



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 29-48

**İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları**  
The Possibility of Talking About God in Islamic Theology: Debate of Religious Language

**Bayram ÇINAR**

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı.  
PhD., Teacher, Ministry of Education, Ankara/Turkey  
kocacinarby@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-4886-7610

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 05 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 23 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.791014

**Atıf / Citation:** Çınar, Bayram. “İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları / The Possibility of Talking About God in Islamic Theology: Debate of Religious Language”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 29-48. doi: 10.47145/dinbil.791014

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Bu çalışmamızda İslam teolojik geleneğini temsil eden kelimâ âlimlerinin tanrıya ilişkin konuşabilmenin imkânı sorununa nasıl yaklaştıklarını ve sorunu çözmekte kullandıkları argümanları ortaya koyma çabası göstereceğiz. Bu yönüyle çalışmamız İslam teolojik geleneğinin konuya yaklaşımını ve çözüm üretme kapasitesini görmeyi amaçlamaktadır. Konuya ilişkin tarihsel detay ise çalışmamız açısından ikincil bir öneme sahiptir. Bu yüzden çalışmamız boyunca zaman zaman görmezden gelinecektir. Ekollerin farklı sonuçlara ulaştıkları bir realite olarak ortada olduğu halde, bu sonuçlara onları ulaştıran dinî yaklaşımlar bir tanrı tasavvurunun sonucudur. Önemli oranda tanrıya ilişkin kanaatlerini destekleyen onların bu tanrı algılarıdır. İslam kelimâ geleneğinde tanrıya ilişkin konuşma imkânı kelimâcılar arasında onaylanmış, üzerinde uzlaşma sağlanmış bir konu olmasına karşın, bunun dışı vurumu konusunda ekoller arasında farklılıklar görülmüş, özellikle Allah'ın sıfatları konusunda farklı ifade ve sonuçlara ulaşılmıştır. Onların farklılık arz eden bu tutumları ise önemli oranda kutsal metinlere yaklaşım farklılıklarının doğurduğu bir söylem farkı olarak görülebilir. Çalışmamız İslam kelimâcılarının konuya ilişkin görüşleri ile sınırlı olup, felsefi değerlendirmeler bu çalışmanın dışında tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, İslam Mezhebi, Din Dili, Tanrı Tasavvuru, Allah.

## Abstract

In this study, we will see how the Kalam scholars, who represent the Islamic theological tradition, approach the question of the possibility of talking about God, and try to put forward the arguments they use to solve the problem. In this respect, our study aims to see the Islamic theological tradition, its approach and solution capacity. Historical detail on the subject has a secondary importance for our study. Therefore, it is not surprising that it is ignored from time to time throughout our study. Although it is evident as a reality that the schools reach different conclusions, the religious approaches that lead them to these conclusions are the result of a vision of god. It is their perception of god that substantially supports their conception of God. Although the possibility of talking about God in the Islamic theological tradition is an approved and agreed subject among theologians, differences have been observed among schools in terms of its manifestation, and it can be said that different expressions and conclusions have been reached especially regarding the attributes of God. Their differing attitudes, on the other hand, can be seen as a discourse difference caused by significant differences in approach to scriptures. Our study is limited to the views of Islamic theologians on the subject, and philosophical considerations are excluded from this study.

**Keywords:** Theology, İslamic Sect, Religious Language, Conception of God, Allah.

## Giriş

Dinin, bir kültür tarafından sınırları belirlenen, doğaüstü varlıklarla karşılıklı etkileşim içinde olmayı ifade eden kapalı bir yapıdan ibaret olduğu tezi, bu çalışmada onaylanmaz. Fakat din, sözü edilen tüm bu yapıları belirli oranda içinde bulundurur. Dinin ne olduğuna ilişkin üzerinde uzlaşılmış bir tanımla yapılamadığı için, insanın dünyasında üstlendiği sorumluluk ile bağlantılı olarak kişiden kişiye değişen yorumları ortaya çıkabilmiştir. Buna bağlı olarak; dini "kutsalın" en merkezi ögesi olarak tanrının; kendi inananlarını muhatap alma ve onlara bildirimde bulunması olarak algılamak olasıdır. Bu algı teolojik imkân açısından sorunlara kaynaklık ederse de vahyi kabul eden her kelimâcının ortak teolojik bir kabulüdür. Buna ek olarak dini metinlerdeki bildirimlerin nasıl anlaşılacağı da konuya ilişkin tartışmalarda farklı sorunlara yol açmıştır. En temelde, tanrı hakkında konuşabilmenin imkânı ve tanrıya ilişkin dilin ne anlama geldiği de felsefi gelenek içerisinde tartışılmıştır.

Din dili; teolojik bir algının, dilin semantik yapısı ve grameri içinde şekillenerek, tarihsel ve olgusal bir gerçekliğe evrilmesini ifade eder (Yıldırım, 2016, 323-346). Buna göre din dili, bütünüyle psikolojik ve sosyolojik bir yapıya indirgenemez (Çağlayan, 2014, 41-58). Öte yandan; din dilinin salt tarihî-olgusal bir doğası da yoktur. Dolayısıyla din dili, doğal olanı da dışlamayan bir dili ifade eder. Bu dil, tanrıyı bilmenin ve ona ilişkin konuşabilmenin imkânı üzerinden şekillenen bir yapıdır. Bu

yapı; bilgiye konu olan varlığın objesinin neliği ve nasıllığı ile ilişkili olup, bilmek eyleminin kendisi ve onun ifade edilişi olmak üzere temelde iki problem alanıdır. Bu problem alanlarının ilki, bilmek nedir? Neyi bil(ebil)iriz? Nasıl bil(ebili)riz? Sorularına verilen cevaplarla ilintilidir. Sorunun ikinci parçası ise; dil algı ve bilgilerimizi bütünüyle ifade edebilecek bir yapıda mıdır? Şayet değilse neden(?) gibi sorun alanlarına ilişkindir.

Görüldüğü üzere; konu en temelde ontolojik varlığa karşı, epistemolojik reaksiyonu konu alan bir zemindir. Evrenle olan ilişkimiz; kaynak, mesaj ve alıcı düzleminde olduğu varsayıldığında; evrene ilişkin algılarımız ve bu algıların yaslandığı kaynaktan doğan sorunlar sebebiyle algılarımız her zaman doğru olmayacağı gibi, algılayan zihin ve duyu organlarının kaynaklık ettiği sorunlar sebebiyle de mesaj anlam yitirebilir ya da yanlış anlaşılabilir (Çağlayan, 2014, 41-58).

Din dili sorunsalında bilgiye konu olacak varlığın (tanrı) tabiatını bil(e)memekten kaynaklanan sorunlara ek olarak, duyu verilerimiz başta olmak üzere diğer bilgi kaynaklarımız da bilginin objesi olan tanrıyı algılayacak bir donanuma sahip değildir. Buna ifade sorunları da eklenince durum daha da zorlu bir hâl almaktadır.

Din dili, tanrıya ilişkin konuşmaya imkân tanıyan, *teolojik-terminolojik* zemindir. *Pozitif* ve *negatif* din dili olmak üzere ikiye ayrılır. Pozitif din dili; tanrıya ilişkin olumlu nitelikleri söz konusu ederek, tanrı hakkında konuşmaya imkân tanıyan bir söylem dilidir. Negatif din dili ise; doğası hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmeyen tanrı hakkında pozitif konuşma imkânının bulunmadığı varsayımından hareketle, onun hakkında ancak yaratılmış evrendeki algı ve bilgilere yaslanan bir söylemin geliştirilebileceği tezine dayanır (Çınar, 2020b, 231-249).

Buna göre negatif din diline duyulan ihtiyaç, muhtemelen tanrıyı tenzih etmek anlayışının ürünüdür. Zira tanrı, insanın sahip olduğu bilgi ve dil ifadelerinin ötesinde, yüce bir varlık olduğu için; onun hakkında olumlu bir şey söylenebilmesi mümkün olmadığı tezine dayanır (Wolfson, 1962, 2/98-100). Philo'ya dayandırılan görüşe göre; tanrı hakkında söylenebilecek şeyler, ancak onun dışında kalan evrene yaslanan bir tenzih dili ile mümkündür anlayışını savunur. Bu dilde kullanılan argüman, evrendeki varlıkların eksikliğinden tanrıyı tenzih etmek fikrinde şekillenir. Oysa bilgiye konu edilen tanrı, ne düşünce tarafından bütünüyle kavranabilir, ne de söz tarafından bütünüyle dile getirilebilmektedir. Çünkü tek mutlak varlık olarak Tanrı, tüm diğer bilinirlerden farklıdır; dolayısıyla sözle anlatılamaz.

Evrende tanrıya duyulan ihtiyaç, evrenin sonradan yaratılması sebebiyle onu yaratan bir varlığa duyulan ihtiyaçtan kaynaklanır (Gazzâlî, tsa, 8). Var olması dışında, O'na ilişkin pozitif niteliklerin bilinmemesi, olumsuzlamak yoluyla O'nun hakkında daha fazla şey bilme ihtimalini gündeme getirmiştir. Bunun mümkün olduğunu öngören negatif teolojik dil, önemli oranda üzerinde konuşulan konunun objesine ilişkin, ontolojik ve epistemolojik veri eksikliğine dayanır. Zira tanrının mahiyetinin bilinmezliği sebebiyle; onun ne olduğunun tespiti, belirli zorluklar içerir. Tanrının ne olmadığına tespiti ise yaratılmış varlıklardan farklı olduğu tezine dayalı olarak, daha anlaşılabilir bir yaklaşımdır (Wolfson, 1962, 2/98-100).

Felsefi ve teolojik tarihin bir parçasını oluşturan İslam kültür tarihinde, İslam teologları da bu temelde Kur'ân'ın sağladığı imkânlarla bir tanrı tasavvuruna sahip olma çabası gütmüşlerdir. Onlar vahyin dilini çözümlenmek ve mesajı anlamak temelinde bu konuya eğilmişlerdir.

Buna göre Kur'ân norm inşa eden bir kutsal metin olarak tanrısalıdır. Vahiy metinlerine bakıldığında yoğun biçimde Allah kendi zâtı ve nitelikleri hakkında konuşur. Bu ifadelerin literal bir anlam mı ifade ettiği, yoksa sembolik bir dil mi olduğu felsefi ve teolojik bir zeminde tartışmalara neden olmuştur. Ekoller bu tanrısal dilden kaynaklanan sebeplerle ayrılarak, farklı anlayış ve söylemler dile getirmiş, dolayısıyla da bu anlayışlarının gereği tanrı tasavvurlarına sahip olmuşlardır.

Tanrının nasıl bir varlık olduğu, O'nun zâtının bilginin konusu olup olamayacağı ve O'na ilişkin konuşmanın imkânı hakkında konuşmak, İslam ilahiyatının da temel konularından birini oluşturur. Kitaplı dinler kategorisinde yer alan İslam dininin, bu sorun alanlarına ilişkin teolojik önerileri olduğu gibi, dinî metinlerin doğasından kaynaklanan ekstra sorun alanları da vardır.

Biz tanrıyı bilebilir miyiz (?) Soruya cevap "evet" ise ne oranda ve nasıl bilebiliriz (?) sorularının dış çerçevesini oluşturduğu farklı teolojik sorunlar baş gösterecektir. Ortaya çıkabilecek muhtemel sorunlardan biri de sıfatlar problemi olarak İslam inanç ekolleri arasında bir gerilime kaynaklık etmiştir. Bu sorulara verilecek cevaplar; sadece bireyin *tanrı* algısını değil *din* algısını da şekillendirir.

Öte yandan kutsal metinlerde tanrının kullandığı dil, tanrıyı merkeze alan *tanrı merkezli* bir dil midir? Yoksa insanın anlamasına imkân veren; insan merkezli bir dil mi olduğu konusundaki tartışmalar önemli oranda söz konusu bu söylemi şekillendirmiştir.

Bu sorun alanına dönük bir ifade biçimi; *Kur'ân Arapça değil; Rabçe'dir* şeklindedir. Kur'ân vahyinin Arap dili kuralları içerisinde ve bu dilin imkânları ile sınırlı bir metin olduğu realitesini göz ardı eden bu yorum, olgunun kendisi ile çelişiyor görünmesine karşın, Kur'ân metnini inşa edenin Allah, olduğunun şuurunda; Kur'ân'ın görünen anlam katmanından daha derinlerde bir anlam katmanının arayışını da dışa vurur. Buna göre *Zât-ı Barî'nin mesajı bir dilin kurallarına sığamaz, onun ifade kalıpları içerisinde dile getirilemez* anlamını da karşılar. Aslında din dili çerçevesinde ortaya çıkan sorun alanları söz konusu söylem sahibinin tanrı tasavvurunun bir ürünüdür (Çağlayan, 2014, 41-58).

Buna ek olarak kişinin din tasavvurunun izlerine de bu mesajda rastlanması olasıdır. Bu bağlamda kutsal metinlerin büyük bir semboller ve şifreler kitabı olarak görülmesinin, onun literal okunmasından daha sağlıklı bir yaklaşım olduğu da ifade edilmiştir (Izutsu, 1975, 127). İzutsu'nun konuya ilişkin bu katkısından sonra *Kur'ân Arapça değil; Rabça* olduğu anlayışına geri dönersek; evrendeki her bir şeyi, Allah'ın delili olarak sunan Kur'ân'ın, literal bir zeminle sınırlı; bir anlama çabasının yetersiz olduğunu da bu söz ifade etmiş olur. Zira kutsal metinde yer alan hiçbir olay olgu ve anlatı sadece kendisi değildir. O, daha büyük bir resmin parçasıdır, mesajı da vermiş olabilir. Vahyi kastederek ondaki her bir olay, bir trafik işareti gibidir. Bu tabelaların gidilecek güzergâh, seçilecek yolla bağlantısı vardır. Bu yüzden tabelayı yorumlarken bu güzergâh ve yol faktörü gözden uzak tutulamaz anlamı taşır. Bu bağlamda; "*Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?*" (Gâşiyeye 88/17) ayeti, devenin yaratılışını Allah'a delil olmak yönüyle, sahip olduğu literal anlamın dışında, teolojik bir anlam taşıdığına dikkat çeker.

"Kur'ân Tanrının kurgusu ve insana anlattığı öyküsüdür" anlayışındaki bir yaklaşım ise, doğaldır ki onun mesajında gizemler arama yoluna gidecektir. Onda çeşitli dil ve anlam oyunları arama çabası da onun bu arayışında görülebilir. Fakat dini; Allah'ın insana yön göstermesi, Kur'ân'ı da insanın bu yolculuğundaki yol gösterici rehberi olarak algılayan bir zihinde, bu tarz bir arayışa gerek duyulmayacaktır. Zira asıl olan yol göstericiliktir. Vahiy ise bu yol göstericiliğin Allah tarafından tercih edilmiş biçimidir. Vahyin dili ve hatta anlatının kendisi bir araçtır ve yol göstericiliğe nispetle ikincil bir öneme sahiptir. Çünkü amaç yol göstermek ve bir hedefe yönelmek ise "mesajın dili" "anlatımın üslubu" gibi edebi unsurlar, mesajdan daha az önemlidir.

Bu bağlamda akla gelen ilk sorun İslam kelimcilerine göre vahyin *teosantrik* bir metin mi yoksa *antropomorfist* bir metin mi inşa ettiğidir. Kur'ân metinlerinde, Allah hakkında söylenenlerin, İslam kelimcileri açısından bir anlaşılma sorununa kaynaklık edip etmediği ise konuya ilişkin akla gelen bir diğer sorudur. Diğer yandan Allah hakkında konuşmak, İslam teolojisi açısından mümkün müdür (?) şayet evet ise bunun sınırları nasıl tespit edilecektir. Bu tespit kim tarafından nasıl (neye göre) yapılacaktır (?) gibi sorular dizisi akla gelir. Öte yandan İslam kelimcileri açısından *tanrısal din dili* şeklinde bir ayırım yapılabilmemiş midir (?) nasıl (?) Tanrı tasavvuru ve ilahi sıfatlar sorununun din dili

sorunuyla ilişkisi var mıdır (?) Varsa nedir (?) ...vb. sorun alanlarına İslam kelimcilerinin yaklaşım biçimleri, çözüm önerileri; kültürel ve tarihsel zemin göz önünde bulundurularak çalışmamızda ele alınacaktır.

### 1.Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Vahiy İfade Ettiği Anlam Çerçevesindeki Sorun Alanları

Vahiy kökenli kutsal metinlerde, Allah hakkında kullanılan kavramların, nasıl anlaşılması gerektiği İslam kültür geleneğinde sorgulanmıştır. Öte yandan İslam inananları, Allah'ı bilmeye ilişkin olarak kutsal metinlerin sağladığı imkânlarla ek olarak dış dünyadan edindikleri verilerin de bir kaynak olduğuna kani olmuşlardır. Onların bu anlayışlarının temelinde “*ayet*” kavramı, anahtar bir rol üstlenmiş görünür. Zira vahiy parçaları için Kur’ân bu ifadeyi kullanırken, peygamberliğin delillerinden olan mucize için de bu kavramı kullanmayı tercih eder. Bununla bağlantılı olarak delil anlamıyla ayet kullanımının da Kur’ân’da olduğu varsayılır. Allah’ın varlığına delil olması itibarıyla *âlem* de ayet olarak algılanmış ve sözsüz ayet şekliyle literatürde kendine yer bulmuştur (Izutsu, 1975, 126-132). Basit tabiat olayları olarak rüzgâr, gecenin gündüze evrilmesi vb. Kur’ân bağlamında birer delildir diyen Izutsu, bunları yol işaretleri olarak yorumlayarak, tabela ve işaretlerin dikkati kendilerine değil gidilecek güzergaha çektiğine vurgu yapar. Buna göre söz konusu tabiat olaylarının kendince bir önemi olmasına karşın, Kur’ân metninde yer alma sebeplerinin, bu hedef ve güzergâh ile ilintilendirilmesi gerektiğini savunur (Izutsu, 1975, 126).

Tanrının kullandığı dilin tek katmanlı ve kelimenin gerçek anlamına atıf yaptığı anlayışı İslam’ın erken döneminde, İslam inananları arasında daha yaygın bir anlayıştır. Hz. Peygamberin bazı arkadaşlarının, telkin edilen vahiy metinlerinde bu doğal anlamı önceleyen bir yaklaşım gösterdiklerine ilişkin elimizde ipuçları var. Bu yaklaşımın, dinî olanı yansıtmadığı ve söz konusu durumun onların kültürel donanımları ile beslenen bir algı olduğu ise Hz. Peygamberin onların bu yaklaşımını onaylamamasında görülür. Tek katmanlı bu dil anlayışına göre, din dili kapsamında kullanılan kavramlar, gündelik dilde kullanılan kelimelerle aynı anlama sahiptir. Sözün formunun değil, konusunun dili, dinî ya da din dışı yaptığı anlayışının gelişmesi bu algıların sonucudur. İslam dünyasında *müşebbihe* ve daha ileri bir somut tanrı anlayışı olarak *mücessimenin* görüşlerinin temelini önemli oranda bu yaklaşım oluşturmaktadır (Beydâvî, 2014, 170). Kerrâmî ekolünde, Allah’ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin yorumdan kaçınan ve literal anlama arayışlarına yönelen tarafına dikkat çekilmiştir (Bağdadî, 1988, 189,190). Tanrı hakkında konuşmaktan kaçınmak ve onun kendisi hakkında söyledikleri ile yetinmek İmam Mâlik’le bir dini tavır niteliği kazanarak yaygınlaşmıştır. Bu yaklaşımın korumayı amaçladığı, tanrıya ilişkin düşünmekten kaçınmayı telkin ederek, ona ilişkin tasavvurları sınırlamayı amaçlar.

Tevlci yorumların yoğunlaştığı bir dönemde, Zâhirî ekol yeniden literal anlam dilini popüler hale getiren bir yol izlemiştir. İbn Hazm’a göre nas subûtu bilinen, manası anlaşılabilir şeydir. Buna göre; “nasların gizli anlamları, bâtın manaları da yoktur. Allah, demek istediği şeyi, Arapçanın gramerine sadakatle Kur’ân’daki cümlelerle ifade etmiştir. Vahiy metinlerinin anlaşılması çabasında İslam inananlarının te’vîl, teşbih, mecazlardan kaçınmaları” önerisinde bulunur (Güneş, 2007, 27,28). Zâhirî anlayışa göre “bir lafzın dilde vaz’ edildiği ilk ve aslî anlamında kullanılmasına engel teşkil eden bir karînenin bulunması durumunda, ancak bu aslî anlamı dışındaki bir anlam mümkündür.” Bu ekolün bir temsilcisi olarak İbn Hazm;

Siz Allah diridir, bu dirilik, canlı olan mahlûklar için söylenen dirilik manasında değildir; Allah âlimdir, fakat bu, âlimlere benzer bir âlimlik değildir; Allah kâdirdir, fakat bu, kudretli olan mahlûkatın kudretine benzer bir kudret değildir, iddiasında bulunuyorsunuz da, niçin Allah, cisimdir, fakat yaratılmış cisimlere benzer manada değildir, demeyi yasak ediyorsunuz, diye sorulursa, aşağıdaki cevabı veririz: Eğer Kur’ân metni Allah’ı hayy, âlim, kâdir gibi isimlerle tesmiye etmemiş olsaydı, biz de O’nun hakkında bu isimlerden hiç birini kullanmazdık.Fakat nassta açıkça bulunana uymak dini bir vecibedir farzdır). Nassın

hiç bir yerinde Allah'ın "cisim" olarak tesmiye edildiğine rastlamıyoruz ve O'nu bu isimle adlandırmak hususunda da hiç bir delil mevcut değildir; aksine O'nun hakkında bu ismin kullanılmasına mani olan delil vardır. Şayet Allah'ı cisim olarak tesmiye eden bir nas bulursa idi, o takdirde nassa uymak bizim için vazgeçilmez bir vecibe olur ve o zaman, Allah cisimdir, fakat diğer cisimlere benzer bir cisim derdik (Goldziher, 1982, 118).

Yorumlarıyla Allah'a ilişkin bilgisinin varsayılan kaynağına işaret eder. Allah'ta bu sıfatın mevcudiyeti mantiken ispat edilmiş olsa bile, Allah'a kendi başına bir sıfat vermek hiç kimsenin tasarrufunda değildir, der (Goldziher, 1982, 119). Öte yandan İbn Hazm, Allah'ın ilminin Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu felsefi olarak ispat etmek isteyen Mu'tezilî İmam Ebu'l- Huzeyl el-Allâf'a karşı "Bir kimsenin kendi istidlâline dayanarak Allah'a bir sıfat veya bir isim vermesi caiz değildir. Çünkü Allah kendi yarattıklarından başkadır, dolayısıyla istidlâle dayanarak O'na mahlûkatın sıfatlarından veya isimlerinden birisi verilemez; çünkü bu bir yönüyle yaratan yarattıklarına benzetmektir" diyerek konuya ilişkin tavrını ortaya koyar. Anlamı doğru olsa bile Allah'ın kendine nispet etmediklerini ona nispet etmek İbn Hazm'a göre Allah'a iftiradır (Goldziher, 1982, 119,120).

Batınî ekol ise dilin çok katmanlı bir anlam derinliğine sahip olduğu, asıl anlamın ise görünen ilk anlamın daha derinlerinde olduğu, dahası asıl anlamın görünen anlam tarafından gizlendiği tezi ile din dilini *örtülü dil* kategorisinde ele alan bir okumaya tâbi tutmuş görünür. Bu gizli anlamın da ancak bir öğretmen yani imamın talimi ile anlaşılabilceğine kanidir (Gazzâlî, 2016, 44-182).

Tanrı hakkında konuşmanın İslam geleneği içerisindeki en yaygın biçimi olarak sembolik din dili, kültürel sebeplerden dolayı analogik bir dil çerçevesinde şekillenmiştir. Bu dili kullanmak konusunda gösterilen ilgi, soyut anlamları daha anlaşılır kılma çabasına karşılık gelir. Benzerler arasında bir modelleme üzerinden yapılan aktarım, sunulan modelin aktarılmaya çabalanan mesaja öncelenmesinin ise çeşitli anlama sorunlarına da yol açtığı söylenebilir.

Müslüman kelimacılar, Kur'ân'da Allah'ın insanı, *insan merkezli* bir dil ile muhatap aldığını ifade eder. Bu yüzden de tanrı hakkında konuşmanın imkânı; İslam kültür tarihinin önemli sorunlarından biri olmuştur. Zira bu durumda insan merkezci bir metin olarak ilahi kitap, tanrı hakkında varsayılandan daha az veri sağlayabilecektir. Kur'ân'ın bir taraftan "... leyse ke mislihî şey'un, ve huve's-semiu'l-basîr" Şûrâ 42/11) gibi ayetleri bir yönüyle *aşkın bir tanrı* anlayışına kaynaklık ederken, diğer yönüyle aynı ayet grubu anlama ve dil kökenli sorunların kaynaklık ettiği sebeplerle *tecsime* varan insan biçimci bir tanrı tasavvuruna kaynaklık etmiştir. Bu yüzden; hem *insan biçimci bir tanrı tasavvurunun* temsilcileri hem de *tenzihçi* anlayışın temsilcileri İslam kültür tarihinde var olmuştur. Dinî metinlerin kaynaklık ettiği bu anlayış farklılıklarına, din dili sorunlarının sebep olduğu ise geriye dönük okumalarda farkına varılacak konulardandır.

Temelde tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve konuşmaya imkân sağlayan dilin ifade ettiği anlam üzerinden İslam mezhepleri tarihinde üç anlayış söylem imkânı bulmuş görünüyor. Bunlar: *Mücessime*, *Müşebbihe* ve *Muattıla'*dır. Konuya ilişkin söylem geliştiren bu akımlara verilen isimler, onların, din dili karşısında aldıkları tutum ve onu anlama biçimlerini ifade edecek şekilde olmuştur. Buna göre mücessime ve müşebbihenin insan biçimci bir tanrı tasavvurunu, muattılanın ise tenzihçi anlayışı temsil ettiği varsayılmıştır (Baljon, 2004, 293-301).

Öte yandan Müslüman gelenek, kültür dışı okumaları hoş karşılamadığı için Müslümanlar kendinden önceki vahiy tecrübesine yabancı kalmış, dolayısıyla da Ehl-i Kitâb'ın konuya ilişkin yorumlarından da habersiz olduğu için tecrübe aktarımı da mümkün olamamıştır. Oysa vahyin başladığı süreçte Hz. Peygamberin başına gelen durumu tanımlamak konusundaki tedirginliklerinin giderilmesinde Ehl-i Kitâb'ın tecrübesi katkı sağlamış, Hz. Peygamberin karşı karşıya bulunduğu durumu tanımlamasında ve rahatlamasında onların önemli rol oynamıştır (Izutsu, 1975, 100-102).

Kur'ân'da insan doğasına ilişkin niteliklerin Zât-ı Bârî için kullanılması, özellikle Allah'ın sıfatları konusunda mezhepler arası gerilimi arttırmıştır. Oysa Kur'ân'ın, Allah'ı anlatan insan-biçimci ifadelerinin, özellikle insan duygularını Allah'a atfettiği durumlarda oldukça ihtiyatlı kullandığı dikkat çeker (Baljon, 2004, 293-301). Fakat özellikle muhataplarının kültürel birikimi, bu anlama sorunlarında başat rol oynamıştır denilebilir. İlahi sıfatlar konusunda ayrışan Müslüman söyleminin; konuya ilişkin bir şaşkınlığın eseri olduğuna ise şüphe yoktur.

Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesine sebep olan temel etmenin de tanrısal dilin mutlak mı yoksa mecaz mı ifade ettiği konusunda tarafların anlama farklılıkları olduğu söylenebilir (Cengiz, 2013, 229-249; Buhârî, 2005, 2/9,10). Ca'd b. Dirhem'in, bayram namazı hutbesinde bölge valisinin "Bu adam İbrâhim'i, Halîlullah olarak kabul etmez, Mûsâ'yı da Kelîmullah saymaz" diyerek kurban etmesi, konunun aslında Allah'a varlığın nispeti mecazî midir yoksa hakiki midir (?) olduğu, konuya ilişkin bizim çıkarımımızdır. Buna göre; Ca'd b. Dirhem, muhtemelen söz konusu kavramların literal anlam ifade etmediğini, söz konusu ifadelerin mecazî bir anlama karşılık geldiğini, dolayısıyla bu ifadelerin literal anlamıyla anlaşılması gerektiğini söylemiş olmaktadır. Buna karşılık, Buhârî başta olmak üzere gelenek ise konuyu *Halku'l-Kur'ân* ile bağlantılı bir şekilde değerlendirmiştir (Buhârî, 2005, 2/9,10). Bu değerlendirmede Buhârî yalnız da değildir, aksine bu görüş literatürde yaygın bir kabûldür (Dârimî, 1985, 182).

İslam kültür geleneğinde Allah'ın, Kur'ân'da kültürel kökeni de olan *metafor*, *deyim* ve *mecazları* kullandığı, hatta yoğun bir alegorik anlatım biçimini tercih ettiğinin farkındaydı (Cengiz, 2013, 229-249). Fakat Allah'ın kendisine ilişkin de böyle bir dil kullanabileceği onlar tarafından varsayılmamış olmalıydı. Bu yüzden Nur Sûresindeki;

*"Allah'u nuru's-semavati ve'l ard meselu nurihî ke mişkatin fiha misbah, el-mısbahu fi zucacatin, ez zucacetu ke enneha kevkebun durriyyun, yukadu min şeceretin mübareketin zeytunetin la şerkiyetin ve la garbiyyetin, yekadu zeytuha yudiu ve lev lem temseshu nar, nurun alâ nur, yehdillahu li nurihî men yeşâu ve yadribullahu'l-emsale li'n-nas, vallahu bi kullî şey'in 'alim."*<sup>1</sup>

Bu anlatım, filolojik sorunların gölgesinde ikna edici bir anlama kavuşmamıştır. İslam kelamcısı olarak Gazzâlî'nin; *Mişkâtü'l-Envâr* ismiyle, bu konuya hasr ettiği bir eserinin var olduğu unutulmamalıdır. Metinden anlaşıldığı kadarıyla kendisine sorulan bir soru sebebiyle kaleme aldığı eserde Gazzâlî, Hz. Peygamberin, "Gizlenmiş bir inci gibi öyle bir ilim vardır ki onu ancak Allah'ı bilenler bilir" dediğine işaret eder (Gazzâlî, 1986, 117). Gazzâlî bu aktarımı ile Allah'ı zâtı itibarıyla bilginin konusu yapmış görünmektedir. Zira zâtı hakkında haber verilebilen (bilinebilen) şey, hakkında konuşma imkânı da olandır. O halde Gazzâlî'nin anlayışında, Allah'ın zâtı hakkında konuşmaya imkân vardır dememizde de bir sakınca olmamalıdır. Öte yandan Gazzâlî'ye göre bu imkân herkese açık bir alan ise değildir. Ancak Allah'ı bilenlere verilmiş bir ayrıcalıktır (Gazzâlî, 1986, 117). Gazzâlî, Allah'ı bilen "âriflerden" bazılarının rububiyete ilişkin sırları ifşa etmenin küfür olduğunu ifade ettiklerinden de söz eder (Gazzâlî, 1986, 117). Buna göre Gazzâlî bir taraftan Allah hakkında sıra dışı özel bilgilere sahip olan ve adlarına "ârif" denilen bir grubun varlığından bizi haberdar etse bile, öte yandan bu grubun sahip olduğu varsayılan bilgileri paylaşmasının ise dini bir yasak olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla sözü edilen bu grubun kimler olduğunu bilme imkânımız olmadığı gibi, bunların ne bildiklerinden haberdar olma imkânımız da yoktur. Fakat onun işaret ettiği alan, tanrı hakkındaki *bireysel tecrübeyi* çağırıştırır görünür. Zira Gazzâlî bu bilgilere ulaşmak için herhangi bir yöntem ve yoldan bahsetmez.

<sup>1</sup> "Allah, göklerin ve yeryüzünün aydınlığıdır. O'nun aydınlığı, içinde ışık bulunan kandil yuvası gibidir. O kandil, bir fanus içindedir. O fanus, inciden bir yıldız gibidir. Doğuya da batıya da ait olmayan mübarek bir ağacın yağmardan yakılır. Onun yağı neredeyse kendisine ateş dokunmasa bile ışık verir. Aydınlık üstüne aydınlıktır. Allah, dileyen kimseyi aydınlığa iletir. Allah, insanlara örnekler verir. Allah, her şeyi bilendir" (Nûr 24/35).

İslam teoloji geleneğinde tanrı hakkında konuşmanın diğer önemli bir sorun alanı da İslam'ın önerdiği Allah inancının, eksik ve yanlış bir örneğinin cahiliye döneminde var olması ve bu yanlış anlayışın, din dilinin bir öznesi olarak da kabul edilmesidir (Izutsu, 1975, 94-99). Bu yüzden İslam erken kuşağından Allah'a ilişkin aktarılan ifadelerin, İslam'ın sunduğu Allah mı, yoksa cahiliye döneminden kalma bu çarpık anlayışın mı eseri olduğunu tespit etmek bir sorundur. İbn Teymiye, cahiliye dönemine ilişkin bu kalıntının kökeninin doğal yaşamın kendisi olduğuna kanidir ve o, bunu *tevhid-i rububiyet* ekseninde değerlendirmiştir. İslam kelimelerinin âlemi tanrıya delil olarak görme anlayışları da bu yaklaşım ile örtüşür. Buna göre kevnî ayetler üzerinden onların evrende bir yaratıcı olduğu fikrine ulaşmış olabileceklerini ifade eder (Izutsu, 1975, 114-117; İbn Teymiyye, ts, 60, vd.) .

Kur'ân'ın dili, ilk muhatabı olan toplumun doğal dili olan Arapça'dır. Buna göre Kur'ân bir teolojik dil inşa ederken içerik ve bağlam olarak bir inşa faaliyeti yürütür. Yani o bunu indiği dilin kavram ve kuralları içerisinde kalarak bunu yapar (Izutsu, 1975, 102). Temsillerde büyük oranda onların doğal yaşamlarına atıfta bulunurken, ortalama insan tipinin kullandığı dil malzemesini bu inşada kullanarak, doğal olanı korur. Kavramların içeriğine müdahale ile yeni değer yargıları üretir fakat eski dil malzemesini kullanır.

Sınırlı dil kalıpları ile ontolojik ve epistemolojik olarak sınırsız ve benzersiz bir varlık olan Allah'ı anlatmasından doğan problemler, dilin imkânları ve insan zihninin sınırları ile ilişkilidir. Allah'ın yaratılmış varlıklara benzeşmezliği, Mantık ilmi kavramsal dağarcığında *nevi* ve *cinsi* itibarıyla bir farklılık gösterir. Teolojik literatürde ise bu durum Muhâlefetun li'l-havâdis (yaratılmışlara benzemeyen) ile karşılanmak istenmiştir. Mantık ilmi çerçevesinde cinsi itibarıyla farklı olanların mukayesesi mümkün olmadığından, yaratılmış varlıklar ile Allah'ın mukayesesi hem rasyonel olarak hem de teolojik olarak olasılık dışı kabul edilmiştir. Fakat öte yandan mantık içerisinde karşılaştırma imkânı olmayan bu iki varlık formunun dilin kalıpları içinde ifade edilmesi teolojik bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Buradaki ikilem alana ilişkin bir diğer sorundur. Alegorik *teşbih dili*, bu teolojik zorunluluğun gereği olarak kullanılmıştır denilebilir. Bu anlatı biçimi bilinen ile bilinmek istenen arasında mukayese yapmaya da imkân tanıdığı için; Kur'ân bir anlatım enstrümanı olarak kullanır. Buna göre tanrı hakkında insan biçimci din dilinin kullanılması, muhatabın insan olmasına ek olarak, tanrı mefhumunun anlaşılmasının dinin bir gereği olması sebebiyledir. Söz konusu bu yönelimde bu ihtiyaç belirleyici olmuştur denilebilir. Tefsir ilminin önemli sorunlarından biri olan *muhkem* ve *müteşabih* de önemli oranda bu anlama sorunlarından doğan bir problem alanıdır.

Tanrı'nın felsefi bir ilke olma anlamının ötesinde ve ona ek olarak, bir değer kazanması; din dili çerçevesinde Philo ile birlikte. Bu yüzden Philo'nun kendi felsefi disiplininde tanrıya ilişkin bir dil geliştirme galesi, felsefenin tanrı fikrine ilişkin bir çözüm amacından daha fazlasını ifade eder. Kitaplı bir dinin mensubu olan Philo'nun, hakkında konuşmak için çabaladığı tanrı, bu yüzden felsefenin tanrısı değil, Yahudi kutsal metinlerinde sunumu yapılan tanrıdır. Dolayısıyla bu durumda sadece akli ve felsefi bir ilke olarak tanrıdan değil, aynı zamanda *kutsal* bir tanrıdan bahsedilebilir ki bu *dinin* tanrısıdır (Çınar, 2020b, 231-249). Bu algı farkının bir gereği olarak Philo'nun tartışmasında; kutsal metinlerin sunduğu imkânlarla tanrı fikri bir ilkedan belirli nitelikleri olan fakat âlemimizde benzeri olmayan bir varlık formu, boyutuyla ele alınmıştır. Oysa dinî bir kutsal değil, felsefi bir ilke olarak tanrıyı ele alan bir filozofun, tanrıya ilişkin "kutsal" kaygısı olmadığı için ona ilişkin konuşmanın sorunlarına eğilmesi beklenemez.

Philo, tanrıya ilişkin tasavvuru sebebiyle, âlemimizdeki varlık formundan farklı olan tanrıya dair ayrı bir dil geliştirmesine duyulan ihtiyaç, ona kutsallık atfedilmesi ile ilgilidir. Bu yüzden Philo temelli negatif din dili tartışmalarının, felsefi olduğu tartışmalıdır. Tanrıya ilişkin tenzihçi söylem teolojik temellidir. Bir Yahudi dini inananı olarak Philo, inandığı tanrısının kutsallığını, bir dil soyutlaması yaparak ifade etme yoluna gitmiştir. Bunu yaparken de felsefi argümanlar kullanmıştır.



Tanrının doğasında, insan doğasındaki *kıskançlık* ve *öfke* gibi insan duyguları yer almadığı gibi, onun beden ve beden organlarının da olmaması, Philo'nun benzersizlik teorisinde kullanılan argümanlardandır (Wolfson, 1962, 2/98). Philo'nun bu bağlamda tanrıya ilişkin olarak öne sürdüğü *basitlik ilkesi* birleşik olmayan saf ve katışık olamayan anlamına karşılık kullanılmış, saflığın; bileşik ve karmaşık kavramının çeliştiği olduğu varsayılmamıştır (Wolfson, 1962, 2/98-100). O, bunda daha da ileri giderek tanrının tek olmasını, felsefi bağlamda kullanıldığı hali ile bir; ölçek/ölçü olarak ele alarak, bu basitliği izah etme çabasında olmuştur. Buna göre tanrı bölünemeyen *tek* ve *basittir* (Wolfson, 1962, 2/98-100). Şayet Philo'nun dini kaygısı olmasaydı asla negatif bir din dili kuramına kafa yormayacak, biz de bu konuyu konuşuyor olmayacaktık. Dolayısıyla negatif din diline kaynak teşkil eden, felsefe değil, teolojidir.

Bu hareket noktası İslam kelim geleneğinin sıfatlar sorununu çözüm sürecinde önemli zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu zorlukların ilki; varlık formları arasında benzerlik bulunmayanlar arasında bir kıyasın doğru sonuçları vermeyeceği anlayışı ile sıfatlar konusunda bir analogi ve kıyasın sahil olamayacağı olmuştur. Tüm bunlardan sonra gerek dilin ifade zorluklarının kaynaklık ettiği sorunlar, gerekse insanın sınırlı potansiyeli sebebiyle tanrı hakkında konuşmanın zorluğuna, İslam kültür geleneğinde de dikkat çekilmiştir (Gazzâlî, 2014, 28). Fakat özellikle Semavî dinlerin kutsal metinlerinin tanrıya ilişkin kullandığı dil, ona ilişkin bir konuşma dili geliştirmede hem motive edici bir unsur olmuş, hem de bu dilin nasıl olması gerektiğine ilişkin ilham verici olmuştur.

Bir dinî ritüel olarak *dua*, bir tanrı tasavvurunu bireye dayatırken, din denilen yapının aslında bir yönüyle tanrı ile insan arasında yapılmış bir sözleşme olduğu anlayışı daha belirgin bir hâl alır. Bu antlaşmada tanrının insandan beklentileri vardır ve bu beklentilere cevap aldığı oranda ona vaad ettiği bir ödül söz edilebilir. Sözleşmeye muhalefet edilmesi durumunda da öngörülen cezalar, dini literatürde kayıt altına alınmıştır. Buna göre insanın tanrıyı bilme çabası, en basit haliyle insanın sözleşmedeki muhatabını bilmek isteğini ifade eder. Ona hangi oranda güvenebileceği de yine bu bilme süreci ile bağlantılıdır. Teolojik olarak insanın tanrıyı bilme çabası, ona ilişkin beklentilerini sınırlayacağı gibi, daha avantajlı olma çabasını da burada görmeye imkân vardır.

İnsanın tanrı ile olan ilişki biçimi, İslam'ın önerdiği biçim ile sınırlı olmamasına karşın, kitaplı dinlerin bu en genç üyesinin kaynaklarının benzerlerine nispetle şüpheden uzak oluşu, rasyonel tutumu önceleyen evrensel insana, tanrıya ilişkin bir tasavvur oluşturmada ekstra bir fırsat sunar. İslam teologları İslam kutsal metinlerinin sağladığı imkânlar ve akli kullanabilme becerileri ile bu metinleri yorumlama yoluna gitmiştir. Bunun insana sunulmuş bir olasılıklar alanı olduğunu varsaymışlardır. Fakat bu alan İslam içinde bile ekolden ekole farklılıklar gösterebilmiştir.

## 2.İslam Kelamcılarının Allah'ın Bilinirliği ve Hakkında Konuşulabilirliğine İlişkin Görüşleri

İslam kelamında tanrıya ilişkin konuşmanın iki imkânından söz edilebilir. Bunlardan ilki ilahi kelamın sağladığı imkânlardır. Bu durum vahyin ifade ettiği anlam ve dilin ifade etme becerisine ek olarak, insanın kavrayabilme becerisi ile de yakından ilişkili bir konudur. Tanrı hakkında konuşmanın İslam kelamcılarına göre ikinci kaynağı ise; insanın da bir parçası olduğu evrenin sağladığı olanaklardır. Bu İslam kelamcılarının tanrı-âlem ilişkisine ilişkin bir senteze ulaşmamıza da imkân verir (Beydâvî, 2014, 168). Âlemin Allah'a *delil* olduğu yönündeki anlayışları sebebiyle tanrı-âlem arasında bir ilişki Kelam geleneğinde varsayılmıştır (Gazzâlî, 2014, 194-196). Bu evrenin sonradan yaratılması ve mümkün varlığın bilinçli bir tercih ediciye duyduğu ihtiyaç ile yakından ilişkilidir (Gazzâlî, 2014, 194-196). Evrende var olduğu onaylanan düzen, insanın tanrıya bir bilinç yüklenmesini gerektirmiş, onun var etmek için bilgi ve kudrete sahip olduğu, dolayısıyla var olması muhtemel olanlar arasında bir tercihte bulunduğu ise onun irade sahibi bir varlık olarak görülmesini gerekli kılmıştır (Gazzâlî, 2014, 194-196). Fakat tüm bunlardan önce bu varlığın hayat sahibi, olması İslam

Kelam geleneğinde diğer tüm niteliklere mukaddemdir (Ayğın, 2006, 216). Buna göre Allah, hayat sahibi olmasaydı, sair sıfatlardan bahsetmek olanaksız olurdu (Gazzâlî, 2012, 91-94) .

Öte yandan evrenin sonradan yaratılmış olması, bir yaratıcıyı gerektirmiş ve tanrı felsefi terminoloji ile *ilk ilke* olarak bu yaratışta illet rolü üstlenmiş, mümkünler âlemini de yokluktan varlığa çıkararak görülmüştür. Bu *ilk ilke*, illeti olmayan, varlığına başlangıç tayin edilemeyen, dolayısıyla sonu olduğu da var sayılamayandır. Dini terminoloji bu felsefi söylemi *kâdim* ve *bâkî* olarak kavramsallaştırmış, ilk sebep ve illeti olarak görmüştür (Gazzâlî, 2014, 196). Bu, İslam geleneğinde *Vâcibu'l- vûcud* olarak ifade edilmiştir. Burada da vurgusu yapılan şey; tanrının bir illetinin olmadığıdır (Gazzâlî, 2014, 184-186; Beydâvî, 2014, 178). Bu *ilk ilke*, kavramın bütün anlamları ile “bir” ve *tektir*. Bileşeni olmayan sade ve saf birliği temsil eder. Onun yaratılan evrenden tür ve cins olarak farklı olduğu ise söylemin doğal sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur (Gazzâlî, 2014, 194-198). Zira zaman dışı ve zaman üstü olan bir varlığın, muhdes olan varlığa hiçbir açıdan benzemeyeceği kavranabilir bir durumdur. Çünkü her şeyden önce o saf-sade ve *tektir*. Sair varlık ise bileşiktir. Bu argüman; Kelamın felsefi literatürden ödünç aldığı bir bağlamdır (Çınar, 2020b, 231-249).

Görüldüğü üzere Allah’a ilişkin bilgiye kaynaklık edebilecek olan sıfatlar konusu, kelimacılar nezdinde doğal teolojik bir çerçevede ele alınmış ve evrene ilişkin sentezlerden elde edilmiş akıl yürütmelerin bir bütünüdür. Her ne kadar konuya ilişkin vahiy, aklın muhtemellik sınırlarını belirleyen bir görev üstlenirse de edinilen tanrı tasavvuru, vahyin de rehberlik ettiği bir alanda, akıl yürütmelerin oluşturduğu bir veri kümesi olarak görev üstlenmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî tarafından kudret sıfatının Allah’a nispet edilmesi, evrendeki düzenden hareketledir. O, yaratıcının kudret sahibi olması gerektiği tasavvuru ile Allah’ın Kâdir olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre Allah Kâdir’dir, çünkü güç yetiremeyen ve kâdir olmayandan fiil meydana gelmesi mümkün değildir (Gazzâlî, 2012, 79,80).

Öte yandan Allah için semî ve basar sıfatlarını tespit eden Gazzâlî, diğer duyuların da Allah’ta ispatının akli imkânı olduğunun farkındadır. Fakat şer’in sadece bu iki niteliği Allah için ispat ettiğini, ötekiler için böyle bir şeyin olmadığını ifade eder. Gazzâlî konuya ilişkin tavrını belirlerken, naklin sınırları akıl için de bağlayıcı ve sınırlayıcıdır anlayışıyla, Allah için Kur’ân’da kendine yer bulamayan duyuları ispat etmekten kaçınır (Gazzâlî, 2012, 103). Onun bu konudaki tavrı Allah’a ilişkin konularda “nassın söylediği ile yetinmek ve Allah’ın kendisi hakkında ispat etmediği bir şeyi iddia etmeye ise yeltenmemek” şeklindeki yaklaşımdır. Çünkü Gazzâlî’ye göre; Allah’a nisbet edilen isimlerin tespitinin ancak nassın açık delaleti ile olabileceği varsayılır (Gazzâlî, 2014, 28). Dolayısıyla İslam kelimacıları iddialarına delilleri âlemden alsalar bile, elde ettikleri sonuçların, naslar üzerinden sağlamasını yapmayı da ihmal etmemişler, nassa muvafakat etmeyen akıl yürütmelerin sonuçlarını deklare etmekten de kaçınmışlardır.

İslam kelimacıları açısından Tanrı’ya ilişkin konuşulabileceği intibahı uyandıran kutsal metinlerde, Tanrı’nın nitelikleri ve fiillerine dair bütün ifadelerin, insani alana ait bir terminoloji ile yapılmış olmasına ek olarak yine insani alana ait bir araç olan dilin kullanılması, önemli zorlukları tetiklemiştir. Zira ona ilişkin konuşmak, tanrının kategorik varlık alanının ötesinde bir varoluşa sahip olması sebebiyle belirli zorlukları içerir. Tanrıya ilişkin niteliklerin kutsal kitapta insan biçimci bir dil ile ifade edilmesine karşın, varlık kategorisi olarak sair varlıklardan farklı olmasının oluşturduğu gerilimin neticesi olarak, kelimacılar tanrının fiil ve sıfatları alanında daha fazla söylem geliştirmiş, fakat sair varlıktan kategorik farklılığı ifade eden zâtına ilişkin alanlarda konuşmaktan kaçınan bir yol izlemişlerdir. Bu yüzden tanrının *bilinemez* ve *tanımlanamaz* olduğu, felsefi ve teolojik düzeyde savunulmuştur. Onlara göre, insanlar tanrı hakkında gerçeğe uygun bir şekilde konuşamaz, konuşsa bile bu konuşmanın bütünüyle tutarlı bir konuşma olması imkânsızdır. Zira tanrı, insan diliyle tam olarak ifade edilebilecek bir varlık değildir. Tüm bunlara bağlı olarak “*el-marifetu billah*”,

“*marifetullah*”, “*el-ilmu billah*” ifadeleri kelamcılar nezdinde Allah’ın sıfatları ve fiilleri ile ilişkili kullanılmıştır.

İslam kültür geleneğinin metin merkezli bir anlayışın İslam’ın başlangıç evresinde daha yoğun olduğu varsayımı, ilk Müslüman kuşağının felsefe ile olan mesafesi sebebi ile varsayılabılır (Izutsu, 1975, 117). Bu yüzden doğal olarak gelişen anlayışların, dilin verilerinden de beslenen literal yaklaşımlar olması, kuvvetle muhtemeldir. Konuya ilişkin kültür tarihi okumalarımız da bu görüşü doğrular. Bu görüş, önemli oranda sonraki kuşakların daha erken kuşaktan, onların da Resulullahtan aktardıkları materyale dayandırdıkları, kutsal tekstlerin yorum ve tefsirleri merkeze alarak yaptıkları aktarımlardır.

Mezhepleşme sonrası dönemde farklılaşan yapılar karşın, başlangıçta İslam dindarlığının ana gövdesini teşkil eden yapı bu anlayışı sürdürmek istemiştir (Eş’arî, 1995, 22-48). Kurgunun doğası gereği, diğer tüm ekoller bu ana gövdeden ayrılmışlardır. Dolayısıyla ana gövdeden ayrılmış olsa bile, her bir yapı bir biçimde bu rivayet geleneğiyle ilişkilidir. Zira ekoller öncesi dönemi işaret eden tüm kronolojik okumalar bu perspektifi kabul ederek alanı okuma yoluna giderler. Bu yüzden kendisine gelenekte *selef* denilen ve çağrışımı itibarıyla erken kuşak Müslüman inananlarına atıf yapan bu kavramın; ifade ettiği dini yaklaşımı ortaya koymak gerekmiştir. Bu durum; onların çözümsüz bıraktığı alanları tespit açısından önemli olduğu gibi, bölünmenin bu çözümsüzlük alanları ile olan ilişkisini tespit açısından da önemlidir. Hz. Peygamber modelinin sonraki kuşaklar açısından oluşturduğu handicap ise onun uygulama modelini idealize eden kesimlerce, onun döneminde kullanılmayan yöntemlerin daha sonraki dönemlerde kullanılmasının dinen sakıncalı olduğu yönündeki varsayımlarıdır (Cürçânî, 2015, 1/350-366; Eş’arî, 1995).

Hz. Peygamber yaşadığı dönemde dini bir otoritedir ve konuya ilişkin içerikleri belirler ve sınırlar çizer. O, anlam sorunlarına müdahale eden bir yargıç ve çekişen anlayışlar arasında hakem rolü üstlenir. Onun anlayışı dini bir değer olarak *doğru ölçektir*. Buna bağlı olarak diğer tüm görüşler bu terazi tarafından onay gördükleri oranda doğru kabul edilirler. Geleneği temsil ettikleri iddiasında olan gruplar, sonraki yüzyıllarda, Peygamber otoritesine yaslanarak kendileri ile çelişen anlayış ve yaklaşımları baskı altına almak istemişlerdir (Eş’arî, 1995, 22-25). Peygamber sonrası dönemde, onun daha önce verdiği kararlar, yaptığı yorumlar ve konuya ilişkin görüşlerinin aktarılması ile bu otorite sorunu aşılma istenmiştir. Bu süreçte hem anlama hem de aktarımın sıhhati konusunda sorunlar gündeme gelir. Hz. Peygamber sonrası süreçte, varsayılan yerel otoriteler ortaya çıkar. Sahabe arasında da dini anlayışı itibarıyla yetkinlik farkları olması insanın doğası gereğidir. Her çağda bu yerel otoriteler sima olarak değişseler bile fonksiyon olarak *kanaat önderliği rolü* ile varlıklarını sürdürdüler. Bu yerel otoriteler, kendilerinden önceki otoritelerin aktarımları ve anlayışları çerçevesinde doğru dini anlayış arayışlarını sürdürdüler. Rivayete dayalı ve her kuşağın kedinden önceki kuşakların aktardıkları ile beslenen bu yapı; *Ehl-i Hadis, ehlu’r-rivaye, ehlu’l-eser, Selef...* olarak farklı biçimlerde isimlendirilmiştir (Çınar, 2020a, 39-47).

Selef’in konuya ilişkin tutumunu temsil eden ve kendi dönemi açısından bir yerel otoriteyi Mâlik b. Enes temsil eder. Beyhakî’nin aktarımına göre bir adam ona gelerek, “*Rahman arşa istiva etti*” (Tâhâ 20/5) ayetinde geçen “*istivâ*”nın ne olduğunu ve ne anlam ifade ettiğini sorar. Malik ise “*İstiva, bilinmeyen birşey değildir, keyfiyeti ise meçhuldür. Ona inanmak vacip, onun hakkında soru sormak bid’attır*” diye cevap verir (Beyhakî, 1358, 408). Beyhakî, aynı konunun kendi döneminin bir başka otoritesi Rabi’u’r Rey’e de sorulduğunu; onun da “*İstivâ’nın keyfiyeti meçhul ve İstiva gayri makuldür. Bana ve sana düşen ise ona mutlak imandır*” şeklinde cevap verdiğini aktarır (Beyhakî, 1358, 408).

Bu yaklaşım, Tanrının mutlak bilinmezliğini, evrende O’nun benzerinin olamayacağı şeklinde açıklanmış olmasına karşın, din dilinin imkânlarının el verdiği oranda bir bilme çabasını da ortaya çıkarmıştır. Bu bilme çabasının neticesi olarak; söz konusu ekol içerisinde bazı âlim grupları kültürel

arka planlarının sağladığı imkânları da bu vahiy metinlerinin anlaşılmasında araç olarak kullanmış, *teşbih* ve *tecsime* varan sonuçlara da ulaşmışlardır (Baljon, 2004, 293-301). Gazzâlî bu ekolün metinlere yaklaşım yöntemlerini yedi madde şeklinde sunar.<sup>2</sup> Onun sunduğu perspektifte ısrarla vurgulanan ise müteşbihât alanı olan sıfatlara ilişkin yorumdan kaçınmaktır. Yorumdan kaçınma çabası ekol içerisinde farklı yönelimlere yol açmış görünüyor ki bunlardan biri de literal yaklaşımı temsil eden Zahirî ekoldür. Onlar rivayetçi geleneğin yönetsel sınırlar içindeki en marjinal grubunu oluşturur.

Öte yandan İbn Küllâb; haberi sıfatlar denilen *el* ve *yüz* gibi Allah'a isnat edilen şeylerin haber olarak değerlendirip, yorumlanmaması gerektiğine yönetsel olarak dikkat çeker (Eş'arî, 1950, 1/266). Fakat Abdulazîz el-Kinânî, İbn Küllab öncesi bir dönemde *el-Hayde* adlı eserinde, Allah'a isnat edilen niteliklere ilişkin dikkat çekici bir biçimde bu ifadelerin *haber olduğu* vurgusunu zaten yapmıştır (Kinânî, ts, 43-48). Buna göre; sıfatlar tevil edilemez. Oldukları biçimiyle kabul edilirler. Zira erken dönem Ehl-i Hadis'i olarak değerlendirilebilecek ulemanın bu konuda yoruma gitmeden; metinde olanı, olduğu hali ile kabul etmek şeklindeki tutumu; bir bütün olarak bu kavramları haber olarak anlamaları ile yorumlanabilecek bir tutumdur. Küllâbîlik, Ehl-i Hadis'e, konu çerçevesinde yeniden *temkin* vurgusu yaparak, farklı bir açılım sağlamış olmasına karşın, geç dönemlere kadar Ehl-i Hadis içerisinde tecsime varan teşbihçi yorumlara yine de rastlanabilmiştir (İbn Kudâme, 1999). Bu anlayışa göre sıfatlar, iletilmiş haberlerdir ve lafızda söylendiği şekliyle kabul etmek gerekmektedir. Fakat bu çıkışa rağmen İslam mezheplerinin rivayet kanadı içerisinde, sıfatlar konusuna ilişkin olarak temelde dil ve anlam sorunlarının doğurduğu sorunlar zemininde *tecsim* ve *tevil* arasında bir seyir izlenebilmiştir.

Eş'arî, *İstihsânü'l-Havz Fî-İlmi'l-Kelam* adlı eserinde "Hz. Peygamber dinî meseleler hakkında ihtiyaç duyulan her şeyi söylemeksizin vefat etmemiştir" der. Hz. Peygamberden bu konuya ilişkin rivayet gelmediğinden anlıyoruz ki bu eser, Allah'a ilişkin konuşmak bidat, araştırma yapmak ise sapkınlıktır diyen gelenekçi ekole cevap niteliğinde kaleme alınmıştır (Eş'arî, 1995, 22). O bu eserde; gerek Kur'ân'ın gerekse Hz. Peygamberin akli istidlâle imkân tanıyan ve Allah'ın varlığına evrende deliller aramaya imkân veren pasajlar içerdiğini ortaya koyar (Eş'arî, 1995, 22-48).

Mu'tezile, ana gövdeden kopuş teziyle uyumlu bir biçimde geleneğin temsilcisi Hasan Basrî'nin ders halkasından kopan âlim grupları tarafından oluşturulmuş, İslam Kelam ekolleri arasında tevil en fazla öne çıkarmış, daha rasyonel ekoldür. Onlar tenzihçi bir anlayışla insan biçimci Kur'ân lafızlarını yorumlama yoluna gittikleri için; *muattıla* ya da *ehli ta'til* olarak görülmüştür. Bu isimlendirme onların Allah'ın sıfatlarını kabul etmedikleri yönünde bir kanaate kaynaklık etmiştir (Buhârî, 2005, 2/34).

Erken dönem kelam eserlerine baktığımızda, kavramsal eksikliklere ek olarak, Allah'ın Kur'ân'da kullandığı dilin niteliğine ilişkin sorunlar sebebiyle; sıfatlar konusunda bir kısım ulema tevilci bir yolu tercih ederken, diğer yandan *bilâ keyf* tavrı takınan âlimler arasında değişen bir dağılım gösterdikleri dikkat çeker (Baljon, 2004, 293-301). Ebu Hanife; kısmen tevilci kanadın temsilcisidir onun temel eseri *Fıkhû'l-Ekber*'inde bazı sıfatlara ilişkin *bilâ keyfe* atf yaptığı görülür (Ebu Hanife, 1979, 3). İmam Malik'in takındığı ve muhataplarına önerdiği yöntem, bu konuda bütünüyle

<sup>2</sup> 1- *Takdis*: Allah'ın şanına layık olmayan her türlü noksan sıfatlardan tenzih etmek 2- *Tasdik*: Kur'ân ve hadislerde aktarıldığı gibi Allah'ın bütün kemal sıfatlarını münakaşa etmeden ve bu konuda herhangi bir yorumda bulunmadan olduğu gibi kabul etmek ve bunlara ifade edildikleri hali ile iman etmek. 3- *Aczi İtiraf*: Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde geçen müteşabih naslar karşısında aczi itiraf etmek 4- *Sükût*: Bu gibi naslar hakkında soru sormamak, münakaşa yapmamak ve tam bir sükûtu tercih etmektir. Çünkü bu konularla ilgili herhangi bir soru, herhangi bir tartışma akidenin zayıflamasına, tehlikeye girmesine sebep olabilir. Hatta bazı durumlarda, bu haller sahibini bilmeyerek küfre bile götürebilir. 5- *İmsak*: Muhkem olmayan bu gibi naslar üzerinde akli istidlâl veya tevil yapmamak, yorumlarda bulunmamak. 6- *Keff*: Kalbi bozacak her türlü düşünce ve araştırmadan kaçınmak, uzak durmak 7- *Teslim*: Marifet ehline kendini teslim etmek, bu konuda onların şerh ve izahlarına tereddüt etmeksizin tam teslim olmak. Bkz. Gazzâlî: İlcam el-Avam an İlmi'l-Kelam, trc. Ahmet Mak, (İstanbul: Hak yayınları 2018), 9,10.

yorumdan kaçınma tavrıdır (Baljon, 2004, 293-301). Ebu Hanife'ye kısmen tevilci deyişimiz *bilâ keyfi* bir bütün olarak değil kısmen öngörüyor oluşu sebebiyledir. Buna göre; İmam Malik'in önerisinin bu tavır ile sınırlı olduğu varsayılır. Onlar; Allah kendini vasfettiği gibidir demeyi konuya ilişkin doğru dini görüş olarak görmüşlerdir. Buna karşı Mu'tezile, tevhid ilkesi çerçevesinde belirginleştirdiği tanrı tasavvuru sebebi ile Allah'a nispet edilen nitelikleri literal veya haber olarak ele almayı, tevil yolunu tercih etmişlerdir.

Mu'tezilî ekolün IX. yüzyıl temsilcilerinden Arap dili çalışmalarıyla öne çıkan temsilcilerinden Câhız, Allah'ın hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyeceğini ifade ederken, *bilâ keyfi* eleştirir (Cahız, 1991, 4/5-16). Buna göre o, Allah'ın zâtına nispet edilen nitelikler ile ilişkili olarak literal yaklaşımlardan kaçınılmıştır. Zira mensubu olduğu Mu'tezile'ye göre *Allah'a nisbet edilen lafzın, ona nispetinin mecazî olması esastır* (Cahız, 1991, 3/340).

Allah'a nispet edilen nitelikler konusunda *lafızcı ve tevilci* yaklaşım farklılığı, *Halku'l-Kur'ân* tartışmasının da toplumsal kamplarını oluşturmuştur. Mihne ise bu iki akımın çatışmasının bir sonucudur denilebilir. Buna göre; *Halku'l-Kur'ân* sorunu; Allah'a nispet edilen niteliklerin ne ifade ettiği tartışmalarının bir türevi olarak ortaya çıkmıştır demekte de bir mahzur görünmüyor. Yine buradan hareketle *kelimetullah* bağlamında sürdürülen spekülasyonlar; aslında Allaha nispet edilen nitelikler (sıfatlar) konusunda tarafların tutumlarının bir sonucudur.

Kelamcılar temelde Allah'ın kelam sahibi olmasını, tanrının yetkinliği bağlamında ele almış, onun duyuran emir ve yasak koyan oluşunu bu çerçevede değerlendirmişlerdir. Buna göre Allah'ın peygamber göndermesi, insanı sorumlu tutmasını da onun bu niteliği çerçevesinde bir değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır (Gazzâlî, 2022, 104). Allah'a nelerin nispet edilebileceği, nelerin nispet edilemeyeceğine ilişkin uzayıp giden tartışmaların İslam Kelamındaki merkezi ögesi; kelâmullahın var olup olmadığı değil Allah'ın sözü ya da kelamının zamansal uzamının ne olduğu bağlamında olmuştur (Çınar, 2019, 107). Bu durumun temel sebebi, bir araz olarak konuşmanın, ezeli ve aşkın olan Allah ile ilişkilendirilmesi sorunudur. İslam kelamının felsefe ile daha yakın teması olan kelamcılar, söz konusu teolojik sorunun zorluğunun farkına varmışlarken, felsefeye mesafeli olan diğer bir âlim grubu ise insanın kıraatini, okunan şeyden ayırmak konusunda bile zorluk yaşamış, arazları bile kelamullah çerçevesinde yorumlama girişiminde bulunmuşlardır (İbn Kudâme, 1999). Buhârî, kendi okuyuşunu; kelamullah olarak yorumlayanın rablik iddiasında bulunduğu uyarısında bulunarak, söz konusu anlayışın İslam dindarlığı için oluşturduğu tehlikeye dikkat çeker (Buhârî, 2005, 2/279).

Tanrı hakkında varlık mahiyet ayrımını onaylamayan İslam kelamcıları, onun mevcudiyetine ilişkin bilgiler ile sınırlı bir bilme alanını olası görürler (Mâturîdî, 2010, 104,105). Bu yüzden *Marifetullah* olarak kelamda ifade edilen şey; Allah-âlem ilişkisinin dışında O'nun zâtına ilişkin özel detayları içermez (Cürcânî, 2015, 1/336-366). Kelamcılar, evren-tanrı ilişkisini *illet-malul* olarak algırlar (Cürcânî, 2015, 1/382-384). Bu algının bir iz düşümü de *eser ve sanatçı* ilişkisidir. Bu ilişki eser ve müessir ilişkisi olarak görülür. İslam geleneğinde, Allah'ın varlığına ilişkin bu deliller, varsayılan bu ilişkinin alana yansımalarıdır. Konunun literatüre yansımaları *İsbât-ı vâcip* şekliyle oluştu, İslam kelamcılarının konuya yaklaşımını ve yöntemlerini ifade eder.

Öte yandan İslâm kelam geleneğinde de Allah'a ilişkin negatif söylem dili bir yöntem olarak Mu'tezile ile ön plana çıkmıştır. Tanrının sıfatlarının onun zâtına bir ek olmadığı zâtının gereği olduğu anlayışıyla ile zâtı ile özdeş olduğunu, sıfatların tanrının zâtı dışında ve zâtından ayrı bir gerçekliğe sahip olmadığını iddia ederek; tanrıya ilişkin nefy sıfatları kullanma eğilimi göstermişlerdir. Bununla bağlantılı olarak; tanrının kutsal metinlerde kendisi hakkında kullandığı, pozitif dilin literal anlaşılması gerektiğini, onun yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Zira temelde teolojik metodolojileri olan *usulû'l- hamse*nin birinci ilkesi olan *'tevhîd'* anlayışlarının gereği olarak onlar; tanrıyı mutlak anlamda birlemek gerektiği fikrine ulaşmışlardı. Sıfatları tanrının

zâtından ayrı ve fakat onunla kaim olan ezeli sıfatları kabul etmenin, tanrı dışında kâdim varlıkları kabul etmek anlamına geleceğini, bu yüzden de tevhîd ilkesini ihlal edeceğini düşünmektedirler. Zira Mu'tezile'ye göre kıdemde müşareket, ilahlıkta da müşareketi gerektirmektedir ki bu durum, birden fazla ilah kabul etmeyi gerektirir (Kâdî Abdulcebbar, 2013, 1/316). Bu soruna çözüm sadedinde yapılması gereken, Allah'ın zâtından ayrı nitelikler kabul etmek yerine, tüm bu vasıfları, tanrılığın bir gereği olarak kabul etmektir. Dolayısıyla tanrı, varlığı ve mevcudiyeti sebebiyle bu özelliklere sahiptir. Onlara göre Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlar; gerçekliği olmayan lafızlardan ibaret şeylerdir. Onlar Allah'a atfedilen isim ve sıfatların olumlu anlamlarının olmadığını, yalnızca Allah'ı zâtına yakışmayacak bazı vasıflardan tenzih ettiğini savunmaktadır. Mu'tezilî literatürde bu ekol mensuplarından konuya ilişkin çok sayıda aktarım yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Dırâr b. Amr: "Allah'ın *âlim* olmasının anlamı, O'nun *câhil* olmamasıdır. O'nun *kâdir* olmasının anlamı, *aciz* olmamasıdır. O'nun *Hayy* olmasının anlamı, *ölü* olmamasıdır" der (Eş'arî, 1950, 1/226).

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ise: "Allah için *âlim* ifadesi O'nun zâtında ilmi ispat ve O'nun için cehaletin söz konusu olmadığını ifade etmek anlamına gelir. *Kâdir* ifadesinin anlamı, O'nun zâtında kudreti ispat ve O'nun aciz olduğunu reddetmek etmektir. Allah için *Hayy* ifadesinin anlamı, O'nun zâtında diriliği ispat ve O'ndan ölümü nefyettir" der (Eş'arî, 1950, 1/227).

Kinânî ise konu ile ilgili negatif teolojiye ilişkin eleştirisinde, Mu'tezile'nin kullandığı biçimiyle negatif teolojik din dilinin tanrı hakkında konuşmaya imkân tanımadığı vurgusu yapar (Kinânî, ts, 45). Zira negatif teolojik bu argüman, tanrının ne olmadığını ifade etmekte bir anlam ifade etse de, ne olduğuna ilişkin bize veri sağlamaz. Çünkü Allah'ın âlim olduğunu ikrar, onun cahil olmadığını ifade ile aynı anlama gelmez. Buna göre bu teolojik dilin, gerçeğin sadece yarısı hakkında söz söylemeye imkân verdiği ifade edilebilir.

Allaf, Allah'ın her yönüyle yaratılmış varlıktan farklı olduğunu, cisim olmadığını, herhangi bir biçimi, suret ve sınırının olmadığını dile getirir (Hayyat, 1993, 8). Onun bu yaklaşımı Mu'tezilî ekolün Allah'a ilişkin neden negatif bir dil geliştirmek çabasında olduklarına dair bir kanaat verir. Zira O'nun fiillerine ilişkin bir gayeden bahsedilemediği gibi, yaratılmış varlıkla bir mukayesenin sonucu olarak O'na nispet edilen özellikleri de bu ekol bütünüyle reddeder. Dolayısıyla O'nun ne olduğunu konuşmak imkânı olmadığına göre, ne olmadığı hakkında konuşulmaktadır.

Öte yandan evrenin bir şuurun tercihi olduğu anlayışında olan Mu'tezile, Allah'ın fiillerinde *fâil-i muhtâr* olduğu görüşünü savunmuştur (Hayyat, 1993, 24). Nazzâm ise Allah'a ârazın nispet edilemeyeceği görüşündedir (Hayyat, 1993, 27).

Mu'tezile Allah'ın ezeli/kadim olmasının, Allah'a mahsus en özel sıfatı olduğu anlayışındadır. Onlara göre eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na herhangi bir sıfat isnat edilirse, birçok ezeli varlığın mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki bu da Allah'ın tevhidine aykırıdır. Bu yüzden de onlar, Allah'a mahsus diğer zâtî sıfatları te'vil etme yoluna gitmişlerdir (Baljon, 2004, 293-301). Mu'tezile'ye göre Allah zâtıyla Hay'dır, zâtıyla Âlim'dir, zâtıyla Kâdir'dir. Yoksa ilim, hayat, kudret sıfatlarıyla O, Kadir, Âlim ya da Hay değildir. Aksi durumda; şayet sıfatlar tanrının zâtından ayrı ezeli sıfatlar olsa, bu sıfatlar ulûhiyette Allah'ın şeriki olur; şeklinde bir algı geliştirmişlerdir (Şehristani 1993, 1/57). Bu anlayışa göre Kur'ân'da geçen Allah'ın söz konusu sıfatları, Allah'ın zâtının dışında kabul edilirse, birden fazla kadim varlık (*taaddüdü kudemâ*) kabul edilmiş olur. Böyle bir varsayım ise onlara göre *tevhid* ilkesine aykırıdır.

Mu'tezile, felsefi donanımlarının sağladığı imkânlarla Allah'ın evrendeki sair varlıktan cins ve tür olarak, kategorik bir farklılığı olduğunu, dolayısıyla tanrıya ilişkin konuşmanın sınırlı imkân olduğunu varsaymış, konuya ilişkin Kur'ân pasajlarını da yorumlama yoluna giderek tenzih yönündeki tercihini öne çıkarmıştır. Buradan Mu'tezile'nin ulaştığı sonuç; Allah'ın birliğine ve mutlak eşsizliğine ilişkin tenzih fikridir. İlkeye göre Allah'ın evrendeki her türlü varlıktan bütün

tasavvurlarımızın sınırlarını aşan bir biçimde farklılık gösterir. O, sadece nitelik ve isimlendirme açısından değil, *her açıdan* kesin ve köklü farklılıklarla ayrıdır (Ünverdi, 2017, 1-28).

Buna göre Mu'tezilî ekole göre sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler değildir. Onlar, Allah'ın doğru tasavvur edilmesi için üretilen zihinsel itibarlardır. Varsayıma göre insanı Allah'a bazı nitelikler atfetmeye sevk eden, insanın sınırlı kapasitesi ve Allah'ın zâtının tam olarak kavranamamasıdır (Ünverdi, 2017, 1-28).

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı sorununa ilişkin tartışılması gereken bir diğer konu da *ru'yetullah* ile bağlantılıdır. Mu'tezile aşkın ve sınırsız bir varlık olan Allah'ın sınırlı bir varlık tarafından ihata edilemeyeceği gerekçesi ile görülemeyeceğini savunur. Buna karşı, selef akidesine mensup bir kısım ulema ise rivayet kaynaklı algıları sebebiyle, bunun olabileceği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Bu ikinci yaklaşım, insanın duyu imkânları ekseninde konuya yaklaşmak yerine konuyla ilişkili olduğunu varsaydıkları ayetleri tevîl etmiş (Suyûti, ts, 270) ve Hz. Peygamberden aktarılan bir rivayet bağlamında yorumlamaya çaba harcamışlardır (Suyûti, 1990, 3/546-549). Yöntemsel olarak tevilden uzak durdukları ifade edilen bu akım mensuplarının, bu tevilleri muhtemelen, Resulullah'ın ayete ilişkin olduğu düşünülen rivayetlerinin normatif bir anlam taşıdığı yönündeki kanaatleri sebebiyledir. Bu konu ile bağlantılı başka ayetler de bu anlam ile ilişkili bir yoruma tâbi tutulmuşlardır. Öte yandan, Kur'ân Allah'ın rü'yetini, mümkün gören bir pasaj içermez. Aksine; "*Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır*" (En'am 6/103) gibi ayetler, bunun mümkün olmadığı şeklinde yorumlanabileceğini gösterir.

Lafızcı ekol mensubu bu âlim grupları, bu yoruma giderlerken ezeli ve sınırsız varlığın ihata edilip edilemeyeceği gibi felsefî tartışmaları ise felsefeye olan mesafeleri sebebiyle yine muhtemelen farkında bile değillerdir.

İstiva ve nüzule ilişkin olarak Mu'tezile'nin tenzih yaklaşımını anlamlı bulan; dolayısıyla ona yakın bir çizgi takip eden Gazzâlî, bu konuda, onlardan farklı olarak, Allah'ın görüleceğine inandığını ifade eder (Gazzâlî, 2012, 64). Gazzâlî görmenin Allah'a yer ve mahal tahsis etmek anlamı taşımadığına ek olarak zâtı itibarıyla, var olan bir varlığın *görülmesini* ise mümkün görür (Gazzâlî, 2012, 69). Fakat bu görülme *bil kuvvedir; bil fiil* değildir (Gazzâlî, 2012, 65). Yani Gazzâlî, Allah'ın görülmediğine değil, insanın donanımı sebebiyle onu göremediğine kanidir. Öte yandan yine ona göre; Allah'ın görülebilmesi sıfatları gereği değil, zâtının gereğidir (Gazzâlî, 2012, 65). Gazzâlî Kur'ân'ın paylaştığı olguya mutabakatla, Allah'ın dünyada görülmesi önermesini teorik olarak tartıştıktan sonra; bunun bir imkân olarak mümkün olduğunu, fakat insanın potansiyelinin bunun için yeterli olmadığını söyleyerek konuyu kapatır (Gazzâlî, 2012, 72,73). Dolayısıyla dünyada rü'yet fikrinin, *bil kuvve* olarak olası olsa bile, *bil fiil* vuku bulmadığını ve olmayacağını söyler (Gazzâlî, 2012, 72,73). Onun bu temellendirmesinin kaynağı; mümkün olmayan bir talepte bulunmak bir peygamber açısından olası değildir tezidir. Zira Hz. Musa bir peygamber olarak Allah'ı görmeyi istemiştir. O halde bu mümkündür. Aksi durum bir peygamberi; Allah'a ilişkin cehalet ile itham etmek olur. Konuya ilişkin tavrını ise Peygamberi Allah'a ilişkin cehl ile itham etmemek, yönünde kullanır (Gazzâlî, 2012, 72,73). Hz. Mu'sa'nın bu talebi kabul görmemiştir; ona göre bu durum dünyaya ilişkin bir talebin reddidir. Dolayısıyla söz konusu durum; Ahireti ise kapsamaz diyerek, konuya ilişkin tavrını netleştirir (Gazzâlî, 2012, 72,73). Gazzâlî rü'yeti kabul eden ekollerdeki yanlış inanışlar ve bunların uzanımlarına vurgu yaparken, rivayetçi ekolün temsilcilerinden kabul edilen Haşeviye'yi, Allah'a yer ve yön tayin ettikleri gerekçesi ile eleştirir (Gazzâlî, 2012, 73).

Öte yandan Eş'arî, "*Her şey üzerinde tefekkür ediniz, ancak Allah'ın zâtı üzerinde tefekkür etmeyiniz*" rivayetini Allah'ın zâtına ilişkin bilmenin imkânı olmadığına delil olarak kullanır (Eş'arî, 1995, 25).

Öte yandan Eş'arî, marifetullah'ın istidlâl ve akıl yürütme ile elde edilebileceğini özellikle ifade eder. Çünkü ona göre Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme ile ulaşılabilir (Eş'arî, 1995, 22-48). Onların erken dönem sıfat anlayışlarına ise çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. İbn Rûşd, Eş'arîleri;

Allah, zâtı üzerine zait olan bir ilimle âlimdir, zâtı üzerine zait olan bir hayatla hayy'dır derler diyerek eleştirir. Eş'arîlerin yaptıkları değerlendirmeler esas alınrsa yaratıcının cisim olması gerektiğini söylemek de mümkündür. Zira ortada bir sıfat ve mevsuf, bir hamil ve mahmul vardır. Bu ise cisme has bir durumdur. Onlar, buna karşı ya zât yine kendi zâtı ile kaimdir; sıfatlar da o zâtle kaimdirler diyecekler, ya da zât da sıfatlar da kendi kendilerine kaimdirler diyeceklerdir. Oysa bu durum; âlemde ilahların çokluğu taaddüdü kudema'yı gerektirir (İbn Rûşd, 1998, 75).

şeklinde eleştirir.

Gazzâlî ise kutsal kitapta yer alan bazı ifadelerin, din dilinin insan merkezci olmasını gerektirdiğini, dolayısıyla tanrının kendine ilişkin kullandığı ifadelerin anlaşılacak amaçlı olarak insani özellikler taşıdığına dikkat çeker. Söz konusu bu ifadelerin literal anlamıyla değil, mecazi anlamlı ifadeler olarak algılanmasını teklif etmiştir (Gazzâlî, 2019, 76). Gazzâlî, Allah'ı varlığı tek olan, bir-tekliği akli ve hissi bir bölünme kabul etmeyen olarak tavsif eder. Bu, ilim, kudret ve diğer sıfatların O'nun zâtında bir ziyade olduğu anlamına gelmez diyerek, sıfatların, zâtın dışında bir varlığa ise sahip olmadıklarını ifade eder (Gazzâlî, tsb, 69). Gazzâlî anlayışında, tanrının gerekliliği evrenin sonralığı ekseninde ele alınmış ve âlemin devamı için varlığı lüzumlu görülmüştür (Gazzâlî, tsc, 105). Fakat Eş'arî bir kelamcı olarak Gazzâlî'nin bu ifadeleri İbn Rûşd'ün yukarıda aktarılan ifadelerinin gerçeği ifade etmediği ya da Eş'arîlik ile bağdaşmadığı anlamına gelmez, bu iki söylem arasındaki fark; Eş'arî ekol içerisinde tarihsel süreçte söylem değişimi sebebiyledir.

Gazzâlî'ye göre mükemmel olan Zât-ı İlahi, eksiksiz sıfatlara sahiptir, bütün varlıklar ona nispetle eksik ve kusurludur (Gazzâlî, tsb, 91). Mükemmel olan Zât-ı Bârî bileşik değil basittir (Gazzâlî, tsb, 83) O cevher değil, araz değil, bir yere ya da yöne nispet edilemez, ahirette görülecektir, bir ve tektir (Gazzâlî, tsb, 69,70). Şeklindeki ifadeleri ilahi varlığa ilişkin bir bilgiyi değil, teolojik kabulleri ifade eder.

Gazzâlî tevhide ilişkin olarak ise: "Sıfatları kabul etmek, Allah'ın zâtını şirkten tebriye etmek, araz ve cevherden uzak tutarak cisim ile onun bir benzerliği olabileceğini reddetmek içindir" görüşünü dile getirir. Allah'ın yaratmayı kendi kudreti ve iradesi ile yoktan yaptığını bilmek gerektiği de onun konuya ilişkin görüşünün bir gereğidir. O'nun, fiillerinde ise bir illet ve malul aramamak icap eder. Gazzâlî'nin anlayışında yaratılmış her şeyin idaresi de Allah'a aittir. Evrenin idaresinde ise O'nun yardımcı ve ortağı yoktur (Gazzâlî, tsc, 116) .

Tanrıya ilişkin bir kıyas dili ve analogik üslubun kullanılması da kelamcılar arasında Allah'ın kategorik olarak sair âlemden farklı olması sebebiyle, temkinle karşılanmıştır. Kelamcıların buna titizlikle dikkat ettikleri söylenemez olsa bile Cüveynî'nin Allah ile mahlûklar arasında kıyaslar yalnız amelle (efâl) ilgili sahalarda yapılır; fakat Allah'ı tesmiye ve taosif konusunda, kıyasa sarılmak caiz değildir yaklaşımı sergilediği aktarılmıştır (Goldziher, 1982, 120). Onun bir kelamcı olarak yaptığı bu eleştiri, sıfatlar konusunda bilgi edinme potansiyelimizin de varsayılandan daha az olduğuna işaret eder. Öte yandan Sıfatlar konusunda kelamcıların kıyaslar üzerinden ulaştıkları sonuçların önemli oranda sorunlu olması da bu durumda muhtemel görünür.

Kelamcılar tanrıya ilişkin bir tasavvurda bulunurken metodolojik olarak *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid'i* kullanır. Oysa şahid olunan âlemden analogi ve kıyas ile hakkında söz söylenilmeye çalışılan varlık, kategorik olarak sair varlıktan farklı olan tanrıdır. Dolayısıyla kıyasın sıhhati konusu tartışmalıdır denilebilir. Çünkü analogi ve kıyas ancak benzerler arasında doğru sonuca ulaşmaya olanak tanır. Evren-tanrı ilişkisi üzerinden kelamcıların yaptığı yordama bu sebeple ciddi sorunlar içerir. İmamü'l-Harâmeyn'in dikkatlerimizi çektiği nokta da burasıdır.



Mâturîdî'nin, istidlâllere dayalı olarak Kur'ân'da bahsi geçen sıfatları ispatlama yoluna gittiği görülür. Onun bu sunumunda Sıfatlara ilişkin ispat, aklın görevi ise de neyin Allah için ispatlanacağına ilişkin rehberliği ise naklin yaptığı kanaatine dayandığı söylenebilir (Mâturîdî, 2010,108- 109). Öte yandan o tekvini de Allah için ayrı bir sıfat olarak ispat eder. Zira o bu tutumuyla tanrısal yaratmaya, benzerlik çağrışımı yapan insan fiilleri alanından, Allah'ın fiillerini ayırmış olur (Mâturîdî, 2010, 110). Buna göre Tekvin, Mâturîdî anlayışta Allah'a özgü bir fiildir (Mâturîdî, 2010, 110-113). Ve bu fiil, Allah'ın imzasını taşır.

Öte yandan o, kelimelerin Allah'a nispet edilebileceğine ilişkin hem sem'î, hem de akli delilin olduğunu söyler (Mâturîdî, 2010, 120). Onun bu yaklaşımında, istidlâle imkân veren şey, âlem-tanrı arasında varsayılan bu ilişki sebebiyledir. Yetkinlik sıfatı olarak gördüğü kelimeler ile ilgili bir analogi yaparak, şayet bir acz ve engellenme yoksa -ki Allah aczden ve engellenmekten müstağnidir- o halde konuşur; diyerek evlâ kıyası kullanır (Mâturîdî, 2010, 120). Kelamı yetkinlik sıfatı olarak alması sebebiyle ise daha üstün olan insanın, hayvandan ayrıldığı melekenin konuşmak olduğu şeklindeki felsefi postulata yaslanır. Onun bu yaklaşımı, tanrıya ilişkin konuşabilme imkânının kelamcılardaki ifadesi olarak önemlidir. Bir yandan sair varlıklara benzerliği onaylanmayan tanrının, evrendeki varlıklarla mukayesesinden yapılan bu sentez, bu bağlamda önemli bir işlev üstlenmiştir (Mâturîdî, 2010, 120,121). Fakat burada da varlık kategorisi itibarıyla insan ile kıyası yapılan varlık olarak tanrının en mükemmel özellikleri kendinde bulundurduğu varsayılsa bile bu analoginin sağladığı bilginin sıhhatli olduğu tartışmalıdır. Burada, onun tanrıya ilişkin kullandığı ifadelerin doğruluk değerine ilişkin bir şey söyleme imkânından mahrum olsak bile Mâturîdî'nin Allah'ı tenzih eden bir anlayışı temsil ettiği ise söylenebilir.

### Sonuç ve Değerlendirme

İslam kelam geleneğinde tanrı hakkında konuşmanın onun sıfatları çerçevesinde olası olduğu düşünülmüştür. Kutsal metinlerinin doğası ve üslup özellikleri İslam dindarları arasında insan biçimci anlayışların ortaya çıkmasına da imkân tanımıştır. Fakat bu akım temsilcileri genel akım İslam dindarlığında marjinal kanadın temsilcileri olarak görülmüş ve onaylanmamışlardır.

Felsefi bir argüman olarak tanrının varlığı, evrendeki varoluşu izahta eksik olan ilk sebep, varoluşun tetikleyicisi ve hareketin başlatıcı unsuru olarak ilgi uyandırmıştır. Dolayısıyla tanrı felsefi bir temel prensip olarak, diğer temel prensipler mesabesinde önemli olabilmıştır. Felsefi çevrelerin tanrıya ilişkin incelemelerinde kutsallık aramak bu yüzden olası bir beklenti değildir.

Buna karşın teologların tanrıya ilgileri, dinî kutsalın merkezi ögesi olması ve dine duyulan ihtiyacın kaynağı olması sebebiyledir. Buna göre kelamcıların tanrıya duydukları ilgi felsefecilerin ilgileriyle farklılık gösterir. Gerek felsefecilerin ilgisi gerekse teologların ilgilerinin tanrının zâtı olduğu ise söylenemez. Fakat teologların tanrıya ilgileri, tenzih etmek ve kutsamak yönüyle felsefecilerden farklıdır. Teologların tanrının zâtına duydukları ilgi, onun nitelikleri merkezlidir ve âlem-tanrı ilişkisini anlamlandırılma çabasının bir gereğidir.

Felsefi olarak evrende bir temel prensip, bir fikir öbeği olarak *tanrı* aranır ve keşfedilmeye çabalanır. Kelamcının bu yönüyle evrende aradığı şey, tanrının varlığına ilişkin delillerdir. Bu yüzden kelamcının evrende tanrı arayışında; öncelikle tanrıya duyulan ihtiyacın kaynağının tespit edilmesi gerekmektedir. Zira O'na ilişkin bir arayışın olabilmesi için yokluğundan doğacak sorun alanlarının tespit edilmiş olması gerekir. Buna göre tanrının varlığı için duyulan ihtiyaç ve bulunan gerekçeler, onun yokluğuna ilişkin varsayımdaki aksaklıklardır.

İslam kelam geleneği, tanrıya ilişkin bilme çabası göstermiştir. Fakat bu çaba asla onun zâtını bilmek çabasına karşılık gelmez. Müslüman kelamcılarının çabası tanrının evrendeki işlevini anlamaya dönüktür, arayışları da bu yöndedir. Özellikle rivayetçi anlayışlar içinde insan biçimci tanrı

tasavvurlarına rastlanmış olsa bile kelim geleneğindeki genel temayül, Allah-âlem ilişkisi merkezinden bir tanrı algısı geliştirme çabasına dönüktür.

Kelamcıların ve filozofların tanrıya ilişkin sundukları poster, tanrıyı bir fikir, bir kavram düzeyinde ele almaları sebebiyle bir resim niteliği taşımaz. İnsani algı ve dilin gereği olarak, tanrıya ilişkin bir tablo çizme teşebbüslerinde bulunmuş olsalar da bu tablonun net ve okunabilir olduğunu söylemek oldukça güç.

İslam öğretisine göre dinin varoluş amacı, din dilinin gayesi, tanrı hakkında konuşmayı merkezi öge olarak belirlemiş de değildir. Kelamî tezde dinin amacı, insana yaşam yolculuğunda rehberlik etmektir. Bu rehberlik sürecinde dinin kutsallarının merkezi ögesi olan Allah'a ilişkin insanın duyduğu merakı gidermek de kutsal metinlerde önemsenmiş ve buna da "miktarınca" yer verilmiştir.

Dini metinlerin doğasından kaynaklanan sebeplerle, İslam dindarları arasında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Temelde nakilci ve akılcı çizginin çerçevesini oluşturduğu bir çift kutupluluktan söz edilebilir. Fakat bizim tercihimiz, bu ayrımı *tenzihçi* ve *temkinci* şeklinde ifade etmektir. *Temkinci* gruptan kasıt; konuya ilişkin metinleri yorumlamaktan kaçınan akım temsilcileridir. Onlar *bilâ keyf* akımı olarak da anılırlar. Bu akıma ilişkin gelenekte kullanılan *teşbihçi* ifadesi ise ekol içi yaklaşımları bütünüyle temsil etmediği için tercih edilmemiştir.

Öte yandan İslam geleneğinin muhalif iki akımı da *tenzih* konusunda ısrarcı olmuştur denilebilir. Muhalif gruplar arasındaki fark ise bazı gruplar tenzihi metodolojik tavır olarak sergileler iken, bazılarının tenzihi dindarlıklarının gereği olarak uyguluyor olmalarıdır. Tanrıyı kutsamak ve tenzih etmek dindarlığın ayırt edici vasfıdır.

Tüm bunlardan sonra İslam kelamcılarının tanrıya ilişkin tasavvuru şöyledir: Kelamcı evrende tanrıyı aramaya çabalamaz. Kelamcı, tanrı fikrine ilişkin araştırma yapar. Onun evrendeki fonksiyonunun ne olduğunu anlamaya çalışır. Allah'ı bilmek, kelamcılar arasında ittifak ile vaciptir. Bu vacibin kaynağının akıl ya da nakil olduğu ise kelamcılar arasında ihtilafıdır. Diğer yandan zâtına ilişkin konuşmak ise onun mevcudiyetine ilişkin konuşmaktan ibarettir. Zira tanrıya ilişkin varlık-mahiyet ayrımı İslam kelamında onaylanmaz.

### Kaynakça

- Ayğan, Fadıl. "Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin" Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyinî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk El-İsferâyini'nin Kelâmî Görüşleri." İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), 2006.
- Bağdâdî, Abdülkahir el-. *el-Fark Beyne'l-Fırâk* thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. "Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili, çev. Mevlüt, Erten." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 293-301.
- Beyhaki, Hüseyin b. Ali el-. *el-Esma ve's-Sıfat*. Mısır, 1358.
- Beydâvî, Kâdî. *Tavâli'u'l-Envâr*. çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku Ef'ali'l-İbad*, thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'lt-turasu'l - Hadara, 2005.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Resailu'l Cahızl* thk. Abdüsselam, Muhammed Harun. 4 Cilt. Beyrut: Daru'c- Ceyl, 1991.
- Cengiz, Yunus. "Teolojik Dilde Mecaza Yer Bulmanın İmkânı." *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 229-249.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler

Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çağlayan, Harun. "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim Ve Din Dili İlişkisi." *Ekev Akademi Dergisi* 58/58 (2014), 41-58.

Çınar, Bayram. "Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi." Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019.

Çınar, Bayram. "Metodolojik Bir Dini Yaklaşım Olarak Ehl-i Hadis." *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2020a), 39-47.

Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili." *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020b), 231-249.

Dârimî, Ebu Saîd Osman. *er-Raddu alâ'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr. Kuveyt: Dâru's-Selefiye, 1985.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *el Fıkhu'l ekber*. Haydarabad: Meclisu'd Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979.

Eş'arî, Ebu Hasan. *Risâletu istihsânu'l-havd fi ilmi'l-kelam*. Beyrut: Dâru'l-Meşârik, 1995.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'n Nahdatu'l Mısıriye, 1950.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, thk. Ahmed Zeki Hammad. Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, tsa.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Esâsu'l-kıyâs*. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mi'racu's-Salikîn." *Mecmuatu Resail*. thk.İbrahim Emin Muhammed. içinde, yazar Ebu Hamid Gazzâlî. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, tsb.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-İktisad fi'l-İtikad: İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *El-Kıstasu'l - Mustakim*. çev İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eerler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Gazzâlî, Ebu Hamid. "Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn." *Mecmuatu Resail*. thk. İbrahim Emin Muhammed. içinde, yazar Ebu Hamid Gazzâlî. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, tsc.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Gazzâlî, Ebu'l Hamîd. *Mişkatu'l-Envar*, thk. Abdulaziz İzzuddin Seyrevanî. Beyrut: Alemu'l Kutub, 1986.

Goldziher, Ignace. *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Güneş, Hüseyin. *İslam'da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi "İbn Hazm ve Eş'arîlik Örneği"*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993.

İbn Kudame, Muvafakuddin. *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdîm*, thk. Abdurrahman el-Humeyis . Birleşik arap emirlikleri: Mektebetu'l- Furkan , 1999.

İbn Rüşd. *El Keşfan Menahic'il Edile, fi Akaid'el Mille*, thk.Muhammed Abid el Cabiri. Beyrut, 1998.

İbn Teymiyye, Takiyuddin. *Risaletu't-Tedmuriyye*. Kahire: Mektebetu's -Suneti'm -Muhammediye, ts.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ânda Allah ve insan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Kâdî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, (Mu'tezilenin Beş İlkesi)*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, ts.

- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Beyrut, İstanbul: Daru Sadr, Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Suyûti, Celaluddin. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1990.
- Suyûti, Celaleddin, ve Mahallî, Celaleddin el-. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Beyrut: Daru'l- Kalem, ts.
- Şehristani. *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1993.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı." *Artuklu Akademi Dergisi* 4/ 2 (2017), 1-28.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. 2 Cilt. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Yıldırım, Ali. "Din Dili Dinî Dil Ayrımı." *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/ 1 (2016), 323-346.