulaştıran her şey bir *boyadır.*

Aklı, ilmi kabule hazır bir kuvvet[131] olarak tanımlarsak, eşyanın hakikatini bilen insan Allah'a yaklaşır. Eser ile muessir arasındaki ilişkiyi kavramak, birinden diğerine intikal ederek Yaratıcı'ya ulaşmak kulun yaklaşmasıdır. "*Kim bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım. Kim bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim*" (Buhari, *Tevhid*, 50) İnsan zihni, müşterek bir benzemeyi gerektiren iki şey arasında bulunduğundan daha fazla benzerlik olduğuna doğal olarak eğilimlidir. Mutlak ve sınırsız olan Allah ile insan arasında hiçbir benzeme olmadığı halde, sırf metafizik alanın insanın algılama düzeyine, zihnî standartlarına indirme amacıyla kulanılan bu terimlerin, bir biçim değişikliği ile farklı anlamlara göndermeler yapdığını gören Sünnî Ekol, bu tasvîrleri te'vil etmiştir.

Allah, yaratıklara benzemez, eğer yaratılmışlara benzeseydi, Allah'ın hükmü varolma da yaratıkların hükmü gibi olurdu. Keza Alah yaratıklara benzemiş olsaydı bunun ya bütün yönlerden ya da bir kaç yönden olması gerekirdi ki, bu, bütün yönlerden olsa her yönüyle yaratılan şeyin aynısı, bir kaç yönden olsa o zaman da bir kaç yönden yaratılan gibi olurdu.[132] Üstelik Allah'ı yaratıklara benzetme, sınırlı ile sınırsızı, mümkün ile Mutlak'ı birbirine karıştırmak anlamına gelmektedir. Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzetmenin

131- Elmalı'lı, *a.g.e*, 1/566; Gazzâlî, *a.g.e*, 37

132- Eş'ârî, *Kitabü'l Lum'a fi'r Reddi âlâ Ehli'z Zeyği ve'l Bida'*, Beyrut, 1955, 19-20

olabilmesi için müşterek vasıflarda bir olmaları, yani ontolojik olarak aynı olmaları zorunlu olmaktadır.

Olup-olmaması eşit, bir tercihin sonucu olan varlık ile, varlığı bizzât ve zorunlu olanın zâtında, sıfatlarında ve fiîllerinde benzemesi; değişken, parçalanan, ölçülen, mekân ve zaman kayıtlarına giren, boyutlardan ibaret olanla, aşkın ve mutlak olanın birbirine benzetilmesi anlamsızdır. Üstelik bu, aşkın olanı mekân ve zaman sınırlarına indirmek, ya da görüneni görünmeyene kıyas etmektir. Zaman ve mekân kaydına giren her şey için *nisbet* izâfîdir.[133] Kur'ân'ın böyle bir dil kulanması Allah'a bir cihet ispat etmek değil de, aşkınlığı tecrübe edilen, aşkınlığın bir yönü olan semanın, mutlak olan Allah'ı anlatmak ve zihni aşkın olana yönlendirmek için olmaktadır.

Allah'ın *Hayy* olması, bizim hayat tercihimize ve anlayışımıza göre değil, Mutlak Hakikat olan varlığa göredir. Zira Allah'ın hayatı içten, zâtından belirleniyor, bilinen sürenin hayatı olduğu için değil, ancak bundan değişikliğin, varlığının, değişen durum ve tutumlarının bir dizisi anlamı çıkarılamaz. Bu, uyku ve uyuşukluğun, yorgunluğun tutmadığı bir yaratılış olan gerçek bir özelliği ortaya koymaktadır. Diğer bir taraftan Allah'ı hareketsiz amaçsız, tarafsız olarak görmek, tam bir idealin peşine düşme değil, ortaya çıkış ve yayılıştır.[134] Bütünüyle içten belirlenen Allah'ın hayatı Mutlak Hakikate özgü bir durum-

133-Zerkânî, *a.g.e*, 2/289; Gazzâlî, *el-İktisâd,* 1983, 31
134-İkbâl, ag.e, 88-89

la böyledir. Öyleyse hayatın hem Allah'ta hem de diğer varlıklarda olması farklı bağlam, farklı özellik sebebiyle karşılaştırılamaz.

Mutlak varlık olmak kemal sıfatlarla vasıflanmayı gerektiren bir durumdur. Kadim ve Mutlak olanın üzerine eksikliğin subûtu düşünülemez. Noksanlık ve eksiklik, yaratılan varlığa benzemek, kendisinden varolmaya aykırıdır. Bizâtihi kaim olanın, kendine özgü sıfatları ile var olması gerekmektedir.[135] Yaratılma ve emredilme durumunda olan kendinden varlığın sıfatlarını taşıyamaz.

Kur'ân, insanın *teomorfik* bir varlık olduğunu söyler. Bu *ilâhî nefhayı* taşımasından dolayıdır. Kur'ân, peygamberler dahil olmak üzere hiçbir insana kutsallığın hulûl ettiğini söylemez. İnsan varlığının bir yönü emir âlemindendir. Bunun anlamı Mutlak Kudret'in vahyi doğrultusunda hakikatı akleden, kendinî bilen, varlıkları kavramsallaştıran bir varlık olmasıdır. Bu, insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik olup, mükellef olmasının biricik sebebidir. İnsan, Allah'ın bütün isimlerine mazhardır. Mutlak Kudret'in varlığına en açık bir şekilde delalet eden bir göstergedir. Bilme, güç yetirme, bir iş yapma insan için de kullanılır, ancak bunlar, sonradan kazanılmış, içten ve kendinden olmayan,sınırlandırılmış bir tabiata özgü niteliklerdir.

Allah'ın sıfatlarını bir anlamdan ibaret olan *hal* teorisiyle de açıklayamayız. Nitekim hal; bir gereksinim ve ihtiyacı hatırlatan bir kavramdır.

135-Nesefî, *a.g.e.*, 1/165-166; Beyâdî, *a.g.e*, 88-89, 197

Allah'a nisbet edilen sıfatların izafîliğini akla getiren bu kavram, izafîliğin sınırına ilişkin bir şey söylememektedir. Oysa sıfatlar Allah'ın kendi zâtına ait gerçek nitelemelerdir. O'nun aşkınlığını idrak edememiz, bizim varlığımızın gerçekliğimizin üzerinde oluşundan dolayıdır. O halde biz, akli yeteneklerimizi ne kadar daraltırsak daraltalım ve ne kadar genişletirsek genişletelim Allah'ın zâtını bilemeyiz. Allah kendi gerçekliğini, insanın anlayacağı bir boyuta indirgiyor, kendini bize sıfatlarıyla tanıtıyor. Beşerî dilin yetersizliğinden dolayı zaman zaman semboller, metaforlar kullanmaktadır Kur'ân. Semboller ve temsiller, bize, Allah'a ilişkin gerçekliği anlatıyorlar. Allah insanlarla mesel aracılığıyla konuşuyor, soyut buyruklarla değil, somut emirler, temsiller ve tarihsel örnekler veriyor...

Beşerî fizyonemi ve duyumlarla kesişen Kur'ânî metinlerin anlaşılması için, insan tabiatı, bilgisinin imkânı, toplumsal, kültürel, Kur'ân öncesi dönemde kulanılan kelimelerin kullanımını belirlemek ve Kur'ân metnine girdikten sonra, yeni bağlamıyla anlamında yeni olabileceği gibi hususlar düşünülmelidir. Çünkü yeni anlamda bir daralma ve genişleme olabilir. Bu ön çalışmalar yapılmadan yorumlama faaliyeti, yorumlayanın ilgi, amaç, niyet, arzu ve daha önceki inançlarıyla, içinde yaşadığı toplumun algı kalıbı, zihnî istidatı, gelenek ve standartlarıyla az veya çok bağlantılı olduğundan öznelliğin en üst düzeyde keyfîlikle seyretmesi kaçınılmaz olur.[136] Metnin

136- J.J Jansen, *Kur'âna Yaklaşımlar*,Çev. H. Rahman Açar, "Okura" Fecr Yay. Ank., 1993, 10-13

lafzını esas alma veya bakışı lafız üzerinde sabitleştirme anlayışıyla kendinî gösteren Müşebbihe ne kadar katı bir tutumsa, her şeyi te'vil etmek de o kadar uç bir tutumdur ve her ikisi de Kur'ân'dan kopuk bir anlayıştır.

Gerçekte teşbih, kinaye, sembol, mecaz ve karşılaştırmaların dinî ileti içerisinde vukubulan bir uslûb çeşnisi olduğu düşünülürse dinî benzetilerin hakıkatı yeniden başka bir biçimde tanımlandığı görülür.[137] Kur'ân'ı anlamayı gerçekleştiren sebebler ve yapılması gereken ön çalışmalar dikkate alınmadığı takdirde, Kur'ân'ın vermek istediği anlamın dışında çok değişik anlayışların çıkması kaçınılmaz olmaktadır.

Diğer taraftan bir ayetin ortaya koyduğu hakikat hep aynı kalmasına karşın, bu aynı hakikat bir kaç değişik şekilde anlaşılmıştır. Tek olan, değişmeyen ve bütün değişik anlayışların kaynağı olan Kur'ânî hakikate esas gerçek, esas hakikatten türetilen anlamına da türev hakikat diyebiliriz. Esas hakikat bizzât Kur'ân'ın koyduğu ilkelerdir. Ancak türev hakikatler esas gerçeğin yorumlanması ile elde edildikleri ve benzerlik özellikleri taşıdıkları için birer kuramdırlar.[138] Dolayısıyla yorumlar Kur'ânîliği koruduğu ölçüde gerçeğe yakın, kopukluğu ölçüsünde de uzaktır. Ekollerin Kur'ânî gerçeğe uymayan yorumlarına ilişkin birçok referans sunmak mümkün olmasına karşın, konumuzla bağlantılı olarak sunduğumuz yorumlar karşılaştırıldığında Kur'ânîliği korumayan yorumların olduğu rahatlıkla görülebilir.

137- A.g.y
138- A. Açıkgenç, *a.g.e*, 159

2.3. MU'TEZİLE EKOLÜ

İslâm düşünce ekolleri içerisinde görüşleri ve tarihteki rolü açısından farklı bir yeri olan Mu'tezile, İslâm tarihinde ilk zuhûr eden ve İslâm inançlarını teorik akılla yargılayan ve bu inançların aklî *esaslarını ortaya koyan* bir ekol olarak tanınmaktadır.

Aklında, insana verilen diğer melekeler gibi *sınırlı olup,* gerçeği bütün detaylarıyla ihata edemiyeceğini kabul etmemesiyle temayüz eden Mu'tezile, mutlak tenzih önermesiyle öne çıkmış, tenzihin nasıl yapılacağı konusunda: *İnsan, ancak Allah'ın ne olmadığını bilir*[139] görüşünü temelendirmeye çalışmıştır.

Hicri II. yüzyılın başlarında yaklaşık olarak h. 100-110/M.718-729 tarihleri arasında ortaya çıkan Mu'tezile'nin doğuşu[140] farklı sebeblere bağ-

139- Eş'ârî, *Makâlat,* 155; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M Saim Yeprem, Marifet Yay. İst. 1983, 94; Mir Veliyuddin, *a.g.m,* 1/235-236

140- Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri,* AÜY Ank., 1967, 50; İbn Asâkir, *Tebyinu Kezibi'l Müfteri,* Dımeşk, h.1399. 11 (M Zahid Kevserî'nin takdimi)

lanmaktadır. İslâm toplumunu içinden çıkılmaz siyasî çalkantılara, şahsî çabaları önceleyen olaylara sürükleyen ihtilaflar, tarafların birbirini öldürmesiyle neticelenmiş ve bu olaylara bağlı olarak çeşitli dini problemler ortaya çıkmıştır. Nitekim h.II. yüzyılda İslâm toplumunun gündemine Allah-insan ilişkisi, O'nun kudreti ve iradesi karşısında insanın durumu, insan fiillerinin mahiyeti, insanın sorumluluğu ve birbirini öldüren mü'minlerin durumu tartışılmaya başlanmıştır.

Büyük günah işleyen kişinin kâfir olduğunu söyleyenler ile, günahın imânı olana bir zarar vermeyeceğini, aslolanın tasdik olduğunu söyleyen iki faklı görüşün birincisi, problemi çözümleyici kavram olarak *tekfiri*, ikincisi ise meseleyi Allah'a havale etme ya da ahirete te'hir etme anlamına gelen *irca* kavramını öne çıkartmıştı.[141] Gerçekte bu iki kavramın ortaya çıkışı, hem dinîn algılanış seyrinin değiştiğini hem de problemlerin değiştiğini göstermektedir. Birinci tanımlama katı ve sert tutumu ve beraberinde de kargaşayı, öldürmeyi getirdiğinden dolayı *ürkütücü*, diğeri ise hem belli kesimin hem de iktidarın nezdinde de kabul görmesine karşın *gevşek* bulunmuşur. Katı ve gevşek tutum arasında bocalayan toplumun bu tartışmadan kendisini kurtaramadığı, farklı mahfillerde bu problemin dile getirilmesinden anlaşılmaktadır.

141- A. Emin, *Fecru'l İslâm,* Kahire, 1950, 288; Mir Veliyuddin, *a.g.m*, 235; İ. İsmail Hakkı, *a.g.e*, 83; Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırâk*, Çev, Ethem ruhi Fığlalı, D V Y, Ank, 1991, 85; İbn Asâkîr, *a.g.e*, 11; A. S. Neşşâr, a.g.e., 1/374

Nitekim **Hasan el-Basrî** (v.110/728)'nin meclisinde bu iki tanımlama biçimi bir soruyla tartışmaya açılmış, *büyük günah işleyen ne mü'mindir, ne de kâfirdir* diyen **Vasıl b. Ata**[142] (v. 131/748) bu tanımıyla, o zamana kadar süren iki farklı, ekstrem görüşten ayrılmıştır. **Vasıl b. Ata** düşüncesinde anahtar kavram: *el-menziletü beyne'l menzileteyn* dir. Biraz farklı yönleriyle benzer bir olayın, **Amr b. Ubeyd ve Katade b. Diame es-Sedûsî** (v. 118/736)'nin[143] eksen alınarak anlatılması rivayeti zayıflatsa da, burada önemli olan olay değil, büyük günah işleyeni tanımlama biçimidir. Zira bu üç tanımla çözümlendiği zaman, Harici söylemde çatışmaya giren her iki tarafda kâfir, Mürcî söylemde her ikisi de mü'min, mu'tezilî söylemde iki taraftan birisi kuşkusuz fasık ama hangisi olduğu kesin bilinmiyor.

Hem tanım, hem de tanımın belirsizliğ ve *taraf olmama* vurguları Mu'tezile isminin, **Osman**'ın (r.a) şehid edilmesinden sonra **Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme ve Usame b. Zeyd** ile birlikte bir kenara çekilen bu sahabelerin tutumuna uygunluk gösterdiği söylenebilir, ancak bir ekolün ortaya çıkışı mücerred bir olayla değil, o tarihî dönemin bütün dinamikleri esas alınarak açıklanabilir. Nitekim belli olaylara bağlı olarak açıklama

142- Şehristânî, *a.g.e*, 10/45-46; Bağdâdî, *a.g.e*, 85-86; A. S. Neşşâr, *a.g.e*, 1/374; M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 264

143- İbn Hallikân, *Vefayatu'l Ayân,* Mısır, 1986, 3/248-249, A. S. Neşşâr, *a.g.e*, 1/374; M. Watt, *a.g.e*, 265

biçimi bir çok araştırmacı tarafından eleştirilmektedir.[144] Her iki olay da Mu'tezile'nin bu ismi alışına yeterli bir sebeb olmamakla birlikte, farklı bir bakış açısının, bir tutumun ifadesi olarak kendisini gösteren bu tanım, fiilî değil de düşünsel muhalefeti yansıtmaktadır.

Ehl-i Sünnet, bu ismi, onlara karşı kınama ve suçlama vesilesi yapsa da, Mu'tezile israrla kendisini *Ehl-i Tevhid ve'l Adl* olarak anmış, Mu'tezile adınında kötü olmadığını çeşitli referanslarla kanıtlamaya çalışmıştır.[145]

Mu'tezile'nin bu anahtar çözümlemesinin pratik neticesi ne olmuştur? **Ahmed Emin** bunu şöyle cevaplıyor: "Mu'tezile*'nin büyük adamları eleştirmede gösterdiği gayret Emevilerin desteği sayesinde olmuştur. Çünkü birbirine karşı olan kişileri eleştirmek, çözümleyici bir tutumla gündeme taşımak, onların hakkında hükümler vermek, en azından halkın büyük çoğunluğu arasında yayılmış olan* ***Ali*** *(r.a)'nin karizmasını yok edecekti. Mu'tezile,* ***Muaviye****'yi eleştirdi ama, açıkça görünen odur ki, Emeviler bunda kendileri için zarardan daha çok kazanç görmüşlerdir. Bu kazançta en azından Ali (r.a)'nin Muaviye ile birlikte eleştiriye tabi tutulmasıdır.*[146]"

Mu'tezile'nin belirgin özelliği, dinî inançların aklî esaslarını bulmaya gayret gösteren bir düşünce hareketi oluşudur. Onlar, İslâm'ın fethetti-

144-Bkz. A. Emin, *a.g.e*, 288 vd.; K. Işık, *a.g.e*, 51-52; M. Watt, *a.g.e*, 266-269; A. S. Neşşâr, ag.e, 1/409

145- Mesûdî, *Murûcu'z Zeheb ve Medâinu'l Cevher,* Kahire, 1948, 3/ 235; Şehristâni, *a.g.e.*, 1/ 45

146- A. Emin, *a.g.e.*, 295

ği bölgelerdeki çeşitli dinî inanç ve kültürlere mensub insanların İslâma karşı açtıkları fikrî mücadelenin zararını göğüsleyerek sahih bir din felsefesi kurmak için gayret göstermişlerdir. Mu'tezile *dinîn, dışa açık cephesini* temsil etmekteydi. Zira onlar, çeşitli felsefi akımlardan oluşmuş ve İslâm'a aykırı olan dinî inançlar karşısında fikrî mücadele vermişlerdir. *Dışa açık cephe,* dinî akidelerin aklî esaslarını koymak ve bir din felsefesi va'zetmek suretiyle elde edilmiş[147] fikrî hareket Mu'tezile'nin öncülüğünde gerçekleşmiştir.

Mu'tezile kendisini *Ehl-i Tevhid ve'l Adl* şeklinde tanımlamaktadır. Ehl-i Tevhid olarak adlandırmalarının sebebi: Onlara göre Allah'ın zâtına kadim ve ezeli sıfatlar nisbet etmek, Allah'ın zâtında bir çok ilahın olmasına yol açar ki, bu küfürdür. O halde Allah'ın birliğine layık olmayan her türlü tasavvurdan zihinleri uzaklaştırmak ve O'nu tenzih etmek gerekir.[148] Kendilerini ehl-i adl olarak adlandırmalarını ise, itaat edeni iyi amelinde ödüllendirmenin, isyan edeni de kötü amelinden dolayı cezalandırmanın Allah'ın üzerine vacip olduğuna ve bunun gerçekleşmesi için de bizzat kulun hür olduğuna inanmalarına bağlamalarından dolayıdır.[149]

Mu'tezile Allah'ın kadir, alim, basir olduğunu kabul eder, ancak bu sıfatların zatından bağımsız

147- İ. Abdulhamid, *a.g.e.*, 104; İbn Asâkir, *a.g.e.*, 13
148- Taftâzâni, *Şerhu'l Akâid,* 88; İ. Abdulhamid, *a.g.e.*, 236
149- K. Işık, *a.g.e.*, 67; M. Watt, *a.g.e.*, 291; A. S. Neşşâr, *a.g.e.*, 1/ 422-436; Eş'ârî, *Makâlat*, 155

ve ayrı olduğunu kabul etmez. Bunun nedeni ilâhî sıfatlar Allah'ın zâtıyla aynı kabul edilmezse *birden çok ezeli varlık* ortaya çıkacağı ve bunun tevhid akidesini sona erdireceği şeklindeki endişeleridir. Ayrıca onlara göre Allah sebebsiz varolandır, O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez, eğer böyle bir benzetme yapılırsa Allah ile kullar arasında benzerlik hasıl olur.[150] Dolayısıyla Mu'tezile sıfatların adedinî sınırlamaya gayret etmiş, belli başlı iki sıfata göndermede bulunmuştur. O iki sıfatta *ilim* ve *kudret* idi. Daha sonra bu iki sıfatın zâti sıfat olduğuna hükmettiler. Bu iki sıfat **Ebu Ali el-Cübbai**'ye göre kadim zata ait iki itibar, **Ebu Haşim**'e göre ise iki haldır.[151]

Ebul Huseyin el-Hayyat (V. 298/910) sıfatların, zatın aynı olduğunu şöyle açıklamaktadır: "*Yüce Allah bir ilim ile alim olsaydı o ilim ya kadim olacak veya hadis olacaktı. Kadim olması mümkün değildir. Çünkü bu durum iki kadimin varlığını gerektirir, bunun neticesi de bir değil, çok ilah'ın varlığını kabul etmektir... İlmin hadis olması da mümkün değidir, çünkü ilim hadis olmuş olsaydı Yüce Allah, o ilmi ya kendi zatında yahut başka bir yerde, yahutta mahalsiz olarak ihdas edecekti. Kendi zâtında ihdas etmiş olsa*

150- Hayyât, *Kitabu'l İntisâr*, Beyrut, 1957, 70; K. Işık, *a.g.e.*, 67; Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 46; Eş'ârî, *Makâlât*, 165; Metin Yurdagür; *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yay., İst., 1984, 277

151- Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 46; Zuhdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1947, 60-61; M. Watt, *a.g.e.*, 309; A. Sâmi Neşşâr, *a.g.e.*, 1/ 391-392

zâtı hadislere mahal olurdu. Hadislere mahal olan şey de hadis olduğuna göre bu ihtimal muhaldır. Eğer Allah o ilmi bir başka yerde ihdas etmiş olsaydı, bu taktirde de kendi zâtı değil de ilmin geçiş yaptığı o mahal alim olacaktı. Allah'ın ilmi hiçbir mahalde olmaksızın ihdas etmesi ihtimalini ise akıl kabul etmez. Çünkü ilim bir arazdır. Ancak bir cisim ile kaim olur. Ve ancak devamını bir an içinde sürdürür. O halde Allah bizatihi âlimdir"[152]

Mu'tezile'nin sıfat anlayışı iki farklı biçimde kendinî göstermektedir: birincisi sıfatların zâtın aynısı, diğeri ise sıfatların zatın halleri olduğu görüşüdür. Birincisine en iyi örnek **Ebu'l Huzeyl el-Alâf** (V. 226/840), diğer görüşün temsilcisi de **Ebu Haşim Abdusselam** (321/933) dır. Bu iki düşünürün sıfat konusunda görüşlerini belirleyip, bunu takiben Kur'ân'ın antropomorfist dilinin Mu'tezili söylemdeki anlamını, **Zemahşeri** (538/ 1143) nin *Keşşafı* adlı tefsirini esas alarak tesbit etmeye çalışacağız.

Ebu'l Huzeyl Allâf (V. 226/840), **Vâsıl b. Atâ** tarafından ortaya atılan: *"Kim Alah'a kadim bir sıfat anlamında bir sıfat ispat ederse, iki ilah ispat etmiş olur."*[153] görüşünü geliştirerek o, Allah'ın zâtının hiçbir sıfatı olmadığı, mutlak *bir* olduğu fikrîne karşı çıktı. **Allâf** *"Allah'ın sıfatları vardır, ancak bu sıfatlar Allah'ın zâtının aynıdır ve ondan ayrılmazlar"*[154] diyerek sıfatların

152- Hayyat, *a.g.e.*, 83; A. S. Neşşâr, *a.g.e.*, 1/ 453-456
153- Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 46; Eş'ârî, *a.g.e.*, 165
154- Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 50

aynı olan bir zâta inandı, zât sıfat ayırımını yapmayı doğru görmedi.

Ebu Haşim Abdüsselam (V. 321/933) problemin çözümü için *hal* kavramını ortaya attı. O, insanın Allah'ı çeşitli haller ile bildiği, ancak bu hallerin sürekli değişip, zâtın aynı kaldığı görüşünü benimsedi. **Ebu Haşim**: "*Bu hallerin kendileri kavranamaz, bunlar öze olan nisbetleri ile bilinirler, haller özden farklıdırlar, ancak ondan ayrı varolmazlar, tek başına bir hal ne vardır ne yoktur, ne bilinir ne bilinmez, ancak özle birlikte bilinirler. Akıl bir şeyi mutlak bilmek ile onu sıfatla bilmek arasında ayırım yapar. Bir özü bildiğimizde onun bir şeyle bağımlı olup olmadığını, ya da ileneklerin içinde bulunup bulunmadığını bilemeyiz*"[155] şeklinde sıfat problemine yeni bir açıklama getirmiştir.

Mu'tezile ekolü içerisinde, sıfat problemini değişik şekillerde açıklayanlar olmasına karşın genel olarak iki eğilim kabul görmüştür: Mu'tezile'nin tek bir zâta ait aklî itibar ve vecihler olarak sıfatları inkâr etmediğini söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin inkârı, sıfatların Allah'ın zâtı ile kaim ezeli ve kadim olan zâtî varlıklar olarak ispatına ma'tuftur.[156]

Kur'ân'ın bizzat kendisi teşbihî, ifadeler kullanmasından dolayı hiçbir müslüman bunu inkâr edemezdi. Çünkü bunlar Kur'ân'da gayet açık ve net biçimde zikredilmiştir. O halde "*insan, ancak*

155- Şehristânî, *a.g.e.*, 1/ 80; Mir Veliyuddîn, *a.g.m.*, 254-255

156- Gazzâlî, *el-İktisâd,* 84-85; M. Yurdagür, *a.g.e.*, 278

Allah'ın ne olmadığını bilir" önermesine sıkı bir şekilde bağlanan Mu'tezile, teşbihî te'vil yoluyla alması bakış açısının bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'î metinlerdeki teşbihî ifadeleri teker teker Kur'ân'ın başka yerlerinde veya İslâm öncesi şiirlerde rastlanan ikinci derecedeki mecazî anlamlarla yorumlamaktadır. Öyleyse anahtar terimler olarak üzerinde durduğumuz, teşbih, muhkem, müteşabih ve gayb terimlerinden Mu'tezile ne anlamaktadır? sorusunu cevaplandırmamız gerekmektedir.

Mu'tezile'ye göre iki şey arasında benzeşme (mümaselet) olabilmesi için sadece o iki şeye özgü olan nitelikte ortak olmaları gerekmektedir. O nitelik, onlarla başka varlıklar arasında ortak olmayacak.[157] Mu'tezile bundan hareketle beyazlık ve siyahlık arasında, varolmada, renk olmalarında, ikisinin de a'raz oluşunda ortak olmalarına karşın birbirinin mümasili (benzeri) olmadığı görüşündedir. Çünkü bunlar genel özelliklerdir. Ne var ki iki siyah, aralarındaki özel vasıf olan *siyahlıktan* dolayı renk olarak birbirinin benzeridirler. İki benzer olan şeyin birbirine benzemesi diğer varlıklardan kendilerine özgü bir nitelikle ayrılmalarıyla meydana gelir.

Cübbai ve onun takipçileri, iki birbirine benzer olan şey zâti sıfatlarda ortak olanlardır. Arazda görülen benzerlik var olmada benzerlik değildir. Bu tanım, insan, Allah'ı ancak ne olmadığı ile bilir, yoksa ne olduğu ile değil anlamını vurgulayan dolayımlı bir anlatımdır. Hiçbir şey özel va-

157- Hayyat, *a.g.e,* 70, 104,105; Nesefî, *Tabsıra,* 1/188-189

sıfla, bizzat Allah'ın zatıyla aynı olmayacağına göre hiçbir şey Allah'ın benzeri de olamaz.

Âl-i İmrân 3/7'de geçen *muhkem* ve *müteşabih* kavramları **Mu'tezile**'nin önde gelen bilginleri şöyle tanımlamaktadırlar:

I. Vasıl b. Ata, Amr b. Ubeyd;

Muhkem: Allah'ın fasıklar için bildirdiği azab veya ahiret azabını bildiren ayetler.

Müteşâbih: Muhkem ayetlerin açık ve net olarak açıkladığı gibi, fasıklar için Allah'ın azabını belirtmeyen ayetlerdir.[160]

II. Ebu'l Huzeyl el-Allâf;

Muhkem: Kulluk edenin anlamlarını araştırmaya ihtiyaç duymadığı apaçık dillilerdir. Sözgelimi geçmiş ümmetlerden bir çoğunun başına gelen ilâhî cezayı haber verip, ancak cezayla ilgili bütün bilgileri vermeyen ayetler. "*Veya onları nutfeden yarattı*" şeklinde gelen ve buna benzer anlatımlardır.[161]

III. Ebu Bekir el-Asamm;

Muhkem: İnsan biraz düşündüğü zaman anlamına ulaştığı anlatımlar, *müteşâbih* ise ancak nazarla anlaşılan, öldükten sonra dirilme, kıya-

158- *A.g.e,* 1/189-190
159- *A.g.e,* 1/193
160- A. S. Neşşâr, *a.g.e.*, 1/ 397; Eş'âri, *a.g.e,* 222
161- *A.g.e.*, 1/ 397;*A.g.e,* 223

metin gelmesi, Allah'ın asileri cezalandırması gibi anlatımlardır. Ayrıca *muhkem* açık ve anlaşılır ifadeler, *müteşabih* ise gizli bir anlamı içermekle birlikte insanın nazarla onun hakikatine ulaştığı ifadelerdir.[162]

IV. Ebu Ca'fer el-İskafi;

Muhkem: indirildiği şekliyle anlaşılan ve tevile ihtiyaç duyulmayan, görünüşü itibariyle farklı anlamlara götürülmesi mümkün olmayan ayetlerdir.[163]

Muteşâbih: Değişik anlamların yüklenilmesi mümkün olan ayetlerdir.

V. Zemahşeri (538/1143): *Keşşâf* adlı tefsirinde geniş bir açıklama yapmaktadır: *"Muhkem, kendisini çeşitli anlamlardan ve benzemişlerden koruyan, açık ve hemen anlaşılan ayetler, müteşabih ise benzer anlamları içeren ayetlerdir. Ancak akıl, müteşabihten amaçlananın ne olduğunu tesbit edebilir, bu da, eğer Kur'ân'ın tümü muhkem olsaydı, anlamlarının alınmasının kolaylığından dolayı insanlar ona bağlanırlardı. İstidlâl hususunda ihtiyaç duydukları düşünme ve araştırmayı muhkem ayetlere arzedeceklerdi ve böylece taklid yoluna başvuracaklardı. Fakat müteşabih ayetlerin varlığı, insanların hükümler çıkarmak için onların anlamlarını bilmelerini ve hakkı tanımada zihni yeteneklerini güçlendirme-*

162- Eş'ârî, *Makâlât*, 222,
163- A. S. Neşşâr, 1/ 397; Eş'âri, *a.g.e*, 224

lerini böylece sürekli yeni bir düşünce içerisinde bulunmalarını sağlar. Müteşabih ayetler amelleri boşa çıkmış olanların arzuladığı fitnenin nedeni değildir. Zira müteşabih ayetler olmasaydı, yine de sapacaklardı..."[164]

Muhkem ve müteşâbihi tanımlamada ekoller arası büyük bir fark bulunmamasına karşın, Mu'tezile'nin nazar ve istidlâli özellikle vurgulaması akla verdiği değeri yeterince açıklamaktadır. Ayrıca müteşâbihin tanımı ile ilgili olarak ahiret hayatı ile bağlantı kurulması üzerinde durulması gereken bir farklılıktır. Bir taraftan akla önem veren, öte yandan insan bilgisinin zaman ve mekana bağlı olarak sınırlandırılması sebebiyle gayb âlemine ilişkin ayetlerin mecazî tarzda anlaşılınasına bir göndermede bulunulması ilginçtir. Nitekim: "*Allah'ın emirlerine karşı gelmekten korunanlara va'dedilen cennetin durumu şöyledir: Altından ırmaklar akar, yemişi de süreklidir gölgesi de, işte korunanların sonu budur. İnkâr edenlerin sonu da ateştir.*" (Ra'd, 13/35) ayetini tefsir eden **Zemahşeri,** "*İnsan fıtratı kendisiyle ilgili önermeyi manası açıkça izah olunmadan kabul etmeyecek şekilde donatıldığından Kur'ân müşahade sahalarımızın dışında kalanları müşahede edebildiklerimize temsil ederek anlatmaktadır*"[165] şekildeki yorumuyla problemi çok güzel bir şekilde açıklamaktadır. Diğer taraftan tanımlanamayan, zaman ve mekânda sınırsız beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir varlığın, Al-

164- Zemahşerî, *a.g.e.*, 1/ 174-175
165- *A.g.e*, 2/ 290

lah'ın ve O'nu tasavvur etmenin imkânsızlığı karşısında insan ancak onun ne olmadığını kavrayabilir. O'nun aşkınlığı, benzetmelerle, oldukça genelleştirilmiş mecazlarla bize aktarılabilmektedir.[166] Gayb ve Mutlak olanı, insanın bilgi sınırlarına indirerek açıklama, değişik lisânî vasıtaları kullanmayı gerektirmektedir.

Allah'ın sıfatlarını zatı'nın aynı veya zat'a nisbet edilen haller olarak gören, gaybın insan bilgisine aktarılması için Kur'ân'ın mecaz ve temsiller kullanılmasının kaçınılmaz olduğunu belirten **Mu'tezile** *İnsanî fizyonemi ve duyumları* ifade eden Kur'ân'î ifadeleri tevil edeceği ortadır.

Bunlarla ilgili bir kaç örnek verelim.

I. "*Sana biat edenler, gerkçekte Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdinî bozarsa, kendi aleyhine bozmuş olur. Ve kim Allah'a verdiği sözü tutarsa Allah ona büyük bir mükafat verecektir.*" (Fetih, 48/10) Ayette geçen *Yed* den maksat nedir? Yüce Allah cismin özelliklerinden ve organlardan münezzeh olduğu halde, peygamber (s.a.v)'in, kendisine biat edenlerin ellerinin üstüne elini koyması, bu elin Allah'ın eli olduğu anlamına gelir. Bunun değişik bir anlatımı şudur: Peygamber (s.a.v.) ile yapılan mısak, arada hiçbir fark olmaksızın Allah ile yapılan mısakın aynısı olduğunu teyid etmektedir.[167] "*Kim peygambere itaat ederse gerçekte*

166- M. Esed, *a.g.m.*, 40

167- Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/ 463 İbn Asâkir, *a.g.e.*, 150; M. Watt, *a.g.e.*, 312; Eş'ârî, *Makâlat*, 167; Nesefî, *Tabsıra*, 1/174

Allah'a itaat etmiştir" (Nisa, 4/13-14, 69, 80; Mâide, 5/92; Enfâl, 8/20, 24; Nur, 24/52, 54; Ahzâb, 33/36, 71) ayeti *Yed*'in ne anlama geldiğini açıklamaktadır.

II. "*Yahudiler "Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir...* (Maide, 5/164) Elin bağlı ve açık olması cimrilik ve cömertlikten mecazdır. "*Ellerini boynuna bağlanmış yapma, tamamen de açma, sonra kınanır ve hasret içende kalırsın*" (İsrâ, 17/29) ayeti bunun en güzel delilidir. Zirâ elleri boyuna bağlama cimriliği temsil etmektedir. Ellerin açılması da israftan kinayedir. Böyle bir sözü söyleyen elin muşalıhas varlığını veya elin açık ve bağlı oluşunu kastetmez. Elin bağlı ve açık olarak kullanılması kesinlikle *el* anlamını içermiyor. Cimrilik ve cömertliği ifade etmek için peşpeşe gelen bu iki ifade, iki mecazî kelimedir.[168]

III. "*Rabbin Ona dedi ki: Ey İblis iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü tasladın, yoksa yücelerden mi oldun*" (Sa'd, 38/75) "*İki elimle yarttım*" dan maksad: İşleri aracısız yapmaktır. Başkaları vasıtasıyla yapılan işlere karşın, doğrudan yapılan işlerde *iki el* ifadesi kullanılır. "*Bu senin yaptığın iştir*" ile "*Bu iki elinin yaptığı iştir*" arasında bir fark yoktur.[169] "*Görmediler mi ellerimizin yaptıklarından kendilerine nice hayvanlar yarattık*

168- Zemahşerî, *a.g.e.*, 1/ 426
169- *A.g.e*, 1/334-335; M. Watt, *a.g.e*, 312; Eş'ârî, *a.g.e*, 195

da kendileri ona malik olmatadırlar" (Yasin, 36/71) Bu iki ayette geçen *eller-iki el* tabirleri arasında hiç bir fark yoktur. Bunlar insanların kavrama düzeyine indirilmiş mecazî ifadelerdir.

IV. "*Allah'ı gereği gibi bilmediler. Halbuki kıyamet günü yer, tamamen O'nun avucu içindedir, gökler de sağ elinde dürülmüştür. O, onların ortak koştukalarından uzak ve yücedir.*" (Zûmer, 39/67) Kabz, apaçık Allah'ın kudretidir, mülk anlamına da gelmektedir. *Yeminihi=kudretihi* ile aynı anlamı içerir. Bu ayet bütün olarak Allah'ın azâmetini anlatmaktadır. Allah'ın azâmeti ve mutlaklığı imaj yoluyla insana aktarılmaktadır. Bunun dışında da mecaz ve hakikate bile gitmeye gerek yoktur. Allah'ın kudreti mekân ve zamanla sınırlandırılmış insana ancak imaj yoluyla anlatılabilir. Zaman ve mekândan bağımsız mutlak bir varlığı anlatmanın en güzel, en kolay yolu budur. Alah'ın Kur'ân'daki ve ilahi kitaplardaki kelâmı ile, peygamberlerin müteşâbih sözlerini anlamak için, bu yöntemle açıklamaktan daha iyi bir yol yoktur. İmaj ve semboller, insanı aşan bir anlamı aktarmada, anlam biçimini değiştirmede en güzel yoldur.[170]

V. "*Bacaktan açılacağı (paçanın sıvanacağı, işin güçleşeceği) ve secdeye davet edilecekleri gün secde edemezler.*" (Kalem, 68/42) Bacağın açılması, kıyamet günü işlerin zor ve çetin olacağı anlamındadır. Gerçekte bu sözün anlamında *ne sıvama, ne de sak* var. Bu ayete *sak-keşf* anlamları verenlerin anlayışları dar ve düşünceleri kıttır.

170- *A.g.e.* 3/355

Ayetin anlatmak istediği şey, Rahman olan Allah'ın *işinin* çetin, korku gününün kesin olmasıdır. *Bu da en büyük korku günü* olan kıyamet günüdür.[171]

VI. Mu'tezile *Veche*, nefs ve zât anlamını vermektedir. "*Yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır. Yalnız Rabbinin celâl ve ikram sahibi vechi bâkî kalacaktır*" (Rahman, 55/26-27) ayetini **Zemahşerî** açıklarken: Vech; bütün ve zâtı ifade etmek için kullanılır. Bu ayette geçtiği üzere vechе başka bir anlam vermenin hatalı olduğunu söylemektedir."[172]

VII. Kur'ân, Allah inancını insan bilincinde uyandırmak için ve bu inancın tarihî süreçte bütün peygamberlerin mesajının önemli bir cephesini oluşturduğuna ilişkin bilinen sembollere göndermelerde bulunmaktadır. Bunun en güzel örneği de peygamberlerin kıssalarıdır. İşte bu kıssalarda kullanılan ifadelerden biri olan *Ayn*'ı Mu'tezile, *İlm* ve *İnayet* anlamlarıyla açıklamaktadır. "*Kendisine karşı nankörük edilen kulumuza bizden bir mükafat olmak üzere gemi gözlerimizin önünde akıp gidiyordu" (Kamer, 54/14) "Onu sandığa koy, suya at; su onu sahile bıraksın; onu benim de düşmanım onun da düşmanı olan biri alacaktır. Gözümün önünde yetiştirilmen için senin üzerine bir sevgi koydum.* ('Tâhâ, 20/39) Bir insanın önem verdiği bir işi gözettiği gibi, Fravun'un, Musa (a.s)'yı koruyup ve ona iyilikte bulunması için, Allah'ın onun üzerine bir

171- *A.g.e*, 4/131
172- *A.g.e*, 4/51; Eş'ârî, *a.g.e*, 195

sevgi koyması, suyun bizzat onu sahile bırakması, geminin çok olağan şartlarda akıp gitmesi gibi işlerin bizzat Allah'ın gözetimi ve ilmi[173] dahilinde olma-sıyla gerçekleşeceği anlatılmak istenmektedir.

VIII. Mu'tezile istiva ve arş kavramlarını mülk ve otorite olarak anlar. "*O Rahman Arş'a istiva etmiştir*" (Tâhâ, 20/5) ayetini bütün mülkün Allah'ın otoritesi, hükmü altında olduğu şeklinde açıklamaktadır.[174]

IX. *Meci, İtyân, Nuzûl* gibi ifadelerin Allah'a isnadının sebebini açıklayan Mu'tezile, bir cihette bulunmayı caiz kılan, gelme, hareket etme ve yer değiştirmenin Allah hakkında düşünülemeyeceğini net olarak belirtmektedir. Onlara göre bu ifadeler, Allah'ın mutlak hakimiyetini anlayabilmemiz için Kur'ân'ın kullandığı temsil ve imajlardır.[175] Allah'ın rahmeti gadabi gibi duyumlarla kesi-şen ifadeler ise kendisine nisbet edilen hallerdir. Allah'ın zâtı değişmez, ancak haller değişir. Dolayısıyla bunları birer sıfat olarak değil de, birer anlam olarak görmek gerekmektedir. Allah'ın yakın, (kurb) olmasının anlamı: Kulun sırlarından hiçbir şeyin kendisine gizli kalmamasıdır. Allah, gizli kalmayacak şekilde kulun bütün durumlarını bilir. Kurb, bu anlamı anlatan bir mecazdır. Allah'ın mekândan münezzeh olduğu bilindiği halde, mecazen "*Allah her yerdedir*" de-

173- *A.g.e,* 2/ 433
174- *A.g.e,* 2/ 427 İbn Asâkir, *a.g.e.*, 150; M. Watt, *a.g.e.*, 312 Eş'ârî, *Makâlat,* 157
175- *A.g.e,* 4/ 211; Eş'ârî, *a.g.e,* 195

nildiği gibi, Allah'ın kula şahdamarından yakın olması da böyledir. [176]

Kur'ân'ın antropomorfik dilini yorumlamada Mu'tezile'nin oluşturduğu teorik temel, diğer ekollere nazaran farklılık arzetmektedir. Çünkü Mutezile müteşabih kavramını gayb kavramıyla ilişkilendirmektedir. Görünmeyen aleme ilişkin olarak gelen Kur'ân metinlerini insan bilgi yetileri ve dilin durumu ile irtibatlandırması problemin farklı boyutlarını da dikkate aldıklarını göstermektedir.

176- *A.g.e*, 4/ 20

SONUÇ

İnancın aklî esaslarını bulma, yada inanılanı bilgi düzleminde anlatma, bilinmeyeni kabul etmede zorlanan insan tabiatından dolayı gerekli görülmektedir. Dolayısıyla, Peygamber (s.a.v)'in Allah'tan tebliğ ettiklerine mutlak anlamda inanma evreninden, ihtilafların baş gösterilmesiyle birlikte, inanılan esasların aklî ilkelerini belirleme evrenine geçiş olan erken dönemden günümüze kadar tartışılan problemlerden bir tanesi de Allah'ın sıfatları ve bu konunun kapsamına giren diğer hususlardır.

Kur'ân'ın Allah'ın sıfatlarını anlatmadà yöntemi ve kullandığı dil ve varlığına ilişkin olarak antolojik, metafizik ve dini tecrübeye dayanan boyutları, İslâm düşünce tarihi içerisinde ele alınmış ve tartışılmıştır.

Allah'ı kendi mutlaklığı içerisinde insanı da kendi tabiatı içerisinde düşünmemekten; Kur'ân'ın mutlak âlemle ilgili verdiği bilgi ve kullandığı dili, insanın bilgi yetileri ve bilme sınırı belirlenmeden, Allah ve insan ilişkisini açıklamaya

yeltenme iki uç alana teşbih ve ta'tile düşmeyi zorunlu kılmıştır.

Kur'ân'ın dili, dilin yetersizliğinden ve parçalanan özelliğe sahib olmasından dolayı, mutlakı insana ulaştırmada telmihlere ve temsillere dayanmaktadır. Problemin anlaşılır bir şekilde açıklanabilmesi doğrudan *bu temel gerçeğin* bilinmesine bağlıdır. Çünkü Kur'ân'da yer alan benzetilerin, daha doğru bir deyişle *teşbihi* ihsas eden bir dilin kullanılması, mutlakı sınırlının düzeyine indirmede başvurulan lisani vasıtalardır. Dilsel düzlemin değişmesiyle anlamın değişmesi, anlatımda kullanılan dilsel vasıtalar, müşahede edilen ve edilmeyen aleme ilişkin söylenenler ve bütün bunları anlamanın, değişik çabaları gerektirdiği ortadadır. Ayrıca Mutlak Gayb'ın bilinmesinin imkânsızlığı Kur'ân tarafından, ikisi birlikte bir defa geçen *muhkem* ve *muteşâbih* şeklinde gelen anahtar kavramlara gönderme yapılarak, insanın Allah'ın kitabını ve O'nu bilmedeki bilgi durumu açıkça belirtmektedir. Dolayısıyla muteşâbih bilinmezliği değil, anlamada öncelikli çabalara bağlı olarak, Kur'ân'ın haber verdiği ve bildirdiği alanlara ilişkin olarak insanın durumunu ve bilme imkânını vurgulamaktadır.

Ekollerin Kur'ân'ı okuma biçimlerini etkileyen çok önemli faktörlerin bulunduğunu inkâr etmek mümkün değil, çünkü her insan belli yargılara sahib olup ve zihnen boş değildir. Üstelik belli esaslara bağlı olma da, insan tabiatında yer alan önemli bir özellik olduğu gibi Kur'ânî esaslara, kültürel kodlara, epistemik kalıplara bağlı ol-

ma da, insan tabiatında görülen önemli bir özelliktir. Çünkü bir şeye inanmak insan tabiatında mevcut olan en asil özelliklerden biridir. Kur'ânî esaslara bağlı olmayı hayatının en önemli bir amacı sayan *ulema*, *Kur'ân'ın insan biçimci dili* konusunda da görüş belirtmişlerdir. Sıradan okumaya elverişli örnek olan Müşebbihe fırkası bir tarafa bırakılırsa, Sünni ve Mu'tezile ekollerinin göreşlerini belirtmede belli kriterlere uydukları inkâr edilemez.

Kur'ân'ın, Mutlak olan Allah'ı insana ulaştırmada kullandığı dilde, görünüşte yer alan lafzi benzetilerin, gerçekte, zaman ve mekandan bağımsız olan Mutlak Kudret'i, sınırsız bir aşamayı tasavvur edebilmemiz için kullanıldığını belirten **Matûridi** ve **Zemahşeri**; kanaatimizce tutarlı bir bakış açısı ortaya koymaktadırlar. Bu konuda Kur'ânî metinleri aynen alma eğiliminde olan görüşün, ilk dönemi istisna edilirse, aşırı ucu sayılan Kerrâmiye vb. bakışı lafiz üzerinde sabitleştirme ve zihni istidatsızlıkla tanımlamak mümkündür. Diğer taraftan **İbn Hanbel** ve **İbn Teymiyye** gibi alimlerin, *Kur'ân'ı okuma*larında kelimenin tam anlamıyla *dil felsefesi*nin ağır bastığı söylenebilir. Akli esaslara bağlı olarak yorum yapmayı eleştirmek, yada Kur'ân'ı anlamada yetersiz görmek bir bakıma doğru olmakla birlikte, düşünceyi dil üzerinde yoğunlaştıran *okuma biçimi*ni de bu kapsama almak gerekmektedir. Kur'ân dilinin her iki yöntemi de bazı konularda aştığı bir gerçek olup, insan bilincini oluşturan bütün öğelere başvurmanın gereği ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOĞRAFYA

ABDURREZZAK, Mustafa;
Tarihü'l Felsefe, Mısır, 1966
AÇIKGENÇ, Alparslan;
Bilgi Felsefesi, İst.1992
AKARSU, Bedia;
Çağdaş Felsefe, İst.1987
ALTINDAL, Aytunç,
Paganlık, Musevilik, Hıristiyanlık/Laiklik, Çev. S. Özbudun, İst.1985
ALTINTAŞ, Hayrani;
İbn Sina Metafiziği, Ank. 1985
ALÛSî, Şihabuddin Mahmud;
Ruhu'l Meâni fi Tefsiri'l Kur'âni'l Azim, Beyrut, Ts.
ARKOUN, Muhammed;
Kur'ân Okumaları, Çev. A. Zeki Ünal, İst. 1996
ATAY, Hüseyin;
Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ank. 1974
ATTAS, Nakıp;
Modern Çağ ve İslâmi Düşünüşün Problemleri Çev. M. Erol Kılıç, İst.1989

BAĞDADİ, Abdulkahir b. Tahir et-Temimi;
el-Fark Beyne'l Fırak, Kahire, h.1328;
Usuli'd Din, İst.1978
BAKİLLANİ, Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib;
İ'cazu'l Kur'ân, Beyrut, 1988;
Kitabu't Temhid, Kahire, 1947;
el-İntisar li Nakli'l Kur'ân, Mısır, 1973
BEHİYY, Muhammed;
İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü, Çev. S. Hizmetli, Ank.1992
BEYADİ, Kemaluddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin;
İşarâtü'l Merâm min İbarâti'l İmam, İst.1949
BOĞOS, Zekiyan;
Hümanizm, İst.1982
CEMALEDDİN, el-Kasimî;
Tarihu'l Cehmiyye ve'l Mu'tezile, Mısır, h.1331
CÜRCANİ, Seyyid Şerif;
Kitabu't Ta'rifat, İst.Ts.;
Şerhu'l Mevâkıf, Mısır, 1908
CÜVEYNİ, Ebu'l Meâli Abdülmelik b. Abdullah;
eş-Şâmil fi Usûli'd Din, Mısır, 1949;
Kitâbu'l İrşâd, Kahire, 1950
DAVİES, Merrly Wyn;
İslâm Antropolojisinin Oluşturulması, Çev. T. Doğukargın, İst.1991
DEMİRCİ, Kürşad;
Dinlerin Dejenerasyonu, İst.1985
DURANT, W;
Medeniyetin Temelleri, Çev. N. Muallimoğlu, İst.1978
EBU ZEHRA, Muhammed;
İslâm'da Siyasî, İtikâdî ve Fıkhi Mezhepler,

Çev. S. Kaya, İst.1978
EMİN, Ahmed;
Duha'l İslâm, Mısır, 1938;
Fecru'l İslâm, Kahire, 1950
ELİADE, Mircea;
Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çev. M. Aydın, Konya 1990
Mitlerin Özellikleri, Çev. S. Rıfat, İst.1993
EŞ'ÂRÎ, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail;
el-İbâne an Usûli'd Diyane, Haydarabat, h.1367;
Kitabu'l Luma fi'r Reddi ala Ehl-i Zeygi ve'l Bid'a, Beyrut, 1955;
Makâlatü'l İslâmiyyin, Wiesbade, 1980;
Risâletü fi İstihsâni'l Havdi fi İlmi'l Kelâm, Haydarabat, h.1344
FRALOV, İvan;
Felsefe Sözlüğü, Çev. A. Çalışlar, İst.191
GAZZALİ, Ebu Muhammed Hamid;
el-İktisâd fi'l İtikâd, Beyrut, 1983;
Mişkâtül Envar, Kahire, 1968
İlcâmu'l Avam an İlmi'l Kelam, Kahire, 1970
GILSON, Etienne;
Tanri ve Felsefe, Çev. M. Aydın, İzmir, 1986
GOLDZİHER, Ignaz;
Zahiriler: Sistem ve Tarihleri, Çev. C.Tunç, Ank.1982
GUİRAUD, Pierre;
Anlambilim, Çev. B. Vardar, Ank.1984
GÜNALTAY, Şemseddin;
Felsefe-i ûlâ, İst.h.1347
HAMİDULLAH, Muhammed;
İslâm Müesseselerine Giriş, Çev. İ. Süreyya Sırma, İst.1981;
İslâm Peygamberi, Çev. S. Tuğ, İst.1991

HAYYAT, Ebu'l Hüseyin;
Kitabu'l İntisâr, Beyrut, 1957
HODGSON, M.G.S;
İslâm'ın Serüveni, Çev. Heyet, İst.1993
IŞIK, Kemal;
Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ank.1967
İBN CEVZİ, Ebu'l Ferec Abdurrahman;
Telbisu'l İblis, Mısır, h.1396
İBN FARİS;
*Mu'cemu'l Mekayisi'l Luğa,*Mısır, 1972
İBN HALLİKÂN;
Vefayâtu'l Ayân, Mısır, 1986
İBN HANBEL;
er-Reddû ale'l Cehmiyye ve'z Zenâdika, Riyad, 1985
İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b.
İBN HAZM, Ahmed ez-Zâhiri;
el-Fisâl fi'l Mile'l ve'l Ehvai ve'n Nihal, Mısır, h.1321;
Merâtibu'l İcma fi'l İbadât ve'l Muamelât ve'l İtikâd, Beyrut, Ts.
İBN HİŞAM;
*Siret,*Beyrut, 1976
İBN KAYYİM, (el-Cevziyye);
el-Fevâidu'l Muşevvik İle Ulûmi'l Kur'ân ve İlmi'l Beyân, Beyrut, 1969;
İ'lâmu'l Muvakkîn an Rabbi'l Alemin, Beyrut, 1979
İBN KESİR;
Tefsirû'l Kur'ânî'l Azim, İst.1985
İBN KUTEYBE;
Te'vilu Muhtelifi'l Hadis, Beyrut, 1974
İBN MANZUR;
Lisanu'l Arab, Bulak, h.1300

İBN RÜŞT;
Faslu'l Makâl, Çev. S.Uludağ, İst.1979
İBN ASAKİR;
Tebyinû Kezibi'l Müfteri, Dımeşk, h.1399
İBN TEYMİYYE;
Mecmu'u Fetâvâ, Kahire, h.1404
İKBAL, Muhamed;
İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çev. A. Asrar, İst.1994
İRFAN, Abdulhamid;
İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları, Çev. M. Saim Yeprem, İst.1993
İZMİRLİ, İsmail Hakkı;
*Yeni İlmi Kelâm,*Haz. S. Hizmetli, Ank.1981
İZUTSU, Toshihiko;
Kur'ân'da Allah ve İnsan, Çev. S. Ateş, Ank.1979
JANSEN, J.J;
Kur'ân'a Yaklaşımlar, Çev. H. Rahman Açar, Ank.1993
KOVEL, J;
Tarih ve Tin, Çev. H. Pekinel, İst.1994
LEAMAN, Oliver;
Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, Çev. T. Koç, Kayseri, 1992
LEİBNİZ, G.W;
İmânla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, Çev. H. Batu, İst.1986
MALATİ, Ebu'l Hüseyin Muh. b. Ahmed;
et-Tenbih ve'r Red ala Ehli'l Heva ve'l Bid'a, Beyrut, 1968
MARDİN, Şerif;
Siyâsal ve Sosyal Bilimler, İst.1987
MATÛRİDİ, Ebu Mansur;
Kitabu't Tevhid, İst.1979

MES'ÛDÎ, ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin;
Murûcu'z Zeheb ve Medainu'l Cevher fi't Tarih, Beyrut, 1965
MOUNIER, Emmanuel;
Varoluş Felsefesine Giriş, Çev. S. Rıfat Kırkoğlu, İst.1986
MUSA el-Musevi;
eş-Şiatu ve't Tashihi, Mısır, 1978
NASR, S.Hüseyin;
İnsan ve Tabiat, Çev. N. Avcı, İst.1991
NESEFî, Ebu'l Muin;
Tabsıratû'l Edille, Thk. H. Atay, Ank.1993;
NEŞŞÂR, A.Sâmi;
Neş'etu'l Fikri'l Felsefi fi'l İslâm, Kahire, 1977
NİETZSCHE, F.Wilhelm;
Böyle Buyurdu Zerdüşt, Çev. D. Derinsu, İst.1973
ÖNER, Necati;
İnsan Hürriyeti, İst.1983
RAHMAN, Fazlur;
Ana Konularıyla Kur'ân, Çev. A. Açıkgenç, Ank.1987
RÂZİ, Muhammed b. Ömer Fahruddin;
Mefâtihu'l Gayb, Tahran, Ts;
İtikâdâtû Fırâkı'l Müslimin ve'l Müşrikin, Kahire, 1928;
Esasâtu't Takdis fi İlmi'l Kelâm, Beyrut, 1979
RICKMAN, H.P;
Anlama ve İnsan Bilimleri, Çev. M. Dağ, Ank.1992
RIZA, M.Reşid;
Tefrisu'l Menâr, Beyrut, h.1403
ROBİNSON, John M.;
On Introduction to Early Greek Philosophy, New-York, 1968

ROUSSEAU, Jean J;
Toplum Sözleşmesi, Çev. V.Günyol, İst.1993
ŞATİBİ, Ebu İshak İbrahim b. Musa;
el-Muvafakât fi Usûli'ş Şeria, Çev. M. Erdoğan, İst.1993
SCHOPENHAUR;
Aşkın Metafiziği, Çev. S. Hilav, İst.1979
SCHUON, Frıthjof;
İslâm'ı Anlamak, Çev. N. Avcı, İst.1991
SUBKİ, Tacuddin Abdulvehhab;
Tabâkâtu'ş Şafiyyeti'l Kübra, Kahire, h.1324
SUYUTİ, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir;
el-Camiu's Sağir, Mısır, 1954;
el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'ân, Mısır, 1950;
es-Savnu'l Mantık ve'l Kelâm, Beyrut, 1967
ŞEHRİSTÂNİ, Muhammed b. Abdulkerim;
el-Milel ve'n Nihal, Beyrut, 1975
ŞİMŞEK, M.Said;
Kur'ân'da İki Mesele, Konya, 1987
TABERİ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir;
Cami'ul Beyan an Te'vili Ayi'l Kur'ân, Mısır, 1954
TAFTAZÂNİ, Ebu'l Vefa;
Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri, Çev. Ş. Gölcük, İst.1980
TAFTAZÂNİ, Saduddin b. Mes'ud b. Ömer;
Şerhu'l Mekâsıd, Beyrut, 1979
TAHÂNEVÎ;
Keşşâfu fi İstilahâti'l Funûn, Tahran, 1967
TOPALOĞLU, Bekir;
Allah'ın Varlığı, Ank. Ts.
TRITTON, A.S;
İslâm Kelâm'ı, Çev. M.Dağ, Ank.1983
ÜLKEN, H. Ziya;
Varlık ve Oluş, Ank.1968;

Tarihî Maddeciliği Reddiye, İst. 1953
ULUDAĞ, Süleyman;
İslâm Düşüncesinin Yapısı, İst.1979
USEYMİN, Muhammed, Salih;
el-Kavâidû'l Muslâ fi İstilahi'l Esmai'l Hüsna, Medine h.1409
WATT, Montgomery;
İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ank.1981;
Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık, Çev. T. Koç, İst.1991;
Free Will and Predestination In Early İslâm, London, 1948
WİNCH, Peter;
Explanation and Human, Oxford, 1966
YAZIR, M.Hamdi;
Hak Dini Kur'ân Dili, İst.1979
YILDIRIM, Suat;
Kur'ân'da Ulûhiyyet, İst.1981
YURDAGÜR, Metin;
Allah'ın Sıfatları, İst.1983
ZECCÂCİ, Ebu'l Kasım Abdurrahman b.İshâk;
İştikâku Esmaillahi, Beyrut, 1986
ZEMAHŞERİ, Ebu'l Kasım Carullah Muh. b. Ömer;
el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't Tenzil, Beyrut, Ts.
ZERKÂNî, M.Abdulazim;
Menâhilu'l İrfân fi Ulûmi'l Kur'ân, Mısır, 1980