

Şehristâni'nin Tanrı Tasavvuru: Negatif Teoloji Bağlamında Antropomorfizm Eleştirisi

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Tanrıbilir | ORCID: 0000-0002-4276-9972 | tariktanribilir@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03h8sa373>

Öz

Tanrı tasavvuru, düşünce tarihinin en temel problemlerinden biri kabul edilmektedir. Tanrı'nın aşkın varlığı, O'nun standart kalıplarla tanımlanmasını olanaksız kılmaktadır. İlahi olanla beşeri olanın iletişimi ve etkileşimi, yapısal farklılık bakımından bir takım sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu sorunların biri de insan biçimci Tanrı tasarımıdır. Bu tasarım, dinlerin ve felsefenin çözümlenmesi gereken önemli bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Biz de Orta Çağ'ın önde gelen dinler ve felsefe tarihçisi, aynı zamanda da kelâm bilgini Şehristâni'nin bu meseleyi nasıl aktardığını, analiz ettiğini ve meselenin çözümüne ilişkin hangi önerilerde bulunduğunu araştırdık. Şehristâni, ne Tanrı'nın mahlûkata ne de mahlûkatın Tanrı'ya benzeyebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre Tanrı; cevher, cisim, araz, uzay-zamana bağımlı, arazları kabule elverişli ve yaratıklara mahal olamaz. O, Gulât-ı Şîa'nın Tanrı konusunda iki tür teşbih yaptığını aktarmaktadır: Birincisi, yaratana yaratılana; ikincisi ise yaratılanı yaratana benzetmedir. Şehristâni her iki teşbihi reddederek ne Tanrı'da yaratılış emaresi ne de mahlûkatta ulûhiyet vasfı bulunabileceğine dikkat çekmektedir. O'na göre Gulât-ı Şîa, bu görüşlerinde gayr-i İslami inanç ve ideolojilerin etkisinde kalmıştır. Şehristâni, bir diğer antropomorfist Tanrı anlayışına sahip mezhep olan Kerrâmiyye mensuplarını da Tanrı'yı cevher ve cisim olarak nitelendirmekle itham etmektedir. İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde terminolojik bir ittifakın oluşmaması ileriki dönemlerde böylesi kavramsal tartışmalara kapı aralamıştır. Ayrıca Şehristâni, onların Tanrı'nın zâtını hâdis şeylere mahal olarak konumlandığını da iddia etmektedir. Oysaki Kerrâmiyye, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyler/havâdis ile ezeli sıfatlar arasında bir ayırım yapmakta ve sonradan ortaya çıkan şeyleri "ilahî sıfat" olarak değil, hâlikîyyet, mürîdiyyet ve mütekellimîyyet gibi kavramlarla adlandırmıştır. Nihayetinde Şehristâni, Kerrâmiyye'nin söylemlerini tevil kabul etmeyecek katı antropomorfik ifadeler olarak nitelendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tanrı, Kerrâmiyye, Gulât-ı Şîa, Şehristâni.

Atf Bilgisi: Tanrıbilir, Tarık. "Şehristâni'nin Tanrı Tasavvuru: Negatif Teoloji Bağlamında Antropomorfizm Eleştirisi". *Marifetname* Cilt 11/1 (Haziran 2024), 211-236.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1470633>

Geliş Tarihi	18.04.2024
Kabul Tarihi	13.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Tarık Tanrıbilir)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanectikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Shahristānī's Conception of God: A Critique of Anthropomorphism in the Context of Negative Theology

Asst. Prof. Tarık Tanrıbilir | ORCID: 0000-0002-4276-9972 | tariktanribilir@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Kalām and History of Islamic Theological Sects, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03h8sa373>

Abstract

The concept of God is considered one of the most essential problems in the history of philosophy. God's transcendent existence makes it impossible to define Him in standard terms. Communication and interaction between the divine and the human creates several problems due to structural differences. The anthropomorphic conception of God is one of these problems. This conception is an important issue for religions and philosophy to analyze. We studied how Shahristānī, the leading historian of religions and philosophy in the Middle Ages and a scholar of theology, reports and explores this issue and what suggestions he offers for the solution of the problem. Shahristānī claims that neither God can be similar to creatures nor creatures can be similar to God. Therefore, according to him, God cannot be substance, body, accident, dependent on space-time, capable of accepting accidents, and a location for creatures. He reports that the Ghulāt Shī'īs make two types of analogies about God: The first is to compare the Creator with the created, and the second is to compare the created with the Creator. Shahristānī rejects both similarities, pointing out that there can be neither the sign of creation in God nor the attribute of divinity in creatures. In his opinion, these views of the Ghulāt Shī'īs were influenced by non-Islamic beliefs and ideologies. Shahristānī accuses members of the Karrāmiyya, another sect with an anthropomorphic understanding of God, of characterizing God as substance and body. The lack of agreement on terminology in the early periods of Islamic thought has led to such conceptual debates in later periods. Shahristānī also claims they describe God's essence as a location for created things. The Karrāmiyya, on the other hand, distinguishes between what is created in God's essence and the eternal attributes and characterizes created things not as divine attributes but as concepts such as khālīkiyyat, murīdiyyat, and mutakallimīyyat. Finally, Shahristānī categorizes the statements of the Karrāmiyya as strict anthropomorphic ones that cannot be interpreted.

Keywords: Kalām, God, Karrāmiyya, Ghulāt Shī'īs, Shahristānī.

Citation: Tanrıbilir, Tarık. "Shahristānī's Conception of God: A Critique of Anthropomorphism in the Context of Negative Theology". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 211-236.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1470633>

Date of Submission	18.04.2024
Date of Acceptance	13.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Tarık Tanrıbilir)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslâm düşünce sisteminin yapıtaşlarından biri olan kelâm ilmi, Tanrı tasavvuru konusunda fikrî mesai harcayan önemli disiplinlerden biridir.¹ İlahi olanla beşeri olan arasındaki iletişim, bir takım ontolojik problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu problemlerin biri de Tanrı'yı yaratıklarına ya da yaratıklarını Tanrı'ya teşbih anlamında antropomorfik yaklaşımdır. Antropomorfizm kavramının İslam düşüncesindeki karşılığı olarak; Tanrı'yı özü bakımından cismânî özellikte betimlemek “tecsîm”, nitelik bakımından yaratıklara benzetmek ise “teşbih” olarak adlandırılmaktadır. Birinci görüşü benimseyenler “mücessime”, ikinci görüşü benimseyenler ise “müşebbihe” olarak sınıflandırılmaktadır.² Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslâmî antropomorfizmi besleyen başat kaynaklardan biri de dini metinlerin yapısal özelliği ve ifade tarzıdır. Kur'an'da müteşâbih olarak adlandırılan kapalı Tanrı tasvirleri, antropomorfik yaklaşımı destekleyen önemli etkenlerden biridir.³ Literal anlamı yaratıkları çağrıştıran haberî sıfatların varlığı şüphe götürmez gerçektir. Tanrı'yı yaratıklara ya da yaratıkları Tanrı'ya benzeten bu sıfatlar hakkında İslam düşüncesinde başlıca dört yaklaşım geliştirilmiştir: Birincisi, haberî sıfatlara oldukları gibi inanan ve murâd-ı ilâhîyi Allah'a havale eden teslimiyetçi selef yaklaşımı. Onlar, bu konuda bi-lâ keyf doktrinini benimser ve söz konusu sıfatlara keyfiyetini sorgulamadan iman ederler. İkincisi, haberî sıfatları fizik evrendeki karşılıklarına indirgeyen haşviyye yaklaşımı. Onlar, bu sıfatları lûgat anlamlarıyla değerlendirerek Tanrı ile yaratıkları arasında benzerlik tasavvur ederler. Üçüncüsü, Tanrı'nın aşkınlığını ve tenzih doktrinini ön plana çıkararak O'nu yalnızca soyutlama ve negasyon yöntemiyle tarif eden Mu'tezile ve İslam filozoflarının yaklaşımı. Dördüncüsü ise teşbih ve tenzih yöntemlerini sentezleyerek Tanrı hakkında hem olumlu hem olumsuz dil kullanan Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşım.⁴ Antropomorfik eğilimin oluşmasında dâhili faktör olarak kabul edilen müteşâbih nasların yanı sıra harici faktör olarak değerlendirilen kadîm kültür ve ideolojilerin etkisi de yadsınmaz.⁵

Bu çalışmada, Kerrâmîyye ve Gulât-ı Şîa gibi İslâmî antropomorfistlerin ulûhiyet görüşlerini inceleme ve eleştirmesi bakımından Şehristânî'nin⁶ (öl.

¹ Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 113-137.

² Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/444, 2/1473.

³ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahrân: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâs el-Mahtût, 2008)*, 51-52.

⁴ Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/79-106; Aydoğan Kars, *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam* (New York, NY: Oxford University Press, 2019).

⁵ Bk. Ruhullah Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁶ Tam adı, Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî olan yazarımız, Horasan'ın kuzeyindeki Şehristân şehrinde çeşitli kaynaklara göre 467/1074, 469/1076, 470/1077 ya da 479/1086 tarihinde dünyaya gelmiştir. Şehristânî, felsefi kelâm yöntemini Gazzâlî'den sonra başarıyla

548/1153) Tanrı tasavvuru analiz edilecektir. Bu konunun çalışılması, hem bilimsel nesnellik payesini kanıtlamış Şehristânî aracılığıyla kurumsal anlamda bağluları ve yapıtları inkıza uğramış İslâmî antropomorfistlerin özgün görüş ve delilleri hakkında bize sağlıklı bilgiler aktaracak hem de Şehristânî'nin antropomorfik Tanrı tasavvuruna nasıl yaklaştığı ve bizzât nasıl bir Tanrı tasavvur ettiği hakkında önemli fikirler sunacaktır. Metodolojik olarak, Şehristânî'nin ilgili görüşleri eksiksiz bir şekilde ve kendi ilmi ve edebi üslubumuzla aktarılacak, peşinde söz konusu görüşlerin analiz ve yorumlaması yapılacak ve nihayetinde bütüncül bir sonuç, değerlendirme ve öneri ortaya konulacaktır.⁷

1. İslâmî Antropomorfizm ve Eleştirisi

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı kelâm eserinde *fi İbtâli't-Teşbih* bahsini açarak Kerrâmiyye ve Gulât-ı Şîa zımında tüm antropomorfik yaklaşımları negatif teoloji ekseninde tahlil ve tenkit etmekte, aşkın bir Tanrı tasarım ve argümantasyonu geliştirmektedir. Nitekim Şehristânî'ye göre Kerrâmiyye, “Tanrı'nın sonradan yaratılan hâdis varlıklara mahal olduğunu” iddia etmektedir.⁸ Oysaki Ehl-i Sünnet, Tanrı'ya hâdis niteliklerin isnat edilemeyeceği hususunda başlıca üç gerekçe ileri sürmüştür: Birincisi, söz konusu durum, hâdis niteliğin ezelde de Tanrı ile kâim olmasını mümkün kılar. Zira bu kabiliyet, zâtî bir gerekliliktir. Hâdis niteliklerin ezeli varoluşları ise ontolojik bir çelişkidir. İkincisi, bu takdirde Tanrı'nın zâtına ilişkin niteliklerden

temsil etmiştir. O, bilimsel nesnellik ilkesine bağlı tavrıyla Orta Çağ İslam dünyasının en seçkin dinler ve felsefe tarihçisi olarak kabul görmüştür. Genel anlamda felsefeye olan rağbeti, akılcı tutumu, meselelere objektif yaklaşımı ve Ehl-i Beyt sevgisi, mühlid ya da İsmâilî/Bâtınî olarak itham edilmesine neden olmuştur. el-Milel ve'n-nihal, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-ikelâm*, Musâra'atü'l-felâsife ve Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr ona nispet edilen eserlerdir. Şehristânî, 548/1153 yılında Şaban ayının sonlarına doğru memleketi Şehristân'da vefat etmiştir. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-ikelâm*; a.mlf., *Musâra'atü'l-felâsife*, thk. Süheyr Muhammed Muhtar (Kahire, Matbaatü'l-Ceblâvî, 1967); a.mlf., *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fil-mu'cem 'il-kebîr*, thk. Münire Râcî Sâlim (Bağdat: y.y., 1975), 2/160-162; Hayreddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6/215; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmin-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 20/286-89.

⁷ Çalışmamızla doğrudan ilgili belli başlı çalışmalar için bk. Cafer Karadağ, “Kerrâmiye ve İtikâdî”, *Kelâm Araştırmaları* 5/2 (2007); Halil Çurak, *Abdülkerim Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 29-30; Ruhullah Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*; Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed B. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Yunus Eraslan, “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 143-144; Aydoğan Kars, *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam* (New York, NY: Oxford University Press, 2019).

⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-ikelâm*, 97.

bir yoksunluk evresi söz konusu olur. Oysaki Tanrı, ezeli olarak yetkin sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan da münezzehtir. Üçüncüsü, bu halde Tanrı'nın zâtına ilişkin niteliklerle birlikte bir değişim ve dönüşüme maruz kalması gündeme gelir. Hâlbuki Tanrı hakkında değişim muhaldir.⁹

Ehl-i Sünnet, ne Tanrı'nın mahlûkata ne de mahlûkatın Tanrı'ya denk ya da benzer olabileceğini ifade etmektedir. Bu ifade, ne Tanrı'da yaratılış emaresi ne de mahlûkatta ulûhiyet vasfı bulunabileceğini vurgulamaktadır. “*O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi iştirir, her şeyi görür.*”¹⁰ ayeti de bu iddiayı desteklemektedir. Dolayısıyla Şehristânî'ye göre Tanrı; cevher, cisim, araz, uzay-zamana mazruf, arazları kabule elverişli ve yaratıklara mahal olmaktan beri ve münezzehtir.¹¹

Şehristânî, Gulât-ı Şîa'nın¹² Tanrı konusunda iki tür teşbih yaptığını aktarmaktadır:

Birinci teşbih, yaratanı yaratılana benzetmedir. Muğîriyye, Beyâniyye, Hişâmiyye ve takipçilerinden oluşan Şîi gruplar¹³, Tanrı'nın insan suretinde

⁹ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimü usûli'd-dîn, Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 88-90; a.mlf., *Esâsü't-takdîs fî İlmî'l-Kelâm, Allah'ın Aşknlığı*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 57-97; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 56-60; Abdullah Arca, “Kerrâmiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî'nin Yöneltiği Eleştiriler”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 257-260.

¹⁰ eş-Şûrâ 42/53.

¹¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmî'l-keîâm*, 97.

¹² Gulât-ı Şîa, devlet başkanlarını yaratılmışların sınırını aşacak biçimde yücelten, onları ilahi özelliklerle nitelendiren, kimi zaman başkanlarını Tanrı'ya, kimi zaman da Tanrı'yı başkanlarına benzetenlerdir. Bunlar, aşırılıkçı bir gruptur. Ortaya koyulan şüpheleri, hulûl, tenasüh, Yahûdî ve Hristiyan inançlarından etkilenmiştir. Nitekim Yahûdiler, yaratıcıyı yaratılana; Hristiyanlar da yaratılanı yaratıcıya benzetmişlerdir. Çeşitli coğrafyalarda başlıca on bir Gâliyye fırkası saptanmıştır. Bunlar; Sebeiyye, Kâmiliyye, Albâiyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Keyyâliyye, Hişâmiyye, Nu'mâniyye, Yûnusiyye ve Nusayriyye'dir. Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 1/176-193.

¹³ Muğîriyye'nin önderi, Muğîre b. Saîd el-İclî'dir. O, Allah'ı, başında nurdan bir taç taşıyan ve bedensel organları da harfler gibi olan bir insana benzetiordu. Örneğin, elif, O'nun ayaklarını; ayn gözlerini; hâ da fercini simgelemektedir. Kalbinde devamlı hikmet taşımaktadır. Allah, parmağı ile avucuna insanların amellerini yazmış, itaatlarını yazarken sevinmiş, isyanlarını yazarken terlemiştir.

Beyâniyye'nin önderi, Beyân b. Sem'ân'dır (öl.119/737). O, “Allah'tan başka bir tanrıya yakarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz.” (el-Kasas 28/88) ayetine dayanarak Allah'ın insan suretinde olup, yüzü dışında tamamen yok olacağını ileri sürmüştü.

Hişâmiyye'nin önderi, Hişâm b. el-Hakem'dir. O, Allah'ın boyutlara sahip bir cisim olduğunu, boyunun yedi karış uzunlukta olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Allah, sınırlı bir cisimdir; uzunluğu, genişliği ve derinliği eşittir. Allah'ın rengi, tadı, kokusu ve dokunma duyusu vardır. Bk. Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 1/176-193; Abdulhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinde

olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşü savunanların en önemli delili, “Allah, Âdem’i Rahmân’ın suretinde yarattı.”¹⁴ hadisi olmuştur.

İkinci teşbîh, yaratılanı yaratana benzetmedir. Bu tür teşbihte yaratılanın, bizzât Tanrı olduğu ya da tanrısal özelliklere sahip olduğu iddia edilmektedir. Onlar, Tanrı’yı yaratılanla kişiselleştirmektedir (teşahhus). Şehrîstânî bu görüşü benimseyenlerin, Hıristiyanlık¹⁵ ve Hulûliyye (enkarnasyon) mensuplarından etkilendiklerini ifade etmektedir.¹⁶ Bu etkenlerin yanı sıra Gulât-ı Şîa’da görülen söz konusu antropomorfik yaklaşımın, kadîm Fars kültüründen kaynaklandığı da iddia edilmektedir. Nitekim Allah’ın ruhunun Şehinşah’ın bedenine girdiğine ve bu ruhun babadan oğula tevarüs ettiğine inanılmaktaydı. Bu uygulama, İslâm sonrasında Ali ve evlâdına eklenerek onların aşırı yüceltilmesine ve yöneticiliğin yalnızca onların soyuna tahsis edilmesine evrilmiştir. Onların, kurumsal ya da bireysel anlamda belirli bir kaynaktan ziyade, kolektif olarak Hind/Ari dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve gnostik akımlardan çeşitli şekillerde etkilendiklerini söylemek daha isabetli olacaktır.¹⁷

Gulât-ı Şîa’ya nispet edilen söz konusu teşbih taksiminde; yaratana yaratılana benzetmekle yaratıcıyı yaratılana özgü noksan hallerle nitelendirmek, yaratılanı yaratıcıya benzetmekle de yaratılanı ilahi vasıflarla nitelendirmek kastedilmektedir. Onlar, aslında imamet nazariyelerini güçlendirmek amacıyla ya imamların ilahi özelliklere sahip olduklarını ya da ilahın imamların bedenlerine enkarne olduklarını iddia etmişlerdir.¹⁸ Şehrîstânî, Gulât-ı Şîa özelindeki antropomorfizm eleştirisini bu taksimatla sınırlı tutmasına karşın;

Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005), 67-89.

¹⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 11/271; Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1991), 4/2017; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), 3/477.

¹⁵ Allah hakkında üç uknum ortaya koyan Hıristiyanlar, Tanrı’nın bizzât kâim olan manasında tek cevher, fakat aslında üç uknum olduğunu iddia etmektedirler. Uknumlar ile hayat, ilim ve varlık sıfatlarını kastetmektedirler. Sözü geçen uknumlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak adlandırılmıştır. Diğer uknumların hilafına ilim, tecessüm ve teşahhus etmiştir. Şehrîstânî, *el-Milel ve’nihal*, 2/244-248.

¹⁶ Şehrîstânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keâm*, 97.

¹⁷ Bk. İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020) 30-35; Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî’nin Tenzih Anlayışı*, 89-90.

¹⁸ Gulât-ı Şîa fraksiyonları ve öğretileri için bk. Ebû Muhammed el-Hasen b. Müsâ en-Nevbahtî, *Firaku’ş-Şîa* (Beyrut: Menşürâtü’r-Rızâ, 2012), 88-96.

Kerrâmiyye bağlamında daha kapsamlı bir antropomorfizm eleştirisi yapmaktadır.

Şehristânî, Kerrâmiyye¹⁹ mensuplarının Tanrı'yı cevher ve cisim olarak nitelendirdiklerini ifade etmektedir.²⁰ Aslında onların bir kısmı cismi, “mevcûd”; bir kısmı da “kendi başına kâim olan zât” şeklinde tanımlamaktadır. Her iki tanımın da Tanrı'ya yüklenmesinde haddizatında bir problem gözükmemektedir. Dolayısıyla bu konudaki anlaşmazlık, bir kavram kargaşası ya da lafzî ihtilaf menzilesindedir.²¹ İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde, terminolojik bir ittifakın oluşmaması ve her kesimin kendi kavramlarıyla ilim yapma zarureti, ilerleyen dönemlerde böylesi anakronik sorunları da beraberinde getirmiştir. Kerrâmiyye, “Tanrı cisimdir, fakat diğer cisimlerden farklı” tümcesiyle Tanrı'ya isnat edilen cismi gerçek anlamda değerlendirmediklerini açıklığa kavuşturmuştur.²² Ayrıca onların bu ifadeleri, Ehl-i Sünnet'in “Biz Allah'ı şey olarak isimlendiririz, fakat diğer şeylerden farklı.” ifadesine de benzemektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet, “şey” kavramının “mevcûd” anlamıyla Allah'a isnat edilmesinde bir beis görmemektedir. Zira Allah, vâcibü'l-vücûd olarak bu sığara mümkün varlıklardan daha layık görülmektedir.²³

Şehristânî, Kerrâmiyye'ye göre, Tanrı'nın, yukarı (fevk) cihette bulunduğunu ve hâdis varlıklara mahal olduğunu nakletmektedir.²⁴ Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin (öl. 318/930) Kerrâmiyye mezhebinden cemaat adıyla bahsederek kendini de bu gruba nispet etmesi *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-*

¹⁹ Kerrâmiyye'nin adı, kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan gelmektedir. Kerrâmîler iman konusundaki görüşlerinden dolayı Mürcie'nin bir fraksiyonu olarak görüldüğü gibi ulûhiyet konusundaki antropomorfik görüşlerinden dolayı da Sıfâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe'nin fraksiyonları arasında sayılmıştır. Kerrâmiyye, III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren İbrâhim b. Muhâcir, İshak b. Mahmeşâz, oğlu Ebû Bekir ve Muhammed b. Heysam sayesinde en güçlü dönemini yaşamıştır. Kerrâmiyye ile Eş'arîler arasında birçok münazara düzenlenmiştir. Bunların en önemlileri, dönemin Kerrâmî âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Heysam ile Eş'arî âlimi İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyîni arasında gerçekleşenlerdir. Kerrâmiyye'nin ulûhiyet görüşleriyle ilgili detaylı bilgi zâten çalışmamız sırasında aktarılacaktır. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99-106; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988), 189-197; Ebû İshak el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 113-119; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294-96.

²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 97.

²¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/48.

²² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 22.

²³ Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-me'âlî fî şerhi'l-Emâlî* (Dersâdet: y.y., 1304), 50-52; Karadaş, “Kerrâmiyye ve İtikâdî”, 48; Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 233-234.

²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 97.

ahvâi'd-dâlle adlı eserinin Kerrâmiye literatürüne ait, bize ulaşan yegâne eser olduğuna kanıt gösterilmektedir.²⁵ O, söz konusu eserinde Kerrâmiye mezhebini bid'at mezhepler arasında saymaz. Neseî, cemaate göre “*İlahınız tek ilahtır.*”²⁶ ayetindeki tek ifadesinin, sonsuz anlamına geldiğini ifade etmektedir. O, arşın üstünde, sınırsız ve münezzehdir. Neseî, görüşünü çeşitli dini naslarla da desteklemektedir:

“İbn Abbâs, ‘*Rahmân Arş'ın üstüne istiva etti.*’²⁷ ayetindeki ‘istivâ’yı ‘istikrar’ ile tefsir etti. ‘*Bir gün Allah resulüne bir adam geldi, ‘Allah nerededir ya Resulallah?’ dedi. Allah resulü de ona ‘Gökte, Arş'ın üstünde.’ cevabını verdi.*’²⁸ Abdullah b. Mübârek, ‘Allah belirli bir sınırdaki Arş'ın üstündedir.’ dedi. Ayrıca Allah şöyle buyurmaktadır: ‘*Güzel sözler O'na yükselir.*’²⁹, ‘*Melekler ve Ruh O'na yükselir.*’³⁰, ‘*O, âlemlerin Rabbi'nin indirmesidir.*’³¹

Kerrâmiye'ye göre, Tanrı bir cevheri yarattığında o cevherin yaratılış iradesi ve ol/قول sözü/كن Tanrı'da meydana gelir/hâdis olur. Tanrı tarafından yaratılan şey; iştiril cinsten ise iştirme, görülür cinsten ise görme, koklanır cinsten ise koklama, tadılır cinsten ise tatma, dokunulur cinsten ise dokunma olmak üzere Tanrı'da beş duyuşal nitelik meydana gelir. Onlar, Tanrı'yı hâdis şeylerle nitelendirmekten çekinmemişlerdir. Ayrıca Kerrâmiye, meşîeti kadîm, irâdeyi hâdis kabul etmektedir. Bu nedenle de tekvin-mükevven, ihdâs-muhdes ve halk-mahlûk düalitesinde birinci kavram Tanrı'nın zâtında hâdis, ikinci kavram ise Tanrı'dan bağışık değerlendirilmiştir. Benzer şekilde Tanrı'nın sözü de O'nun zâtında hâdis olarak nitelendirilmiştir. Onlar kelâm/كلام sıfatını, “ses ve harflerden oluşan ibare” olarak tanımlamışlardır. Kelâm; ne kadîm ne de muhdes, lakin Tanrı'nın zâtında hâdis bir nitelik olarak analiz edilmiştir. Zira onlara göre, Tanrı'nın zâtında hâdis olan bir şey asla yok olmaz. Her şeye rağmen Tanrı kelâmının harfler ve sesler bakımından bir öncelik-sonralık sıralamasını da uygun görmemişlerdir.³²

²⁵ Karadaş, “*Kerrâmiye ve İtikâdı*”, 47-50.

²⁶ el-Bakara 2/286.

²⁷ Tâhâ 20/135.

²⁸ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/44, (No. 1142).

²⁹ el-Fâtır 35/10.

³⁰ el-Me'âric 70/44.

³¹ Ebû Mutî' Mekkûl en-Neseî, *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-ahvâi'd-dâlle*, thk. Seyit Bahcıvan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 226-227; Karadaş, “*Kerrâmiye ve İtikâdı*”, 47-50; eş-Şu'arâ 26/227.

³² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, 97-98.

Kerrâmiyye'nin söz konusu söylemlerinden, Tanrı hakkında mümkün ve hâdis varlıkları çağrıştıran derinlikli tahlil ve spekülasyon yaptıklarını gözlemleyebiliriz. Genel anlamda onlar, Tanrı'nın yaratıklara uzay-zamanda taalluk eden (ilişen) niteliklerini taalluk vasfına uygun olarak Tanrı'nın zâtında hâdis kabul etmişlerdir. Tanrı'nın zâtında meydana gelen şeylerin yok olamayacağı ilkesine binaen söz konusu nitelikler; kadîm olmadıkları gibi muhdes de değil, lakin Tanrı'nın zâtında hâdis olarak değerlendirilmiştir. Tüm bu değerlendirmeler ışığında, hâdis ile muhdes kavramlarının sonradan meydana gelmek bakımından ortak, yok olmak bakımından ise farklılık arz ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim muhdes, yok olurken; hâdis, Tanrı'nın zâtında meydana gelmesi hasebiyle yok olmamaktadır. Kerrâmiyye, Tanrı-evren ya da kadîm-hâdis ilişkisini açıklayabilme kaygısıyla, söz konusu nitelikleri taalluk vasfına uygun bir şekilde hâdis olarak nitelendirdiği için Tanrı'yı hâdis şeylere mahal olarak değerlendirme ithamlarına maruz kalmıştır. Aslında bu açmazı çözmek için ileride anlatılacağı üzere, ilahi nitelikleri “sıfat” olarak değerlendirmemek ya da bunları hâlikîyyet, mürîdiyyet ve mütekellimîyyet gibi yapay master formlarıyla ifade etmek gibi manevralar yapsalar da bu durum, muhalifleri tarafından pek dikkate alınmamıştır.

Şehristânî, bahsi geçen antropomorfik yaklaşımı iptal etmeye yönelik şöyle bir delil öne sürmektedir: Şekil ve form ölçümlü şeylere, sonradan meydana gelmek de değişken şeylere mahsustur. Ölçüm ve değişim ise yaratıklara özgüdür. Tanrı; belirli bir ölçü, form, sınır, yön ve değişime sahip olsaydı elbette muhdes/fani olurdu. Ayrıca bütün ölçüler, saf akıl nezdinde eşdeğerdir. Zira ölçülen her şeyin bir başka ölçüsü de mümkündür. Dolayısıyla şeylerin belirli bir ölçü, yön ve mesafeye sahip olması bir takdir edicinin varlığını gerektirir. Oysaki Tanrı, ölçü ve tasarımların yanı sıra bir belirleyiciden de münezzehtir. Daha önce sahip olmadığı bir özellekle nitelendirilen zâtın değişime uğradığı yadsınamaz bir gerçektir. Değişim ise yaratılışsal bir özelliktir. Nitekim maruz kaldığı değişim ve dönüşüm nedeniyle evrenin de yaratılışına hükmederiz. Sonuç itibarıyla, değişim ve dönüşüm değişenin haricinde bir değiştireni, ölçüm ve belirlenim de ölçülenin haricinde bir ölçen ve belirleyeni gerekli kılar.³³ Şehristânî, kendi delilinde metafiziksel bakımdan hudûs, imkân ve ihtiyaç emareleri olarak kabul edilen ölçü (miktar) ve değişimin (tagayyür) Tanrı hakkında muhal olduğunu ön plana çıkarmaktadır.³⁴

³³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 99.

³⁴ Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 93-94; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 62-92; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 70-77.

Şehristânî, Tanrı'nın yön ve formdan münezzehe olduğuna ilişkin kendi delilini ortaya koyduktan sonra ileri sürülebilecek varsayımsal itirazlara cevap vermektedir. Ona göre, mezkûr delile şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Zâtı bakımından gerekli olan bir son ve sınıra sahip ölçüler, bir belirleyiciye ihtiyaç duymazlar. Yalnızca yaratıklara ait mümkün ölçüler, bir belirleyiciye ihtiyaç duyarlar. Mümkün şeyler, güç yetirilmekle anlaşılır. Bir şeye güç yetiriliyorsa mümkündür ve bir belirleyiciye gereksinim duyar. Tanrı, zorunlu bir varlık olması bakımından güç yetirilemeyeceği için bağımsız bir belirleyiciye gereksinim duymaz. Örneğin, Tanrı'nın zorunlu sıfatları sekizle sınırlandırılır.³⁵ Zorunlu olmaları bakımından ilahi sıfatları sekize inhisar eden başka (harici) bir güç araştırılmaz. İlahi sıfatların bu sayıya inhisarı zorunludur dersiniz Tanrı'nın iddia ettiğimiz sınıra inhisarı da zorunlu olur. Zira sıfatlar konusunda sayı ölçüsüyle zât hakkında sınır ölçüsü arasında fark yoktur.³⁶ Bu itirazda, Tanrı hakkında takdir edilen sınır ve ölçülerin zâtî ve ontolojik bir gereklilik olarak kabul edilmesi halinde sınırları tayin edecek, zâttan bağımsız, haricî bir etkenin söz konusu olamayacağı vurgulanmaktadır.

Şehristânî, sözü geçen varsayımsal itiraza şu şekilde cevap vermektedir: İster fiziksel ister metafiziksel olsun en, boy ve derinlik cihetleriyle ölçülerin aklen mümkün oldukları ve bir belirleyiciye/tahsis ediciye ihtiyaç duydukları ittifak konusudur. Nitekim fiziksel ve metafiziksel ölçülerin aklen mümkün olduklarında ve başka ölçüde değil de mevcut miktarda bulunmaları sebebiyle bir takdir ediciye ihtiyaç duyduklarında ihtilaf yoktur. Ayrıca itirazda iddia edildiği gibi imkân vasfı, güç yetirilmekle anlaşılmaz. Zira mümkün varlıkların imkânı, muhal varlıkların imkânsızlığı ve zorunlu varlıkların zorunluluğu, araştırılmaya ihtiyaç duymayan zaruri bilgilerdir. Bir şeye güç yetirilmesi, onun bizzât mümkün varlık olduğunu değil, diğer mümkünlere tercih edildiğini gösterir.³⁷ Şehristânî'nin bu cevabı, Tanrı'ya zâtî ya da haricî hiçbir gereklilik yüklemeyen Ehl-i Sünnet'in Fâil-i Muhtâr Tanrı tasavvurunu yansıtmaktadır.³⁸ Nitekim itirazda kategorize edilen zâtî ya da ontolojik zorunluluk cevapta

³⁵ Eş'arîler ve Selef'ten oluşan Sıfâtiyye, Allah'ın ilim, kudret, hayat, sem', basar, irade, kelâm ve bekâ olmak üzere sekiz sıfatı olduğunu söyledi. Onlara göre bu sıfatlar, Allah'ın zâtı üzerine ekli, ezeli ve Allah'ın zâtı ile kâimdir. Selef'ten bir grup bu sıfatlara kıdem, kerem ve cûd sıfatlarını da ekledi. Abdullah b. Saîd el-Küllâbî, zâtî ve fiilî sıfatlar arasında fark gözetmeksizin sıfatların sayısını on beşe çıkardı. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 175-176.

³⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 100.

³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 100-101.

³⁸ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2015), 73-74; Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 212-215.

dikkate alınmamış ve ölçülerin mümkün varlık olduğuna ilişkin bir ittifakın bulunduğu dahi iddia edilmiştir.

Bir parantez konu mâhiyetinde Şehristânî, Tanrı'nın sınırlandırılmayacağı görüşüne itiraz olarak ileri sürülen, ilahi sıfatların sekizle sınırlandırılmasına (inhisar) ilişkin başlıca üç gerekçe beyan etmiştir:

Birinci gerekçe: Fiil; meydana gelişyle failin kâdir olduğuna, belli başlı mümkünlere tahsis edilmesiyle failin mürîd olduğuna, muhkem yapılmasıyla da failin âlim olduğuna delalet eder... Bu sıfatların muhtelif anlam ve içeriğe sahip oldukları zorunlu bir bilgidir. Ayrıca nakli olarak da bu sıfatlar, Tanrı'ya nispet edilmektedir. İlahi sıfatların çıkarımında fiilin delaleti ve şeriatın naklinden başka bir yöntem bulunmadığı için bunların sayısı sekize hasredildi. “Peki, Tanrı hakkında başka bir sıfat caiz değil midir?” sorusuna başlıca iki cevap verilmiştir:

Birinci cevaba göre, aklî imkân yöntemiyle ilahi sıfat ortaya koyulamaz. İlahi sıfatlar, yalnızca fiilin delaleti yöntemiyle ispat edilebilir. Fiil ise söz konusu sekiz sığata delalet etmektedir.

İkinci cevaba göre, aklî imkân yöntemiyle ilahi sıfat ortaya koyulabilse dahi şeriatın haber vermediği sıfatlar hakkında tevakkuf etmek gerekir. Şeriat tarafından bildirilmeyen sıfatları bilmekle yükümlü değiliz.³⁹

İlahi sıfatların sekize inhisar etmesine ilişkin beyan edilen birinci gerekçede, ilahi nitelendirmenin yöntemleri ve akıl aracılığıyla ilahi sıfat ihdas edilip edilemeyeceği tartışılmaktadır. Fiilin delaleti ve şeriatın nakli olmak üzere başlıca iki nitelendirme yönteminden söz edilmektedir. Söz konusu her iki yöntem de ilahi sıfatları sekize tahsis etmektedir. Zira aklî imkân yöntemiyle ilahi sıfat ihdas edilebilse dahi şeriatın haber vermediği sıfatları bilmekle yükümlü olmadığımız için sekiz sıfat belirginleşmektedir.

İkinci gerekçe: Sıfatlar, zâtî ve arazî olmak üzere iki kısma ayrılır. Zâtî sıfatlar, şeylerin hakikatini oluşturan ve varlığı görelî olmayan sıfatlardır. Arazî sıfatlar ise şeylerin hakikatine taalluk etmeyen ve varlığı görelî olan sıfatlardır.⁴⁰ İkinci gerekçedeki taksimatta, söz konusu sekiz sıfattan başka sıfatların da

³⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 101. Allah'ın isimlendirilmesi tartışmalıdır. Basra Mu'tezilesi, Allah'ın terminoloji, analogi ve şeriat yöntemleriyle isimlendirilebileceğini iddia etmektedir. Terminoloji yöntem, Allah'ın çeşitli dillerde farklı şekillerde isimlendirilmesini kastetmektedir. Söz gelimi; Allah, Türkçede “Tengri”, Farçada “Xudâ”, Hintçede “Kübâr” olarak isimlendirilmektedir. Analogi ise Allah'ın şeriat tarafından “Kerîm” olarak isimlendirilmesi nedeniyle bununla aynı anlama gelen “Sahîy” olarak da isimlendirilmesidir. Ehl-i Sünnet'in çoğu; Allah'ın yalnızca Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnet ve icmâ gibi şer'î kaynaklar aracılığıyla isimlendirilebileceğini iddia etmektedir. Kimi Ehl-i Sünnet âlimleri ise şeriat tarafından haber verilmese bile Allah'ın, yüce şanına yakışan isimlerle nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâif*, thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018), 2/1304-1306.

⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 101.

olabileceği kabul edilmiş; lakin sekiz sıfat zâtî, diğerleri ise arazî sıfat kategorisinde değerlendirilmiştir.

Üçüncü gerekçe: Sekiz sıfata ek sıfatlar olsaydı bunlar; ya övünç ya da utanç sıfatları olurdu. Ek sıfatlar övünç içerseydi Tanrı, hâl-i hazırda o sıfatlardan mahrum olurdu. Oysaki Tanrı, bütün övünç sıfatlarıyla muttasıftır. Ek sıfatlar, utanç içerseydi Tanrı'nın bunlardan tenzih edilmesi zorunlu olurdu. Dolayısıyla Tanrı'nın sekiz sıfatına ek sıfatları olamaz.⁴¹ Üçüncü gerekçede ise Tanrı'nın mutlak iyi olması bakımından bütün kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan da münezzehe olduğu esas alınmış ve hulfî kıyas⁴² yöntemiyle ek sıfat ihtimalleri tasfiye edilerek ilahi sıfatlar sekize tahsis edilmiştir.

Bu bağlamda Tanrı'yı yaratıklarından ayırıştıran en özel vasfının var olup olmadığı da bir başka tartışma konusudur. Bu sorunsala ilişkin başlıca iki görüş öne çıkmaktadır:

Birinci görüş: Tanrı'yı yaratıklarından ayırıştıran en özel vasfı yoktur, olamaz da. Zira Tanrı, uzay-zamanda sınırlı olmayan zâtî ve sıfatlarıyla yaratıklarından ayırışır. O, yaratıklarının aksine ne pratik ne de teorik anlamda parçalanmayı kabul eder. Tanrı'nın zâtî ve sıfatlarının ilişkisi sınırsızdır. Tanrı için en özel vasfı belirlenmesi gerekirse zâtî ve sıfatları bakımından sonsuz ve sınırsız olması ifade edilebilir.⁴³ Birinci görüşte, Tanrı'yı yaratıklarından temyiz edecek en özel vasafta ihtiyaç bulunmadığı, O'nun uzay-zamandan bağışık, fizik evrenin ötesinde, sonsuz ve sınırsız mâhiyetiyle aslında her yönden yaratıklarından farklı olduğuna ve ayırıştığına dikkat çekilmiştir.

İkinci görüş: Tanrı, yaratıklarından ayırışan en özel vasıfla muttasıftır. Zira makul hakikatlere sahip olan şeyler, yalnızca en özel vasıflarıyla ayırışır. Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız olduğunu söylemek olumsuz bir nitelendirmedir. Olumsuzlama yöntemiyle şeyleri ayırıştırmak mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'yı yaratıklarından ayırıştıran olumlu bir vasfı bulunmalıdır. Aksi takdirde farklı hakikatler özdeşleşmiş olur ki bu, muhaldir. Bu vasfın neliği, İmâmü'l-

⁴¹ Şehristānî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 101-102.

⁴² "Hulf"; ters olma, karşı koyma, muhalefet etme, nakzetme/bozma gibi anlamlara gelen bir mastardır. Bu mastardan türeyen hulfî kıyas ise, 'ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığını göstererek ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir.' İleri sürülen fikir eğer doğru değilse bunun tersi veya karşıt hali doğru olur. Bu tür bir kıyasta, eğer karşıt hali doğru kabul edilirse ne gibi saçmalıkların veya çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta, ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yol olmadığı neticesine varılır. Bu işlemler yapılırken kıyasta genelde yüklemli, bitişik ve ayrık şartlı öncüller kullanılır. Kelâmcıların bu kıyas çeşidine sıkça başvurdukları görülür. Şemseddin es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 472-473; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2015) 174-175.

⁴³ Şehristānî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 102.

Harameyn el-Cüveynî'ye (öl. 478/1085) göre asla idrak edilemez iken; Dırâr b. Amr'a (öl. 200/815 [?]) göre altıncı hisle, kimilerine göre ise mutlak olarak idrak edilebilir.⁴⁴ Şehristânî ise Tanrı'ya şirk koşulamayacak en özel ilahi vasfı yaratma kudreti olarak belirlemiştir.⁴⁵ İkinci görüşte ise Tanrısal hakikat ile yaratılışsal hakikat arasındaki mâhiyet farkına dikkat çekilerek Tanrı'yı yaratıklarından ayıştıran en özel vasfının mevcudiyeti kabul edilmiştir. Birinci görüşte ifade edilen sonsuzluk vasfının olumsuz bir duruma işaret ettiği, bu nedenle de söz konusu ayrışmayı sağlayacak olumlu bir vasfın gerekli olduğu iddia edilmiştir.

Şehristânî, Tanrı'nın bir yön ve mekânda konumlandığına ilişkin antropomorfistler tarafından ileri sürülen delili şöyle tasvir etmektedir: Bizzât kâim olan iki şeyin; bitişik ya da ayrı olmaları gerekir. Her iki durumda da şeyler, yekdiğerinin belirli bir yönünde/cihetinde konumlanır. Tabir-i diğerle Tanrı, evrenin ya içinde ya da dışındadır. Tanrı'nın evrenin içinde olması temas ve yakınlığı, dışında olması ise ayrılık ve yönü gerektirir. Başka bir anlatımla, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları vardır. Kendi başlarına kâim olamayan sıfatlar, Tanrı'nın zâtı ile kâimdir (bi-haysü zâtihî). Bu da sıfatların, zât konumunda buldukları anlamına gelmektedir. Zât ile sıfatlar arasındaki ayırım, konuma (haysiyet) dayanmaktadır. Kendi başlarına kâim olamayan sıfatların konumları yoktur. Zât ise sıfatların konumlandığı (tahayyüs) bir pozisyona sahiptir. Kendi başına kâim olan başka bir şey (evren) varsayıldığında bu, söz konusu zâtta (Tanrı) konumlanamaz. Aksi takdirde zâtta (Tanrı) konumlanan sıfatlarla özdeşleşir. Bu nedenle varsayılan şeyin (evren) söz konusu zâtın (Tanrı) belirli bir yönünde bulunması gerekir. Naklî deliller bize Tanrı'nın yukarı/fevk yönde konumlandığını bildirmektedir. Nitekim Allah, “*O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir. O hakîmdir, her şeyden haberdardır.*”⁴⁶ buyurmaktadır. Böylece Tanrı'nın yukarı yönde olduğu hem akli hem de naklî deliller ışığında kanıtlanmıştır. Söz konusu ilahi buyruktan Tanrı'nın yüce şanına yakışır, en onurlu yönün yukarı yön olduğu çıkarımı yapılır. Tam da bu nedenle duada eller semaya kalkmakta, Hz. Muhammed'in miracı yedi kat semaya gerçekleşmekte ve dilsizin gökyüzünü işareti Allah'a imanına delil sayılmaktadır.⁴⁷

⁴⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 103.

⁴⁵ Kur'an'daki ilahların çatışması durumu, Allah'tan başkaca ve bağımsız bir yaratıcı ortaya koyma şartına bağlanmaktadır: “*O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir kenara çekilirdi...*”. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 85-86.

⁴⁶ el-En'am 6/18.

⁴⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 103-104.

Şehristânî'ye göre, Tanrı'ya bir yön ve mekân isnat eden antropomorfistlerin söz konusu delilleri bir kavram karmaşası ihtiva etmektedir. Zira “bizzât kâim/kendi başına var” ifadesi, Tanrı hakkında kullanılırsa hem konum/mahal hem de hacimden/hayyizden münezze olmak anlamını ifade ederken; evren/cevher hakkında kullanılırsa hacimden değil de yalnızca konumdan müstağni olmak anlamına gelmektedir. Şehristânî, “bizzât kâim” kavramını mantık bilimindeki müşekkek tümel/hiyerarşik ortak kapsamında değerlendirmektedir. Şöyle ki, bu kavram, farklı varlıklara isnat edildiğinde muhtelif anlamlara delalet etmektedir. Dolayısıyla konum ve hacimden münezze anlamında bizzât kâim olan Tanrı ve hacimden değil de yalnızca konumdan müstağni anlamında bizzât kâim olan evren düalitesi ortaya çıkmaktadır. Bizzât kâim olmaları gerekçe gösterilerek hacimden münezze olan Tanrı'yı hacme muhtaç olan evren ile aynı kategoride değerlendirerek bunların bitişik ya da ayrık olmaları gerektiğini varsaymak kavram karmaşasının bir tezahürüdür. Zira bitişik ya da ayrık olmak uzayda yer kaplayan/mütehayyiz cisimlere özgüdür. Dolayısıyla hacim ve konumdan münezze olan Tanrı hakkında bitişik ya da ayrık olmak tasavvur edilemez. Söz konusu önerme, “Tanrı ile evren ya bir arada ya da ayrıdır.” önermesi kadar absürttür. Zira bir arada ya da ayrı olmak uzayda yer kaplayan/mütehayyiz ve sınırlı/mahdûd olan nesnelere özgüdür. Tanrı'nın hacmi ya da sınırı yoktur. Ayrıca bir arada ya da ayrı olmak, bitişik ya da ayrık olmanın bir sonucudur. Bitişik ya da ayrık olmak ise zâtî sınırlılığı gerektirir. Bir ölçüyle sınırlandırılan şeyler, bir sınırlandırıcıya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Tanrı hakkında bitişiklik/tecâvür, ayrıklık/tebâyün, bir arada olmak/içtima ve ayrılık/iftirâk kavramları ifade edilemez.⁴⁸

Şehristânî, antropomorfistlerin söz konusu argümanlarındaki kavram kargaşasına vurgu yapmaktadır. Zira bizzât kâim kavramı, yüklemine göre değişik ve kademeli anlam ihtiva eden müşekkek tümel kategorisine girmektedir. Hâlbuki onların argümanlarında bu nüans göz ardı edilerek bizzât kâim kavramı, her bakıma örtüşen ve standart anlam ihtiva eden mütevâtî' tümel kategorisine dâhil edilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla farklı anlamlara delalet eden bu kavramların birbirine kıyas edilmeleri hatalıdır.

⁴⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 104-105.

⁴⁹ Tümel, mütevâtî' ve müşekkek olarak iki kısma ayrılmaktadır. Tümelin zihni ya da harici fertlerine hamli, ya eşit ya da kademeli olur. Söz konusu hamli, eşit oranda olursa mütevâtî' tümel olarak adlandırılır. Söz gelimi, insanın tüm fertlerine yüklemi eşit derecededir. Söz konusu hamli, eşit oranda olmayıp birbirine üstün olursa da müşekkek tümel olarak adlandırılır. Söz gelimi, varlık olarak vacip, mümkünden daha yetkin bir anlam içermektedir. Tümelin bu kısmına “beyazlık” örneği de verilmektedir. Nitekim karın beyazı yumurta akından daha parlak ve daha yoğundur. Şemsüddin Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 98; Ladikli Mehmed Çelebi, *Zübdetü'l-Beyân (Mantık Risaleleri)*, çev. Çapak, İbrahim vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 65-66; Ebü'l-Hasen Necmüddin Debîrân Alî b. Ömer b.

Şehristânî, Tanrı'nın evrene dâhil ya da evrenden hariç olma ihtimallerine ise şöyle cevap vermektedir: Tanrı, ne evrene dâhil ne de evrenden hariçtir. Zira dâhil ve hariç olmak durumları, hacimli ve sınırlı şeylere özgüdür. Oysaki Tanrı, hacimli ve sınırlı olmaktan münezzehtir. Söz gelimi; hacimli ve sınırlı olmamaları bakımından arazlara da duhul ve hurûc kavramları isnat edilemez. Tanrı'nın ilim ve kudretiyle evrene dâhil; mukaddes ve münezzehtir olmasıyla da evrenden hariç olduğu şeklinde yapılan te'vil ise makbuldür. Nitekim Kur'an'da ifade edilen ve zahirde Tanrı'ya yön ve mekân isnat eden şu ayetler benzer şekillerde tevil edilebilir: “*O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir. O hakîmdir, her şeyden haberdardır.*”⁵⁰, “*İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptıklarını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız.*”⁵¹, “*Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınımdır, bana dua ettiğinde dua edenin dileğine karşılık veririm. Şu halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulabilsinler.*”⁵² Ayrıca Tanrı'nın bize yakın olduğunu ifade eden ayetler, O'nun yukarı yönde olduğunu iddia edenlere karşı bir antitez olarak ileri sürülebilir: “*Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir.*”⁵³ Bu meyandaki ayetler Tanrı'ya isnat edilen yukarı yönün hakiki anlamda kullanılmadığı yönünde bir mecaz karinesi olarak değerlendirilmektedir. Zira Tanrı, gerçekte yukarı yönde olsaydı O'nun hakkında aksi bir yön ifade edilmezdi. Oysaki Kur'an'da O'nun yukarıda olduğu kadar bizimle beraber ve bize yakın olduğu da beyan edilmektedir. Tanrı'yı bir mekânda tasavvur edenler, O'na bir yön ve evrenle sınırlı ya da sınırsız bir mesafe de belirlerler; tıpkı Tanrı'yı zamanda tasavvur edenlerin O'na bir süre ve evrenden sınırlı ya da sınırsız bir öncelik tayin ettikleri gibi. Oysaki söz konusu her iki varsayım da geçersizdir. Zira O, Evvel ve Âhir olması itibarıyla zamandan münezzehtir olduğu kadar; Zâhir ve Bâtın olması itibarıyla da mekândan münezzehtir.⁵⁴ Şehristânî, Tanrı'nın evrenin içinde ya da dışında olduğu iddiasına araz metafiziği ve mecaz söz sanatı aracılığıyla cevap vermektedir.

Şehristânî'ye göre ezeli sıfatların ilahi zât ile kâim olması, konumlanma (haysiyet) değil, nitelenme anlamına gelmektedir. Sıfatlar, mâhiyetleri bakımından zât konumunda veya zâtın bir yönünde bulunmayı gerektirmez.

Ali el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, thk-çev-değ. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera yayıncılık, 2017), 65.

⁵⁰ el-En'am 6/18.

⁵¹ Kâf 50/16.

⁵² el-Bakara 2/186.

⁵³ ez-Zuhuruf 43/84.

⁵⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, 105-106.

Haysiyet kavramı, esasında anlam genişlemesine uğramıştır. Bu kavram, mekân zarfı olmasının yanı sıra aklî itibar ve yaklaşımları da ifade eder. Örneğin; “Arazların araz olmaları haysiyetiyle sahip oldukları özelliklerin yanı sıra mevcûd olmaları haysiyetiyle sahip oldukları özellikler de vardır.” önermesindeki “haysiyet” kavramı mekân zarfı değil, aklî itibar ve yaklaşım anlamına gelmektedir.⁵⁵ Sonuç itibarıyla antropomorfistlerin ileri sürdükleri bu delil, bir kavram kargaşası ihtiva etmesi nedeniyle geçerli ve güvenilir sayılmamaktadır.

2. Tanrı'nın Zâtı ve Havâdis İlişkisi

Antropomorfik yaklaşıma yol açan faktörlerden biri de sonradan ortaya çıkan şeylerin/havâdis Tanrı'nın zâtıyla kâim olduğu inancıdır. Şehristânî'ye göre, Kerrâmîyye, ilahi zâtı sonradan ortaya çıkan şeylere mahal kabul etmektedir. Nitekim onlara göre, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyler, ya bir fiili meydana getirme iradesinden ya da harflerden oluşan kavilden/کن kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın zâtındaki geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberler, peygamberlere indirilen semavi kitaplar, kıssalar, hükümler, müjdeler ve uyarılar ise ezeli kudretten kaynaklanmaktadır. Fakat Kerrâmîyye, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyleri ilahi sıfat olarak nitelendirmemiş, Tanrı'yı yaratmasıyla/halk ile değil, yaratıcılıkla/hâlikîyyet ile yaratan; dilemesiyle/irâde ile değil, dileycilikle/mürîdiyyet dileyen; konuşmasıyla değil, konuşmacılıkla/mütেকellimîyyet konuşan kabul etmiştir. İlahi zâtta sonradan ortaya çıkan şeylerin sonsuzluğu zorunlu ve Tanrı'nın zâtından ayrılması ise imkânsız görülmüştür.⁵⁶

Kerrâmîyye, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyler/havâdis ile ezeli sıfatlar arasında bir ayırım yapmaktadır. Onlar, sonradan ortaya çıkan şeyleri sonradanlıkları bakımından ilahi sıfat olarak değerlendirmemişlerdir. Dolayısıyla sonradan ortaya çıkan eylemleri/mastarları değil, bunların işlev ve fonksiyonlarını esas alarak Tanrı'yı “hâlikîyyet”, “mürîdiyyet”, “mütেকellimîyyet” vb. şekillerde nitelendirmişlerdir. Sonuç itibarıyla hem Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyler hem de ilahi sıfatlar; varlığı zorunlu, yokluğu ise imkânsız kabul edilmiştir. Ayrıca bahsi geçen ifadelerinden Kerrâmîyye'nin kavil ile kelâm arasında bir ayırım yaptığı da görülmektedir. Nitekim bir şeyi yaratmak için Tanrı'nın zâtında hâdis olan harflerden müteşekkil kavil/کن ile ezeli kudret sıfatının yansımaları kabul edilen gaybî haberler, semavi kitaplar, kıssalar, hükümler, müjdeler ve uyarıları ihtiva eden

⁵⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 107.

⁵⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 109.

kelâm ayrı değerlendirilmektedir. Onların bu düşüncesi Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi, kelâm-ı lafzî ayırımını çağrıştırmakta; belki de onlara bu konuda esin kaynağı olmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet, ses ve harflerden oluşmak, kâğıt üzerine mürekkeple yazılmak, zihinlerle ezberlenmek, kulaklarla işitilmek gibi bilimum hudûs özellikleri taşıyan kelâmı kelâmı lafzî; Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli kelâmı ise kelâm-ı nefsi olarak adlandırmaktadır.⁵⁷

Ehl-i Sünnet kelâm bilginleri, Tanrı'nın zâtının sonradan ortaya çıkan şeylere/havâdis mahal olamayacağına ilişkin Kerrâmiyye ekolüne başlıca iki itiraz yöneltmektedir:

Birinci İtiraz: Arazların belirli bir cevherde bulunması, söz konusu cevherin o arazla nitelenmesi anlamına gelmektedir. Söz gelimi, ilim ile kâim olan cevheri âlim olarak nitelendiririz. Tanrı'nın zâtı sonradan ortaya çıkan şeylere mahal olsaydı daha önce sahip olmadığı yeni nitelikler kazanmış olurdu. Bu da bir değişim emaresidir. Değişim ise yaratıklara özgüdür. Zira her değişim, bir failin eseridir.⁵⁸

Söz konusu itiraza ek olarak, “Tanrı diledi.” dediğimizde iradesiyle dilediği; “Tanrı buyurdu.” dediğimizde kelâmıyla buyurduğu anlaşılmaktadır. Tanrı'nın adı geçen sıfatlar ile sonradan nitelendirildiği kabul edilirse O'nun zâtında değişim meydana gelir. Değişim ise bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi demektir. Muhaliflerin bu delile itiraz edebilmeleri için ya Tanrı'nın nitelendirilmesine ya da değişim kavramına karşı çıkmaları gerekir. Oysaki buna mecal yoktur. Ayrıca Kerrâmiyye “başkasıyla/bi-gayrihî kâim” kavramını çarpıtmaktadır. Şöyle ki onlar, kadîm sıfatların anlamlarıyla hâdis sıfatların anlamlarını ayırmaktadır/temyiz etmektedir. Hâlbuki niteleme durumunda nitelik, nitelenene göre değişmez. Örneğin; ilim âlimiyyet, kudret de kâdiriyyet anlamına gelmektedir. Bu durumu hâdis varlıklar hakkında kabul edip kadîm varlıklarda ilim ile âlimiyyeti, kudret ile kâdiriyyeti tefrik etmek tutarsız bir yaklaşımdır.⁵⁹ Şehristânî de daha önce Kerrâmiyye'nin “bizzât kâim” kavramına yüklediği anlamı eleştirmişti. Onlar, “bizzât kâim” kavramını mütevâtî'/örtüşen tümel olarak kullanırken; Şehristânî, müşekkek/hiyerarşik tümel kategorisinde değerlendirmiş ve bu kavramın Tanrı'ya isnat edilmesi halinde evrene isnadından farklı bir anlama delalet edeceğini ifade etmişti. Dolayısıyla Kerrâmiyye ekolüne yönelik eleştiriler, genelde kavram karmaşası etrafında devr-i dâim etmektedir. Fakat paradoksal bir şekilde Kerrâmiyye, farklı şeylere isnat edilen aynı kavramları bir yandan eş anlamlı olarak değerlendirdiği için

⁵⁷ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 4/148-152.

⁵⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 109.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 109-110.

Şehristânî tarafından eleştirilirken (bizzât kâim); diğer yandan da sesteş olarak değerlendirdiği için kelâmcılaşar tarafından tenkit edilmektedir (bi-gayrihî kâim).

İkinci İtiraz: Mümkünü'l-vücûd olması bakımından her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır. Zira hâdis şeylerin varlığını yokluğuna tercih edecek başka bir tercih ediciye/müreccih ihtiyacı aklen gereklidir. Söz konusu tercih edici/müreccih de hâdis olursa mantıksal açıdan geçersiz olan sonsuza kadar geriye gidiş/teselsül meydana gelir. Mezkûr kıyas, yaratıklar kadar Tanrı'nın zâtında hâdis olan sıfatlar için de geçerlidir. Zira varlık ve yokluk taraflarına eşit mesafede bulunmak, tüm hâdis sıfatların ortak özelliğidir.

Şehristânî, kelâmcıların ileri sürdüğü bu itirazı birincisine göre daha açık-seçik kabul etse de eleştiriden varestede görmemiştir. Şöyle ki, Kerrâmîyye ekolüne göre, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeylerin/havâdisin yaratıkların zâtında ortaya çıkan şeylerin/muhdesât hilafına bir muhdise ihtiyacı duymaksızın kendiliğinden meydana gelme ihtimali söz konusudur.⁶⁰

Şehristânî, sonradan ortaya çıkan şeylerin/havâdisin Tanrı'nın zâtıyla kâim olamayacağına ilişkin kelâmcılara ek bir dizi antitez aktarmaktadır:

Birinci antitez: Filozoflara göre, herhangi bir anlam kazanan her zât, o anlamı kabule yetkili, yetenekli ve yatkındır. Bu anlam kabul edildiğinde yetenek mevcûdiyete, yetki oluşuma, yatkınlık da gerçekliğe dönüşür. Bu da Tanrı'nın zâtında bilkuvve ve bilfiil durumlarının ayırımına yol açar. Bu yönüyle Tanrı'nın zâtında heyûlâ-sûret düalitesi ortaya çıkar.⁶¹ Dolayısıyla evreni yaratmazdan önce Tanrı'nın zâtı heyûlâ konumuna indirgenir. Heyûlâ ise yokluksal bir tabiata sahiptir. Zira yetki, yetenek ve yatkınlık bir şey olarak ispat edilemez. Oysaki Tanrı, bütün yokluksal ve olanaksal tabiatlardan münezzehtir.⁶²

İkinci antitez: Sonradan ortaya çıkan şeylerin/havâdisin Tanrı'nın zâtıyla kâim olduğu görüşünü savunanlara göre, Tanrı'nın kelâm ve irâdesiyle bizim kelâm ve irâdemiz aynı cinstendir. Oysaki Tanrı'nın kelâm ve iradesinin nesnesi evrendir. Tanrı'nın kelâm ve iradesiyle bizim kelâm ve irademiz farklı olmasaydı bizim de Tanrı gibi bir “ol/کن” emriyle benzer evrenler yaratmamız mümkün olurdu.⁶³ Bu argümana şu şekilde bir itiraz yöneltilebilir: Tanrı, bizim

⁶⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 110-111.

⁶¹ Aristoteles, her doğal cismi terkip eden iki ilkedden biri olan heyûlâyı “tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” şeklinde tarif eder. Bu cevherin tek başına fiilî bir varlığı yoktur. Zira fiilî var oluş, sûret bileşeni sayesinde mümkün olur. Kuvve hâlindeki madde, sûret ile birleşmeksizin fiilen gerçekleşmez. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2019), 270-296; Osman Karadeniz, “Heyûlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/294-295.

⁶² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 112.

⁶³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 112.

gibi hâdis bir kudret ve irâdeyle değil, kadîm kudret ve iradeyle ol/کن buyruğunda bulunur. Onun bu kelâmı, zâtı bakımından yaratmayı amaçlayan kendine özgü bir ifadedir. Şehristânî, tam da bu itirazda ortaya konulan fark nedeniyle Tanrı'nın kelâm ve irâdesinin bizim kelâm ve irademizle aynı cinsten olamayacağını beyan eder. Böylece bu tezi savunanlar kendi kendilerini ilzam etmiş olurlar. Şehristânî'ye göre, doğru olan şudur ki, yokluktan sonra ortaya çıkan Tanrı kelâmı ile bizim hâdis kelâmımız arasında hiçbir fark kalmaz. Ortaya çıktıktan sonra kelâm ile kudretin ilişigi/izâfeti kesilir. Nitekim kelâm, kudret iliştiği anda değil, kudret iliştiği kesildikten sonra ortaya çıkar. Zira kudret, kelâma var olduktan sonra değil, henüz var olmadan önce yani varoluş sürecinde etki eder. Bu nedenle söz gelimi, Tanrı, yaratma/tekvîn amacıyla kendi zâtında ağaç hakkında bir kav/کن ihdas etse bununla o ağaç var olamaz. Çünkü varoluş esnasında kudretin kelâma iliştiği söz konusu olup varlık tamamlandıktan sonra kudretin kelâma iliştiği kalmaz. Böylece onların “Tanrı'nın kelâmı bizim kelâmımız gibidir ya da bizim kelâmımız Tanrı'nın kelâmı gibidir.” iddiaları da geçerliliğini kaybeder. Sonuç itibarıyla bir mahalle ihtiyaç duyan, ses ve harflerden oluşan hâdis kelâmlar arasında fark yoktur. Öyle ki bu durumda bizim kelâmımız Tanrı'nın kelâmından daha yetkin bile sayılabilir. Zira bizim kelâmımız bizimle kâim olduğu için onunla niteleniriz ve kelâmımızın bize nispeti/bağıntısı geçerli olur. Oysaki onlara göre, kelâm Tanrı'yı nitelemeksizin O'nun zâtıyla kâimdir. Bu nedenle de Tanrı'nın zâtı ile kelâmı arasında bir nispet/bağıntı değil, belki bir izâfet/ilişik kurulabilir. Ayrıca onlara göre; varoluş esnasında kelâm ile kadîm kudret arasında bir ilişik söz konusu olup kelâm bilfiil mevcûd olduktan sonra kudretin kelâma iliştiği kesilir.⁶⁴

Bu antitezde Tanrı'nın kelâm ve iradesiyle bizim kelâm ve irademiz arasındaki mâhiyet farkına dikkat çekilerek söz konusu ilahi sıfatların hâdis olamayacağı iddia edilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın kelâmı, O'nun zâtında yaratılmak suretiyle sonradan varlık kazansaydı kudret sıfatından yoksun kalacağı için yaratma eylemini gerçekleştiremeyeceği vurgulanmaktadır. Zira kudret, bir şeyi oluşturmak için gerekli olup oluşum gerçekleştiikten sonra işlev ve aktivitesini kaybetmektedir.

Üçüncü antitez: Kün/کن kelâmında, harflerin birbirinden önce gelmesi ya da varoluşta birbirine gereksinmesi durumu söz konusu olmaktadır. Harflerin birbirinden önce gelmesi durumunda birinci harf/ك ya varlığını sürdürecektir ya da ortadan kalkacaktır. Birinci harfin okunmak ve işitilmek suretiyle varlığını sürdürmesi halinde “کن” kelâmının varlığından söz edemeyiz. Zira tertipli bir kelâmın vücuda gelebilmesi için ilk harfin telaffuz edildikten sonra varlığına son

⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 113.

verilip diğerk harfe geçilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde “کن” kelâmında, “nûn/ن” harfiyle eşzamanlı olarak “kâf/ك” harfinin telaffuz edilmesi gibi fonetik açıdan imkânsız bir durum ortaya çıkar. “ك” harfinin telaffuz edildikten sonra ortadan kalkması halinde de Tanrı'nın “کن” kelâmı [bütünlüklü olarak] gerçekleşmeyecektir. Ayrıca Tanrı'nın zâtında gerçekleşen bir şeyin (ك) yok olması Kerrâmiyye'ye göre de imkânsızdır. “کن” kelâmında mevcûd olan harflerin birbirine gereksinmesi durumunda ise söz konusu harflerin takdime daha öncelikli olmaksızın bir arada bulunmaları gerekir. Bu kıyas, tertipli bir kelâm kurulabilmesi için “کن” vb. bütün lafızlar hakkında geçerlidir.⁶⁵

Dördüncü antitez: Tanrı'nın zâtı sonradan ortaya çıkan niteliklere/havâdis mahal olsaydı söz konusu niteliklerin kadîm olması gerekirdi.⁶⁶ Nitekim Tanrı'nın zâtı, söz konusu nitelikleri kabule elverişli olsaydı bu elverişlilik durumu ezeli olurdu. Zira elverişlilik durumu, zâta gerekli olan ve ondan ayrılmayan zâtî bir özelliktir. Bu takdirde Tanrı'nın havâdis nitelikler ile ezelde nitelenmesi mümkün olurdu ki bu durum, ontolojik bir çelişkidir.⁶⁷

Daha sonra Şehrîstânî, Tanrı'nın zâtı ve hâdislerin ilişkisine yönelik Kerrâmiyye'ye nispet edilen bir başka delili aktararak iptal etmeye çalışmaktadır. Kerrâmiyye tarafından ileri sürülen bu delile göre, “Tanrı daha önce işitmediği şeyleri işittiği ve daha önce görmediği şeyleri gördüğü için O'nun zâtında görme ve işitme sıfatları oluşmuştur/hâdis olmuştur”.

Şehrîstânî bu delile şöyle bir cevap verildiğini belirtmektedir: Kerrâmiyye'nin iddiası ile ifadesi/delili çelişmektedir. Zira Kerrâmiyye'nin söz konusu ifadelerinden kesinlikle Tanrı'nın daha önce işittiği ve gördüğü, sonradan oluşan şeylerin ise Tanrı'ya ait nitelikler değil, onların nesnelere (müteallak) olduğu anlaşılmaktadır. Oysaki Kerrâmiyye'nin iddiası, bu ifadelerin aksine söz konusu niteliklerin sonradan oluştuğu minvalindedir.⁶⁸

Şehrîstânî, Kerrâmiyye tarafından ileri sürülen delile yönelik zayıf olarak nitelendirdiği söz konusu cevabı aktardıktan sonra kuvvetli olduğuna kanaat getirdiği bir başka cevap daha nakletmektedir: Kerrâmiyye, “Tanrı daha önce işitmediği şeyleri işitti ve daha önce görmediği şeyleri gördü.” ifadeleriyle hem olumlama hem de olumsuzlama yapmaktadır. Bu ifadelerdeki olumsuzlamayı biz kabul edemeyeceğimiz gibi; olumlama da onların öğretisiyle çelişmektedir. Tanrı'nın daha önce işiten ve gören olmadığı olumsuzlamasını doğru bulmuyoruz. O, ezeli ve ebedi bilen ve gücü yeten olduğu kadar ezeli ve

⁶⁵ Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 114.

⁶⁶ Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 114.

⁶⁷ Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Riyad: y.y., 1990), 369-370; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/60.

⁶⁸ Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 114-115.

ebedi işiten ve görendir. Yenilik, Tanrı'nın bilme ve güç yetirme niteliklerinde bilinen ve güç yetirilen nesnelere ait olduğu gibi; işitme ve görme niteliklerinde de görülen ve işitilen nesnelere aittir. Kerrâmiyye'nin "Tanrı, arşta istivâ etmiyordu, istiva etti." ve "Tanrı, yukarı yönde değildi, yukarıda bulundu." sözleri için de aynı hüküm geçerlidir. Nitekim bu ifadelere göre, Tanrı'nın zâtı ezelde de vardı, lakin arşa istivâ etmesi ve yukarı yönde bulunması sonradan gerçekleşti. Dolayısıyla bu sözde yenilenen şey, Tanrı'nın zâtı değil, O'nun istiva ettiği arş ve konumlandığı yukarı cihettir. Sonuç itibarıyla Kerrâmiyye'nin ifadelerindeki olumsuzlama, idrak edilen nesnelere aittir. İşitilen ve görülen nesnelere mevcûd değildi ki işitilsin ya da görülsün. Bu nesnelere, mevcûd oldukları anda işitme ve görmenin konusu oldu. Zira taalluk, niteliğe değil, onun nesnenin mevcûdiyetine bağlıdır. Söz gelimi, taalluk etmek için varlık, hayat, buluş ve aklın şart koştuğu nice yükümlülükler, şartın bulunmaması nedeniyle aslını ve özünü değil, yalnızca yükümlülük vasfını yitirir. Zira şarta bağlanan hüküm, şart meydana gelince tahakkuk eder. Ayrıca Tanrı'nın işittiği ve gördüğü olumlama da Kerrâmiyye'nin öğretisiyle çelişmektedir. Zira onlara göre Tanrı, zâtındaki hâdis oluşum ve özelliklerle nitelenmemiştir. Dahası bir sıfatla sonradan nitelenmek, değişim göstergesidir. Değişim ise hudûs belirtisidir. Oysaki Kerrâmiyye'ye göre, Tanrı'nın zâtındaki hâdis oluşumlar bâkî, bunların nesnelere ise fânidir. Tüm bu itirazların yanı sıra ilişik ve ilişeninden önce mevcûd olan bir sıfat iddia etmek mümkündür. Nitekim ilim, kudret ve meşîet gibi sıfatlar, taalluk ettikleri nesnelere önce mevcuttur. İlişik ve ilişeninden sonra mevcûd olan bir sıfat iddia etmek ise imkânsızdır.⁶⁹ Buna rağmen Kerrâmiyye, bir yandan Tanrı'nın bu oluşumlarla nitelenmediğini iddia ederken; diğer yandan bu oluşumların iliştiği nesnelere bahsetmektedir. Dolayısıyla onlar, sıfat ispat etmeden işlev ve nesnesini ispat etmeye çalışmaktadırlar.

Şehristânî, Kerrâmiyye'nin söz konusu iddialarına yönelik birini zayıf, diğerini güçlü olarak nitelendirdiği iki cevap aktardıktan sonra kendine ait itirazını dile getirmektedir: Tanrı'nın zâtında ispat ettiğinin Kün/كن kelâmı, ya seslerden soyuttur ya da ses ayrımlarından ibaret olan harflerden oluşmaktadır. Söz konusu kelâmın, seslerden soyut olduğunu iddia ederseniz bu, ne duyulur ne de düşünülür. Oysaki harf, ayrık sesler ile tanımlanmaktadır. Söz konusu kelâmın, ayrık seslerden ibaret olan harflerden oluştuğunu iddia etmeniz durumunda ise seslerin meydana gelebilmesi için mahreçlerin birbirine temas etmesi gerekir. Zincirleme bir şekilde temas harekete, ses temasa, harf sese, kelime harfe, cümle kelimeye, olay da cümleye ihtiyaç duyar. Ayrıca harf, sesin türü/nevi olduğu gibi; temas, hareketin; ses de temasın bir türüdür. Yani ayrık

⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem* 115.

seslerden oluşan bir kelâm, çeşitli tür ve cinsleri uhdesinde barındırmaktadır.⁷⁰ Sonuç itibarıyla bu varsayımda Tanrı'nın cismânî mahreçlere temas eden maddî, hareketli ve kategorik bir varlık olması gerekmektedir. Oysaki Tanrı, yaratıklara özgü böylesi durumlardan berî ve münezzehtir.

Şehristânî, Kerrâmiyye'nin Tanrı'yı cisim olarak nitelendirdiğini fakat Muhammed b. Heysam'ın (öl. IV/X.-V/XI.) bu durumu, Tanrı'nın "bizzât kâim" olması şeklinde yorumladığını ifade etmektedir. Oysaki problem, yalnızca Tanrı'yı cisim olarak nitelendirmekten kaynaklanmamaktadır. Nitekim Kerrâmiyye, bu duruma ek olarak Tanrı'nın zâtını hâdis nitelikler için mahal kabul etmekte, ilâhî kelâmî seslerden ibaret görmekte, Tanrı'nın arşa yerleşmek suretiyle istivâ ettiğini ifade etmekte ve Tanrı'yı fiziksel olarak yukarı yönde konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin tüm bu görüşlerini tevil etmek, Şehristânî'ye göre beyhude bir çabadır.⁷¹

İbn Heysam, Müşebbihe'nin Tanrı'ya isnat ettiği şekil, suret, boşluk, dönme, saç, tokalaşma ve kucaklaşma gibi durumları Kerrâmiyye'nin kabul etmediğini; onların Tanrı'ya isnat ettikleri istiva, gelmek ve eliyle yaratmak gibi eylemlerin ise Kur'ân kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. O, söz konusu eylemleri, bir benzetme amacı gözetmeksizin Tanrı'ya isnat ettiklerini ve kullarınkinden farklı olarak değerlendirdiklerini iddia etmiştir.⁷² İbn Heysam'ın, İbn Kerrâm'ın sözlerini selefî yöntemle savunduğunu, onun ifadelerini makul ve meşru bir zeminde tevil etmeye çalıştığını gözlemlemekteyiz. Oysaki Şehristânî, İbn Kerrâm'ın antropomorfik ifadelerini, tevil kabul etmeyecek derecede katı olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla ona göre, bu denli antropomorfik ifadeler, mecaz değil, hakiki ifadeler olarak anlaşılmaya daha elverişlidir.

Sonuç

İslâm düşüncesinde ortaya konulan antropomorfik yaklaşımın rasyonel ve entelektüel bir hüviyete sahip olup müteşâbih nasların yanı sıra sistematik aklî çıkarımlara da dayandığı tespit edilmiştir. Şehristânî, Gulât-ı Şîa'yı daha ziyade gayr-ı İslami inanç ve ideolojilerin etkisi altında, dogmatik antropomorfistler olarak değerlendirse de Kerrâmiyye'yi analitik ve sistematik antropomorfistler olarak mütalaa etmektedir. Ne Tanrı'nın yaratıklara benzeyebileceği ne de yaratıkların ilahi nitelikleri taşıyabileceği ilkesini esas alan Şehristânî, Tanrı'yı; cevher, cisim, araz, uzay-zamana mazruf, arazları kabule elverişli ve yaratıklara konum olmak gibi antropomorfik özelliklerden tenzih etmiştir. O, hudûs, imkân

⁷⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 116.

⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 116-117.

⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/103-104.

ve ihtiyaç emareleri olarak değerlendirilen ölçü ve değişimin mutlak ve namütenahi Tanrı hakkında muhal olduğunu ileri sürerek tenzih ilkesini ön plana çıkarmıştır.

Kerrâmiyye, Tanrı'nın yaratıklara maddî âlemde taalluk eden niteliklerini taalluk vasfına uygun bir şekilde hâdis olarak değerlendirmiştir. Söz konusu nitelikler, ontolojik manada muhdes ya da fani olarak değil, Tanrı'nın zâtında hâdis şeyler olarak kategorize edilmiştir. Buna göre, hâdis ile muhdes; sonradan meydana gelmek bakımından ortak, yok olmak bakımından da farklı kabul edilmiştir. Şöyle ki muhdes, yok olurken; Tanrı'nın zâtında meydana gelmesi hasebiyle hâdis yok olmamaktadır. Kerrâmiyye, kadîm Tanrı ile hâdis evren ilişkisini rasyonel bir şekilde açıklayabilmek amacıyla ilahi zât ile kâim olan nitelikleri hâdis olarak nitelendirdiği için Tanrı'yı hâdis şeylere mahal olarak konumlandırmakla itham edilmiştir. Bütün bu veriler ışığında Kerrâmiyye'nin, "tecsîm" anlayışıyla özdeşleştirilmesinin ya da bu yaklaşımın dogmatik bir faaliyete indirgenmesinin doğru olmadığı, onların nihai anlamda rasyonel bir Tanrı-evren ya da kadîm-hâdis ilişkisi tasarlamaya çalıştıkları saptanmıştır. Nitekim onlara yöneltilen eleştirilerin birlik ve tutarlık arz etmemesi de bu çıkarımımızı desteklemektedir. Zira paradoksal bir şekilde Kerrâmiyye, başka faille isnat edilen aynı kavramları, bir yerde eş anlamlı değerlendirdiği için eleştirilirken; başka bir yerde de eş sesli değerlendirdiği için eleştirilmiştir.

İbn Heysam, Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerini makul ve meşru bir zeminde tevili etmeye çalışsa da Şehristânî, bu çabayı olumlu karşılamamıştır. Nitekim Şehristânî'ye göre, İbn Kerrâm'ın antropomorfik söylemleri; mecaz, ılımlı antropomorfizm ya da temsili değil, tevili mümkün olmayacak derecede hakiki ve katı antropomorfik ifadeler olarak anlaşılmaya daha elverişlidir. Bu anlamda Muhammed b. Kerrâm'a nispet edilen sözlerin mâhiyeti ve İbn Heysam'ın rasyonalizasyon girişimi müstakil bir hermenötik konusu olarak da çalışılabilir. Şehristânî, Tanrı'ya hiçbir olumlu niteliğin isnat edilemediği mutlak olumsuzlayıcı bir dilin aksine; O'na hiçbir eksikliğin atfedilemeyeceği ve O'nun hiçbir yönden yaratıklara benzetilemeyeceği mutedil bir olumsuzlayıcı dil kullanmaktadır. Nitekim o, tenzihî dilin yanı sıra Tanrı'ya ilim, kudret, hayat, sem', basar, irade ve kelâm gibi olumlu sıfatlar isnat ederek ispat diline de başvurmaktadır. Sonuç itibarıyla Şehristânî, Tanrı hakkında tenzih ve teşbih yaklaşımlarını mezceden temsili bir dil tercih etmektedir.

Kaynakça | References

- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Arca, Abdullah. "Kerrâmiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî'nin Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum AYTEPE - Teceli Karasu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2019.
- Beydâvî. *Tavâliu'l-envâr*. çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çurak, Halil. *Abdülkerîm Şehrîstânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Doğan, Hüseyin. *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Durguti, Abdykader. *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed B. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. I-VII Dimaşk Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Eraslan, Yunus. "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları". *Kader* 20/1 (Haziran 2022). <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1099429>
- İrfan Abdülhamid. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- İsferâyînî, Ebû İshâk. *et-Tabsîr fi'd-dîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Karadaş, Cafer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". *Kelam Araştırmaları* 5/2 (2007). <https://doi.org/10.18317/kader.21313>.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kars, Aydoğan. *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam*. New York, NY: Oxford University Press, 2019.
- Kâtibî, Ebû'l-Hasen. *eş-Şemsiyye fi'l-Mantık*. thk-çev-değ. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.

- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-96. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ladikli Mehmed Çelebi. *Zübdetü'l-Beyân (Mantık Risaleleri)*. çev. Çapak, İbrahim vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017
- Müslim. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Mütercim Âsım Efendi. *Merahu'l-me'âlî fi şerhi'l-Emâlî*. Dersâdet: y.y., 1304.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl. *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-ahvâi'd-dâlle*. thk. Seyit Bahçıvan. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Firaku'ş-Şîa*. Beyrut: Menşûrâtu'r-Rızâ, 2012.
- Öz, Ruhullah. *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râzî, Fahreddin. *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-keîâm. Allah'ın Aşkınılığı*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Râzî, Fahreddin. *Meâlimü usûli'd-dîn. Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2015.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fil-mu'cem'il-kebîr*. thk. Münîre Râcî Sâlim. Bağdat: y.y., 1975.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. “İslâm Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları”. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005).
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâs el-Mahtût, 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Musara'atü'l-felâsife*. thk. Süheyr Muhammed Muhtar. Kahire: Matbaatü'l-Ceblâvî, 1967.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*. Kâhire: Mektebü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009.
- Şemseddin es-Semerkindî. *el-Ma'ârif şerhi's-Sahâif*. thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018.
- Şemseddin es-Semerkindî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: 1990.
- Şemseddin es-Semerkindî. *Kıstâsu'l-efkâr*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Tehânevî. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü A'lâmin-Nübelâ*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1996.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd. *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.