

Sakarya Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Journal of Sakarya University
Faculty of Theology**

Cilt / Volume: XIV Sayı / Issue: 26 Yıl / Year: 2012/2



İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE İTİKÂDÎ MEZHEPLERCE BENİMSENEN DİL ANLAYIŞLARI

Hüseyin DOĞAN*

Öz

Kur'an-ı Kerim'in beyanına göre onun ifâdelerinden bir kısmının anlamı açıktır (muhkem). Diğerleri ise ilk bakışta anlaşılması oldukça zor; ancak yorumla anlamı veya mahiyeti çözümlenebilir niteliktedir (müteşâbih). İslâm düşüncesinde "müteşâbihât"ın, daha çok dil problemlerinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Diğer taraftan, "müteşâbihât"ın, dile bağlı sorunların ötesinde genel olarak gaybe dayalı farklı anlatım biçimlerinin oluşturmuş olduğu travmadan kaynaklandığı da savunulmuştur. Bu durum, dinî naslar söz konusu edilince Allah hakkında konuşmanın imkânını iyice zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu bu problemi çözmek ve Allah hakkında daha net ve doğru konuşabilmek için, İslâm düşüncesinde itikâdî mezheplerce değişik tarzda "dil" çeşitleri ve dil kuralları benimsenmiştir.

İşte bu çalışmada, İslâm düşüncesinde neşet etmiş olan dille ilgili değişik anlama ve yorumlama çeşitlerine işaret edilerek, bu meyanda ortaya konan sonuçların bir manada değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Din, İslâm Düşüncesi, Dil, Mezhep, Nass, İnanç.

Insights of Language in Islamic Thought Creed Adopted According to The Islamic Sects

Abstract

Some of the verses of the declaration to the Koran are clear (muhkam), while others are difficult but only analysis of the interpretation or true nature in at first sight (mutaşabih). The meaning of some Quranic verses are clear, called muhkem while some others are not clear, called mutashabih. In Islamic thought, mutashabih have been claimed due to the problem of languages it is claimed the problem of language caused to "mutaşabih". Burden sonrasında karışmıyorum çok özensiz yazılmışIn order side have claimed "mutaşabih", except for problems of language generally different expressions according to unseen have caused to it. Certainly its in religion of the nasses was difficult to talk about God. Thus, according to Islamic sects for clear and true of God were to appropriated religious language for its kinds and rules in Islamic thought.

In this article aims at to point out happen for language of the its kinds understanding and interpretation discussions results have approached in the Islamic thought.

Key Words: Religion, Islamic Thought, Language, Sect, Nass, Belief.

Giriş

Dinî nasların tenzîli sırasında bazı âyetlerin anlaşılması noktasında muhatap nezdinde birtakım problemlerin yaşanmış olduğu bir gerçektir. Nitekim Kur'ân'da geçen bir âyet, Kur'ân'ın kapsamış olduğu âyet kategorilerini

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (huseyindogan5555@hotmail.com).

“*muhkem*”¹ ve “*müteşâbih*”² biçiminde ikiye ayırarak, müteşâbih âyetlerin muhatapça farklı anlaşılmaya veya yorumlanmaya açık olduğunu bildirmektedir.³ Zira Kur’ân, bu tür âyetlerin işaret etmiş oldukları gerçekliklerin özüne vakıf olma yolundaki gayret ve girişimlere rağmen onları, sadece Allah’ın bilebileceğini çok açık bir biçimde dile getirmektedir. Kur’ân’ın tespiti bu şekilde olmasına rağmen, bundan kesinlikle müteşâbih karakter taşıyan âyetlerin insanlar tarafından hiçbir şekilde bilinmeyeceği sonucu çıkarılmamalıdır. Örneğin, nasslarda Allah’ın sıfatlarına yönelik olarak dile getirilen “*konuşmak*” ve “*görmek*” gibi birtakım sıfatların anlamları muhatap nezdinde çok rahatlıkla kavranabilirken, Allah’ın “*konuşması*” ve “*görme-si*”nin nasıl gerçekleştiği (mâhiyet) husûsu, insan idrâkinin tamamen dışındadır. İşte bu nedenle, dinî metinlerde özellikle de Kur’ân’da geçen “*müteşâbih*” karakterli âyetlerle ilgili durumun yalnızca Allah tarafından bilinebileceği gerçeği dile getirilmekte ve bu meyanda ifade edilen çeşitli yorumlamaların da bir anlamda önüne geçilmek istenmektedir.⁴

Din dili, genel olarak “*Allah hakkında konuşmak*” anlamına gelmektedir. Bu konuşmanın temelini ise, doğrudan doğruya Allah’ın kendisi teşkil etmektedir. O halde, insanın inanıp ibadet ettiği varlık olan bu yüce varlığın bilinmesi ve tasavvur edilmesi en temel problemdir. Çünkü, Allah kimdir?

- 1 “Muhkem” kelimesi, Arapça’daki “h-k-m” (ح-ك-م) fiilinden türemiş bir isim-sıfattır. “H-k-m” fiili ise, “bir canlıyı engellemek, kontrol altına almak ya da kendi hâkimiyetinde bulundurma yahut da bir şeyi istediği biçimde yönlendirmek” anlamına gelmektedir. Araplar, “h-k-m” fiilinin bu anlamından hareketle “*hayvanı gemledim, yani onu engelledim*” derken, «hakemtü» fiilini kullanmaktadırlar. “H-k-m” fiilinin taşımış olduğu temel anlam göz önünde bulundurulduğunda aynı fiilden gelen yani “h-k-m” fiilinin türevi olan “*muhkem*” lafzı da, “*çelişki ve tutarsızlığa engel olmak*” anlamına gelmektedir. Zira yargıç ve hükmedene de adaletsizlik ya da haksızlığı engellediğinden dolayı “*hâkim*” denmiştir. O halde “*muhkem*”, hükümleri mensûh olmayan, netlik ve şeffaflığından ötürü kişiye herhangi bir şekilde yorum imkân ve fırsatı bırakmayan âyet ve sûre anlamına gelmektedir. Bu hususta bkz. Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, nşr.: İbrahîm el-Ebyârî, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967, c. XV, s. 474-475; Ebu'l-Hüseyin 'Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, nşr.: 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, 1991, I, 248-249.
- 2 “Teşâbehe” (تشابه) fiili, “*insan zihninin birisini diğerinden ayırt etmede aciz kaldığı*” kavram ya da söz dizimi anlamına gelmektedir. Kelimenin esas kök anlamı ise, “*benzeşme*”dir; kısacası “*iki şeyin veya nesnenin birbirine benzemesi, karıştırılması ve dolayısıyla da ayırt edilememesi*” anlamındadır. Bu semantik çözümlemeye göre “*müteşâbih*”, “*iki şeyden birisinin diğerine benzemesini/benzeşmesini (teşâbehet)*” ifâde etmektedir. Nasslarda geçen müteşâbih, ya lafız ya da anlam (manâ) yönünden bir başka nassa (âyet) benzemesi yönüyle anlam ve yorumu müşkil olmaktadır. Bu nedenle fıkıhçılar, müteşâbîhi “*kendisinden zahîrî anlamı kastedilmeyen şey*” olarak tanımlamışlardır. Bu hususta bkz. Ebû Kâsım Râgıp el-İşfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, nşr.: İstanbul: Kahraman Yay., 1989, s. 373-374.
- 3 Âl-i İmrân 3/7.
- 4 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer ez-Zameşerî, *el-Keşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1977, III, 288-290; Muhammed Aydın, *Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlatım Farklılıkları*, Adapazarı: Değişim Yay., 2001, s. 19-22.

biçimindeki bir soruya mutlak anlamda cevap vermek ve O'nu bildiğimiz tanım kuralları içerisinde tanımlamak ve izâh etmek hiçbir biçimde mümkün değildir. Mantık ilmi açısından değerlendirildiğinde tanım ifâde eden bir bileşkede, yüklem tanımlanan varlığın aynı cinsinden olmalıdır.⁵ Bu durumda “Allah bizleri yaratandır” şeklinde verilecek bir cevap, temel niteliklerinden yola çıkarak yine O'nu anlamaya çalışmak anlamına gelmektedir. Zira Firavun, Hz. Mûsâ'ya Rabbin kimdir? diye sorduğunda, Hz. Mûsâ doğrudan doğruya Allah'ı tanımlamak ya da tarif etmek yerine, Allah'ın âlemdaki fiilleri ve tecelliyâtından yola çıkarak cevap vermeye çalışmıştır. Buna karşılık Firavun, onun bu cevabını kabul etmeyerek deli (mecnûn) olduğu iddiasını ileri sürmüştür.⁶ Allah bütün yaratılanlardan (mahlûkât) farklı olduğu için insanî birtakım nitelime ve isimlendirmelerin O'na yüklenmesi ve bunun da zahîrî olarak anlaşılması, akıl tarafından asla kabul edilebilecek bir durum değildir. Bu cümleden hareketle, Allah hiçbir şeye benzemediğine göre⁷ insanların bildikleri ve idrak ettikleri kavramlardan hareketle Allah'ın tanıtılması, insanlara anlatılması ve bu şekilde bilgi sahibi olunması hiçbir biçimde mümkün değildir ve böyle bir anlama tarzı son tahlilde fiziksel âleme ilişkin bir anlama şeklidir.⁸ Her şeye rağmen genel olarak bütün dinî naslar, Allah hakkında bilgi vermektedirler. Ancak, sorun da tam bu noktada doğmakta olup söz konusu bu bilgiler, zahîrî anlamları ile ele alındıklarında muhataplarını bazı müşkillere karşı karşıya bırakmaktadır.⁹

Din dili özelliği taşıyan bütün kutsal metinlerde olduğu gibi Kur'ân'ın da, gündelik dilden çok farklı bir dil kullanmış olduğu bir gerçektir.¹⁰ Bilindiği üzere din dilinin en mükemmel bir biçimde tezahür ettiği alan, vahiy

5 H. B. W. Joseph, *An Introduction to Logic*, Oxford University Press, 1967, s. 9; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Bilim Yay., 1996, s. 75, 152.

6 Zira bu husûs Kur'ân'da şöyle ifâdelendirilmektedir: “Firavun dedi ki: Âlemlerin Rabbi kimdir?”, Dedi ki: “Göklerin, yerin ve bu ikisi arasında olan her şeyin Rabbidir. Eğer kesin bilgiye inanıyorsanız bu böyledir.”, “[Firavun] Çevresindekilere dedi ki: “İştîyör musunuz?”, “[Hz. Mûsâ dedi ki: “O, sizin de geçmişteki atalarımızın da Rabb'idir.”, “[Firavun] dedi ki: “Şüphesiz size gönderilmiş bulunan elçiniz, delidir (mecnûn).” Bu konuda bkz. Şu'arâ 26/23-27.

7 eş-Şûrâ 42/11.

8 Frédéric Ferré, *Din Dilinin Anlamı –Modern Mantık ve İmân-*, çev.: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay., 1999, s. 141; Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz Yay., 1998, s. 18-20.

9 Fahrüddîn b. 'Ömer er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, tah.: 'Ahmed Hicâzî, Beyrut, 1413/1992, s. 7; Sa'îd Şenûka, *et-Te'vîl fi't-Tefsîr beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, nşr.: Muhtâr el-'Ahmedî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türâs, trz., s. 13-15; 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin: Felsefetü't-Te'vîl fi'd-Diyânâtî's-Semâviyye*, Dimaşk: Dâru Nine- vâ, 2005, s. 3-4; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr –Dirâse fi Kadîyye- ti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1993, s. 21-22.

10 Kâdî Ebû Bekr Tayyib el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân (el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân İçinde)*, nşr.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1370, s. 15-16; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı –Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara: Kitabiyât Yay., 2001, s. 173.

kaynaklı kutsal kitaplardır.¹¹ Çünkü Allah, bu metinlerde kendisi hakkında konuşmaktadır. Son kutsal kitap Kur'ân da, kendisinin tamamıyla Allah'ın bir sözü olduğunu, içerisine asla insan sözü karışmadığını ve karışmayacağını ısrarla vurgulamaktadır.¹² Gerçekte kutsal kitapların, insanların hiçbir malûmâta sahip olmadıkları görsel âlemle ilgili verdikleri bilgileri konusunda insanların anlayabildikleri veya tasavvur edebildikleri temel dayanaklardan yola çıkılarak bir anlatım tarzı sergiledikleri gözlemlenmektedir. Aksi takdirde, dil bilmeyen birisinin herhangi bir metinden ya da anlatıdan bir şey anlayamayacağı gibi, insanların genelde kutsal kitaplardan özelde ise dinî nasslardan herhangi bir şey anlamaları pek mümkün olamazdı. Ancak nasslarda gâibe ilişkin anlatımlarda bahsedilen gâib âlemi, şâhid âleminden tamamen farklı olduğundan din dili, çok değişik anlatım biçimleri ve sanatları kullanmıştır. Bu nedenle bu anlatımları zahîrî olarak anlamının pek çok sıkıntılar doğurduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu meyanda din dilinin temel özelliklerinin çok iyi bilinmesi gerekmektedir.¹³ Bu açıdan dinî metinlere Allah ve diğer metafizik varlık, olay ya da olguların tabiatları düşünülerek bakıldığında onların, oldukça karmaşık bir dil örgüsüne ve semantik mantığa¹⁴ dayanmış oldukları anlaşılmaktadır. Yukarıda da kısmen değinmeye çalıştığımız gibi özelde Kur'ân'ın; daha doğru bir deyimle dinî metinlerin bu durumu, bilhassa da "müteşâbih" alan ya da varlıklardan söz eden âyetlerde daha da belirginlik kazanmaktadır.¹⁵ Buna göre dinî metinlerde geçen söz konusu "müteşâbih" karakterli ifâde biçimleri ve söz dizgeleri genel olarak "teşbîhî", "tenzîhî" ve "temsîlî" dil anlayışı çerçevesinde kategorileştirilen değişik dil anlayışları bağlamında ele alınmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır.¹⁶

11 Frédéric Ferré, *Din Dilinin Anlamı –Modern Mantık ve İmân-*, s. 141-142.

12 Yûnus, 10/37-38; Hicr 15/9.

13 Ebû Mansûr 'Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991, s. XIII-XIV (Çevirenin Takdimi).

14 F. R. Palmer, *Semantics –A New Outline-*, Cambridge University Press, Second Edition, Cambridge, 1991, si 1-2 vd.; Pierre Guiraud, *La Semantique –Anlambilim-*, çev.: Berke Vardar, İstanbul: Gelişim Yay., 1990, s. 10.

15 el-Kâdî, Ebu'l-Hasan 'Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, nşr.: 'Adnân Muhammed Zerkûr, Kahire, 1969, I, 26; Ebû Bekir 'Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984, s. 34; Takıyyuddîn 'Ahmed b. Teymiyye, *el-İklîl fi Müteşâbihî't-Te'vîl*, (*Mecmu'u Fetevâ İçinde*), nşr.: 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 1991, c. XIII, s. 286-287.

16 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi –Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru-*, çev. F. Ahmet Polat, Ankara: Kitabiyât Yay., 2002, s. 44-49; H. Mehmet Soy-saldı, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2001, s. 18-21; Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004, s. 187; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006, s. 95.

Gündelik dilden çok farklı bir dil yapısı taşıyan bütün dinî metinlerde olduğu gibi Kur'ân dilinin (vahiy) de değişik karakteristik nitelik taşıması sebebiyle, nüzul sürecinden sonra İslâm düşüncesinde özellikle mezhepler açısından derinlemesine birtakım görüş ve fikir ayrılıkları söz konusu olmuştur.¹⁷ Daha açık bir anlatımla İslam düşüncesinde neşet etmiş olan Selefiyye, Kaderiyye, Haşeviyye, Müşebbihe, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi itikâdî mezheplerden her birisi, nasları okuma ya da anlama konusunda birbirlerinden farklı dil (okuma) mantıkları geliştirerek anlama veya yorumlamanın mücadelesini vermişlerdir. Öyle ki, zikri geçen söz konusu itikâdî mezhep ve grupların dinî, siyasî, felsefî ve kültürel içerikli görüş, düşünce ve yaklaşım biçimleri, esasında bu anlayışlarına uygun bir dil mantığını teşekkül ettirmiştir. Bilindiği üzere, itikâd noktasında Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye, "teşbîhî" dil anlayışını tercih edip benimsemişken Kaderiyye ve Mu'tezile ise, buna karşıt olarak aşırı "tenzihî" dil anlayışını savunmuştur. Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet diye isimlendirilen ve bu kelâm sistemine mensup olan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, itikâd konularında ve bunlarla ilişkili tartışmalarda kendi içlerindeki bazı görüş ve fikir ayrılıklarına rağmen, genel anlamda orta bir metodolojiyi çağrıştıran "temsîlî" dil anlayışını geliştirmek suretiyle dinî nasları, belirledikleri bu dil formatına uygun bir biçimde anlamaya çalışmışlardır.

Teşbîhî (İnsan-Biçimci) Dil:

İslâm düşüncesinde (dinî) nasları anlamaya yönelik geliştirilen dil anlayışlarından en önemlisini teşbîhî (antropomorfik) dil anlayışı oluşturmaktadır. "Teşbîh" kavramı lügatte, «bir şeyi başka bir şeye benzetmek, benzer kılmak ve kabul etmek»¹⁸ anlamlarına gelmektedir. Bundan da anlaşılacağı üzere teşbîhî dil anlayışının dayanmış olduğu temel unsur, tıpkı Müşebbihe ve Mücessime'nin savunduğu biçimiyle Allah ve diğer metafizik varlıklar ile insan ve hayvan gibi fizikî ve dünyevî varlıkların birbirine benzer oldukları iddiasıdır.¹⁹ Allah ile insan arasındaki ontolojik ayrımı ya da farklılığı göremeyen

17 Muhammed b. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, nşr.: M. Seyyîd Geylânî, Beyrut, 1395/1975, II, 32; 'Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 1-2.

18 Muhammed b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Lisânî'l-'Arab, Beyrut, trz., II, 266-267; Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihahu'l-'Arabiyye*, nşr.: 'Ahmed 'Abdulgafûr el-'Attâr, Mısır, 1956, VI, 754-755; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, İstanbul, 1360/1941, I, 1029-1030; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, II, 225-226; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c. XIV, s. 345.

19 Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, çev.: Turan Koç, İstanbul: İz Yay., 1991, s. 79; Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996, s. 70-71; Nadim Macit, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yay., 1996, s. 24, 36; R. J. Werblowsky, *The Encyclopedia of Religion* ("Anthropomorphism" mad.), ed.: Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, I, 316.

bir dil algısı, varlık alanı söz konusu olduğunda Allah'ı kendi varlık dünyalarının birer parçasıymış gibi anlamakta ve O'na değişik isim veya nitelikler atfetmektedir. Daha doğru bir tanımlamayla söylersek Allah hakkında konuşurken, insana ve nesnelere dünyasına ait kavram ve söz dizgelerinin ödünç alınarak kullanılmış olması gerçekte teşbîh anlayışını tetikleyen ve besleyen en önemli dayanak olmuştur.

İslâm kelâmında daha çok Müşebbihe ve Mücessime tarafından taraftarlığı yapılan ve geliştirilen teşbîhî dil anlayışının kökeni olarak, eski dönemlere hatta dinlere kadar uzandığını belirtmek gerekir.²⁰ Bu nedenle, insanlık tarihinin en erken dönemlerinden itibaren din ve teoloji alanında kullanım imkânı yakalamış olan bu dil anlayışının izlerine İslâm öncesi diğer din ve geleneklerde de rastlamak mümkündür. Bilhassa da Kur'ân öncesi vahiy geleneğine bakılacak olursa, Tevrat ve İncil gibi diğer kutsal kitapların teşbîhî dil anlayışının kullanılmasına olanak tanıyan kavram veya ifâde biçimlerini barındırmış oldukları bir gerçektir. Zira Kitâb-ı Mukaddes'te Allah için el²¹, ayak²², yüz²³, parmak²⁴ ve sırt²⁵ şeklinde daha çok insan organlarını; öte yandan sevgi²⁶, nefret²⁷, arzu²⁸ ve gazap²⁹ gibi insanların duygu veya hislerini tanımlayan değişik anlatım biçimleri söz konusu edilmiştir. Bunun yanı sıra bu metinlerde baba³⁰, çoban³¹, kral³² ve benzeri lafızlar, kimi zaman da doğrudan Allah'a izâfetle kullanılmıştır.

Anlaşıldığı üzere Kitâb-ı Mukaddes'te Allah'a izâfe edilen bütün bu nitelgeler Yahudi geleneğinde sadece teşbîhî anlatım modeli olarak kalmamış; aynı zamanda bunların insanlar ya da fizikî varlıkların taşımış oldukları niteliklerden daha fazlasının Allah'ın zatında bulunduğu düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.³³ Hıristiyan düşüncesine bakıldığında Clemens (219), Origenes (232) ve Aquinas (1225) gibi düşünürler, zamanla Kitâb-ı Mukaddes'teki

20 es-Seyyîd Şerîf er-Rızâ, *Hakâ'iku't-Te'vîl fî Müteşâbihi't-Te'vîl*, nşr.: Tahran: Müessesetü'l-Ba'se Kısm ed-Dirâsetü'l-İlmiyye, 1406, s. 28-30.

21 Mezmurlar, 10/12;88/5.

22 Mezmurlar, 27/8; Çıkış, 33/23.

23 Tesniye, 9/10.

24 Çıkış, 33/23.

25 Hoşea, 11/8.

26 Çıkış, 24/10.

27 Çıkış, 15/16.

28 Matta, 18/10.

29 Mezmurlar, 27/8; Çıkış, 24/10.

30 Çıkış, 33/25.

31 Tesniye, 9/10.

32 Tesniye, 9/11.

33 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul: Cem Yay., 1993, s. 210.

teşbîhî lafızların çıkardığı sorunlar üzerine eğilmişler³⁴ ve bunların çözümlenmesi ve yorumlanması istikâmetinde önemli çabalar harcamışlardır.³⁵ Kitâb-ı Mukaddes'teki kavram veya ifâde biçimleri kadar olmasa bile Kur'ân'da da, bu dil anlayışına uygun birtakım lafızlar bulunmaktadır. Bunlar; Allah'ın el (yed)³⁶, yüz (vech)³⁷ ve göz ('ayn)³⁸ gibi bazı zatî özellikleri ile gelme (meci')³⁹, oturma (istivâ)⁴⁰ ve tuzak kurma (mekr)⁴¹ gibi eylemsel birtakım durum ya da hallerini ortaya koyan ifâdelerdir. Ayrıca, Kur'ân ve hadîs metinlerinde geçen ve Allah'ın zatı hakkında kullanılan "bilen" ('alîm)⁴², "gören" (basîr)⁴³, "konuşan" (mütakellim)⁴⁴ ve "işiten" (semî')⁴⁵ gibi diğer bazı sıfatlarla da karşılaşmak mümkündür.

İslâm düşüncesinin ilk dönemlerine bakıldığında teşbîhî dil anlayışının örnekleriyle karşılaşmak mümkündür. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî (548/1153), teşbîhî dil anlayışını aşırı Şi'îler ile hadîsçilerin önemli bir kolunu oluşturan Haşeviyye'nin temsil ettiğini ileri sürmektedir.⁴⁶ Yine, 'Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037) de, teşbîhî dil anlayışına sahip olanları, Allah'ın zatını ya da sıfatlarını insanlarınkine benzetenler olarak ikiye ayırmaktadır. el-Bağdâdî, birinci gruba Sebeiyye, Beyâniyye ve Hulûliyye gibi gulât Râfızîler'i; ikinci gruba da, Kerrâmiyye⁴⁷ mezhebinin dahil etmekte ve bu bağlamda onların teşbîh görüşlerini açıklamaya çalışmaktadır.⁴⁸ Şöyle ki, Kerrâmiyye mezhebine göre Allah, bir cisimdir; sınırı ve sonu olan bir varlıktır. Allah, arşına temas etmektedir.⁴⁹ Şi'a'nın aşırı kollarından birisi olan

34 'Ahmed 'Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın: Felsefetü't-Te'vîl fî'd-Diyânâtî's-Semâviyye*, s. 43-47; İrfan 'Abdülhâmîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esâsları*, çev.: M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yay., 1994, s. 225; Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, Samsun: Kardeşler Ofset, 2011, s. 33-35 vd.

35 John Hick, *Philosophy of Religion*, London: Prentice-Hall, 1963, s. 79.

36 Fetih 48/10.

37 Kasas 28/ 88; Rahmân 55/27.

38 Tâhâ 20/39; Hûd 11/37.

39 Fecr 89/22.

40 Tâhâ 20/5.

41 Âl-i İmrân 3/54.

42 Hucurât 49/8.

43 Hucurât 49/18.

44 Tevbe 9/6.

45 Hucurât 49/1.

46 eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 105-106.

47 Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin (255/868), görüş ve düşüncelerine bağlı olarak III/ IX. yüzyıl ortalarında Maverâünnehir'de ortaya çıkan itikâdî bir fırkadır. Hayatı iniş ve çıkışlarla dolu olan es-Sicistânî, Mürçî'î âlim 'Ahmed b. Harb'den ders almıştır. Fıkıh konusundaki konusuna ise, Ebû Hanîfe'ye bağlı kalmıştır. Bu konuda bkz. Çağfer Karadağ, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)*, 2007, c. V, sayı: II, s. 41-43, (kelâm.org).

48 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûlî'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928, s. 176-177; krş.: a. mlf.; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 199.

49 el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163.

Beyâniyye fırkası da, Kur'ân'da geçen «Allah'ın zatından (vech) başka her şey yok olacaktır»⁵⁰ ve «Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak; ancak, celâl ve kerem sahibi Rabbinin yüzü bâki kalacaktır»⁵¹ biçimindeki âyetleri, teşbihî dil anlayışını uygulayarak Allah'ı, insan biçiminde bir varlık olarak tasavvur etmiş ve O'nun yüzünün dışında kalan her şeyinin belli bir süre sonra yok olacağı kanaatine varmıştır.⁵²

Dinî metinler ve bunların içinde özellikle de Kur'ân, Allah'ın isim ve sıfatlarının anlaşılması bağlamında “teşbîh-tenzîh” dengesini korumaya çalışmıştır. Bu nedendir ki, Kur'ân'da, Allah'a atfedilen insanî duyum ve algılamaları, kısacası cisim ve maddelere ait olan nitelikleri çağrıştıran lafızların ardından hemen selbî (olumsuz) bir sıfat zikredilmiştir. Bu itibarla, nasslarda Allah'ın yaratıklarına (mahlûkât) benzetilmesine ve O'nun cismanî bir varlık olarak tasavvur edilmesine neden olan kavram veya söz dizgelerinin doğru anlaşılabilmesi için, her şeyi yaratan Allah ile yaratılan insanın ontolojik bakımdan farklı alanlarda oldukları gerçeğinin açıkça ortaya konması gerekmektedir.⁵³ Zira, ontolojik olarak bütün yaratıklardan farklı bir varlık olan Allah'ın bizâtihi kendisinin, insanın algı ve idrak düzeyine uygun ve onun anlayabileceği kavram, ifâde veya söz dizgeleriyle anlatılması, Allah'ın da bir nesne ya da cisim olduğu biçimindeki yanlış görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Dolayısıyla, insanın ve diğer canlıların kendi bedenine ve hareketlerine ait olan kavram ve ifâdelerle Allah'ın doğrudan nitelendirilmesi ve tanıtılması, O'nun aşkınlığını belli bir ölçüde insanca bilinen tasvirlerle (dille) anlatma ve yorumlama amacına matuftur; daha doğrusu, insanî ve fizikî seviyeye indirgeme çabasına yöneliktir. Gerçekte ise teşbihî anlatım tarzı olmaksızın Allah ve diğer metafizik varlıklar (melek, cin vb.) hakkında doğrudan konuşmak zordur. Bu bakımdan, ontolojik olarak mutlak gayb alanına ilişkin bir varlık ile ilgili olarak kimi özelliklerin ve eylemlerin, insanî düzlemde yer edinebilmesi ya da insanların bunları sağlıklı bir biçimde algılayabilmesi için, “teşbîhçi” veya “tecsîmci” anlatım biçimine başvurma ya da onu kullanmanın gerçekte lüzumu ortaya çıkmaktadır.⁵⁴ Bu açıdan değerlendirildiğinde dinî metinlerde, bu tür bir anlatım

50 Kasas 28/88.

51 Rahmân 55/26.

52 Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, tah.: Muhammed Muhyiddîn, Kahire: Mektebetü'n-Nehdâ, 1969, I, 67; İsa Doğan, *Mürce ve Ebu Hanife*, Samsun: Kardeş Matbaası, 1992, s. 161-164.

53 Muhammed b. Sa'îd Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye –Merhaletün Zemeniyetün Mübâreketün Lâ-Mezhebün İslâmiyyûn-*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1411/1990, s. 27-30; er-Râzi, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 8-9 vd.; İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, 1970, s. 26-30.

54 el-Bûtî, *es-Selefiyye –Merhaletün Zemeniyetün Mübâreketün Lâ-Mezhebün İslâmiyyûn-*, s. 35-37.

biçimine başvurma ve onu kullanma, insanın bilgi ve idrak dünyasına ulaşma ve onu ikna etme bağlamında gayet olumlu olmuştur.

el-Cürcânî'nin de dediği gibi Allah, hiçbir şekilde sözlerinin (vahiy) bilmece ya da sihirbaz ustalarınınunki gibi anlaşılmaz ya da bilinmez oluşunu irâde etmemiştir.⁵⁵ Böylesi bir zorunluluğun farkında olan Kur'ân, Allah ile insan arasındaki varlık ve değer kategorilerini dikkate alarak söz konusu dilin kullanılmasına imkân ve fırsat tanımıştır. Kur'ân kendi mesajını sunarken ya da bir şeyi takdim ederken onu, değişik bir dil formatında sunmaktadır. İşte bu durumda Allah'ın, kategorik olarak insanî ve fizikî alana ait olan ve değişik anlamlar içeren kavram ve ifade biçimlerini nasıl bir anlam bütünlüğüne kavuşturmuş olduğunu belirlemek önemli ölçüde öncelik kazanmaktadır. Eğer bu ve benzeri özellikte olan bir kavram, işaret etmek istediği kendi anlam dünyasından soyutlanırsa ve olduğu gibi kabul edilirse, insanî ve cismanî bir eyleme, davranışa ve bilince davet eden Kur'ân'ın mesajı yanlış algılanmış olur. Öyle anlaşılıyor ki, Müşebbihe ve Mücessime'nin içine düştüğü en büyük yanlış bu nokta olmuş ve söz konusu bu farkındalığı iyice ayıramadıkları için kitleleri kucaklayıcı bir akâid sahası vücuda getirememişlerdir.⁵⁶

Mantıkî bir çözümlemeyle değerlendirilecek olursa, farklı varlık alanına ilişkin özellikleri içeren bir varlığın diğer varlık alanına ilişkin sunumunda "teşbihçi" veya "tecsîmci" söylem tarzı, büyük bir kolaylık ve rahatlık sağlamaktadır. Aksi bir yaklaşım, yani günlük dilden ödünç alarak kullanmış olduğumuz kavramları sadece zahiri-lügavî anlamları ile harfi harfine Allah'a izâfe edecek dil anlayışının elbette ki savunulacak ve kabul edilebilecek hiçbir tarafı yoktur. İslâm düşüncesinde, böylesi bir dil mantığına bağlı kalarak metinleri okumaya çalışan Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye gibi itikâdî fırkaların tarihî süreçte çok başarılı olamayışları ve ciddi bir düşünce ekolü olarak itibar görmeyişleri yukarıda zikredilen ince detayların yeterince izah edilememesinden neşet etmektedir.⁵⁷ Şu halde, nasları lafzî anlamlarında ele alıp yorumlayarak Allah'ın insana ve nesnel bir varlığa benzetilmesi süreci, Allah'ın bir insan şeklinde tasavvur edilmesine kadar fırsat tanıyan her türlü anlayış ve değerlendirmelerin giriş kapısı durumunda olacaktır. Muhtemelen bu nedenle olacak ki, Selefîyye ekolünün dışında kalan bilgin ve düşünürlerin büyük çoğunluğu, kendi yapıtlarını yazmaya veya kaleme almaya başladıklarında genellikle Allah'ın, bir cisim ve madde

55 es-Seyyîd eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995, s. 74, 93.

56 el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170-173.

57 Ramazan Altıntaş, "Haşeviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas: Dilek Matbaacılık, 1999, sayı: III, s. 79-92.

olmadığı ya da insanî cisim ve maddelerle izah edilemeyeceği sadedindeki kimi açıklamalara ve yorumlamalara geniş yer ayırmışlardır.⁵⁸ Sözelimi, itikâdî konularda akılcı görüş ve düşünceleriyle yer edinmiş olan kesimin önde gelen simalarından birisi olan el-Kâdî 'Abdülcebâr (415/1024), Allah'ın cisim olmadığı ve tıpkı bir cisme izâfe edilen bazı niteliklerde olduğu gibi maddî niteliklerin doğrudan O'na atfedilemeyeceğini ifâdeye çalışmıştır.⁵⁹

Tenzîhî (İspatçı) Dil:

Teşbîhî dil anlayışının, temelde Allah ile insan arasındaki ontolojik ayrımı dikkate almayarak Allah'ı bizatihi nesnelere dünyasına indirgeme çabasına yönelik geliştirilmiş bir okuma biçimi olduğu yukarıda vurgulanmıştı. İşte böylesi bir teşbîh anlayışı ve ona dayandırılan dil örgüsü karşısında buna tamamen karşıt olarak "tenzîhî" dil anlayışı geliştirilmiş ve kullanılmıştır. İslâm düşüncesinde, nassları anlama ve yorumlama konusunda teşbîhçilerden daha farklı bir dil anlayışı benimsemiş olan "tenzîhçiler", Allah ile insan arasındaki ontolojik ayrımı dikkate alarak bir anlamda dilsel çözümleme yapmaya çalışmışlardır. Düşünce tarihinde bu yaklaşım biçimini savunanların en belirgin özellikleri, nassları anlamlandırma veya yorumlama konusunda aklî ilke ve normlara göre hareket etmiş olmalarıdır. Bu yaklaşımın önde gelen savunucuları arasında, İslâm Kelâm'ında bu işin öncüleri olarak kabul edilen ve mutlak anlamda olmasa da aklî düşünce hareketi olarak nitelendirilebileceğimiz Kaderiye ve Mu'tezile ekollerine müntesip kelâmcılar yer almaktadır.⁶⁰ İtikâdî olarak Allah'ın varlığı ve birliği konusuna büyük önem veren Mu'tezile, nasslar söz konusu olduğunda Allah'a hiçbir şeyin benzetilemeyeceğini ya da O'nun bir benzeri ve eşi olmaması gerektiği düşüncesinden ilhamla⁶¹, sıfatları inkâr yoluna gitmiştir (ta'tîl). Öyle ki,

58 Çağfer Karadaş, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yay., 2003, s. 11-13; Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasındaki İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukâyese)", *Araştırma Dergisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963, I, 18-20.

59 el-Kâdî 'Abdülcebâr kendi eserinde bu konuda şunları söylemektedir: "Allah Teâlâ, cisimdir denilemez. [Çünkü] Allah, kendisine uzunluk, kısalık, genişlik ve derinlik gibi cisimlere ait olan birtakım vasıflar yüklenmesinden uzaktır (münezzehe). Bu nedenle, Allah Teâlâ'ya, mana bakımından da olsa 'cisimdir' denemez. [Aynen] bunun gibi, Allah Teâlâ'ya lafız bakımından da 'cisimdir' denemez. [Çünkü], cisimler sonradan olan (hâdis) varlıklardır; bir araya gelme (ictimâ), ayrılık (iftirâk), hareket ve sükûn gibi, sonradan olan bazı varlık veya yaratıklardan ayrılmayan özelliklere de yine ancak cisimler sahip olabilirler. [Halbuki], Allah Teâlâ'nın öncesiz (ezelî) olduğu kesin olarak bilinmektedir." Bu konuda bkz. el-Kâdî Ebu'l-Hasan 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, tah.: 'Abdülkerîm 'Osmân, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1408/1988, s. 218.

60 Hans Daiber, *Islamic Philosophy and Theology –Wasil Ibn Ata Als Prediger und Theologe-*, Leiden, 1984, s. 16-32, 69 vd.

61 el-İhlâs 112/1-4; Sâffât 37/180.

Mu'tezîle'nin, Allah'a herhangi bir isim ya da sıfat izâfe edilemeyeceği şeklindeki bu yaklaşım tarzı, İslâm Kelâmı'nda tenzîh anlayışını tetikleyen en önemli saiktir. Bunun yanında itikâdî mezhepleri böylesi bir çaba ve uğraşıya sevk eden diğer bir etmen de, kendi dönemlerinde gelişen bazı dinî, itikâdî, mezhebî ve ictimâî olaylar ile etkin olan siyâsî otoritedir.⁶²

Kaynaklarda İslâm düşüncesinde "tenzîhî" dil anlayışını kullanarak Allah'ın isim ve sıfatlarını bu doğrultuda yorumlamaya çalışan ilk kişinin Ca'd b. Dirhem (124/741) olduğu ifade edilmektedir.⁶³ Ca'd b. Dirhem, ilahî isim ve sıfatları konu edinen nassların yani "müteşâbihler" in, aklın ışığında ve dilin imkânlarına uygun bir biçimde "te'vîl" edilmesi gerektiğini söyleyen ilk kişidir.⁶⁴ İslâm düşüncesinde Ca'd b. Dirhem'den sonra tenzîhî dil anlayışını teslim alan ve geliştirerek devam ettiren diğer bir isim de, Cehm b. Safvân'dır (128/745).⁶⁵ Cehm'e göre Allah, nasslarda yaratıklara isnat edilen isim ve sıfatlar ile asla ifade edilemez ve tanımlanamaz. Zira Allah'ın mahlûkâta ilişkin bazı isim ve niteliklerle anılması, hem teşbîhe yol açmakta hem de sıfatlar arazlar oldukları için Allah'ın hâdis olan varlık ve olaylara mahal teşkil etmesi sorununu gündeme getirmektedir.⁶⁶ Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'dan sonra Mu'tezîle mezhebinin kurucusu olarak isimlendirilen Vâsıl b. Atâ (131/748) da, Allah ve O'nun sıfatlarından bahseden "müteşâbih" karakterli âyetleri, "tenzîhî" dil anlayışına bağlı kalarak anlamaya çalışmıştır.⁶⁷ Yine Mu'tezilî cenaha müntesip kelâmcılardan Kâdî 'Abdülcebbâr, nasslarda geçen ve değişik anlamlara gelen hatta üzerinde uzunca tartışmaların yapıldığı "istivâ" (oturma) kavramının dilde, "istilâ etmek, hâkim olmak" ya da "yönetimine alıp, ele geçirmek" anlamlarına geldiğini ifade

62 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyâsî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi, I, II, 2003, s. 379-382.

63 Muhammed b. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihâl)*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 89-90. Esasında Allah'ın her türlü eksiklik ve noksanlıklardan tenzîh edilmesi gerektiği husûsunu bize ilk defa öğreten ilahî kelâm (vahiy) olmuştur. Bu itibarla gerçek tenzîh düşüncesi, vahiyle başlamıştır denebilir. Süleyman Ulu-dağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepleri*, İstanbul: Marifet Yay., 1996, s. 356; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yay., 1996, VI, 543-544.

64 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri's-Sa'ade ve Menşûru Vilâyet'l-İlm ve'l-İrade*, Beyrut, trz., s. 29-30; Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezîle*, Kahire, 1366/1947, s. 14; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", VI, 544.

65 eş-Şehristânî, *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihâl)*, s. 90; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 156-157.

66 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fıçlalı, İstanbul: Birleşik Yay., 1998, s. 177; Şerafeddin Gölçük, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yay., 1996, VII, 234.

67 Daiber, *Islamic Philosophy and Theology –Wasıl Ibn Ata Als Prediger und Theologe-*, s. 8.

etmektedir.⁶⁸ Nitekim Arap şiirinde şöyle denmektedir: «*Bişr, kılıç kullanmaksızın ve kan dökmeksizin Irak'a sahip oldu (istivâ).*»⁶⁹

Görüldüğü üzere el-Kâdî 'Abdülcebbâr, "istivâ" kavramının kapsadığı semantik-anlam zenginliğini bu şekilde ortaya koyarak en uygun olan anlamı tercih etmiştir. Hatta o, «*istivâ (oturma) lafzı, dilde değişik ve farklı anlamları kapsayacak biçimde kullanıldığı halde özellikle de Müşebbihe'nin, bu lafzın sadece bir anlamına takılıp kalması nasıl anlaşılır olabilir?*» diyerek, bu husûstaki hayretini dile getirmekten de kendini alamamıştır.⁷⁰ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, naslarda geçen "istivâ" kavramını "teşbîhî dil" anlayışını savunanların aksine "istilâ etmek, hükmü altına almak, ele geçirmek ve mağlûp etmek" gibi Kur'ân'ın lafzî anlamının çok ötesinde farklı bir anlama gelecek biçimde yorumlamış (te'vîl)⁷¹ ve Allah'ı zatî olarak ifâdelendirmede insanî dilin yetersizliğini dikkate alarak bu sadetteki teşbîhî anlatım biçimlerine engel olmak istemiştir. "Eğer" diyor el-Kâdî 'Abdülcebbâr, "biz âyette geçen "istivâ" kavramını "oturmak, yerleşmek ve kurulmak" biçiminde tamamıyla lafzî bakış açısıyla değerlendirecek olursak bu durumda Allah'ı, tıpkı beşerî ve fizikî alandaki cismanî bir varlık gibi kabul etmemiz gerekecektir. «*Oturma, yerleşme veya kalkma*» bir eylemi ifâde etmekte olup bu nitelikler cisimlerde bulunmaktadır. Böyle bir sonuca göre bizlerin, Allah'ı bir cisim olarak tasavvur ve telakki etmemiz gerekir ki, bu abesle iştigâl etmektir".⁷² Buna göre naslar söz konusu edildiğinde "istivâ" kavramı Allah'a nispetle kullanıldığında bu kavramın dildeki asıl ve gerçek olan anlamlarının ötesindeki diğer (mecâzî) anlamları dikkate alınmalı ve buna göre açıklamalar yapılmalıdır. Bir bakıma gündelik dil ile teolojik dilin sentezi gerçekleştirilmelidir.

Diğer yandan Fahreddîn er-Râzî (606/1210), kendi kelâm yapıtında dinî metinlerde geçen "vech" lafzının neden "zât" (varlık) anlamında kullanıldığını veya yorumlandığını şu şekilde izâha çalışmaktadır:

«*Bilindiği üzere, insanın en fazla gözükken organı onun "vech"i (yüzü)dir. Öyle ki, insan ancak ve ancak bu "vech"i sayesinde tanınmaktadır. Ayrıca, insanın, akıl, idrak, düşünce ve hislerinin bulunduğu yer başıdır ve bunların görüntü yerleri ise,*

68 el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 73.

69 el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226; krş.: a.mlf.; *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 74; Sa'îd Şenûka, *et-Te'vîlu fi't-Tefsîr beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 237; Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemaşerî'ye, Eş'-arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İstanbul: İz Yay., 2007, s. 275-279; Abdülbaki Güneş, *Aklî Tefsîr Hareketi -Mu'tezile ve Menâr Okulu-*, İstanbul: Ahenk Yay., 2003, s. 36-41.

70 el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 73-74.

71 Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine, 1407/1986, s. 106; el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 225. Bu husûsta krş.: Sa'îd Şenûka, *et-Te'vîlu fi't-Tefsîr beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 241-242.

72 el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226.

yine yüzdür. Bu yüzdendir ki “vech”, “zât”a isim olarak verilmiş ve bu anlamda kullanılmıştır.»⁷³

Üzerinde iyice düşünüldüğünde İslâm düşüncesinde felsefî-kelâmî birçok konuda çözümlemelerde bulunan er-Râzî'nin bu tespitinin ve yaklaşımının anlaşılır olduğunu belirtmek gerekir. Gerçekten de yüz organı, en belirgin organ olup insanın bütün bedenini temsil etmektedir. Sözcüğü Türkçede yaygın olarak kullanılan «*bu işler, senin yüzünden başıma geldi*» cümlesiyle de insanın, sadece yüzü veya siması değil; esasında insanı insan yapan bütün değer ve özellikleri anlatılmak istenmektedir. Kaldı ki, bu türden söylem ya da ifade biçimlerinin Arap dili ve belâgatında çok yaygın olarak kullanıldığı da bilinen bir gerçektir.⁷⁴

Öyle anlaşılıyor ki, Allah'ın zâtı hakkında değişik nitelemelerde bulunurken olumlu bir teolojik dil kullanılmayacağını benimseyen yaklaşım biçimlerinin son tahlilde tutarlı ve isabetli olduğunu söylemek zordur. Elbette ki, nasslarda teşbîh ve tecsîmi çağrıştıran kavramların veya söz dizimlerinin kullanılmış olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Ancak bununla birlikte tenzîh görüşü veya anlayışından da hiçbir zaman taviz verilmemiştir. Daha açık bir anlatımla ilahî kelâm, kendisini insanlara daha iyi anlatabilmek veya sunabilmek için bir bakıma teşbîhî dili kullanmak zorunda kalmıştır. Ancak nassları anlama ve yorumlama noktasında muhataba düşen görev ise, teşbîh-tenzîh dengesini kurabilmektir. Çünkü, ancak söz konusu dengenin kurulabildiği ve uygulanabildiği ölçüde nassların doğru okunması ve anlaşılmasından bahsedebiliriz. Dolayısıyla bu açıdan yaklaşıldığında Selefiyye'nin nassları okuma ve anlama tarzının, Kur'ân bütünlüğü açısından daha olumlu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onlar, nasslarda geçen Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini zahirî anlamda kabul etmedikleri için teşbîh ve tecsîme saplanmamışlardır. Öte taraftan Mu'tezilî düşünürlerin büyük çoğunluğu, özellikle de “*müteşâbih*” âyetler söz konusu olduğunda “*tenzîhî*” dil anlayışına başvururken mümkün olabildiğince Allah'ı, insanî olay ve olgulardan uzak tutarak iki varlık arasındaki “*benzerliği*” ve “*aynîleşmeyi*” tamamıyla ortadan kaldırmak istemişlerdir. Bu nedenle de Mu'tezilî düşünürler, nasslardaki “*müteşâbih*” karakterli birtakım kavram ve ifâdelerden yola çıkarak Allah'ın mahlûkâtından farklılığını ya da onlara benzemezliğini olumlayabilmek adına, kendi söylemlerine uygun bir teoloji ve dil anlayışı geliştirmişlerdir. Hiç kuşkusuz dinî ve itikâdî bir amaç uğruna yola koyulan Mu'tezilî düşünürler, böylesi bir teoloji veya dil anlayışını geliştirirken kimi

73 Fahrüddîn b. 'Ömer er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs fi 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1995, s. 155.

74 el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226; krş.: el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, s. 122. Ayrıca, bu konuda son dönemlerde yapılmış kapsamlı bir araştırma için bkz. 'Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Edebü'l-'Arabiyyi fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dimaşk, 1392/1982, s. 18-95.

zaman Hellenistik kültür ve felsefî birikimden de esinlenmek suretiyle tenzihî dil anlayışını benimsemiş ve kullanmışlardır.⁷⁵

Dinî naslar bağlamında Allah hakkında olumsuz bir dil anlayışını benimsemek olayın çok dar bir çerçevede ele alınmasına neden olmaktadır. Çünkü inanan insanlar (mü'minler), Allah hakkında en az olumsuz dil kadar olumlu dilin de bir şekilde kullanılması gerektiği düşüncesine de sahiptirler. Dolayısıyla Allah ve diğer bazı metafizik varlıklar hakkında konuşurken, onların bambaşka bir varlık olmaları sebebiyle kendileri hakkında ileri sürülen olumlu ifade biçimlerinin doğru olmadığı sonucuna varmak elbette mümkündür. Her halükârda Allah'ın hiçbir şey olamayacağı kadar, O'nun "iyi" ve "mükemmel" olduğu yaklaşımı da ağır basmaktadır. Bu cümleden hareketle, naslar söz konusu edildiğinde Allah hakkında daha çok olumlu bir dil çeşidi/anlayışı tercih edilmiştir. Böylesi bir tercihin ardında yatan gerçek ise, başta Allah olmak üzere diğer bütün metafizik varlıkları her türlü eksikliklerden uzak tutma gayretidir. Bu durum Kur'ân'da, «O, doğurmamıştır ve doğrulmamıştır»⁷⁶ veya «O'nun benzeri hiçbir şey yoktur»⁷⁷ ifâdeleriyle açıkça desteklenmiş ve takviye edilmiştir. Bu nedenle esasında naslarda bilhassa da Allah'ın zâtının bambaşka anlatılamaz (bir varlık) olduğu görüş ve yaklaşımına ağırlık veren açıklamaları, Allah hakkında konuşmanın O'nun doğrudan tarif ve tasvirini veren ifadeler olarak değil de, O'nun varlığına ve gerçekliğine işaret eden birer söylem tarzı olarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. O halde, insanî ve dünyevî alana ait bir kavram doğrudan doğruya Allah'a izafe edildiğinde bu, O'nun için eksik bir tanım ve nitelik olacaksa hiçbir şekilde izafe edilemeyeceğini; eğer Allah'ı yüceltiyorsa izafe edilmesinde herhangi bir sakınca olmadığını söylemekte yanlış bir taraf olmasa gerektir.

Şunu kabul etmek gerekir ki, dinî naslar söz konusu olduğunda Allah hakkında "beyân" da bulunurken yanlış ve çarpık anlama ve değerlendirmelerin önüne geçmek için olumsuz dilin kullanılmasının veya bu dile olanak tanınmasının makul bir açıklaması olabilir. Söz konusu bu dinî "beyân"ı rasyonel anlamda gerçekleştirebilmenin en önemli koşulu ise, tarihî süreçte Mu'tezilî düşünürlerin sergiledikleri tavrın aksine nasları sadece anlam ve mâhiyetleri açısından okumak değil; aynı zamanda onları lafzen de irdelemeye çalışmaktır. Diğer bir deyişle, naslar ancak lafız-manâ dengesi gözetilerek veya bu ilişkinin farkına varılarak sağlıklı ve nesnel bir çözümlemede

75 'Ali Sâmî en-Neşâr, *Menâhicü'l-Bahs 'inde Müfekkiri'l-İslâm*, nşr.: 'Abdûh er-Râcihî, Beyrut, 1404/1984, s. 43.

76 el-İhlâs 112/3.

77 eş-Şûrâ 42/11.

bulunabilir.⁷⁸ Vahyin aşırı yorumuna takılıp kalarak, bundan daha da tehlikelisi Allah hakkında net konuşmanın yahut Kur'ân'ın açık söylemiyle "beyân" da bulunmanın tek ve çıkar yolunun bu olduğu yaklaşımından yola çıkarak «*selbî (olumsuz) bir teoloji*» geliştirmek bazı açmazları beraberinde getirebilir. Bu durumda yapılması gereken ise, dinî ve insanî hayatın inşası yönünde ilk dönem İslâm inanç düşüncesini Kur'ân ve sünnet perspektifinde yeniden ele almak, yeni bir tasavvurla gözden geçirmek, parçalı ve dağıntık inanç dünyasından sıyrılıp İslâm'ın sunmuş olduğu evrensel ve kuşatıcı inanç ve düşünce dairesinin içerisine girmeye çalışmak hatta bu alanı peygamber algısıyla takviye etmektir. Ancak bu yapılırken olayın peygamber algısıyla desteklenmesi bağlamında, değişik inanç sistemlerinin sunmuş olduğu öğretilerin başta vahiy olmak üzere Hz. Peygamber'in mesajına ne ölçüde uyduğu ve müslüman inancını ne derece temsil etmiş olduğu da çok iyi bilinmelidir.

Temsîlî (Sembolik) Dil:

Teşbîhçi ve tenzîhçi okuma biçimlerinin karşılıklı olarak İslâm düşüncesinde yaratmış oldukları "iki kutuplu metin okuma" anlayışına bir tepki olarak Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi Ehl-i Sünnet kelâmına müntesip diğer bazı kelâmcılar, nasslarda çok değişik anlamlara gelebilecek kimi kavram ve söz dizgelerini "temsîlî" dil anlayışına bağlı kalarak çözümlemek istemişlerdir.⁷⁹ Selefiyye'nin önemli simalarından birisi olan ve daha önce isminden kısaca bahsetmiş olduğumuz Mâlik b. Enes'in, nasslarda geçen ve yukarıda örnek olarak verdiğimiz "istivâ" kavramı ile ilgili yorumu İslâm düşüncesinde çok popüler olmuş bir yorum biçimidir ki bu açıklama, Selefiyye'nin genel inanç sistemi içinde «*mâhiyeti bilinemez*» (bilâ-keyfe) kuramı etrafında şekillendirilmiştir.⁸⁰ O, söz konusu bu kavram ile ilgili yorumunda şöyle demiştir: "İstivâ, ma'lûmdur, buna imân vâciptir. İstivânın mâhiyeti meçhûldür;

78 Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği-*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004, s. 65, 82.

79 Kemâleddîn 'Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, tah.: Zâhid el-Kevserî, İstanbul: Dâru Kütübü'l-İslâmiyye, 1949, s. 193; el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 516; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yay., 1996, s. 113-116; Ebû İsmâ'il 'Abdurrâhmân es-Sâbûnî, *'Akâdetü's-Selef ve'l-Ashâbu'l-Hadîs, (er-Risâle fi İ'tikâdî Ehlî's-Sümmeh ve Ashâbi'l-Hadîs ve'l-E'imme)*, Kahire: Dâru'l-Feth, 1404/1984, s. 3-8; 'Abdullah b. 'Ahmed b. Kudâme, *Şerhu'l Lum'a-ti'l-İ'tikâd*, tah.: Muhammed Sâlih 'Useymîn, Riyâd, 1988, s. 25-26; Sa'dduddîn et-Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-'Akâid)*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1991, s. 11-12.

80 Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998, s. 98, 113.

bu hususta soru sormak bid'attir."⁸¹ Öyle görünüyor ki Selefiyye, nassları anlama ve yorumlama konusunda "te'vîl"e kaçmadığı için, bunların zahirine uyarak bu doğrultuda bir açıklama yapmak zorunda kalmıştır. Çünkü onlar, nassları lafzî okumakla dilin diğer özellikleri olan teşbîh, temsil, kinâye ve mecâz gibi lügavî-dilsel bazı unsurları bir tarafa atmış oldular. Ancak Selefiyye söz konusu olduğunda şu noktayı da vurgulamak lazım gelir ki, Selefiyye, inanmada değil sadece düşünmede "tavakkuf" etmiştir.

Temsilî dil anlayışına yakın duran isimlerden birisi de İmâm el-Evzâ'î (157)'dir. Zira o, bilimsel metodu, dayandığı bilgi kaynakları, nassları değerlendirme metodolojisi ve benimsemiş olduğu düşünce yapısı itibariyle büyük ölçüde Selefi çizgide yer almış ve bu zihnî paradigmanın şekillenmesinde birincil dereceden etkili olmuştur.⁸² el-Evzâ'î, nassları (*müteşâbih*) anlamlandırma ya da yorumlama konusunda bilgi kaynağı olarak haber ve âsârı benimsemesi, nasslardan bağımsız olarak aklî çıkarımlara veya kişisel yorum ve değerlendirmelere karşı çıkması, hadîsin olduğu yerde hiçbir biçimde kıyasa yeltenmemesi ve benimsemiş olduğu temel metodolojisi itibariyle de Irak'tan daha ziyade Medine ekolüne ait olan düşünce yapısıyla doğrudan irtibata geçmesi, kendisini Selefi hareketin en önemli temsilcisi durumuna getirmiştir.⁸³

Selefiyye bilginleri, Kur'ân ve hadîslerde geçen değişik nitelikteki anlam biçimlerini -ki bunlar müteşâbihlerdir- hiçbir şekilde yaratılmışların niteliklerine benzetmeden ve Allah hakkında kullanmış oldukları kavramları veya ifâde biçimlerini, insanlar hakkında kullandıklarıyla aynı anlamda mı yoksa daha farklı bir anlamda mı kullandıklarını kesinlikle sorgulamadan öğrendikleri ya da kendilerine aktarıldığı biçimiyle benimseyip kullanmışlardır. Hatta onlar nasslarda yer alan ve teşbîh ve teccîme yol açabilecek kimi adlandırma ve nitelemelerin, mâhiyetini (yapısını) hiç araştırma ve olumsuzlamaya gerek kalmaksızın doğrudan alıp kullanmışlardır. Ancak onlar, fizikî varlıklar ile gaybî varlıklar arasındaki sonsuz farkı göz önünde bulundurdıkları için, bu anlamda herhangi bir teşbîh ve teccîm açmazına da sürüklenmemişlerdir. Dolayısıyla Selefiyye mezhebi, görüş ve düşüncelerini izâh etme sadedinde bunlarla sınırlı kalmamış bunun yanı sıra, bütün mezhebî ilke ve kurallarını hemen hemen müteşâbih konusu etrafında şekillendirmeye çaba göstermiştir. Geliştirmiş oldukları bakış açısına göre nassları anlama veya yorumlama yetkisi, sadece Allah'a ve peygamberine aittir.

81 Ebu'l-Fazl Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trz., II, 8; el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 408.

82 'Abdurrahmân b. Ebû 'Amr el-Evzâ'î, *es-Sünen*, tah.: Mervân Muhammed eş-Şe'âr, Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1993, s. 55, hadis no: 125-126, s. 58, Hadîs no: 132.

83 el-İmâm el-Evzâ'î, *es-Sünen*, s. 59, Hadîs no: 133.

Onun dışında dinde yapılabilecek her türlü karışım ya da yeni bir yapılanma, bid'at statüsünde değerlendirilmektedir. Allah kelâmı Kur'ân metnindeki kavram ve ifâdeleri ilk önce Allah, sonra da dinin ilk tebliğcisi Hz. Peygamber (s.a.v.) açıklamış ve yorumlamıştır. Bu bakımdan nasslarda geçen; ancak, anlam ve mâhiyeti itibarıyla ilk bakışta insan zihninde çelişik gibi gözüken kavram ve ifâdeleri, hiçbir yoruma tabi tutmadan olduğu gibi kabul etmek gerekmektedir. Aksi bir girişim, bunların başkalarının da yorumlanması anlamına gelir ki, bu yetki dinen sınırları zorladığından dine bir ilave olarak kabul edilmektedir. Bilindiği üzere Selefiyye bilginleri bu husûsta şu âyeti kendilerine referans olarak almışlardır: «...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size olan nimetimi tamamladım ve din olarak da İslâm'ı seçtim...»⁸⁴

İnanç ve düşünce bağlamında Selefi çizgiyi izleyen ve takip ettiren Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm bilginleri ise, kendilerinden önceki Selefiyye'nin yolundan ayrılarak "bilâ-keyfe" doktrinini kısmî olarak terk etmişler; bunun yanı sıra Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu tenzihî dil anlayışına yakın bir dil anlayışını tercih etmişlerdir. Hiç kuşkusuz bu tercih, bir anlamda Müşebbihe ve Mücessime'nin donuklaştırdığı ve üstünü kapattığı metin anlayışı ile Mu'tezile'nin elinde kaybolup giden metne, yeni bir format ve anlam kazandıran temsîlî dil anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'çe Allah hakkında konuşmak derken, esasında Allah hakkında ancak temsîlî bazı değerlendirmelerde bulunmak anlaşılmalıdır. Birbirlerinden ontolojik olarak farklı düzlemleri paylaşan varlıklar hakkında tek anlamlı, yani harfî bazı şeylerden bahsetmek çok da doğru değildir. Sözgelimi İmâm el-Mâtürîdî (333/944), nasslarda geçen ve Selefiyye ile Mu'tezile mezhebine müntesip kelâmcılar arasında uzunca tartışmalara neden olan "arş" ve "istivâ" kavramlarıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

"Allah'ın kendi zâtıyla 'arşta olduğunu beyân etmek ve O'nun bütün mekânlarda var olduğunu söylemek, doğrudan doğruya arşı kaplaması ya da 'arşın O'nu kuşatmasını ifâde etmekten başka bir şey değildir. Allah'ın zâtını kendisini çevreleyen bir mekân veya yerle tavsif etmek doğru ve geçerli olsaydı, zamanında kendisini kuşatmış olduğu da bu sebeple doğru olurdu. Ancak bu, Allah'ın sonlu ve sınırlı olması anlamına gelirdi ki, O'nun yaratması kusurlu olma anlamıyla kesişirdi. Öte yandan, 'arşın bir mekân olarak Allah'ı çevrelemiş olduğu kabul edilirse, bu da kendisinden üstün olmayan bir şeyi yaratmaktan acizliğe yol açar, eksiklik ve ihtiyacı ortaya çıkaran çok çirkin bir iş olurdu... O halde, «Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde yaratan ve daha sonra da 'arşa kurulandır (istivâ)...»⁸⁵ âyeti,

84 el-Mâide 5/3.

85 el-A'râf 7/54.

doğrudan doğruya 'arşa saygı duyulmasını ve yüceltilmesini istemektedir. Yani, 'arş öyle bir şeydir ki insanın aklı ve idrâki asla ona ulaşamaz... Dolayısıyla Allah, bütün mekânlardan daha yüce ve her türlü eksiklik ve ihtiyaçtan da uzak olduğuna göre, naslarda böyle bir dil kullanmıştır."⁸⁶

er-Râzî de, bu konuda şu bilgileri vermektedir:

"(Naslar söz konusu olduğunda) ya aklın ya da naklin gereklerini kabul etmemiz gerekir. Bu durumda her ikisini ya doğrulamış ya da yalanlamış oluruz ki bu, kesinlikle (aklen) kabul edilebilecek bir şey değildir. Çünkü, nakli olanı (delil) doğrulayıp, akli olanı yalanlamak veya dışlamak gerçekte hiçbir biçimde bağdaşmamaktadır. Buna göre bizlerin delillerin doğruluğunu ve geçerliliğini de kabul etmemiz gerekir..."⁸⁷

Ehl-i Sünnet'e göre din dili söz konusu edildiğinde, kavram veya ifâdele-
rimizi ne salt benzer anlamda ne de büsbütün farklı anlamda kullanabiliriz. Zira bizler, Allah'ı ancak deneyimlerimize bağlı olarak elde ettiğimiz kazanımlarımızla ve yaratıklar hakkında kullanılan benzer bir dille ifâdelendirebiliriz. Kısacası, Allah ile diğer yaratıklar arasında söylenen herhangi bir şey, Allah ile yaratıklar arasında var olan bir ilintiye göre dillendirilmektedir. «Allah ve insan hikmet sahibidir» derken, Ehl-i Sünnet bilginleri gerçekte bu iki varlıktaki "hikmet" in bir ve aynı şeyler olduklarını söylemek istememektedirler. Sadece iki varlık arasında kurulan bir nispetten hareket ederek, bu doğrultuda kavram veya anlam çözümlemesi gerçekleştirmektedirler. Allah'ın mutlak anlamda "hikmet" sahibi olması, O'nun tıpkı insanlarda olduğu üzere sonlu ve sınırlı bir hikmet anlayışını temsil ettiği anlamına gelmemektedir. Allah gerçek varlıktır, Allah dışındaki bütün varlıkların varlık değerleri başkasından olduğu için varlıkları kendi nefsiyle kâim değildir.⁸⁸ Dolayısıyla Ehl-i Sünnet açısından, "hikmet sahibi" ve "bilen" gibi kavramların uluştırılarak ya da eksikliklerden uzaklaştırılarak da olsa doğrudan Allah hakkında söz konusu edilmesi, sınırlı bir teşbîh düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ancak bunlar, dildeki gerçek anlamları bağlamında ele alınmadıkları için, Allah hakkında kötü ve değersiz bir tanımlama ve nitelendirme değildirlere. Tam aksine bunlar, Ehl-i Sünnet bilginleri tarafından «Onun benzeri hiçbir şey yoktur»⁸⁹ veya «O, doğurmamış ve doğrulmamıştır»⁹⁰ gibi ayet-

86 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr.: Fethullâh Huleyf, Beyrut, 1970, s. 69-71.

87 er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 172-173.

88 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm*, (Mecmu'a Resâ'il el-İmâmu'l-Gazzâlî İçinde), nşr.: Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1985, s. 67; a. mlf.; *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Düreruhû*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005, s. 36-37; Çağfer Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı -Ana Esaslar-*, Bursa: Emin Yay., 2006, s. 44-45; Kılavuz, *Anahatları-İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 39-41.

89 eş-Şûrâ 42/11.

ler göz önünde bulundurulurken özenle seçilmiş ve mü'minler tarafından da güvenle kullanılan teknik kavramlardır.

Sonuç ve Değerlendirme:

İslâm düşünce tarihinde söz-anlam (lafız-manâ) ilişkisi bağlamında birçok yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştır. Bu açıdan itikadî ve kelimâ ekoller veya usûl bilginleri, dinî nasslara dayanarak Allah'ın murâdını tespit etmenin imkân dâhilinde olduğu husûsunda genel olarak görüş birliği içinde olmuşlardır. Çünkü onlara göre, Allah'ın bizden istediklerini yerine getirmenin gereği de budur.⁹¹ Zira Allah'ın nasslardaki hikmet ve kastı tespit edilemeyecek ya da bilinemeyecekse bu durumda Allah'ın, bizden neleri yapmamızı veya nelerden sakınmamızı istediğini belirleme ya da bunu anlama konusunda bazı zorlukların yaşanabileceği kaçınılmazdır. Bu bakımdan İslâm düşüncesinde Allah'ın murâdının nasslarda saklı olması, nassın kendisiyle oluştuğu ve bir anlam kazandığı kavram veya ifâdelerin birden fazla anlamının olması ve metin içerisinde bunların “*muhkem-müteşâbih*”, “*teşbih-tenzih*” ve “*hakikat-mecâz*” gibi değişik kullanım mekanizmalarıyla destekleniyor olması, farklı farklı anlama ve yorumlama biçimlerinin metinden çıkarılmasına neden olmuştur.

Metin üzerinde söz konusu farklı anlama ve yorumlamalara ulaşılmasının temel nedenlerinden birisi de, değişik sebep ya da saiklerle metne yaklaşılmaması ve ilgili metni anlamaya çalışan öznenin farklı bilgi ve kültür birikimlerine sahip olmasıdır. Elbette ki bu durum, insanların birbirinden farklı olarak bazı bakış açıları ortaya koymalarına doğrudan doğruya sebep olmaktadır. Dolayısıyla nasslardan teşekkül eden dinî metin, kendi yapısal özelliklerinden dolayı değişik anlama ve yorumlamalara maruz kalabiliyorsa, bu durumda hangi anlam biçiminin geçerli hangisinin ise geçersiz olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Her ne suretle olursa olsun, bütün anlam ve yorum havzalarını tüketircesine hangi tür yorumun daha sağlıklı ve verimli olduğunu kestirebilecek ve belirleyebilecek kesin bir ölçüt elimizde yoksa da -İslâm düşünürlerinin de dile getirmeye çalıştığı biçimiyle hangi anlama ve yorumlama tarzlarının geçersiz, kötü ve “*makbul olmadığını*”⁹² belirleyecek ve bunu sağlayacak bazı akli ilke ve çıkarımlar elde mevcuttur.

90 el-İhlâs 112/3.

91 Seyfüddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, tah.: Hasan Mahmûd 'Abdülâtîf, Kahire, 1391/1971, s. 14, 21; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîâtü Ehli's-Sünne*, nşr.: Muhammed Müstefid er-Rahmân, Bağdat, 1983, s. 4.

92 İmâm el-Haremeyn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavât'ül-Edille fi Usûli'l-İtikâd*, nşr.: Muhammed Yûsuf Mûsâ - 'Ali 'Abdülmün'im 'Abdülhâmîd, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1950, s. 71-73; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika bey-*

Hadiseye mezhebî açıdan bakıldığında, “*teşbihî dil*” anlayışını benimseyen ve bu nosyonu tarihî süreçte değişik zamanlarda gün yüzüne çıkartmak isteyenlerin görüş ve düşüncelerini açıklama sadedinde dayanmış oldukları temel öğretilerinin son tahlilde sıkıntılı olduğunu söylemek gerekir. Öbür taraftan, “*tenzihî dil*” anlayışını savunanların ise geliştirmiş oldukları felsefî-kelâmî yorumlama tekniğinin, gerçekte “*beyân*” kurallarına tamamıyla uyup uymadığı tam anlamıyla tartışmalıdır. Tenzihî dil mantığına bağlananlar, nasslarda geçen müteşâbih karakterli kavram ve ifâdelerin yanı sıra zamanla anlamı açık olan âyetleri (muhkem) dahi felsefî ahkâma yorarak kendi deyişleriyle “*müevvel*” kabul etmişlerdir.⁹³ Buna göre, özellikle de Mu'tezile nezdinde “*tenzihî*” bakış ilâhî vahyin kapalı, muğlak ve anlaşılması güç bazı husûslarını izâh etmeyi sağlayan bir “*beyân*” kuralı değil aynı zamanda, gerektiğinde dinî lafızları şahsî görüş ve düşünce uyarınca eğip bükmeye yarayan felsefe aracından ibaret olarak algılanmaya çalışılmıştır.

Mu'tezilî düşünce geleneğine karşı tepkisel olarak varlık bulan Ehl-i Sünnet ise, semavî öğretiye sadâkat niyetiyle başlangıçta Mu'tezile'ye karşı eleştirmiş olduğu metod inhirâfını, işaret edilen nisbî bazı farklar dışında tekrarlamaktan öteye geçememiştir. Selefiyye'nin dinî metni muhâfaza anlayışını başından beri yetersiz bulan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, karşıtlarına yine onların benimsemiş olduğu diyalektik bir metodoloji ile cevap vermeyi kaçınılmaz olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla, Ehl-i Sünnet diye isimlendirilen Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmı, ilahî vahyin sağlamış olduğu bilgisel avantajları yeterince ve doyurucu düzeyde kullanamadığı gibi dinî “*beyân*” içinde de bütün nesilleri kucaklayacak düzenli ve sistematik bir inanç öğretisi geliştirememiştir.

Kaynakça

- 'Abdülcebbar, el-Kâdî Ebu'l-Hasan, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, nşr.: 'Adnân Muhammed Zerzûr, c. I, Kahire, 1969.
- _____; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: 'Abdülkerîm 'Osmân, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1408/1988.
- 'Abdülhamîd, 'İrfân, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esâsları*, çev.: M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yay., 1994.
- Altıntaş, Ramazan, “*Haşaviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: III, Sivas: Dilek Matbaacılık, 1999.

ne'l-İslâm ve'z-Zenâdika, (Mecmu'a Resâ'il el-İmâmu'l-Gazzâlî İçinde), Beyrut, 1986, s. 55-61. “*Makbul olmayan*” anlama, Kur'ân ve hadîs nasslarıyla çelişen sahabe içtihatları ve Arap dil kurallarına aykırı düşen; ayrıca dinî nassların anlaşılmasında ifrât ve tefrît yolu seçilerek herhangi bir bid'atın ortaya çıkmasına sebep teşkil eden bir uygulama olarak tanımlanmaktadır. Bu hususta bkz. el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika*, s. 58-60.

93 el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 481.

- el-Âmidî, Seyfüddîn (631/1233), *Gâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, tah.: Hasan Mahmûd 'Abdüllâtîf, Kahire, 1391/1971.
- Aydın, Muhammed, *Kur'ân'da Benzer Ayetlerdeki Anlatım Farklılıkları*, Adapazarı: Değişim Yay., 2001.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhir (429/1038), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928.
- _____; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Tayyîb (403/1013), *İ'câzu'l-Kur'ân (el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân İçinde)*, nşr.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1370.
- el-Beyâdî, Kemâleddîn 'Ahmed b. Hasan (1097/1687), *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, tah.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, İstanbul: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1949.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir 'Ahmed b. Hüseyin (458/1066), *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- el-Bûtî, Muhammed b. Sa'îd Ramazan, *es-Selefiyye –Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ-Mezhebün İslâmiyyün-*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1411/1990.
- Cârullâh, Zühdi, *el-Mu'tezîle*, Kahire, 1366/1947.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl Hammâd (393/1003), *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihahu'l-'Arabîyye*, nşr.: 'Ahmed 'Abdulğafûr el-'Attâr, (c. VI), Mısır, 1956.
- el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Kayyım (751/1315), *Miftâhu Dâri's-Sa'ade ve Menşûru Vilâyeti'l-İlm ve'l-İrâde*, Beyrut, trz.
- el-Cürçânî, es-Seyyîd eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed (816/1413), *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- el-Cüveynî, İmâm el-Haremeyn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh (478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, neşr.: Muhammed Yûsuf Mûsâ – 'Ali 'Abdülmün'im 'Abdülhâmîd, Kahire: Mektebetü'l-Hançî, 1950.
- Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, (c. I), 1360/1941.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, 1970.
- Daiber, Hans, *Islamic Philosophy and Theology -Wasil İbn Atâ Als Prediger und Theologe*, Leiden, 1988.
- Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, Samsun: Kardeşler Ofset, 2011.
- Doğan, İsa, *Mürce ve Ebû Hanife*, Samsun: Kardeş Matbaası, 1992.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-'Aklî fî't-Tefsîr –Dirâse fî Kadiyyeti'l Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezîle*, Beyrut, 1993.
- _____; *İlâhî Hitâbın Tabiatı –Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-*, çev.: M. Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyât Yay., 2001.
- _____; *Dinsel Söylemin Eleştirisi –Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru-*, çev.: Fethi Ahmet Polat, Ankara: Kitâbiyât Yay., 2002.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'îl (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, tah.: Muhammed Muhyiddîn, c. I, Kahire: Mektebetü'n-Nehdâ, 1969.
- _____; *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine, 1407/1986.
- el-Evzâ'î, 'Abdurrahmân b. Ebû 'Amr (88/157), *es-Sünen*, tah.: Mervân Muhammed eş-Şe'âr, Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1993.

- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed (370), *Tehzîbu'l-Luga*, nşr.: İbrahim el-Ebyârî, (c. XIV-XV), Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967.
- Fazloğlu, İhsan, "*Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları*", İstanbul: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi, 2001 c. I, sayı: II.
- Ferré, Frédérick, *Din Dilinin Anlamı*, çev.: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay., 1995.
- Fırlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yay., 1996.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (505/1111), *Cevâhîru'l-Kur'ân ve Düreruhû*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'i-'İlmiyye, 1426/2005.
- _____; *el-İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm*, (Mecmu'a Resâ'il el-İmâmû'l-Gazzâlî İçinde), nşr.: Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1985.
- _____; *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika*, (Mecmu'a Resâ'il el- İmâmû'l-Gazzâlî İçinde), Beyrut, 1986.
- Gölcük, Şerafeddin, "Cehmiyye" mad., *DİA*, c. VII, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yay., 1996.
- Guiraud, Pierre, *La Semantique –Anlambilim–*, çev.: Berke Vardar, İstanbul: Gelişim Yay., 1990.
- Güneş, Abdülbaki, *Aklî Tefsîr Hareketi –Mu'tezile ve Menâr Okulu–*, İstanbul: Ahenk Yay., 2003.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, London: Prentice-Hall, 1963.
- İşık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- el-İsfehânî, Ebû Kâsım Râgıp (502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr.: İstanbul: Kahraman Yay., 1989.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin 'Ahmed (395/1004), *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*, nşr.: Beyrut: 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, c. I-II, 1991.
- İbn Kudâme, 'Abdullâh b. 'Ahmed, *Şerhu'l-Lum'ati'l-İ'tikâd*, tah.: Muhammed Sâlih el-'Useymîn, Riyâd, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn (711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, c. II, Beyrut: Dâru Lisâni'l-'Arab, trz.
- İbn Teymiye, Takıyyuddîn 'Ahmed (728/1327), *el-İklîl fî Müteşâbihî't-Te'vîl*, (Mecmu'u Fetâvâ İçinde), c. XIII, nşr.: 'Abdurrahmân b. Muhammed Kâsım, Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1991.
- Joseph, H. B. W., *An Introduction to Logic*, Oxford University Press, 1967.
- Karadaş, Çağfer, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yay., 2003.
- _____; *İslâm'ın İnanç Yapısı –Ana Esaslar–*, Bursa: Emin Yay., 2006.
- _____; "*Kerrâmiye ve İtikâdî*", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)*, cilt: V, sayı: II, 2007. (kelam.org).
- Kehhâle, 'Ömer Rızâ, *el-Edebü'l-'Arabiyyi fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dimaşk, 1392/1982.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Kitâb-ı Mukaddes, İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 1993.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yay., 1998.
- Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yay., 1996.

- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr.: Muhammed Müstefîd er-Rahmân, Bağdat, 1983.
- _____ ; *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr.: Fethullâh Huleyf, Beyrut, 1970.
- en-Neseî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr.: Hüseyin Atay, (c. I), Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yay., 1993.
- en-Neşşâr, 'Ali Sâmi, *Menâhîcu'l-Bahs 'inde Müfekkiri'l-İslâm*, nşr.: 'Abdûh er-Râcihî, Beyrut, 1404/1984.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Bilim Yay., 1996.
- Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, c. VI, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yay., 1996.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği-*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.
- Palmer, F. R., *Semantics -A New Outline-*, Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, 1991.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemaşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İstanbul: İz Yay., 2007.
- er-Râzî, Fahrüddîn b. 'Ömer (606/1210), *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile Ehli's-Sünne*, tah.: 'Ahmed Hicâzî, Beyrut, 1413/1992.
- _____ ; *Esâsu't-Takdîs fi 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1995.
- er-Rızâ, es-Seyyîd Şerîf, *Hakâ'iku't-Te'vîl fi Müteşâbihi't-Te'vîl*, nşr.: Tahran: Müessesetü'l-Ba'se Kism ed-Dirâsetü'l-İlmiyye, 1406.
- es-Sâbûnî, Ebû İsmâ'il 'Abdurrahmân, *'Akâidetü's-Selef ve'l-Ashâbü'l-Hadîs -er-Risâle fi İ'tikâdî Ehli's-Sünne ve Ashâbi'l-Hadîs ve'l-E'imme-*, Kahire: Dâru'l-Feth, 1404/1984.
- Sayılı, Aydın, "Ortaçağ İslâm Dünyasındaki İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", Ankara: Araştırma Dergisi, (c. I), Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963.
- es-Suyutî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn (911/1505), *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trz.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth 'Abdülkerîm (548/1153), *Kitâb el-Milel ve'n-Nihal*, nşr.: M. Seyyîd Geylânî, c. II, Beyrut, 1395/1975.
- _____ ; *İslâm Mezhepleri*, trc.: Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şenûka, Sa'îd, *et-Te'vîl fi't-Tefsîr beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, nşr.: Muhtâr el-'Ahmedî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü't-Türâs, trz.
- et-Taftâzânî, Sa'dettin Mes'ûd b. 'Ömer (793/1390), *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-'Akâid)*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1991.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yay., 1996.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, İstanbul: Marifet Yay., 1996.
- Veliyyuddîn, Mir, "Mu'tezile", (*İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde*), trc.: Altay Ünaltaş, ed.: M. M. Şerîf, İstanbul: İnsan Yay., 1990.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fıçlalı, İstanbul: Birleşik Yay., 1998.
- Werblowsky, R. J., *The Encyclopedia of Religion, "Anthropomorphism"* mad., ed.: Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006.
ez-Zamehşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, c. III, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1977.
Zühre, 'Ahmed 'Ali, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın: Felsefetü't-Te'vil fi'd-Diyânâti's-Semâviyye*, Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2005.