

GAZÂLÎ'DE ESMÂ-İ HÜSNÂ YORUMU

Ömer Faruk YAVUZ*

ÖZET

Bu makalede, Gazâlî'nin varlık ve dil anlayışı çerçevesinde Esmâ-i Hüsnâ'yı nasıl ve hangi kriterler etrafında yorumladığı ele alınacaktır. Bunu gerçekleştirmek için onun varlık ve dil anlayışı öncelikle incelenecek, daha sonra ortaya çıkan anlayış etrafında Gazâlî'nin Esmâ-i Hüsnâ'yı yorumlama tarzı belirlenmeye çalışılacaktır. Bunun için de Esmâ-i Hüsnâ- varlık, Zat, dil ve insan ilişkileri ele alınacaktır. Yine bu çerçevede insanın varoluşu açısından Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanma ve marifetullah ele alınan konular arasında yer alacaktır. Makalenin sonunda da Gazâlî'nin Esmâ-i Hüsnâ'dan iki tanesini yorumlaması örnek olarak verilecektir

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Esmâ-i Hüsnâ, Varlık, Dil.

ABSTRACT

Commentary of God's Names (Esmâ-i Hüsnâ) In Gazâlî

In this article, it will be dealt with Gazâlî's commentary of God's Names (Esmâ-i Hüsnâ) in the frame of his existence and language understanding. To accomplish this, his existence and language understanding will be examined firstly and according to this understanding Gazâlî's commentary principles will be settling on secondly. To do this, it will be took relationships between God's Names (Esmâ-i Hüsnâ) and existence, Person, language, human. It will be examined also characterizing with God's Names (Esmâ-i Hüsnâ) and knowing of God (marifetullah). In the end, it will be put two commentary samples of God's Names

Key Words: Gazâlî, God's Names, Existence, Language.

Giriş

Pek çoğu Kur'an'da yer alan Esmâ-i Hüsnâ'ya İslam geleceğinde büyük önem atfedilmiştir. Onların anlaşılması, Müslüman bireyin hayatına yansiyarak hayatını anlamlandırması ve şekillendirmesi ilk dönemlerden beri önemsenen ve üzerin-

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı e-posta: ofyavuz@ktu.edu.tr

de durulan konular arasında yer almaktadır. İslam geleneğinin şekillenmesinde en etkili ilim adamlarından biri olan Gazâlî'nin özellikle bu konuyu ele alan *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meânî Esmâillahi'l-Hüsnâ* adlı bir eser yazması konunun önemini vurgulamaktadır. Gazâlî bu konuyu ele alırken, öncelikle çağdaş hermenötik dilbilim, göstergebilim ve semantiğin son zamanlarda gündeme aldığı pek çok bilimsel yaklaşımı kullanmıştır. Bu çerçevede Gazâlî'nin varlık anlayışı üzerine kurduğu dil anlayışı etrafında Esmâ-i Hüsnâ hermenötiği yaptığını söyleyebiliriz.

Gazâlî'nin Esmâ-i Hüsnâ yorum anlayışının ortaya konulmasında onun varlık anlayışı ve bu çerçevede ele aldığı dil anlayışı, dilin oluşumu, sözcük anlam ilişkisi ve özel olarak da isim müsemma ilişkisi büyük önem arz etmektedir. Mutlak varlık olan Allah'ın ezeli sıfatlarını ifade eden Esmâ-i Hüsnâ'nın yorumunda, Gazâlî'nin genel sistemine uygun olarak, Esmâ-i Hüsnâ varlık-ilişkisi, Esmâ-i Hüsnâ Zat ilişkisi, Esmâ-i Hüsnâ dil ilişkisi ve Esmâ-i Hüsnâ-insan ilişkisi belirleyici hususlardandır. Esmâ-i Hüsnâ açısından yakın anlamlılık, çok anlamlılık, eş anlamlılık ve tek anlamlılık konularında Gazâlî'nin ortaya koyduğu kriterler yorum anlayışını belirleyen diğer hususlardır. Yine Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmanın ya da ahlakıyla ahlaklanmanın Gazâlî'nin yorum anlayışında insanın varoluşu açısından önemli bir yeri vardır. Nihayet Allah'ın pek çok niteliğini kapsayan Esmâ-i Hüsnâ'nın ne ölçüde marifetullah'a erdirdiği de Allah-kul ilişkisi açısından Gazâlî'nin yorum anlayışında önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz konular çerçevesinde, Gazâlî'nin Esmâ-i Hüsnâ yorum anlayışını ilgili eserlerinden yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız. Ancak bu eserler arasında, özellikle *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meânî Esmâillahi'l-Hüsnâ* isimli eserini esas alacağız. Nitekim bu eserdeki isim yorumlarından iki tanesi çalışmanın sonunda örnek olarak verilecektir.

I. Gazâlî'de Dil Anlayışı

İslam geleneğinin özgün âlimlerinden biri olan Gazâlî, anlamaya konu olan her şeyi bir sitem içinde ele almıştır. Gazâlî'nin sistemi onun varlık anlayışıyla başlamakta ve dini, düşünceyi, dili ve yorumu vs. anlamaya konu olan her şeyi bu

varlık anlayışı çerçevesinde şekillendirmiştir. Bir başka ifadeyle, Gazâlî, varlık anlayışına paralel bir din, düşünce, dil ve yorum anlayışı ortaya koymuştur. Bu çerçevede Gazâlî, Esmâ-i Hüsnâyı varlık anlayışı üzerine kurduğu dil anlayışı ya da sistemi içinde yorumlamıştır. Dolayısıyla da Gazâlî'nin Esmâ-i Hüsnâ'yı nasıl anladığını ve yorumladığını ortaya koyabilmemiz için öncelikle onun dil anlayışından bahsetmemiz gerekir. Dil anlayışını tam anlamıyla ve doğru bir şekilde ortaya çıkarabilmemiz için de genel hatlarıyla onun varlık anlayışına değinmemiz gerekmektedir.

Gazâlî, mutlak varlık olan Allah'a dayandırdığı varlıkları¹, en genel hatlarla *dış dünyada (âyanda) varlık, zihinde varlık ve dilde varlık* üzere üçe ayırmaktadır. Dış dünyadaki varlık, aslî ve hakikî varlık, zihindeki varlık ilmî (epistemolojik) varlık, dildeki varlık ise göstergesel varlıktır. Semanın dış dünyada bizzat kendisi hakikî varlık, onun hayalimizdeki formel varlığı zihni varlık, "s-e-m-a" harflerinden oluşan ve iletişimde gösterge/sözcük olarak kullanılan "sema" da dilde varlık olmaktadır. Sema sözcüğü, zihindeki varlığın göstergesidir. Zihindeki varlık da varlığını dış dünyadaki gerçek varlıktan almaktadır. Bu varlık türü farklı zihin, kültür ve ülkeye göre değişiklik göstermez.² Gazâlî dil varlık ilişkisini ele alırken yapmış olduğu bu taksime bazen göstergelerin yazıya dökülmesiyle ortaya çıkan varlık türünü, yani *yazıda varlığı* da eklemekte ve yukarıda belirttiğimiz varlık türlerini şu örnekle açıklamaktadır: "*Örnek olarak ateşin ocakta bir varlığı, ateşin hakiki varlığının bilgisi olan zihin ve hayalde bir varlığı, bu bilgiye delalet eden sözcükte ortaya çıkan dilde varlığı ve kağıdın üzerine harflerle yazılmasıyla meydana gelen yazıda varlığı bulunmaktadır. ... Bunlardan yakıcılık özelliği taşıyan ne zihinde, ne dilde ne de yazıdaki varlığıdır; yakıcı olan sadece ateşin ocaktaki gerçek varlığıdır.*"³ Bu varlık türlerinin hiçbiri diğerinin özdeşi değildir. Zira insanın dış dünyadaki varlığı açısından, uyuma ve

¹ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, nşr.: Bessam Apşbdvuhheb el-Câbi, el-Ceffan ve'l-Câbi li't-tiba ve'n-neşr, Limassol 1987, s.51.

² Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s.25; a.mlf., *Mi'yarul-ilm fi'l-mantık*, Neşr ve tahk.: Ahmed Şemsüddin, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1990, ss.47-48

³ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, tahk.: Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdi, Daru'l-kitabi'l-arabi, Beyrut 1985, ss. 107-108; a.mlf., *Mi'yarul-ilm fi'l-Mantık*, s.47.

uyanma, ölü ve diri olma, ayakta duruyor ve yürüyor olma gibi özellikleri varken, zihinde varlık olması açısından konu ve yüklem olması, tümel ve tikel olması gibi özellikleri bulunmaktadır. Onun dilde varlık olması açısından ise, Arapça, Farsça, Türkçe vs. olması söz konusudur ki, bu varlık türü topluma, geleneğe ve zamana bağlı olarak farklılık gösterebilir. Hâlbuki dış dünyadaki ve zihindeki varlık, çağlara ve toplumlara göre farklılık arz etmez.⁴

Gazâlî bu konuyu zihin felsefesi açısından ele aldığı anda ise, yukarıda saydığımız varlık türlerini kapsayacak şekilde daha detaylı bir ayırma da bulunmaktadır. Bunları, *zati varlık*, *hissî varlık*, *hayâlî varlık*, *aklî varlık* ve *şibhî varlık* olarak sıralamaktadır.

Zatî varlık, bizzat kendisi olan hakikî varlıktır. Hissin ve aklın dışında da var olan varlıktır; ancak his ve akıl ondan bir suret olarak onu idrak ederler. Göklerin, yeryüzünün, hayvanların ve bitkilerin var olmaları böyledir.⁵ Zati varlık, yukarıda yapılan üçlü taksimde, dış dünyadaki varlığa karşılık gelmektedir. Hissî varlık, bir şeyin sadece histe var olmasıdır. Gözün görücü kuvvetinde ortaya çıkan, yani göze var gibi görünen varlıklar hissî varlıklardır. Uyuyan bir kimsenin ya da hasta bir kimsenin uyanırken gördüğü şeyler bu kısma girer. Bu varlık türünün hissînin dışında bir varlığı yoktur. Yani, hissî varlığın idrak edicinin idrakinden başka hiçbir varlığı mevcut değildir. Hayâlî varlık, duyularla bilinen varlıkların hissedilmekten uzak oldukları zamandaki suretidir. İnsanın gözleri kapalı olduğunda, bir varlığı gözle görüyormuş gibi hayalinde canlandırdığı varlıktır.⁶ Bu varlık türü üçlü taksimde zihinde varlık türüne tekabül etmektedir.

Aklî varlık, bir şeyin ruhu, manası ve hakikatidir. Bazen akıl bir şeyin histe, hayalde ve zatî olarak hariçteki suretine bakmaz, sadece mana ve hakikatini düşünür ve kavrar. İşte aklın kavradığı bu şey aklî varlıktır. Mesela kalemin ağaç, kamış ya da metalden bir şekli vardır; fakat onun hakikati ve asıl

⁴ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.25-26.

⁵ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, "Faysalu't-tefrika", *Mecmuatu resaili'l-İmmam el-Gazâlî* (içinde), Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 1994 s.79;

⁶ Gazâlî, *Faysalu'tefrika*, ss.79-80.

mahiyeti ilimlerin kendisiyle yazılmasıdır. İşte aklın kaleminden anladığı bu şey akli varlıktır.⁷ Bu varlık türünün, dış dünyadaki varlıkla zihni varlığın karşılaştırılması sonucu ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Şibhi varlık ise, ne suretiyle, ne hakikatiyle, ne histe ne de akılda bir şeyin bizatihi var olmasıdır. Sadece benzetme yolu ile bir şeyin var kılınmasıdır. Ancak var kılınan bu şeyin sıfatları ve özellikleri benzetilen şeyin sıfatları ve özellikleriyle aynı değildir. Buna hadislerde geçen ve Allah'a isnat edilen sevinme, gülme, öfkelenme, sabretme ve özlem duyma nitelikleri örnek teşkil etmektedir.⁸ Bu varlık türünün bütün varlık türlerinin bir şekilde kullanılmasıyla elde edilen bir varlık türü olduğu anlaşılıyor. Çünkü bu varlık türü, dış dünyadaki ve zihindeki varlıklara dayalı olarak ortaya çıkan dildeki varlık içinde gerçekleşen analogi, mecaz ve istiarelerle üretilen yan anlamlarda ortaya çıkmaktadır.

Gazâli'nin yukarıda sözünü ettiğimiz varlık hiyerarşisi içinde insanların iletişim aracı olan dil de bir varlık olarak yerini almaktadır. Bu varlık tarzı ile insanların zihninde bir varlık olan ve bilgi olarak isimlendirilen şeylerin paylaşılması, aktarılması ve iletilmesi gerçekleşmektedir. Peki Gazâli'ye göre bu varlık, yani dil nasıl oluşmaktadır?

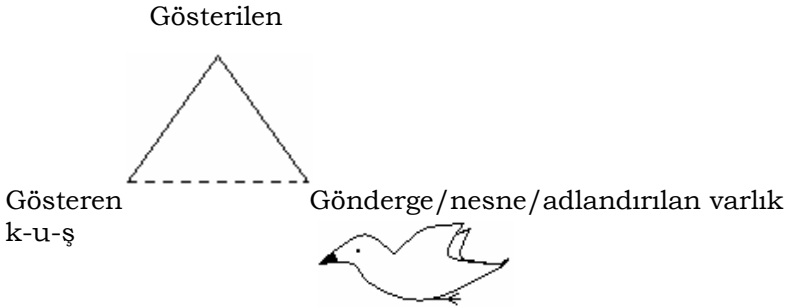
Öncelikle dış dünyada varlık vardır. Bu varlık, insanın zihninin algılaması ve bir suret ve kavram haline getirilmesiyle zihinde varlık olmaktadır. Zihinde varlık olan kavramlar da kültürden kültüre, dilden dile farklılık arz eden bir şekilde isimlendirilmekte, yani gösterge haline getirilerek sözcükler oluşturulmaktadır. Daha açık şekilde ifade edecek olursak, örnek olarak dış dünyada 'sema' dediğimiz bir varlık vardır. Bu varlık zihnimize kavram olarak aksettiğinde zihinde varlık olmaktadır. S-e-m-a sesleriyle isimlendirildiğimizde de gösterge, yani sözcük olarak dilde varlık olmaktadır. Bunların harflerle kâğıda yazılmasıyla da yazıda varlık olmaktadır. Kısaca Gazâli'ye göre dilin oluşumu, böyle bir süreç sonucunda gerçekleşmektedir.

Gazâli'nin varlık anlayışı etrafında dilin oluşumuna dair yapmış olduğu bu izaha göre, bir sözcük/gösterge üç varlık tarzıyla ilişkili olarak ortaya çıkmakta ve onlara göndergede bulun-

⁷ Gazâli, *Faysalu't-tefrika*, ss.80

⁸ Gazâli, *Faysalu't-tefrika*, ss.80,83.

maktadır. "Sema" denildiğinde, zihinde sema gerçekliğine tekabül eden kavram oluşmaktadır. Bu kavram da dış dünyadaki varlık olan şeye göndergede bulunmaktadır. İşte bir sözcük söylendiğinde üç varlık türünün aynı anda çağrışması gerçeğini, günümüzde modern dilbilimin, Saussure'nin biri somut, yani duyulan, diğeri soyut, yani zihinde tasarlanan kağıdın birbirinden ayrılmayan iki yüzü gibi olan bir gerçeklik olarak tanımlamasından sonra⁹ çok önemli buluşu olarak sunulan anlam üçgeninden başkası değildir. Bilindiği gibi dil göstergesi, Saussure'den sonra, Ogden ve Richards tarafından geliştirilmiştir. Gösteren ve gösterilene bir de gönderge eklemişler ve aralarındaki ilişkiyi bir üçgenle şöyle göstermişlerdir:

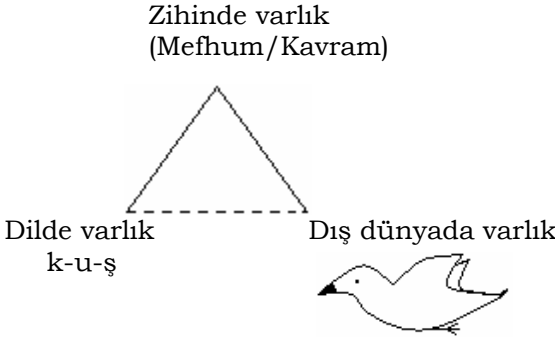


Kuş göstereni, kafamızda özel bir kuşu değil sınıflandırma değerine sahip soyut bir düşünceyi, genel bir kuş kavramını çağrıştırır. Tek başına gösteren, bir sözcük sayılmaz ve tek başına bir gerçekliği ifade etmez. Ancak dış gerçekliği gösteren/gösterilen birleşimi daha iyi ifade eder. Yukarıdaki şemadan anlaşılacağı üzere, sözcük ile nesne arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Bu sebeple ikisinin arası kesik çizgilerle gösterilmiştir. Halbuki sözcükle/gösterenle kavram/gösterilen arasında ve gös-

⁹ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998, s. 108 vd.; Zeynel Kiran, *Dilbilim Akımları*, Onur Yay., Ankara 1996, ss. 58-59; Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1998, ss. 57 vd.; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavramları ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul 1998, ss. 73 vd.; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 154 vd.; Jean Perrot, *Dilbilim*, trc. Emel Ergun, İletişim Yay., İstanbul 1997, s. 100; Siza Kasım, "es-Semyotika Havle Ba'dı'l-Mefahim ve'l-Ebad", *Medhal ila's-Semyotika*, ed., Siza Kasım- Nasr Hamid Ebu Zeyd, Daru İlyas el-Asriyye, Kahire ts., s. 19.

terilenle nesne/gönderge arasında bağlantı vardır ve bu nedenle düz çizgiyle gösterilmiştir¹⁰.

Yukarıdaki şemayı Gazâlî'ye uyarlayacak olursak şöyle bir şema ile karşılaşırız:



Çağdaş dilbilimin önemli bir buluşu olarak sunulan ve bir göstergenin birbirinden ayrılması mümkün olmayan üç yönünü kapsayan üçgen, aslında, İslam geleneğinde asırlar önce bilinen bir gerçektir. Gazâlî, bir sözcüğün/göstergenin dış dünyadaki ya da zatî varlığı ile zihindeki veya hayali varlığı arasında bir paralellığın/uyumun olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Ogden ve Richards'ın geliştirdikleri üçgende de gönderge ile gösterilen/kavram arasında doğrudan bir ilişki olduğu söylenerek, bu düz çizgiyle ifade edilmiştir. Gazâlî sözcük ile dış dünyadaki varlık arasında doğrudan bir bağlantı olmadığını ve dilden dile değişebileceğini belirtmiştir; aynı şekilde sözü edilen üçgende de gösterge ile gönderge arasında bir rastlantısallığın olduğu ifade edilmek üzere kesik çizgiler kullanılmıştır.

Daha önemlisi dil göstergesinin oluşumu ile ilgili bu gerçeği, İslam geleneğinde Gazâlî'den önceki bir döneme, İslam filozofu Fârâbî'ye kadar götürmek mümkündür. Farâbî, "*harfler ve sözcükler, duyumsanan varlıkları (mahsûsât) ve duyumsanan varlıklara dayanan akledileni (ma'kulatı) göstermek üzere gösterge (alâmet) kılınmıştır.*" demek suretiyle aynı gerçeği ifade

¹⁰ Kıran, a.g.e., ss. 59-60; Aksan, a.g.e. c.III, s.159; Kasım, a.g.e. 23 vd. krş. Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Alâmât fi't-Turas Dirase İstikşafiyye", *Medhal ile's-semyotika*, ed. Siza Kasım -Nasr Hamid Ebu Zeyd, Daru İlyas el-Asriyye, Kahire ts., s. 88.

etmiştir.¹¹ Ancak bu Gazâlî'de daha net ifadelerine kavuşmuş ve varlığın türleri içinde tasnif edilmiştir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz varlık türleri arasında delaleti olan bir sözcüğün yeri tespit edilmiştir. Buna göre sözcük *dilde varlık* dediğimiz bir varlık kategorisi içinde yerini almaktadır. Ancak dil sadece bir kavramı ve varlığı (objeyi) gösteren müstakil sözcüklerden oluşmamaktadır. Peki Gazâlî'ye göre bir varlık türü olan ve oluşumundan söz ettiğimiz sözcükleri de içine alan dil denilen kompleks iletişim sistemi nasıl oluşmaktadır?

Dilde varlık olarak ortaya çıkan kelimeler/göstergeler dış dünyadaki varlıkları göstermek için insan tarafından rastlantısal olarak kesik harflerden oluşturulmuştur. İşte insanların dış dünyadaki gerçekliği önce zihinlerinde kavram haline getirip sonra da onları çeşitli sesleri birleştirmek suretiyle sözcüğe/göstergeye dönüştürmelerine tesmiye (adlandırma) denilmektedir.¹² Bu ilk adlandırma faaliyetiyle kelimelerin ortaya çıkarılmasına da *ilk oluşum* (vaz') denilmektedir. Gök, ağaç, insan vs. gibi göstergeler bunun örneğidir. Bütün varlık ve varoluşsal durumların sözcükler halinde ilk oluşumundan sonra bunların bir takım tümeler altında tekrar isimlendirilmesine de *ikinci oluşum* (vaz') denilmektedir. Bu noktada dil içindeki göstergeler/varlıklar, isim, fiil, harf, emir, nehiy, mazi, muzari gibi tümel kavramları göstermek üzere ikinci bir adlandırmaya tabi tutulmaktadır. Bu oluşumda göstergeler, 'harf' gibi kendi dışında bir anlama delalet eden ve bizzat kendinde bir anlamı gösteren olmak üzere ikiye ayrılır. Kendinde bir anlama delalet eden de dövdü, dövüyor, gibi anlamın oluş zamanına delalet eden fiil ve gök, yer ve ağaç gibi zamana delalet etmeyen isim olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bu, dil içinde varlık haline gelen varlıkların, yani isimlerin tekrar adlandırılmasından, ikinci bir varlık durumu olmasından başka bir şey değildir. Zira önce nesnelere göstermek üzere sözcükler/göstergeler, daha sonra sözcük çeşitlerini göstermek üzere isim, fiil, harf adları konulmuştur. Bu durumda sözcükler, oluşumlarından sonra dış dünyada varlıklar haline gelirler. Çünkü onların şe-

¹¹ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, tahk.: Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşriq, Beyrut 1986, s.137.

¹² Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.27.

killeri zihinde resm olunur ve bunları ifade etmek için dilin hareketiyle ortaya çıkan seslerin oluşturduğu isim, fiil, harf, mazi, muzari vs. gibi yeni sözcüklere/göstergelere ihtiyaç duyulur.

Dilin oluşumu, birinci ve ikinci oluşum (vaz')la sınırlı değildir. İkinci oluşuma dayalı olarak tekrar bir adlandırmaya, yani yeni tümelleri ifade etmek üzere, bir üçüncü, buna dayalı olarak da bir dördüncü oluşum (vaz') gerekebilir. Örnek olarak isim, *nekra* (belirli), *marife* (belirsiz) olmak üzere ikiye ayrılır. Burada nekra ve marife isimleri *üçüncü oluşumda* (vaz') ortaya çıkar. Bunlar üzerinden tekrar bir ayırım yapılarak yeni bir adlandırma ile yeni isimlerin konulmasına da *dördüncü oluşum* (vaz') denir. Her oluşum bir öncekine dayanarak böylece devam eder. Dil dediğimiz iletişim sistemi bir varlık olarak işte böyle ortaya çıkar.¹³

Yukarıda dilin oluşumu aşamasında da belirttiğimiz üzere, dilde önce anlama delalet eden sözcükler/göstergeler oluşur. Bu sözcükler de isim fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır. İsim, oluş zamanına delalet etmeksizin bir anlamı gösteren sözcüğe denir. Fiil, de bir anlamın oluş zamanını gösteren sözcüğe denir. Harf ise, tek başına bir anlama delalet etmeyen gösterge dir.¹⁴

Dilin genel hatlarıyla yukarıda ifade ettiğimiz şekilde oluştuğunu düşünen Gazâlî'ye göre anlamı ya da yorumu belirleyici kıstaslar bulunmaktadır. Bu kıstaslar, dili oluşturan sözcüklerle anlamları arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Gazâlî, bu ilişkiyi iki açıdan ele almaktadır: Birisi, göstergelerin/sözcüklerin anlama delaleti ya da anlamı göstermeleri açısından; diğeri de anlamın kendi nefsinde varlığı ve diğer anlamlarla ilişkisi açısından. Bir başka ifadeyle, lafız anlam ilişkisini Gazâlî, bir yandan göstergelyi/sözcüğü merkeze alarak, bir yandan da salt anlamı merkeze alarak değerlendirilmekte ve çeşitli ayrımlara gitmektedir. İşte Gazâlî'nin yapmış olduğu bu ayrımlar, bir metnin veya Allah'ın bir isminin anlaşılmasında önemli kriterler oluşturmaktadır. Biz burada her iki açıdan Gazâlî'nin yapmış olduğu ayrımları genel hatlarıyla ele alacağız.

¹³ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.26-27

¹⁴ Bk.Gazâlî, *Mi'yaru'l-ilm*, ss.50-52.; a.mlf., *el-Maksadu'l-esnâ*, ss. 26-27.

1. Sözcükten Hareketle Sözcük - Anlam İlişkisi

a). Sözcükler işlem ve kaplam açısından anlama üç farklı şekilde delalet ederler:

Birincisi, bir sözcüğün bir anlamı eksiklik fazlalık olmaksızın tam olarak göstermesidir ki, buna *eşitlik* (mutabakat) denilmektedir. Mesela "duvar" sözcüğünün "duvar" anlamını tam olarak karşılması gibi. İkincisi, bir sözcüğün bir anlamı kapsaması şeklinde göstermesidir ki buna *kapsama* (tazammun) denilmektedir. Örnek olarak, "ev" sözcüğünün "duvar" anlamını, "insan" sözcüğünün "hayvan" anlamını kapsaması gibi. Çünkü duvar anlamı ev sözcüğünün anlamı içinde, hayvan anlamı da insan sözcüğünün gösterdiği anlam içinde bizzat bulunmaktadır. Üçüncüsü, bir sözcüğün bir anlamı çıkarım yoluyla gerektirmesidir ki, buna *gerektirme* (iltizam) denilmektedir. "Tavan" sözcüğünün duvara delalet etmesi, "insan" sözcüğünün terzilik mesleğine delalet etmesi böyle bir delalet sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü duvar olmadan tavan olmayacağından, tavan sözcüğü gerektirme yoluyla duvara da delalet etmiş olur. Ancak bu delalet bir öncekinde olduğu gibi sözcüğün anlamının bizzat içinde bulunan bir anlam değil, anlamın dışında çıkarım yoluyla elde edilen başka bir anlamdır. Bunlardan mutabakat ve tazammun, yani eşitlik ve kapsama şeklindeki delalet çeşitleri ilimlerde ve tanımlarda geçerli iken; iltizam, yani gerektirme yoluyla yapılan delalet ilimlerde ve tanımlarda geçerli değildir. Çünkü gerektirenin de gerektireni vardır ve bu yolla sınırsız anlamlar çağrıştırılabilir.¹⁵

b). Sözcüklerin tümellik ve tekillik açısından anlamı göstermesi ikiye ayrılır:

Tekil (cüz'î) sözcük, anlamında ortaklık bulunmasına izin vermeyen sözcüktür. "Zeyd", "şu ağaç", "şu at" örneklerinde olduğu gibi. *Tümel* (külli) sözcük ise, anlamında ortaklık bulunmasına izin veren sözcüktür. "İnsan", "at", "ağaç" gibi göstergeler, tümel sözcükler için birer örnektir. Bu kategoriye, bü-

¹⁵ Gazâlî *Mi'yarul-ilm*, ss.43-44.; a.mlf., *Felsefenin Temel İlkeleri Makâsıdu'l-felâsife*, çev.: Cemaledin Erdemci, tahk.: Süleyman Dünya, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s.46; a.mlf., *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tahk.: Muhammed Mustafa Ebû'l-İlâ, Mektebetu'l-cundi, Mısır, ts., ss.41-42; a.mlf., *Mehakku'n-nazar fi'l-mantık*, neşr.: Muhammed Bedrlebüddin el-Halebi, el-Matbaatu'l-edebiyeye, Beyrut, ts., s.9,12.

tün tür ve cins isimleri, kolektif ve distributif sözcükler girmektedir. Arapçada başına elif lam takısı getirilebilen bütün sözcükler tümeldir.¹⁶

c). Sözcüklerle gösterdikleri anlam arsısındaki niceliğe göre ayrımı:

Bazı sözcüklerin birden fazla anlamı göstermesi, bazıların birden fazla sözcüğün kullandığı ortak bir anlamı kapsaması şeklinde delalet etmesi, bazıların müstakil tek bir anlamı göstermesi ve bazıların da müstakil bir anlamı birden fazla sözcüğün ayrı ayrı, ortaklık olmaksızın tam olarak göstermesi söz konusudur. Bunlardan birincisine *çok anlamlı*, ikincisine *ortak anlamlı*, üçüncüsüne *tek anlamlı*, dördüncüsüne de *eş anlamlı* sözcükler denilmektedir.

1. Çok anlamlı (müşterek) sözcükler: Tanım (zihindeki varlık) ve hakikat (dış dünyadaki varlık) açısından eşit oranda birden fazla varlığı gösteren sözcüklere denir. Örnek olarak "ayn" (göz) kelimesi Arapçada eşit oranda varlık ve kavramları farklı olan, görme işlevi yapan organ, su kaynağı ve güneş için kullanılmaktadır.¹⁷

2. Ortak anlamlı (mutavâtî) sözcükler: Ortak bir anlamı paylaşan varlıkları/zatları gösteren sözcüklere denir. Örnek olarak "insan" sözcüğünün Zeyd ve Amr'a, "hayvan" sözcüğünün de insan, vahşi hayvan ve kuşa delalet etmesi gibi. Sonraki sözcüklerden her biri, hayvanlık anlamını paylaşan varlıkları göstermektedir.

3. Eş anlamlı (müterâdif) sözcükler: Bir anlamı ya da varlığı birden fazla sözcüğün göstermesiyle ortaya çıkan sözcüklerden her birine denir. Arapça'da "esed" ve "leys" sözcüklerinin aslanı göstermek üzere kullanılması bunun örneğidir.

4. Tek anlamlı sözcük, gösterdiği anlamda ortaklık, çokluk ve aynı anlamı göstermede kendisine eşlik eden başka sözcüğün olmadığı, yani eş anlamlılık olmayan müstakil, tek bir anlamı gösteren sözcüklere denir. Örnek olarak, feres (at), zeheb

¹⁶ Gazâlî *Mi'yarü'l-ilm*, ss.44-45.; a.mlf., *Makâsıdu'l-felâsife*, s.47; a.mlf., *el-Mustasfâ*, s.42; Ayrıca kolektif ve distributif sözcükler için bk. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Bilim Yayınları, Ankara 1996, s.29.

¹⁷ Çok anlamlı sözcükler, müstear, menkûl ve özel olmak üzere üçe ayrılır. Bu ayırım aynı zamanda dilde çok anlamlı isimlerin oluşum şekillerini açıklamaktadır. (Geniş bilgi için bk. Gazâlî *Mi'yarü'l-ilm*, ss.56-58).

(altın) ve siyâb (elbise) sözcükleri hem tanım, yani zihindeki varlık açısından hem de hakikat, yani dış dünyadaki varlık açısından ayrı ayrı varlıkları göstermektedir.¹⁸

Dil içinde yer alan sözcükler yukarıdaki ayrımlardan birinin altında yer almaktadır. Ancak bazı sözcüklerin söz konusu ayrımlardan ikisi arasında kaldığı ve bunlardan biri olduğunun zannedildiği durumlar vardır. Bu çerçevede çok anlamlı (müşterek) sözcüklerle ortak anlamlı (mutevâtia) arasında orta durum arz eden ve karıştırılan sözcükler olduğu gibi, eş anlamlı (müteradif) sözcüklerle tek anlamlı (mütebâyin) sözcükler arasında da karıştırılan sözcükler bulunmaktadır. Bunları kısaca şöyle izah edebiliriz:

Çok anlamlı sözcüklerin lafzı tek anlamı, birden fazladır. Bu anlamlar arasında hiç ortaklık ya da benzerlik bulunmamaktadır. Buna karşılık ortak anlamlı sözcüklerin paylaştığı anlam bu sözcüklerin her birinde eşit oranda mevcuttur ve paylaştıkları anlamda öncelik sonralık, fazla ya da az layık olma, güçlülük zayıflık açısından farklılık söz konusu değildir. Örneğin ortak anlamlı "insan" sözcüğünün gösterdiği ortak anlam, Zeyd ve Amr'da; "hayvan" sözcüğünün gösterdiği ortak anlam da at ve öküzde farklılık arz etmez. Ancak öyle sözcükler vardır ki, bu ikisinden hangisine girdiği belli değildir. Gazâlî, bunlara *müttefik* sözcükler demektedir.¹⁹ Bu tür sözcükleri de ikiye ayırmaktadır:

1. *Şüpheli* (müşekkek) sözcükler: Bir sözcük iki şeydeki ortak bir anlama delalet edebilir. Ancak bu anlam o iki şeyde farklı açılardan bulunmaktadır. Yani ikisinde de tamamen aynı anlamda bulunmamaktadır. İşte bu tür sözcüklere *şüpheli* (müşekkek) denilmektedir. Örnek olarak "varlık" sözcüğü, gerçekte anlamı aynı olduğu halde nispet edildiği varlığa göre farklılık arz etmektedir. Varlık, cevher için olduğu kadar ilinti (araz) için de vardır. Ancak bu anlam, yani varlık, cevherde ilintiye nispetle öncelikle vardır, ilintide bulunması cevhere göre sonralık arz etmektedir. Dolayısıyla varlık anlamı cevher ve ilintiye nispetle öncelik ve sonralık açısından farklılık göstermektedir. Beyaz anlamının kar ile fildişiindeki farklılığı da bu-

¹⁸ Gazâlî *Mi'yarul-ilm*, s.52; a.mlf., *el-Mustasfâ*, ss.42-43; .; a.mlf., *Makâsıdu'l-felâsife*, s.48.

¹⁹ Gazâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s.48

nun gibidir. Zira beyaz anlamı, yoğunlukta kar ve fildişinde farklılık göstermektedir.

2. Anlamda benzeşen (müteşabih) sözcükler: Paylaşılan anlam aynı olmadığı halde, paylaşılan anlamda bir benzeşme söz konusu olabilir. Örnek olarak "insan" sözcüğü, gerçek insan ve insan suretinde yapılan heykel için kullanıldığında bu tür sözcüklerden biri olur. Hakiki insan ile heykel arasında şeklen bir benzeşme olsa bile, her iki varlık tanım ve mahiyet açısından farklıdırlar. Zira insan, "konuşan ve ölen bir canlı" olarak tanımlanırken; heykel, "konuşan ve ölen bir canlı olana benzetilererek yapılan bir şekil" olarak tanımlanmaktadır. Aynı şekilde, hayvanın bir uzvu için kullanılan "ayak" ile bir koltuk için kullanılan "ayak"ta da durum böyledir.²⁰

Sözcüklerin gösterdiği zat/konu/anlam/kavram ile bu anlamın tanımları farklılaştığında at ve taş gibi tek anlamlı sözcükler ortaya çıkar. Ancak bazı durumlarda sözcüklerin konusu, yani gösterdiği zat aynı olduğu halde bu zata farklı açılardan adlandırma yapılması sebebiyle birden fazla gösterge ortaya çıkar ve bunların eş anlamlı olduğu zannedilebilir. Ancak gerçekte bu sözcükler eş anlamlı değildir. Buna örnek olarak "seyf" (kılıç) ve "sarim" (keskin kılıç) verilebilir. Bu iki isimde, konu/zat bir olmasına rağmen adlandırma farklı açılardan yapılmıştır. Çünkü "sarim", kılıç konusuna/zatına keskinlik niteliği açısından delalet etmektedir. Hâlbuki "seyf" kılıcın bizzat kendisine, yani zatına zatı açısından delalet etmektedir. Aynı şekilde aynı zatın iki farklı niteliği açısından delalet eden sözcüklerde de durum böyledir. Mesela "sarim" (keskin kılıç) kılıç zatına keskinlik niteliği açısından delalet ederken, "mühennet" (hint kılıcı) kılıcın Hindistana nispeti açısından delalet etmektedir.²¹

Arapçada türemiş isimlerle, kendisinden türetilenler ve nispet isimleriyle kendisine nispet edileler de eş anlamlı isimler zannedilmiştir. Söz gelimi "adl" (adalet) ile "adil" (adaletli), "mal" ile "mutemevvil" (mal toplayan), "nahv" (gramer) ile "nah-

²⁰ Gazâlî *Mi'yarü'l-ilm*, ss.53-54; a.mlf., *el-Mustasfâ*, s.43; .; a.mlf., *Makâsıdu'l-felâsife*, ss.48-49

²¹ Gazâlî *Mi'yarü'l-ilm*, ss.55-56; a.mlf., *el-Mustasfâ*, ss.43-44; a.mlf., *el-Maksadu'l-esnâ*, s.28.

vî" (gramerci) eş anlamlı sözcükler zannedilmiştir. Hâlbuki bunlar aslında tek anlamlı sözcüklerdir.²²

2. Anlamdan Hareketle Anlam - Sözcük İlişkisi:

Önceki bölümde göstergeden, yani sözcükten hareket ederek, bir sözcüğün anlamla ilişkisini ele aldık. Aynı şekilde konuya karşı kutuptan, yani sözcüklerle bize yansıtılmaya çalışılan, bir başka ifadeyle kendisine delalet edilen ya da gösterilen açısından bakılabilir. Ancak bu dil anlayışından ziyade zihin felsefesi ve mantık ilminin konusu olduğundan ve bize konumuzla ilgili fazlaca bir katkı sağlamayacağından dolayı ona sadece başlıklar halinde değinmekle yetineceğiz: Kaldı ki, bazıları sözcükten hareketle, sözcük anlam ilişkisini ortaya koyarken yaptığımız açıklamalarla çakışmaktadır.

Bu açıdan varlıkların idrak edilip mana ya da kavram haline getirilmeleri, beş duyu ile algılananlar ve çıkarım (aklî istidlal) yoluyla bilinenler olmak üzere ikiye ayrılır. Beş duyuyula algılanarak oluşturulan anlamlar, görme, işitme, koklama, tatma, dokunma ile elde edilirken, ilim, idrak, irade, korku, sevgi vs. aklî istidlal yoluyla çıkarımsal olarak elde edilen anlamlardır. Ayrıca yukarıdaki şekilde elde edilen bu anlamlar, *genellik* (umumluk), *özellik* (hususluk), *eşitlik* (müsavilik) ve *bir yönden umumluk bir yönden de hususluk* göstermektedir. Mesela insan anlamı hayvana göre özel, hayvan insana göre genel, hayvan algılayana (hissedene) göre eşit, beyaz anlamı hayvana göre bir açıdan geneldir, çünkü pek çok varlığı kapsar; bir açıdan da özeldir, çünkü kargayı, zencileri vs. dışarıda bırakır. Yine varlıklar anlam açısından *belirli* ve *belirsiz* şahıslar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Belirli şahıslar, Zeyd, Amr, şu at, bu yıldız vs. gibi beş duyuyula algılanan varlık anlamları iken, varlıkların paylaştığı ve benzeştiği anlamlar insanlık, beyazlık, cins isim olarak ağaç, at vs. genellik ve tümellik arz eden belirsiz şahsiyetlerdir. Anlamların birbirlerine nispeti hakkında üç ayırmadan söz edilebilir. Birincisi, hayvanlığın insana nispetinde olduğu üzere *özsel* (zatî) olup kendisiyle kaim olunan anlamdır. İkincisi, insan için kullanılan doğurtulma anlamında olduğu gibi, özsel olmadığı halde ayrılmayan anlamdır. Üçün-

²² Gazâlî *Mi'yarü'l-ilm*, s.56.

cüsü, beyazlık anlamının insana isnadında olduğu gibi, ayrılabilen ilinti şeklinde taksim edilmektedir.²³

Özsel (zati) de umum ve husus bakımından üç kısma ayrılır. Birincisi, kendisinden daha genel bir şey olmayan, mahiyet içinde yer alan ve "ma huve?" (o nedir?) 'in cevabı olan ve *cins* diye isimlendirilendir. İnsana nispetle hayvan cinstir. İkincisi, kendisinden daha genel bir şey olduğu halde onun altında daha özel bir şey bulunmayan ve tür diye isimlendirilendir. Hayvana nispetle insan türdür. Üçüncüsü, "eyyu şeyin huve?" (o hangi şeydir?)'in cevabı olan ayırım (fasl)dır. İnsana nispetle "o hangi hayvandır?" sorusunun cevabı olan "düşünen"dir. İlinti (araz) da kendi arasında ikiye ayrılır: ilki, insana nispetle gülmede olduğu gibi özel ilinti (hassa)dir. Zira gülme hayvanlar arasında sadece insana has bir ilintidir. Diğeri de insana nispetle uyuma da olduğu gibi genel ilintidir. Çünkü uyuma bütün hayvanların paylaştığı bir niteliktir.²⁴

II. İsim - Müsemma İlişkisi

Genel hatlarıyla Gazâlî'nin dil anlayışını sözcükten ve anlamdan hareketle delalet konusu genel hatlarıyla ifade ettikten sonra, ona göre Allah'ın isimlerinin anlaşılması konusunda önem arz eden isim müsemma ilişkisinden, yani isim ile mesemma arasındaki anlam ilişkisinden söz etmemiz gerekir. Bu çerçevede Gazâlî, özellikle dört terimden bahsetmekte ve bunların varlık ve kavram olarak birbirlerinin aynı mı gayrı mı olduğunu tartışmaktadır. Bu terimler, isim, tesmiye, müsemma ve müsemmidir. Bunlar arasında ya ilişki yanlış kurulmakta ya da bu terimlerden her birinin gösterdiği anlamın ya da zatın aynı olduğu iddia edilerek yorumlanmaktadır.

Gazâlî bu kavramlar arasındaki aynılık ve gayrılık karmaşasını birisi dilsel diğeri mantıksal olmak üzere iki yoldan çözümlenmektedir. Birisi, isim, tesmiye, müsemma ve müsemmi terimlerinin dilsel analizi, diğeri de mantıkta "o o'dur" (A A'dır) formülüyle ifade edilen özdeşlik ilkesidir.

İsim, yukarıda da belirtildiği üzere bir anlama delalet etmek üzere oluşturulmuş sözcüğe denmektedir. Müsemma,

²³ Gazâlî *Mi'yarü'l-ilm*, ss.60-68; a.mlf., *el-Mustasfâ*, ss.44-46; a.mlf., *Makâsıdu'l-felâsife*, ss.50-53.

²⁴ Bk. Gazâlî *Mi'yarü'l-ilm*, ss.69-76; a.mlf., *Makâsıdu'l-felâsife*, ss.53-56; Ayrıca bk. Öner, a.g.e., ss.34-37.

kendisi için isim konulan, kendisine delalet edilendir. İsmi ko-
yana da müsemmi, ismi oluşturmaya, yani adlandırmaya da
tesmiye denir.²⁵ Bunlardan her biri delalet ettiği anlam açısin-
dan farklı terimlerdir. İsim, müsemmanın, tesmiyenin ve
müsemminin delalet ettiği anlamların dışında, başka müstakil
bir anlamı göstermektedir. Gazâli, bu sözcüklerin gösterdiği
anlamın farklılığını vurgulamak için, hareket, tahrik (hareket
ettirmek), muharrik (hareket ettiren) ve muharrek (hareket et-
tirilen) terimlerinin arasındaki farklılığı örnek vermektedir. Ha-
reket, bir mekândan diğer bir mekâna nakletmeye, hareket et-
tirme bu hareketin gerçekleştirilmesine, hareket ettiren hare-
keti yapana, hareket ettirilen hareket ettiren failin etkisiyle
üzerinde hareketin gerçekleştiği şeye delalet eder.²⁶ Bu ayırım,
Gazâli'nin Esmây-ı Hüsnâyı yorumlaması açısından son dere-
cece önemlidir. Çünkü Allah'ın isimleri, yanlış bir şekilde isim
müsemma ile ilişkilendirilmekte, ya da ismin tesmiye ile aynı
şey olduğu kabul edilerek yorumlanmaktadır.²⁷

Gazâli'nin özdeşlik ilkesi etrafında yaptığı çözümlemeyi, eş
anamlı sözcük türünden hareketle yapmaktadır. Ona göre dil-
de özdeşlik ancak eş anlamlı (müteradif) sözcüklerde ya da öz-
sel tanımlarda gerçekleşmektedir. Daha önce de ifade edildiği
üzere eş anlamlı isim, bir anlamı ya da varlığı birden fazla söz-
cüğün göstermesiyle ortaya çıkan sözcüklerden her birine denir.
Bu sözcüklerin gösterdiği anlam mutlaka aynı olmalı gös-
terdikleri anlamlar arasında fazlalık ya da eksiklik olmamalıdır
Arapça'da "esed" ve "leys" sözcüklerinin aslanı göstermek üze-
re kullanılması bunun örneğidir. Dolayısıyla "leys esed'tir" de-
nilebilir ve bu, (A A'dır.) özdeşlik formülüne uyar. Çünkü eş
anamlı isimlerin gösterdikleri anlam/kavram aynıdır farklılık
arz etmezler. Dolayısıyla dil sözcük türleri arasında ancak eş
anamlı olanlarda isim müsemma arasında bir özdeşlikten söz
edilebilir. Aynı zatın farklı iki durumunu gösteren, "sarim"
(keskin kılıç) ve "mühennet" (hint kılıcı) şüpheli (müşekkek)
isimlerdir ve "seyf" (kılıç) isminin eş anlamlısı değil, tek anlamlı
isimlerdir. Dolayısıyla "sarim ya da mühennet kılıçtır" denile-

²⁵ Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, s. 27; Gazâli, ayrıca ismi, bir anlamın oluş zamanına delalet etmeksizin tek bir anlama delalet eden lafız olarak da tanımlamıştır. (a.mlf., *Mi'yarü'l-ilm*, s.52).

²⁶ Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, s.28.

²⁷ Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, s.24.

mez. Böyle denildiğinde "A A'dır" özdeşlik ilkesine ters düşer. Yine bir konuda/zatta toplanan iki farklı vasıfla o şeyin özdeş olduğunu söyleyemeyiz. "Kar, beyaz soğuktur" önermesinde "kar" konusunu beyaz ve soğuk niteliklerinin karşıladığını söylemek mümkün değildir. Bu nitelikler kar kavramının mahiyetini ifade etmez. Dolayısıyla bu da "A A'dır" özdeşlik ilkesine uygun düşmez.²⁸

İsim, tesmiye ve müsemma arasındaki anlam ilişkisi yukarıda açıkladığımız sözcük türlerinin hiç birine uymamaktadır. İddia edildiği gibi, ne isim müsemmanın aynısı ne de isim tesmiyenin aynısıdır. Öyle olabilmesi için bunlar arasındaki ilişkinin yukarıda yaptığımız eş anlamlı sözcükler arasındaki ilişki gibi olması gerekir. Kaldı ki isim müsemma, ya da isim tesmiye arasındaki ilişki eş anlamlı isimlere uymadığı gibi özdeşlik ifade etmeyen yukarıda açıkladığımız diğer örneklerle de uymamaktadır. Bundan da isim, tesmiye, müsemma, müsemmi sözcüklerinin tek anlamlı isimler olduğu anlaşılır.²⁹

Gazâli'nin isim müsemma ilişkisi konusunda tartıştığı bir başka husus "ismin, bazen müsemmanın aynısı, bazen gayrısı, bazen de ne aynısı ne gayrısı olduğu" iddiasıdır. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, ona göre bu iddia ona göre, son derece yanlış bir iddiadır. Ancak buradaki isim, ismin gösterdiği anlam/kavram ve gödergesi (dış dünyadaki varlığı/zatı) olarak yorumlanırsa ancak doğruyu yansıtabilir. Öncelikle baştan beri vurgulandığı üzere, isim, müsemma ve tesmiye ayrı şeylerdir. Zira isim sözcüğünün delalet ettiği anlam isimden başka bir şeydir. Çünkü isim gösteren, anlamı da gösterilendir. Gösteren gösterilenden ayrı bir şeydir. Buna rağmen isim ile kastedilen şey ismin kavramı/anlamı olursa o zaman, ismin kavramı, bazen ismin gösterdiği göndergenin/müsemmanın zatı ve hakikati olur. Bu durumda bu isimlerin insan, ilim, beyazlık gibi *türememiş* tür ifade eden isimler olması gerekir. *Türemiş* (müştak) isimler ise, isimlendirilenin (müsemmanın) hakikatine delalet etmez. Bilakis hakikati, âlim ve kâtip sözcüklerinde olduğu gibi, müphem olarak bırakır ve ondaki bir sığata delalet eder. İnsan, ilim gibi *türememiş* tür isimlerinden ve bunlara eklenen, âlim örneğinde

²⁸ Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.28-30.

²⁹ Daha geniş açıklama için bk.Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.29-31.

olduğu gibi, bir vasıftan ya da halik ve kâtip isimlerinde olduğu gibi, ondan ayrılmayan bir isnattan oluşmaktadır. Böyle bir yapıya sahip türemiş isimler, türememiş tür isimlerinde olduğu gibi, mahiyeti göstermezler. Örnek olarak, bir âdemoğluna işaret edilerek mahiyeti/neliği sorulursa, türememiş isim olan "insan" kullanılarak "o insandır" denildiğinde, onun mahiyetini gösteren bir cevap verilmiş olur ve "A A"dır" şeklinde formüle edilen özdeşlik ilkesi gerçekleşmiş olur. Eğer aynı soruya türemiş isimler kullanarak, o âlimdir, kâtipdir, uzundur şeklinde cevap verilirse bu mahiyeti ifade eden doğru bir cevap olmaz. Çünkü burada âlim ilim vasfı olan müphem bir şey, kâtip de yazma vasfı olan kapalı bir şeydir. Burada kâtibin insan olduğu anlaşılabilir; ancak bu bizzat kâtip sözcüğünden değil, eklenen harici bir delillendirme ve çıkarımla olabilir ki bu da mahiyeti ifade etmekten uzaktır.

Yukarıda çizilen çerçevede, eğer kullanılan isim, "zat" gibi türememiş ise bu isim müsemmayı/zatı gösterir ve isim müsemmanın aynısıdır denilebilir. Şayet isim âlim ve halik gibi türemiş ise bunlardan bir kısmı için ne aynıdır ne gayri, bir kısmı için de gayridir demek mümkündür. Bunu açıklığa kavuşturabilmemiz için türemiş isimlerin yapısına bir göz atmamız gerekir. Türemiş isimler, âlim gibi izafetle oluşanlar ve halik gibi vasıfla oluşanlar olmak üzere ikiye ayrılır. İzafet ya da vasıflar, neticede, bir zata bağlanmak suretiyle türemiş isim/sıfat olurlar. Türemiş isimlerden oluşan vasıflar bir açıdan müsemmanın gayrisidir, bir açıdan da aynısıdır. Sözelimi âlim sıfatının kavramı/anlamı, konuşan akıllı canlı olan türememiş insan sözcüğünün aksine, ilim sahibi olan kapalı bir şeydir. İnsanın zatını, "konuşan akıllı canlı" karşıladığı halde, âlimin zatını, "ilmi olan müphem şey" şeklindeki anlam karşılayamamaktadır. İşte bu açıdan türemiş âlim ismi, müsemmanın aynısı değil gayrisidir, denilebilir. Bir başka açıdan da türemiş isim müsemmanın aynısı olur. Bu durumu şu şekilde açıklayabiliriz: İnsan ve âlim isimleriyle isimlendirilen zata baktığımızda ikisinin aynı zat olduğunu görürüz. Tıpkı soğuk ve beyaz nitelikleriyle tanımlanan "kar" nesnesinde olduğu gibi. Bu açıdan baktığımızda türemiş isim olan âlimin müsemması olan insanla aynı olduğunu söyleyebiliriz.³⁰

³⁰ Bk. Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.31-35.

Gazâlî'nin isim ile müsemma arasındaki anlam ilişkisini mercek altına almasının temel sebebi, Allah'ın isimlerinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında temel bazı kriterlere dikkat çekmektir. Böylece isim, müsemma ve tesmiye, bunların delalet ettikleri anlam ile anlam-zat/müsemma ilişkisi yerli yerine oturtulup, yanlış anlamamanın önlenmesi hedeflenmiştir.

III. Allah'ın İsimleri (Esmâ-i Hüsnâ)

Gazâlî, genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız dil anlayışı etrafında Esmâ-i Hüsnâ'yı ele almaktadır. Tıpkı dili ele alırken dil varlık- ilişkisi kurduğu gibi, *dilde varlık* olarak iletişim sisteminde yer alan Esmâ'yı da bu çerçevede ele almaktadır. Bu sebeple öncelikle Esmâ- varlık ilişkisinden söz ederek, varlık açısından onların yerini belirlemektedir. Esmâ-i Hüsnâ'nın varlığından sonra bunların mutlak varlık olan Allah'ın zatına nispeti de yine önem verilen bir husustur. Daha sonra da delalet bağlamında Esmâ'yı ele alarak, onların anlamlarının doğru biçimde anlaşılmasıyla ilgili bazı ilkelere işaret etmektedir. Bu çerçevede isimlerdeki eş anlamlılık, çok anlamlılık, tek anlamlılık ve umumluk gibi durumların nasıl değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu metoduyla Gazâlî, Allah'ın isimlerini zatları açısından ele almaktadır. Bunun için önce onların zatî varlıklarından ve dil yapısı içindeki delaletlerinden bahsetmektedir.

1. Esmâ-i Hüsnâ - Varlık İlişkisi

Gazâlî, Esmâ-i Hüsnâ'yı daha önce sözü ettiğimiz varlık anlayışı içinde ele almakta ve öncelikle isim -varlık ilişkisini kurmaktadır. Buna göre, Allah'ın isimleri, dil göstergeleri olarak kullanılan sözcüklerden oluşmaktadır. Dil ve bu sistemin kapsadığı bütün sözcükler varlık mertebelerinden *dilde varlık* içinde yerlerini almaktadırlar. Ancak Allah'ın isimleri söz konusu olduğunda Gazâlî, varlık türleri etrafında şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

Daha önce de bahsettiğimiz gibi varlığın üç mertebesi bulunmaktadır. Öncelikle hakikati ve gerçekliğin kendisi olan dış dünyadaki varlık vardır. Allah'ın zat ve sıfatlarını bu varlık türü çerçevesinde düşündüğümüzde, "kıdem" sıfatı ile nitelenerek "kadim" (öncesiz) olduğu ortaya çıkar. Yani Allah'ın zat ve sıfatları hakikatin bizzat kendisi olan dış dünyadaki varlık mertebesinde yerini almaktadır. Mutlak varlık olan Allah diğer bütün varlıkların da sebebidir. Mutlak varlık olan Allah'ın ezeli olarak bir var-

lığı bulunduğu gibi, varlığının bütün nitelikleri de ezeli olarak O'nda mevcuttur. İkinci olarak *zihinde varlık* türü vardır. Bu varlık türü, zihnin sonradan ortaya çıkmasından dolayı hâdistir. Buna göre Allah'ın isimlerinin zihinde varlık olarak hâdis olduğu söylenebilir. Varlık türünün üçüncüsü olan dilde varlık, sonradan oluşturulan göstergelerden oluşmaktadır ve hâdistir. Bu çerçevede Allah'ın isimlerinin dil göstergelerindeki varlık halinin hâdis olduğu söylenebilir. Bu şekildeki bir değerlendirmeye birlikte Esmâ-i Hüsnâ'nın Allah ile bağlantısı açısından, yani dış dünyadaki mutlak varlık açısından ezeli olduğu söylenebilir. Şöyle ki, zihinlerde sabit olanla kastedilen, bilgi düzeyindeki varlıktır. Gerçekte zihinlerde bilgi düzeyindeki isimler, mutlak varlık olan Allah'a ait dış dünyadaki varlıklardır/bilgilerdir ve bu açıdan ezeldirler. Allah'ın kullarına öğrettiği, zihinlerinde ve dillerinde yarattığı isimler de O'nun tarafından bilinmektedir. Bu çerçevede, Allah'ın isimlerinin de Allahın ezeli ilmi dâhilinde olmaları dolayısıyla ezeli olduğu söylenebilir. Bu varlık anlayışı ve bu yaklaşımla Allah'ın bütün isimlerinin ezeli olduğu söylenebilir. Ancak O'nun "halik" (yaratıcı) , "vahhab" (bahşeden), "musavvir" (şekil veren) gibi sonradan meydana gelen fiillere isnat edilen isimleri nasıl ezeli olarak kabul edilecektir? Bu konuda bu isimlerin ezeli olarak kabul edilebileceğini ve ezeli olmadığını ileri süren iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Gazâlî'ye göre bu gereksiz bir ihtilaftır. Çünkü "halik", iki anlamda kullanılmaktadır: İlki, ezelde kesin sabit olan anlam iken, diğeri, ezelde kesin olarak olumsuzlanan anlamdır. İkisi arasında ihtilafı gerektirecek bir durum yoktur. Nasıl ki kılıç, hem kınında hem de bir kimsenin boynunu kesmek üzereyken keskin diye isimlendirilir. Kılıç kınında iken potansiyel olarak (bilkuvve), boynun dibinde iken bilfiil keskindir. Su bardakta potansiyel olarak (bilkuvve), midede ise bilfiil susuzluğu gidericidir. Bardaktaki suyun susuzluk giderici olmasının anlamı, suyun mide ile karşılaştığı anda ortaya çıkan kandırma niteliğinde yatmaktadır. O da su olmanın bir niteliğidir. Kılıcın kınında keskin olmasının anlamı da kılıcın keseceği yerle karşılaştığında ortaya çıkan kesme özelliğinde bulunmaktadır. O da keskinlik niteliğidir. Burada kılıç, bunun dışında kendi özünden başka bir özelliğe ihtiyaç duymaz. Bu örneklerden fiillere dayalı olan isimlerin de ezeli olduğu anlaşılır.³¹

³¹ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.36-37.

Öyle anlaşılıyor ki Gazâlî, varlık mertebelerinde temel olarak dış dünyada varlığı, yani bizzat var olan zâtî varlığı almakta ve zihinde varlık, dilde varlık gibi varlık mertebeleri de buna binaen ortaya çıkmaktadır. Dış dünyadaki zâtî varlığı da ikiye ayırmaktadır. Birincisi mutlak varlık ve kendisiyle kaim olan Allah, diğeri de O'nun yaratma, bahşetme, şekillendirme gibi fiilî sıfatlarına bağlı olarak ortaya çıkan diğer zâtî varlıklardır. Buna göre bütün varlık mertebeleri ve varoluş şekilleri Allah'ın ezeli sıfatlarının bir etkimesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Böylece varlık ve varoluşun tümünün Allah'ın ezeli sıfatlarının sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İşte Gazâlî'nin tepeye mutlak varlığı koyduğu sisteminde, diğer varlıklar mutlak varlık olan Allah'ın ezeli sıfatlarının bir fonksiyonu olarak varlık âleminde yerlerini alırlar. Kanaatimizce Gazâlî'nin bu varlık anlayışı, kendisinden önceki Fârâbî ve İbn Sinâ gibi İslam filozofları ve vahdeti vücut yaklaşımı sergileyen tasavvufî düşünceden farklı ve orijinal bir yaklaşım olarak gözükmektedir.³² Çünkü mutlak varlığa bağlı olarak ortaya çıkan dış dünyadaki bütün varlıklar, onun ezeli bir sıfatının varoluşa neden olmasından ibarettir. Zaten zihindeki varlık, dildeki, ya da yazıdaki varlık da dış dünyadaki varlığa göre şekillenmektedir.

2. Esmâ-i Hüsnâ - Zat İlişkisi

Allah'ın isimlerinin mutlak varlık ve diğer varlıklarla ilişkisinin ortaya çıkarılmasından sonra dildeki varlık olarak gösterdiği anlam ve anlamın kendisine döndüğü dış dünyadaki varlıkla ilişkisinin belirlenmesi gerekir. Dilde bir varlık olarak isimlerin anlamlarının ezeli varlık olan İlahî Zat'a ve onun ezeli nitelikleriyle ilişkisinin anlaşılması gerekir. Buna göre delaletleri bakımından isimler ya İlahî Zat'a ya da onun ezeli sıfatlarından birine dönmektedir. Bunu Gazâlî, on kısma ayırarak incelemiştir:

a). Zata delalet eden isimler: Allah ismi ve Zorunlu Varlık kastedilerek söylenen Hak ismi bunlardandır.

b). Olumsuzlama ile birlikte Zat'a delalet eden isimler: el-Kuddus, es-Selâm, ve el-Ğanî, el-Ahad vb. bu kısma girmektedir. El-Kuddus, akla gelen her şeyin kendisinden olumsuzlandığı Zata delalet eder. es-Selâm ise, kendisinden her türlü eksikliğin olumsuzlandığı zata delalet eder. el-Ğanî, kendisinden ihtiyaç

³² Bk. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, ss.61-62.

duymanın olumsuzlandığı Zat'ı gösterir. el-Ahad de kendisinden çokluk ve denkliğin olumsuzlandığı Zat'ı gösterir.

c). İzafetle birlikte Zat'a delalet eden isimler: el-Alîyy, el-Azîm, el-Evvel, el-Âhir vb. isimler bu kısma girmektedir. Örnek olarak el-Alîyy, diğer varlıklara nispetle(izafetle) mertebe yönünden bütün varlıkların üzerindeki Zat'a delalet eder.

d). İzafet ve olumsuzlamayla birlikte Zat'a delalet eden isimler: el-Melik ve el-Azîz bu kısma girmektedir. Örnek olarak el-Melik, hiç kimseye ihtiyaç duymayan, herkesin kendisine muhtaç olduğu Zat'ı göstermektedir.

e). Bir sığata delalet eden isimler: el-Alîm, el-Kadîr, el-Hayy, es-Semî' ve el-Basîr bu kısma girmektedir.

f). İzafetle birlikte ilme delalet eden isimler: el-Habîr, eş-Şehîd, el-Hakîm, vb. isimler bu kısma girmektedir. Örnek olarak el-Habîr, gizli işlere nispetle ilme delalet etmektedir, eş-Şehîd de görülenlere nispetle ilmi göstermektedir.

g). Mubalağa içeren izafetle birlikte kudrete delalet eden isimler: el-Kahhâr, el-Kavîyy, el-Muktedir ve el-Metîn bu kısma girmektedir. Örnek olarak el-Kavîyy, gücün zirvesine ve el-Metîn de gücün şiddetine delalet etmektedir.

h). İzafetle veya fiille birlikte iradeye delalet eden isimler: er-Rahmân, er-Rahîm, er-Raûf ve el- Vedûd bu kısma girmektedir. Örnek olarak er-Rahmân ve er-Rahîm, zayıf olan muhtacın ihtiyacını karşılamaya nispetle iradeye delalet eder ve er-Rahîm'in fiili ihtiyaç sahibini gerektirir.

1). Fiili sıfatlara delalet eden isimler: el-Hâlik, el-Bârî, el-Musavvir ve er-Razzâk vb. gibi isimler bu kısma girmektedir.

i). Ek bir anlamla birlikte fiille delalet eden isimler: el-Mecîd, el-Kerîm ve el-Latîf gibi isimler bu kısma girmektedir. Örnek olarak el-Mecîd ve el-Kerîm, ikram eden zatın yüceliğiyle birlikte ikramın bolluğuna delalet eder. el-Latîf de fiilde incelik ve nezakete delalet eder.

Allahın isimleri eş anlamlı olmamakla birlikte mutlaka burada zikredilen sınırlı sayıdaki sıfatlardan birine dönmektedir.³³

3. Esmâ-i Hüsnâ - Dil İlişkisi

³³ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.157-159.

Varlık açısından Esmâ-i Hüsnâ'nın dil içinde yer aldığını belirttik. Dilin iletişim fonksiyonu delalet yönüyle gerçekleştirilmektedir. Yani dil yapısı içindeki isimler, fiiller, harfler vs. insanların zihinlerinde bir takım anlamları çağrıştırmak suretiyle iletişimi gerçekleştirilmektedir. Makalenin başında dilin oluşum merhalelerinden, dilin temel unsurları olan sözcüklerden ve çeşitlerinden söz ettik. Sözcükler dilin oluşum aşamalarının ilkinde, toplumsal uzlaşma ile birinci oluşum (vaz')'da ortaya çıkmaktadır. İkinci oluşum da da isim, fiil ve harf ayrımı ortaya çıkmaktadır. İsimler de türemiş ve türememiş olmak üzere iki çeşittir. İşte Esmâ bu sözcük türlerinden isim kategorisinde yerini almaktadır. Ancak Allah ismi hariç diğer bütün isimler türemiş isimler kategorisinde bulunmaktadır. Türememiş isimler külli zatî varlıkların mahiyetini özdeşlik ilkesine (A A'dır) uygun olarak gösterme özelliğine sahip iken, türemiş isimler, mahiyeti göstermeyip konu olan varlıktaki bir niteliği kendisine bir kapalılık eşlik ederek gösterir. Allah'ın isimleri de türemiş isimlerden oluştuğu için Allah'a ait niteliklerin mahiyetini karşılamaz. Bu isimler mahiyeti karşılayan türememiş isimler gibi bir özelliğe sahip olmadıkları için, bunlarda yakın anlamlılık, eş anlamlılık çok anlamlılık gibi durumlar ortaya çıkabilmektedir.

a). Yakın Anamlı İsimler

Allah'ın isimleriyle varlık ve her türlü varoluş şekilleri arasında varoluşsal bir ilişki kuran Gazâlî'ye göre, özellikle yaygın olarak kabul edildiği üzere, doksan dokuz tane olan isimlerin her birinin farklı anlam ve fonksiyonu vardır. Çünkü bunlardan her biri Allah'ın ezeli bir sıfatını göstermektedir. Bu sıfat da varlık âleminde bir fonksiyon icra etmektedir. Peki, büyük anlamında "kebir" ve "azîm", gücü yeten anlamında "kâdir" ve "muktedir", yaratan anlamında "hâlik", "bârî" ve "musavvir" gibi anlamı yakın isimler nasıl yorumlanmalıdır? Bunlar eş anlamlı mı yoksa kendine has müstakil anlamı olan tek anlamlı isimler midir?

Bunların doksan dokuz isim arasında bulunduğunu belirterek, eş anlamlı isimler olabileceğini ve birden fazla ismin tek bir anlamı göstermesinin mümkün olduğunu iddia edenler olmuştur. Buna göre diğerleri, hadiste geçen sayıyı tamamlamaktan başka bir fonksiyon icra etmemektedirler. Her ismi, ezeli ve varlık açısından fonksiyonel olduğunu kabul eden Gazâlî, bu yaklaşımı son derece yanlış bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Çünkü isimlerde önemli olan harfler değil anlamlardır. Eş anlamlı

isimlerin sadece harflerinde değişiklik vardır. Halbuki Allah'ın isimlerinin meziyetleri taşıdıkları anlamlarda yatmaktadır. Eğer anlam kalkarsa, ortada sözcükten başka bir şey kalmaz. Tek bir anlam bir isimle ifade edilebiliyorsa, bu anlamı göstermek için birden fazla isim kullanmanın ne ayrıcalığı olabilir? Bu nedenle, tek bir anlamı eş anlamlı, yani birden fazla sözcükle ifade etmenin bir anlamı olmadığı gibi, tek bir manaya delalet eden lafızların tekrarlanmasıyla doksan dokuz sayısının tamamlanması da pek anlamlı gözükmemektedir.

Bu konuda sağlıklı yaklaşım, bu isimlerden her birinin ayrı bir anlamı ve diğerlerinden farklı bir meziyeti olduğunu kabul etmektir. Buna bir örnek olarak Ğâfir, Ğafûr ve Ğaffâr isimlerini verebiliriz. Bu isimlerden her biri, kendine has bir anlama delalet etmektedir ve eş anlamlı değil, tek anlamlı isimlerdir. Çünkü "Ğâfir" ismi sadece "mağfîret" in aslına, yani bağışlamaya delalet eder. "Ğafûr" ise, günahın çokluğuna nispeten çok bağışlamaya delalet eder. Öyle ki, tek çeşit bir günahı bağışlayana "Ğafûr" denilmez. "Ğaffâr" ismi ise, çokluğa delalet eder ve günahları her defasında affeden anlamına gelir. Hatta günahları ilkinde affedip, tekrarlandığında affetmeyen bu isme layık görülmez. "Ğani" ve 'Melik' isimleri için de aynı durum geçerlidir. Zira "Ğani" hiçbir şeye muhtaç olmayan, "Melik" ise hem hiçbir şeye muhtaç olmayan, hem de her şeyin kendisine muhtaç olduğu kimsedir. "Melik", "Ğani'nin anlamını kapsadığı gibi daha farklı bir anlama da delalet etmektedir. "Alîm " ve "habîr" isimleri de aynı şekildedir. "Alîm" sadece bilmeye delalet ederken, "Habîr" batînî şeyleri bilmeye de delalet eder. İşte bu farklılıklar Allah'ın isimlerini eş anlamlı olmaktan çıkartır. Anlamı yakın isimlerde, esed" ve "leys" gibi eş anlamlı isimler arasındaki ilişki değil; 'seyf', (kılıç), mühennem' (hint kılıcı) ve 'sarim' (keskin kılıç), isimleri gibi müşekkek tek anlamlı isimler arasındaki ilişki söz konusudur.³⁴

Netice itibariyle Gazâlî, Allah'ın isimlerinde yakın anlamlılığın olabileceğini, fakat bunların kesinlikle eş anlamlı isimler kategorisinde değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre bu isimlerle salt harfler, ses ve mahreçler değil, anlam kastedilmektedir. İsimlerde önemli olan asıl ilke de budur. Anlamı yakın olan isimler, aynı zatı nitelemekle birlikte farklı nitelikleri vurgulayan tek anlamlılık ile eş anlamlılık arasında kalan müşekkek

³⁴ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.40-42.

sözcükler olarak değerlendirilip yorumlanması daha doğru bir yaklaşımdır. Buna göre müşekkek isimlerde olduğu gibi her ismin kendine has olan ve benzerinden ayrılan özel bir anlamı bulunmaktadır.

b). Çokanlamlı İsimler

Önceki konuda anlamı yakın isimlerin, hangi kıstaslar çerçevesinde anlaşılması ve yorumlanması gerektiğinden söz ettik. Burada da Allah'ın isimlerinden birden fazla anlam içeren "çokanlamlı" (müşterek) sözcüklerin anlaşılmasında Gazâlî'nin önerdiği yorum ilkelerinden bahsedeceğiz. Bu konuyu Gazâlî üç başlık altında ele almaktadır. Birincisi, Esmâ-i Hüsnâ'dan çokanlamlı olanlar genellik (umum) ifade eden sözcükler gibi anlaşılabilir mi? İkincisi, dinin bazı çok anlamlı sözcükleri genelleştirerek kullandığı gibi, çok anlam ifade eden isimleri yorumlamak doğru olur mu? Üçüncüsü, Allah'ın isimlerinden genellik (umumluk) şüphesi taşıyanlar hangi ilkeler etrafında anlaşılabilir?

Bir isim birden fazla anlama delalet edebilir. Örnek olarak "mü'min" ismi, tasdik edici ve güvenlik anlamlarına delalet edebilir. Bunu Arap dilinde genellik ifade eden bir isim gibi anlamak doğru olur mu? Bilindiği gibi Arapça'da bir tür isminin söylenip bununla o türün altına giren bütün fertlerin kastedilmesine genellik (umum) denilmektedir. Tıpkı "racul" (adam) denilip, bu ad altına giren bütün fertlerin kastedilmesinde olduğu gibi. Bunu çok anlamlı isimlerle karşılaştıracak olursak, onların delaletleri bakımından pek de genellik ifade eden isimlere benzemediği anlaşılır. Örnek olarak "ayn" (göz), güneş, para (dinar), terazinin gözü, su kaynağı ve canlının gören gözü gibi birden fazla anlama delalet edebilen çok anlamlı bir sözcüktür. Ancak bu sözcük, dilde kullanıldığında bu anlamların hepsi birden kastedilmez. Bilakis böyle isimler, bu manalardan biri kastedilerek kullanılır ve bu da karine ile diğerlerinden ayrılır. Dolayısıyla çok anlamlı isimleri, her kullandıklarında türün bütün fertleri kastedilen genellik ifade eden tür isimleri gibi değerlendiremeyiz. Çünkü bu durumda, çok anlamlı isimler kapalılık arz eder ve anlaşılmaz. Usul konusunda Şafii'nin, çok anlamlı isimler mutlak olarak kullanıldığında anlamlarından biri için özel bir karine olmadıkça bütün anlamlarına (müsemmiyatına) hamledilebilir, dediği belirtilmektedir. Bu sözü Şafii'nin söylemesi uzak bir ihtimaldir. Zira göz (ayn), sözcüğünün dilde mutlak anlamda kullanımı kapalılık arz eder. Bu sözün anlamlarından birinin belirlenmesi, ancak bir

karineyle olur.³⁵ Öyleyse çok anlamlı isimler tür isimleri gibi genellik ifade etmez. Onlarla delalet ettiği anlamlardan sadece biri kastedilir. Bu da bir karineyle gerçekleştirilir.

Bir takım dinî terimlerde çok anlamlı sözcükler genelleştirilip bütün anlamları kastedilerek kullanılabilir. Örnek olarak, "mü'min" terimi hem doğrulayan anlamını hem de güvenliği ifade edebilmektedir. Yine dinî terimlerin bir kısmına sözcüklerin dildeki oluşumuna (vaz') aykırı bir şekilde dilin kapsamadığı yeni anlamlar yüklenerek kavramlaştırmalara gidilebilmektedir. Buna örnek olarak da "salat" ve "sıyam" sözcüklerini verebiliriz. Bu iki sözcüğün dildeki ilk konulduğu anlama aykırı olarak dinde terimleştiği söylenebilir. Yani bu sözcüklere din, yeni anlamlar yüklemiş ve bu anlamlarla kavramlaşmışlardır. Bu durum delil olduğu sürece geçerlidir. Ancak din, genellikle sözcükleri ilk konulduğu anlamı değiştirecek şekilde kullanmaz. Bazı ilim adamları, Allah'ın isimlerinden çok anlamlılık özelliği taşıyan bir isim, aklen bir mani olmadıkça, genelleştirme yoluyla muhtemel bütün anlamlarına delalet eder demektedir. Bu son derece isabetsiz bir yaklaşımdır.³⁶ Öyleyse her ne kadar bazı dinî terimlerde delil olduğu sürece genelleştirme yapılarak terimleştirilmiş olması mümkün olsa bile, çok anlamlı Esmâ ile ilgili olarak böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü bu, kapalılık oluşturmak suretiyle ismin anlaşılmasını engeller.

O halde Allah'ın isimlerinden genellik (umumluk) şüphesi taşıyanlar hangi ilkeler etrafında anlaşılabilir?

Çok anlamlı Esmâ'dan öyle isimler vardır ki, bunların delalet ettiği anlamların birbirlerine son derece yakın olmalarından dolayı, genellik ifade eden tür isimlerine benzetilerek onlarla karıştırılabilir. Buna "es-Selâm" ismi örnek olarak verilebilir. Bu ismin delalet ettiği anlamlar arasında, ayıp ve noksandan uzak olmak ve mahlûkatın onunla güven içerisinde olması bulunmaktadır. Umumluk reddedilerek bu anlamlardan biri belirlenmek istenirse şöyle bir yol izlenebilir:

Öncelikle bu konuda bir içtihat yapılması gerekir. Müçtehit bu anlamlardan Allah'ın zatına en uygun olanını seçer. Mesela "Mü'min" isminin güvenlik anlamı, doğrulama (tasdik) anlamından Allah'a daha layık bir anlamdır. Eğer anlamlardan biri Allah-

³⁵ Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, s.43.

³⁶ Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.43-44.

'ın başka bir ismi ile eş anlamlılık arz ederse, bu durumda tek anlamlı olan tercih edilir. Şayet anlamlardan biri diğerinden daha yaygın ve isim söylendiğinde ilk akla gelen ise ya da övgü ve olgunluğa daha çok delalet ediyorsa, bu anlam tercih edilir. Netice de her isim için yukarıdaki ölçütler çerçevesinde en uygun görülen anlam tercih edilir.³⁷

4. Esmâ-i Hüsnâ - İnsan ilişkisi

Allah'ın ezeli sıfatlarının göstergesi/dildeki ifadesi olan Esmâ-i Hüsnâ, yukarıda değindiğimiz üzere, her türlü varlık ve varoluş şekillerinin nedenidir. Varlık ve varoluş Esmâ'nın etkimesiyle vücuda gelmektedir ki, bu varlık ve varoluş durumları insan dâhil bütün varlığı içine almaktadır. Bir de mü'minin Esmâ-i Hüsnâ ile özel bir ilişkisi vardır ki, mü'min bununla bütün varoluş tarzlarını şekillendirir. İşte Gazâlî, bu isimlerin anlaşılması, varoluşumuzu şekillendirilmesi, yani onlarla ahlaklanmamız ve neticede bizi niha-i gayemiz olan "marifetullah" eriştirmesi şeklinde bir sıra takip ederek Esmâ-i Hüsnâ insan ilişkisini ele almaktadır.

a). Esmâ-i Hüsnâ'yı Anlama Dereceleri ve Allahın Sıfatlarıyla Sıfatlanma/Allah'ın Ahlakıyla Ahlaklanma

İnsanın Esmâ-i Hüsnâ ile ilişkiye geçtiği varlık tarzları, dilde varlık hali, daha sonra anlam seviyesinde zihinde varlık hali ve nihayet insanın onunla şekillenmesiyle/ahlaklanmasıyla fiilde varlık hali olarak sıralanabilir. İnsan Esmâ'nın dildeki varlığıyla karşılaşıldıktan sonra onu zihindeki varlık haline getirmesi, yani anlamsız gerekir. İşte Gazâlî bu noktada, Allah'ın isimlerinin anlaşılmasını çeşitli anlama seviyelerine göre kategorize etmektedir.

Buna göre Esmâ-i Hüsnâ'yı anlama seviyelerinin birincisi, literal anlamıyla anlamak, ikincisi, anladıktan sonra onlara inanmak, üçüncüsü bu seviyeleri gerçekleştirdikten sonra samimiyetle bağlanmak şeklinde sıralanmaktadır. Literal anlamı, yani sözcüklerin anlamını bilmek bir meziyet değildir. Bu işitme organı sağlam olan ve dil bilen herkesin yapabileceği bir şeydir. Anladıktan sonra inanmak avamın hatta çocukların sahip olabileceği bir anlama seviyesidir. Bir de bundan önceki anlama seviyelerini gerçekleştirdikten sonra, onları içselleştirip samimiyetle bağlanma seviyesi vardır ki, bu, âlimlere özgü bir durum olup, öncekile-

³⁷ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s.44.

re göre üstünlük arz etmektedir. Ancak bu seviye, yine de Esmâ'yı idrakte olgunluk seviyesi değildir. Bu seviye ancak olgunluğun zirvesinde olan, Allah'a yakın kullar erişirler. Allah'a yakın kulların anlama ve idrak seviyelerini de üçe ayırabiliriz:

Birincisi, tecrübe ve keşif (mükâşefe) seviyesidir. Bu anlama seviyesinde hataya düşmenin mümkün olmadığı kesin kanıt (burhan) la isimlerin hakikati ve Allah'ın sıfatlarıyla nitelenme yolu açılır. Bu nitelenme yolu açık ve seçiklikte manevî duyularla gerçekleşen yakîni bilgiyi (hakikati) temsil eder. Bu anlama seviyesi ile teolojik tartışma (cedel) delililerine dayanan ve üstatlardan taklit yoluyla alınarak bağlanılan anlama seviyesi arasında büyük fark vardır.

İkincisi, Allah'ın sıfatlarının keşfinden doğan tazim ve Allah'ın sıfatlarıyla nitelenmeye karşı aşırı istek seviyesidir. Bu seviyede mekânsal olarak değil, niteliksel olarak meleklerle benzer bir şekilde Hakka yaklaşılır. Bu noktada kalp sıfatın tazimi ile dolar. Bu durum da mümkün olduğu nispette, kemal (olgunluk) ve celal (yücelik) sıfatına karşı olan istek, arzu, aşk ve o sıfatı taşımaya olan hırs ile tasavvur edilebilir.

Üçüncüsü, Allah'ın sıfatlarını davranış haline getirme (Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma) ve güzelliklerini yansıtırma seviyesidir. İnsan bu seviyede rabbanî, yani Allaha yakın ve meleklerle yoldaş olur. Zira Allaha yakınlık mertebesindeki meleklerle bu niteliklerle benzeyenler, melekler gibi Allah'a yaklaşır.

Sıfatta Allah'a yakınlık, anlaşılması güç kapalı bir husus olarak gözükmektedir. Bu şöyle izah edilebilir: Belli bir bilgi seviyesinin üzerine çıkan herkesin fark edebileceği gibi, varlıklar olgunluk (kemal) ve eksiklik yönünden ikiye ayrılmaktadır ve olgun olan eksik olandan üstündür. Ancak bir kimse olgunluk vasfını ne ölçüde kendisinde toplarsa toplansın yine de mutlak olgunluğa erişemez: çünkü mutlak olgunluk veya kemal sadece Allah'a ait bir özelliktir. O halde, Allah'ın dışındaki varlıklar için mutlak olgunluk diye bir şey söz konusu değildir. Onların olgunlukları birbirlerine kıyasla görece bir şekilde ortaya çıkar. Buna göre varlıklardan olgunluğa (kemale) en fazla sahip olan, mutlak kemal sahip Allah'a en yakın olandır. Yine de bu yakınlık varlıkların mutlak kemale eriştiklerine değil, olgunluktaki derece farklılıklarına işaret eder. Canlı varlıklar arasında yakınlıktaki derece farkı şu ayırım etrafında anlaşılabilir:

Varlıklar canlı ve cansız olmak üzere ikiye ayrılırlar. Canlı ölüden daha üstün ve daha olgundur. Canlı varlıklar melek, insan ve hayvan olmak üzere üç farklı dereceye ayrılırlar. Hayvanların derecesi, aynı zamanda üstünlüğün kaynağı olan canlılıkta, en aşağı olan derecedir. Çünkü hayat sahibi canlı, idrak eden ve eylem yapandır. Hayvanların idrakinde ve eyleminde noksanlık vardır. İdraklerindeki noksanlık, bilinçlerinin beş duyu ile sınırlı olmasındandır. Onlarda duyu idraki de eksiktir; çünkü onlar bu çeşit idraki ancak bir şeye dokunarak ya da yaklaşarak gerçekleştirirler. Eğer dokunma ve yakınlık yoksa onlarda duyu ile idrak gerçekleşmez. Hayvanların eylemdeki noksanlıkları ise, şehvet ve kızgınlıkla sınırlı olmalarındandır. Onların eylemlerinin bu iki etkenin dışında bir sebebi yoktur. Hayvanların şehvet ve kızgınlığın dışında yönlendirecek bir akılları bulunmaz. Melek ise, derecelerin en yükseğine sahiptir, çünkü onun bilincine yakınlık ve uzaklık etki etmez. Meleğin idraki, yakınlık ve uzaklıkla sınırlandırılmaz. Çünkü yakınlık ve uzaklık, varlıkların en aşağı derecesinde olan cisimlere bağlı olarak düşünülebilir. Yine melek, şehvet ve kızgınlıktan uzaktır ve onun fiilleri şehvet ve kızgınlıktan kaynaklanmaz. Bilakis meleğin fiilleri, şehvet ve kızgınlıktan daha ulvî olan Allah'a yaklaşma isteğinden kaynaklanmaktadır.

İnsanın derecesi ise, melek ile hayvan derecesi arasında orta bir derecedir. Başlangıçta onda hayvanlık özelliği daha fazladır. Çünkü onun idrak etmesi, başlangıçta, idrak etmede ihtiyaç duyduğu çaba ve hareketten oluşan duyumsanana yakınlaşma isteği, duyular ile gerçekleşmektedir. Öncelikle insanın tabiatına galip gelen şey, şehvet ve kızgınlıktır ve bu iki haslete göre harekete geçer. Bu durum, olgunluk isteği, sonucu düşünme ve kızgınlığın ve şehvetin gerektirdiğine baş kaldırma isteği ortaya çıkıncaya kadar devam eder. Eğer insan, kızgınlık ve şehvete, onları hareketsiz bırakıp teskin edecek kadar zayıflatarak hâkim olursa meleklere benzer. Yine insan kendini boş hayal ve maddi varlıklara kaptırmaktan uzaklaşıp, duyu ve hayal ile ulaşılacak değerli şeyleri idrak etmeye kendini verirse, başka bir şekilde meleklere benzer. Hayatın öz niteliği idrak etmek (algılamak) ve düşündürmektir. Noksanlık, orta hallilik ve olgunluk bu iki özellikle ilgili bir durumdur. Her ne zaman bu iki özellikte meleklere uyarsa hayvanlıktan oldukça uzaklaşarak meleklere yaklaşır olur. Melek de Allah'a yakındır. Allah'a yakın olana yakın olmak

Allah'a yakınlıktır.³⁸ İşte Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmanın insanı ulaştıracağı varlık derecesi meleklerin sahip olduğu yakınlık derecesidir.

b). Allahın Sıfatlarıyla Sıfatlanma/Allah'ın Ahlakıyla Ahlaklanma ve Teşbih Sorunu

İnsanın Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanması, yani aynı niteliğe hem Allah'ın hem de insanın sahip olması iki varlık arasında bir benzerlik gerektirir mi? İşte bu soru etrafında Gazâli, teşbih sorununu ele alarak çözümlenmektedir. Aynı zamanda Allah'ın sıfatıyla sıfatlanmanın keyfiyetini de açıklamaktadır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma ya da sıfatlarıyla sıfatlanma zahiren Allah ile insan arasında benzerliği çağrıştırmaktadır. Çünkü Allah'ın nitelikleriyle nitelenen kimsenin bu konuda O'nun benzeri olduğunu ima edebilir. Bu hususu Gazâli şöyle çözümlenmektedir:

Sıfatta ortaklık, ne eşdeğerlilik (mümasele) ne de benzerlik gerektirir. Eğer böyle olsaydı bütün varlıkların birbirinin aynı olması gerekirdi. Çünkü varlıklar arasında ne kadar zıtlık gözükürse gözüksün aslında onlar bazı nitelikleri paylaşmaktadırlar. Örneğin siyah ile beyaz birbirinin zıttı gibi görünmelerine rağmen, arazlık, renk, görülebilme vs. gibi niteliklerde ortaklıkları. Allah'ın varlığı, işiten, gören, bilen, irade eden, konuşan, hayat ve kudret sahibi ve fail olması gibi nitelikler, insanlar tarafından da paylaşılmaktadır. Ancak bu nitelikler mahiyeti gösteren tür isimleri, öz nitelikler olmadığı ve bir takım ilintilerden oluştuğu için ne teşbihi ne de eşdeğerliliği gerektirir. Örnek olarak at belli bir zekaya sahiptir; ancak insana eşdeğer değildir. Çünkü atın türü/öz niteliği insaninkinden farklıdır. İlahlığın özü, Allah'ın bizzat zorunlu varlık olmasını gerektirir. Zorunlu varlıktan varlık imkânına sahip olan her şey, en güzel biçimde en mükemmel olarak var olur. Ne öz nitelikte ortaklık ne de eşdeğerlilik kesinlikle düşünülemez. Öz niteliğin dışındaki nitelikler de öz nitelik sahibinin türüne göre farklılık arz eder. Dolayısıyla bir takım nitelik taşıyan türler diğer varlıklarla paylaştıkları niteliklerde de farklılık arz ederler. Özdeşlik ve benzerlik göstermezler. Yukarıda ki zekâ niteliği ile ilgili örnekten de anlaşılabilceği gibi, zekâ bir niteliktir ve bu niteliği at da insan da paylaşmaktadır. İnsan ve at

³⁸ Gazâli, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.45-48.

tür olarak farklı oldukları için zekâ niteliği insanda ve atta farklılık göstermektedir. Hiçbir zaman zekâ niteliğinin insan ve at tarafından paylaşıldığı için insan türünde ve at türünde eşdeğer ya da benzer olduğu söylenemez. Aynı şekilde ilahlık öz niteliği taşıyan varlıkla, yani Allah ile insanların bazı ortak niteliklerle nitelenmesi de böyledir. Esmâ-i Hüsnâ'da ki bazı sıfatlarla insanın sıfatlanması da bu çerçevededir. Mesela insanın iştirici, gören, bilen, güçlü ve hayat sahibi olması gibi, rahmet sahibi, sabırlı ve şükredici olması da bu niteliklerde onun Allah'a eşdeğer, denk ve benzer olmasını gerektirmez. Çünkü Allah, ilahlık özniteliğine sahip bir varlıktır; insan tür olarak farklı bir varlıktır. Farklı türlerin ortak olarak kullandıkları nitelik de türlerin mahiyetine/özniteliğine göre farklılaşır. Dolayısıyla özünde bir denklik ve benzerlik olamaz.³⁹

Aslında burada Gazâlî'nin yapmış olduğu şey, din dili çalışmalarında sık sık sözü edilen ve temsili dil kuramının içini dolduran nispet analojisinden başkası değildir. Bu anlatım tarzı İslam geleneğinde özellikle Ehl-i Sünnet ulemasının kullandığı bir kuramdır.⁴⁰

Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmanın bir başka ifadeyle Allah'ın Ahlakıyla ahlaklanmanın îma ettiği teşbih sorunundan ve çözümlünden söz ettik. Bu çözümde asıl sorun, sıfatlanmanın doğru bir şekilde nasıl olabileceğidir. Bu konuyu daha açıkça ortaya koymak üzere Gazâlî, Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmayı beş kısma ayırmaktadır.

Birincisi: Allah'ın sıfatlarının insanda, insanın mahiyetine uygun bir şekilde olmasıdır. Yani insan kendi eksik varlığı çerçevesinde Allah'ın mükemmel vasıflarından mümkün olduğu nispette pay alır. Bu pay alma insanın kendi varlığının taşıyabildiği ölçüdedir. Allah'ın sahip olduğu sıfatlara tam bir eşdeğerlilik ya da denklik söz konusu değildir. Bu sıfatların Allah'ın zatındaki hakikatiyle, aynı sıfatın insandaki hakikati karşılaştırıldığında ortaklığın ya da benzerliğin ancak isimde olduğu anlaşılacaktır. İşte insanın Allah'ın sıfatıyla sıfatlanmasının doğru anlamı budur.

³⁹ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s.48.

⁴⁰ Bk.Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, ts., ss. 75-88; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, ss. 198-202).

İkincisi: Allahın sıfatının eşdeğerinin (mislinin) gerçek manada insanda gerçekleşmesidir ki, bu imkânsızdır. İnsanın yaratıcının sıfatının misline tam olarak sahip olması düşünülemez.

Üçüncüsü: Allahın sıfatlarının aynısının insana taşınmasıdır. Ancak bunun için sıfatın mevsuftan ayrılması gerekir ki, bu da imkânsızdır. Bu imkânsızlık sadece ezeli varlık olan Allah ile ilgili değil, Amr'ın sıfatının Zeyd'e taşınması da söz konusu değildir. Zira sıfat ancak mevsufunda varolur ve onun taşınması mevsufta boşluğa yol açar. Bütün bunlar Allah hakkında düşünülemeyecek durumlardır.

Dördüncüsü: Allahın sıfatının insanla birleşmesidir ki, bunun da batıl olduğu açıktır. Çünkü bir şey başka bir şey ile birleştiğinde, ya ikisi de var (mevcûd) olur veya ikisi de yok (madum) olur. Eğer ikisi de var ise, gerçekte birleşme yoktur demektir. Eğer birleşme sonucu ikisi de yok ise, o zaman üçüncü bir farklı varlığın ortaya çıktığı söylenebilir ki, bu durumda, birleşen unsurlar kaybolmuş ve birleşme gerçekleşmemiş anlamına gelir. Şayet birleşme sonucu biri var diğeri yok ise, yine birleşmenin olmadığı ortaya çıkar. Çünkü var olan ile yok olanın birleşmesi söz konusu değildir. Denk varlıklar için birleşme konusunda durum böyledir. Hele farklı varlıklar için hiçbir şekilde birleşmeden söz edilemez. Birleşme sadece edebiyatta mecazen kullanılabilir.

Beşincisi: Allah'ın sıfatının insana hulul etmesidir ki bu da batıldır. Bilindiği gibi, hululün iki anlamı vardır. Biri, cismin bulunduğu yer ile ilişkisidir. Yani cisim bulunduğu yere hulul etmektedir. Bu ancak iki cisim için söz konusudur ki, Allah bundan münezzehtir. Diğeri, cevher ile araz arasındaki ilişkidir. Arazın varlığı cevherde ortaya çıktığında, araz cevhere hulul etmiş olur. Bu da Allah ile insan arasındaki sıfatlanma hususunda mümkün değildir.⁴¹

c). Esmâ-i Hüsnâ ve Marifetullah

Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın çeşitli niteliklerini ifadede eden ve hakiki İlahı çeşitli yönlerden tanıtan isimlerdir. Bu isimler Allah'ın çeşitli vasıfları hakkında insanları bilgilendirdiğine göre acaba bunlarla Allah'ın öz niteliğinin bilgisine, yani "marifetullaha" ulaşılabilir mi? Ya da bu isimlerle ne ölçüde Allah'a dair bilgi edine-

⁴¹ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss. 150-155.

biliriz? İşte Gazâlî Esmâ-i Hüsnâ'yı bu açıdan da ele alarak değerlendirilmekte ve marifetullahı ulaşma imkanının nasıl ve ne ölçüde gerçekleşebileceğini tartışmaktadır.

Marifetullah aslında Allah'ın mahiyetinin bilinmesidir. Yani mahiyeti sorgulayan o nedir? sorusuna, mahiyeti gösteren türememiş isimlerle konunun cinsini ve yakın ayrımını belirterek cevap vermektir. Mesela Ahmet gösterilerek "bu nedir", denildiğinde "bu insandır" cevabı türememiş tür ismi olan "insanla" Ahmet'in mahiyeti tam olarak karşılanmıştır olur. İnsanın mahiyeti de sorulur ve "insan nedir? denilirse, " düşünen canlıdır" şeklindeki cevap tam olarak insanın mahiyetini ortaya koyar. Çünkü canlı onun cinsini, düşünen de onun yakın ayrımını ifade etmek suretiyle tam olarak mahiyetini ortaya koymaktadır. Allah ile ilgili böyle bir sorgulama yapılamaz. Zira Allah konu olarak alınır da " O nedir? " sorusuyla mahiyeti sorulmaya kalkışılırsa, o zaman Allah'ı kapsayacak bir cins olmadığı için bu soru cevapsız kalır. Verilen her bir cevap türemiş isimlerle O'nun yaratıcı, her şeyi bilen, kadiri mutlak vs. gibi çeşitli niteliklerini belirtmekten öteye geçmez. Bu nitelikler de Allah'ın mahiyetini ortaya koyan özsel nitelikler değildir. Hatta Allah'ın bu nitelikleriyle ilgili bir mahiyet soruşturmasının akibeti de böyle sonuçlanacaktır. Yani Allah'ın, bilme, işitme, irade, kudret vs. gibi niteliklerinin mahiyetlerini de bilmek mümkün değildir. Kur'an ayetlerinde Allah'ın Zâtının, yani mahiyetinin marifetini ifade eden hiçbir ayete rastlanmaz. Bilakis Kur'an ayetleri Allah'ın benzerinin, mislinin olmadığını ifade eden tenzih içerikli⁴²ve Allah'ın çeşitli fiil ve sıfatlarını ifade eden ayetlerdir.⁴³

Gazâlî de yukarıda çizmeye çalıştığımız çerçevede konuyu ele alarak Allah'ı Allah'tan başkasının bilemeyeceğini belirtmiştir. Diğer yandan Allah'ın isimlerinin delalet ettiği niteliklerden hareketle Allah'ın bilenebileceğini, ancak bu bilmenin Allah'ın gerek zatının gerekse niteliklerinin mahiyetini ifade etmekten uzak bir bilme olacağını belirtmiştir. Bu iki açıdan "Allah'ı biliyorum" demenin de "Allah'ı Allah'tan başka hiç kimse bilemez" demenin de doğru olduğunu ifade ederek bu paradoksun birbirini nakzetmeyeceğini ifade etmiş ve buna şöyle bir örnek vermiştir:

⁴² Şûrâ, 42/11; İhlâs, 112/-4.

⁴³ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kurân*, tahk.: Muhammed Reşid Rıdâ el-Kabbânî, Daru İhyâ'ül-ülûm, Beyrut 1990, ss.26-27.

Akıllı bir kimseye yazılmış bir hat gösterilerek bunu yazanı tanıyıp tanımadığı sorulsa, hayır dese de, evet dese de doğru söylemiş olur. Hayır demesi doğrudur, çünkü hattatın zatını tanımamaktadır. Evet demesi de doğrudur, çünkü yazılan hattın canlı, hayat sahibi, bilen, işiten, gören, eli sağlam ve hat sanatında maharetli bir kâtime gerek duyduğunu bilir. Ancak en doğrusu “bilmiyorum” demesidir. Zira o, onun (yazanın) hakikatini bilmez ve kâtinin bizzat kendisini tanımaz. Aynı şekilde yaratıkların hepsi ancak, muhkem bir şekilde düzenlenmiş bu âlemin bilen ve güç sahibi bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu bilirler. Öyleyse Allah'ın eserlerinden hareketle niteliklerinin bilinebileceği söylenebilir; ancak zatı ve hakikati açısından Allah'ın bilinebileceği söylenemez. Zatını tanıtan ve türemiş isimlerden oluşan Esmâ-i Hüsnâ, zatın mahiyetini gösterecek bir özelliğe sahip olmadığı için zatın mahiyetini müphem bırakır. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere, bir şeye işaret ederek bir kimse "o nedir?" diye sorduğunda, türetilmiş isimler hiçbir şekilde cevap olarak verilmez. Sözelimi bir hayvana işaret edilerek "o nedir?" diye sorulur ve cevap olarak, uzun, kısa veya beyazdır, denilirse, kesinlikle mahiyeti ifade eden bir cevap verilmiş olmaz. Çünkü bu nitelikler zatın hakikatinin ne olduğunu ifade etmeyen ve zata müphem bir şekilde delalet eden türetilmiş isimlerden oluşmaktadır. Bir şeyi bilmek, türetilmiş isimleri değil, onun mahiyet ve hakikatini bilmektir. Aynı şekilde Allah ile ilgili 'âlim' ve 'kâdir' şeklinde sıralanan nitelikler de O'nun ilim ve kudret niteliği olan müphem bir zat olduğu anlamına gelir.

“Var olma imkanı olan her şey zorunlu varlık (vacibu'l-vücut)tan kaynaklanmaktadır” şeklindeki ifadenin O'nun hakikatini ifade eden bir tanım olduğu söylenebilir. Ancak “Zorunlu Varlık” ifadesi O'nun illet ve faile muhtaç olmaması anlamına gelir. Bu da O'ndan sebebin olumsuzlanmasıdır.⁴⁴ “Bütün varlıklar ondan varlığa gelir” ifadesi ise, fiillerin ona nispet edilmesini ifade eder. Bir şeyin mahiyeti sorulduğunda “O faildir” ya da “O illeti olandır” denilmesi mahiyeti gösteren cevap olmaz. Kaldı ki, “Onun illeti yoktur” sözünün buna cevap olması daha uzak bir ihtimaldir. Zira bu cevapların her biri, ispat ve olumsuzlama yoluyla O'nun zatının dışında olan ve O'nun zatına isnat edilen ni-

⁴⁴ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâli, *Tehâfutu'l-felâsife*, tahk.: Cîrâr Cehâmî, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993, s.7,108.

teliklerdir. Özsel tanım olabilmesi için zatın içinde olan bir nitelik olması gerekir.

Allahın özsel tanımının yapılması ve mümkün değil ve isimleriyle hakikatının bilinmesi de imkânsız ise, O'nun marifetine nasıl ve ne ölçüde ulaşılabilir?

Bunun için iki yol bulunmaktadır: Birisi, hakikatının bilgisine ulaşma, ikincisi de niteleme yoluyla tanımadır. Daha önce belirtildiği üzere, Allah'ın hakikatine ne idrak ne de özsel bir tanımla ulaşılabilir. Bu sebeple Allah'ın hakikatini bilme kapalı bir yoldur. İkincisi ise Allah'ı nitelendirme yoluyla bilmedir ki bu, vehmetme, teşbih ve isimde ortaklık olmak üzere üç şekilde gerçekleşebilir. Bunları bir örnek çerçevesinde şöyle izah etmek mümkündür:

Eğer çocuk ya da cinsel iktidarsızlığı olan kişi cinsel ilişkiden elde edilen zevkin bilgisine ve hakikatinin idrakine nasıl ulaşıldığını sorarsa, ona iki şekilde izah edilebilir: Birisi anlaşılınca kadar cinsel ilişkinin niteliklerini açıklamaktır. Diğeri ise, bu kişiye kendisinde cinsel iktidar gücü ortaya çıkıncaya kadar sabretmesini ve daha sonra cinsel ilişkiye girip, onun zevkini tatmasını tavsiye etmektir. Bu ikinci izah tarzı, sözü edilen hakikatın bilgisine götüren kesin yoldur. Birincisi, yani nitelikleriyle açıklama, bu örnek üzerinden yapılacak olursa, iktidarsıza şöyle denir: Sen şekerin tatlı olduğunu bilmiyor musun? Zira onu yediğinde sende iyi bir duygu ve rahatlama ortaya çıkmaz mı? Eğer bu soruya evet derse, cinsel ilişki de böyledir, denir. Ancak bu açıklama ona, gerçekten cinsel ilişki yaşamış birinin aldığı lezzeti ifade etmez. Böyle bir açıklamanın amacı vehim, teşbih ve isimde ortaklıkla durumu açıklamaktır. O kimsenin genel olarak cinsel ilişkinin iyi bir iş olduğunu algılaması vehim yoluyla anlatılmasıdır. İlişkinin şekerin tatlılığına benzetilmesi, teşbih yoluyla anlatılması olur ki, bu gerçeği yansıtmaz. Çünkü ilişkiden alınan zevk ile şekerin tatlılığı farklı şeylerdir. Cinsel ilişkinin zevk olarak isimlendirilmesi de isimde ortaklıktır. Kendine bu açıklama yapılan kişi, ilişkiyi yaşadığında, kesin olarak onun şekerin tatlılığına benzemediğini, vehim ederek algıladığının da vehmettiği gibi olmadığını anlar. Ancak cinsel ilişkiyi zevk ve güzel olarak

isimlendirmesinin hepsinden daha uygun bir nitelendirme olduğunu anlar.⁴⁵

Vehim, teşbih ve isimde ortaklık şeklinde yapılan izahlar ancak insanın kendisinde bulunan vasıflara kıyaslama yapılarak gerçekleştirilebilir. Mesela Allahın "hayy", "kadir" ve "alim" sıfatlarını ancak kendimizde de bulunan bu niteliklere mukayese etmek suretiyle anlarız. Bir sağır, "Allah işitendir." Sözüünü anlayamadığı gibi, kör de "Allah görendir." ifadesini anlayamaz. Öyleyse insan önce kendi nefsindeki bilmekte, buna mukayese ederek de başkasının niteliklerini anlamaktadır.⁴⁶ Peki Allahın ne zatı ne de sıfatlarının bir benzeri olamayacağına göre, onun sıfatlarını kendi niteliklerimize kıyaslayarak ne ölçüde anlayabiliriz. Eğer Allah'ın sıfatlarını kendimizdekilere mukayese yaparak anlamazsak, Allah'ın sıfatlarını anlamak hiçbir şekilde mümkün olmaz. O halde mecburen kendimizdeki sıfatlara kıyaslamamız gerekir. Ancak Allah'ın sıfatlarıyla bizim sıfatlarımız arasındaki benzerliği olumsuzlamamız, sadece isimde ortaklık bulunduğunun farkına varmamız gerekir.⁴⁷

Özetle marifetullahı ulaşmanın birincisi eksik ikincisi kapalı olmak üzere iki yolu bulunmaktadır. Birincisi yukarıda bahsettiğimiz vehim, teşbih ya da isimde ortaklık kullanılarak yapılan açıklamadır ki, bu Allah'ın özüne uygun bilinmesini sağlayamaz sadece ona dair bize fikir verir. Bekli de marifetullahta insanın varacağı son nokta da budur. Kapalı yol olan ikincisi ise, insanın rab olabilmek için Allah'ın bütün sıfatlarının kendisinde gerçekleşmesini beklemesidir. Bu da tıpkı çocuğun cinsel lezzete ulaşması için ergenlik çağını beklemesine benzer. İşte bu yol, kapalı ve imkânsızdır. Çünkü bu sıfatların Allah'tan başkasında gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴⁸

Allah'ın sıfatlarını anlamada yukarıda söz edilen bütün imkânlar kullanılsa bile, Allah'ı bilmenin bir sınırı vardır. İşte bu

⁴⁵ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.50-52.

⁴⁶ Bu çağdaş hermenötikçilerin anlamada kaçınılmaz olarak gerek duydukları bir husus olarak altını çizdikleri ve ön yargı olarak isimlendirdikleri durumdur. (Bk. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, trc. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2003, s.178-180)

⁴⁷ Gazâlî'nin sıfatları anlamada ortaya koyduğu bu dil kuramı, din dilinde temsilî dil olarak isimlendirilen kuramdır. (Bk. Koç, a.g.e., ss.65 vd.; Yavuz, a.g.e., ss. 202-225)

⁴⁸ Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.52-53.

sınırın adı marifette acizliktir. Yani O'nun bilinemeyeceğini bilmektir. Bilmediğini bilmek, O'nun marifetinin hiçbir şekilde mümkün olmadığını ve Allah'tan başkasının gerçek ilahlık sıfatının özünü hakıyla bilemeyeceğini kavramaktır. Bu durum, kesin bir şekilde anlaşıldığında Allah bilinmiş olur. Yani beşerin Allah'ın bilgisine ulaşabileceği en son sınıra ulaşılmış olunur. İşte Bu Hz. Ebu Bekir'in işaret ettiği gerçekliktir. Zira o, idrak etmekten aciz olduğunun farkına varmak idraktır, demiştir. Bu durumu Hz. Peygamber de şöyle ifade etmektedir: "Seni, senin kendini övdüğün gibi övemem." Burada Hz. Peygamber, Allah'ın övgüsünde dilinin ifade edemeyeceği şeyi bildiğini ifade etmek istemedi. Bilakis Allah'ın ilahlık sıfatlarına ve övgülerine erişemeyeceğini, onu ancak Allah'ın kendisinin bilebileceğini belirtmiştir. O halde insan Allah'ın zatının hakikati ile ilgili sadece şaşkınlığa düşer ve O'nun marifetinden ancak isim ve sıfatlarının gösterebildiği anlam çerçevesinde söz edebilir.

Marifetullah ancak isim ve sıfatları hakkında yukarıda sözünü ettiğimiz şekilde bilgilenmek olduğuna göre, insanların Allah'ı bilmedeki dereceleri farklılık gösterir mi?

Allahın genel olarak, aziz, celil, âlim ve kâdir olduğunu bilen kimse ile Allah'ın yerdeki ve göklerdeki şaşırtıcı ayetlerini tefekkür eden, O'nun mülkünün güzelliklerini, yaratışının ilginçliklerini, hikmetinin derinliklerini gören, Allah'a yaklaştıran melekî sıfatlara sahip olan ve Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlananlar arasında sayılmayacak kadar büyük bir farklılık vardır. Bu şöyle bir örnek ile izah edilebilir.

Takva sahibi, alim olan Şafii'yi (r.a.) kapıcısı da tanır, onun öğrencisi el-Müzenî de tanır. Yine kapıcı onun, şer'i ilimlerde âlim olan ve yazan, insanları Allah'ın yoluna yönlendiren biri olduğunu genel olarak bilir. Öğrencisi Müzenî'nin Şafii'yi tanıması, kapıcının tanıması gibi değildir. Müzenî'nin Şafii hakkındaki bilgisi, onun niteliklerini ve malumatının inceliklerini kapsayacak şekildedir. Bu durumda Şafii'nin ilminden hiçbir şey almayan hizmetçisi, onu hiç tanıyamaz. Ondan tek bir ilim öğrenen kimse de, o ilmi tam olarak öğrenmişse, gerçekte onun onda birini tanımıştır. Şayet bu ilmi ondan tam olarak öğrenememişse, onu

sadece adsal olarak tanıyor demektir. İşte böyle Allah'ın marifeti de onun isim ve sıfatlarını bilme ölçüsünde farklılık arz eder.⁴⁹

IV. Gazâlî'nin Örnek Esmâ-i Hüsnâ Yorumu

Gazâlî, Esmâ-i Hüsnâ'nın anlaşılmasına dair felsefeden mantığa, dilbilimden anlambilime pek çok bilim dalının ilgilendiği konulardan söz ederek bir metot ortaya koymuş ve bu metodun kriterlerini belirlemiştir. İşte bu kriterleri yukarıda bir plan dahilinde ortaya koymaya çalıştık. Şimdide bu metotla Gazâlî'nin yapmış olduğu örnek ismin yorumunu nakledip koyduğu kriterler çerçevesinde değerlendireceğiz.

Gazâlî, konuya tahsis etmiş olduğu *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meânî Esmâillahi'l-Hüsnâ* adlı eserinde Ebu Hüreyre'den nakledilen meşhur rivayeti⁵⁰ dikkate alarak Allah'ın doksan dokuz isminin yorumunu yapmıştır. Biz bu isimlerden burada, sadece "Allah" ve "Basîr" isminin yorumunu bir örnek olmak üzere nakledip sonra da değerlendireceğiz.

Allah

"Allah sözü ilahlık sıfatlarını toplayan, rablik niteliklerini taşıyan ve hakiki varlığın tek sahibi olan mutlak varlığın ismidir. Onun dışında hiçbir varlık kendi zatıyla var olmaya layık değildir. O'nun dışındaki her şey varlığını ondan almıştır. O'nun dışında her şey zati açısından yok olucudur; ancak Allah'a dayanmaları açısından vardır. Bu nedenle Allah'tan başka bütün varlıklar yok olucudur. Öyle anlaşılıyor ki, bu anlamlara delalet eden Allah ismi, özel bir isim (alem)dir. Bunun türemişiği ile ilgili yapılan bütün yorumlar zorlamadan ibarettir.

Şunu bil ki, Allah'ın doksan dokuz isminin en büyüğü bu isimdir. Çünkü bu isim, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde Allah'ın ilahlık niteliklerini toplayan zata delalet etmektedir. Diğer isimlerden her biri, ilim, kudret, fül vs. gibi tek bir manaya delalet etmektedir. Allah, bu isimlerin en ayrıcalıklı olanıdır. Çünkü hiç kimse onu, ne hakikî olarak ne de mecazî olarak O'ndan başkası için kullanmaz. *El-Âlim*, *el-Kâdir*, *er-Rahîm* vs. gibi isimlerle başkaları da isimlendirilebilir. Bu iki açıdan Allah ismi, bu isimlerin en büyüğüdür.

⁴⁹ Bk. Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.54-58.

⁵⁰ Bu rivayetin metni şöyledir: "Allaah'ın yüzden bir eksik doksan dokuz ismi vardır. O tektir teki sever. Kim bu isimleri sayarsa cennete girer."

Er-Rahîm, el-Alîm, es-Sabûr, eş-Şekûr vb. gibi diğer isimlerin anlamlarıyla kulun nitelenmesi ve bu isimleri isim olarak kullanması, Allah için kullanıldığı anlamından özünde bir ayrılık olduğunu düşünmek kaydıyla, mümkündür. Ancak "Allah" isminin anlamı tamamen O'na ait olup, ne mecazî olarak ne de hakikatte başkasıyla bu ismin ortak kullanımı söz konusu olmaz. Bu durumdan dolayı diğer isimler de Allah adına isnat edilerek es-Sabûr, eş-Şekûr, el-Melik ve el-Cebbâr isimlerinin Allah'ın isimleri olduğu söylenir. Bunun tersi olarak, Allah, eş-Şekûr'un ve es-Sabûr'un isimlerinden biridir, denilmez. Çünkü bizzat bu isim ilahîlik anlamlarının özünü en güzel bir şekilde yansıtan ve ona özgü olan bir isimdir. Allah ismi, O'nun isimleri arasında en çok bilinen ve yaygın olan isim olduğu için başka bir isme isnat edilerek tanınmaz; aksine başka isimler ona isnat edilerek tanınır."

Tenbih

Kulun Allah isminin ilahlık anlamından bir nasibi olması gerekir. Bununla kulun bütün kalbiyle Allah'a yönelmesini ve onunla nihaî ilgi kurmasını kastediyoruz. Öyle ki, kul ondan başkasını görmez, başkasına yönelmez, başkasından bir şey dilemez ve başkasından da korkmaz. Nasıl böyle olmasın ki, bu isimden O'nun en gerçek mutlak varlık olduğu anlaşılır ve onun dışındaki her şey, o olmadan sonlu, yok olucu ve gerçek dışıdır. Kişi öncelikle kendi nefsinin yok olucu ve gerçek dışı olarak görür. Hz. Peygamber "Arapların söylediği en doğru söz Lübeyd'in sözüdür" diyerek övdüğü şu beyt bunu vurgulamaktadır:

"Allah'tan başka her şey batıldır Ve her nimetin sonu vardır."

"51

El-Basîr

"O (Allah) her şeyi görür, hatta yerin altındaki bile ona gizli kalmaz. Onun görmesi, göz bebeği ya da göz kapaklarına ihtiyaç duymaktan münezzehtir. O zatında, insanın gözbebeğinde ortaya çıkan algı gibi, şekillerin ve renklerin algınsını kullanmaktan beridir. Çünkü bu sonradan yaratılan hâdis varlıkların etkilenme ve değişmelerinin bir gereğidir. Allah bunlardan münezzehe olduğuna göre, O'nun görmesi, görülmeye konu olan varlıkların niteliklerinin tam olarak O'na açık ve seçik olmasından ibarettir. Bu, görme du-

51 Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.61-62.

yusunun, görünen şeyleri sınırlı bir şekilde algılaması anlamından çok daha açık ve değerli bir anlamdır."

Tenbih

"Duyu yönünden görme sıfatından kulun payı açıktır. Fakat kulun görmesi zayıf ve eksiktir. Çünkü uzak olana ulaşmaz, yakın olanın da içine nüfuz etmez. Sadece zahiren görünenleri algılar ve görünenlerin içindekileri ve gizlilikleri algılamaktan aciz kalır.

Bu sıfattan kulun dinî payı iki şekildedir: Birincisi, kul bilmelidir ki, Allah ona göklerin ve evrenin ilginçliklerine ve ayetlere bakması için görme duyusu yaratmıştır. Bu sebeple onun bakışı ibret almak için olmalıdır. İsa (a.s.)'ya denildi ki: "Varlıklar arasında senin gibisi var mı?" O da dedi ki: "Bakışı ibret, sukûtu düşünme, kelamı zikir olan benim gibidir."

İkincisi, Kulun Allah'ın kendisini gördüğünü ve işittiğini bildiğinde, O'nun nazarını ve kendisini görmesini hafife alamaz. Kim Allah'tan başkasından, Allah'tan gizleyemediği şeyi gizlerse Allah'ın görmesini hafife almış olur. Murâkabe, bu sıfata (görmeye) iman etmenin verdiği semerelerden/ sonuçlardan biridir. Kim Allah'ın kendisini gördüğü halde bir günah işlemeye kalkışırsa ne kadar cesur ve aynı zamanda ne kadar bedbahttır! Kim de Allah'ın kendisini görmediğini sanırsa ne kadar zalim ne kadar nankördür!"⁵²

Değerlendirme

Gazâlî'nin "Allah" ve "el-Basîr" isimleri⁵³ hakkında, yukarıda yaptığı yorumunu, şöyle değerlendirebiliriz:

Gazâlî'ye göre, Allah ismi, bütün ilahlık sıfatlarına sahip mutlak varlığın ismidir. Ve her şey varlığında ona dayanır. Bu bir özel isim olup, kesinlikle türemiş bir isim değildir ve Allah'ın bütün Zat'ına delalet etmektedir. Diğer türemiş isimler gibi, O'nun herhangi bir niteliğine değil O'nun Zat'ına delalet eder. Türemiş isimlerle özel isim (alem)ler arasında delalet bakımından fark vardır. Türemiş isimlerin vehim, teşbih ve isimde ortaklık yoluyla

⁵² Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, ss.91-92.

⁵³ Râzî, Esmâ-i Hüsnâ'nın kendi içinde isim ve sıfat olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Bu ayırıma göre, özdeşlik ilkesi çerçevesinde bir mahiyeti/zatı gösteren sözcüklere isim, mahiyetin bir vasfını gösteren sözcüklere de sıfat denilmektedir. (Fahreddin Muhammed b.Ömer el-Hatîb er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyînât şerhu esmâillâhi ve's-sıfât*, neşr.: Tâha Abdurraûf Sa'd, Daru'l-kitabî'l-arabî, Beyrut 1990, s.31).

pek çok varlık tarafından anlamı paylaşılabilirken, özel isimler sadece özel bir zatı göstermek üzere kullanılır. Özel isimler, bazen anlamla ilişki kurularak konulmuş olsa bile, sadece zata delalet ederler ve anlam zat ilişkisi geri planda kalır. Bu sebeple Gazâlî, "Allah" ismini bir anlama dayalı olarak bir kökten türetmeye çalışmanın zorlama olduğunu belirtmektedir. Tıpkı bir zata çeşitli niteliklerinin o zatı özel olarak gösteren isme isnat edildiği gibi, Allah ismi de gerçek ilahın Zat'ını gösterdiği için, niteliksel anlamlara delalet eden diğer bütün isimleri ona isnat edilir. Allah ismi ise diğerlerinden hiç birine isnat edilmez. Yine Allah ismi Zat'ın bütün niteliklerini kuşattığı halde, diğer isimleri sadece tek bir niteliğini yansıtır. Bu sebeple Allah ismi hiçbir şekilde başka varlıklara isim olarak verilmez. Hâlbuki diğer isimler insanlara isim olarak da kullanılabilir.

Gazâlî, Allah isminin insan açısından varoluşsal yönünü açıkladığı "tenbih" kısmında, mutlak ilahlığı yansıtan bu isimde, insanın mutlak kemali bulduğunu ifade etmektedir. Bu olgunluk karşısında kul, kendisinin hiçliğini anlar ve bu olgunlukta kaybolmak suretiyle adeta ona karışır. Bu sebeple bütün ilgi ve yönelimini O'na odaklamak suretiyle O'nda ölümsüzleşir ve ebedilik özlemini giderir.

Türemiş bir isim olan ve her şeyi gören anlamına gelen "el-Basir" ismi, Allah'ın ezeli sıfatlarından birine delalet etmektedir. Türemiş isim olduğu ve diğer varlıkların da bu nitelikle nitelenebildikleri için, Gazâlî, Allah'ın Zat'ına uygun olarak bu sıfatın diğer varlıklarından farklılık arz ettiğini vurgulamaktadır. Zira diğer varlıkların görme niteliği ile, Allah'ın görmesi sadece isimde benzemektedir. Gazâlî'nin temsili dil anlayışı gereği, kul da görür Allah da görür. Ancak kul kendi zatına uygun olarak bu vasfa sahiptir. Bu sebeple kul, yakınlık nispetinde azalan çoğalan ve kaybolan eksik ve sınırlı bir görme yetisine sahiptir. Allah da kendi Zat'ına uygun olarak, cihetten münezzeh, sınırsız ve en olgun bir şekilde görme niteliğine sahiptir. Aslında insanın görmesi ile Allah'ın görmesi arasında sadece isimde ortaklık vardır.

Kul görme vasfını, aslında Allah'ın görme niteliğinin insandaki bir varoluşu olarak elde etmiştir. Bu sıfatın insanın manevi varoluşunda da önemli bir yeri vardır. Bununla kul, Allah'ın kâinattaki kudret gösterisini müşahede eder ve ibret bakışıyla bakmaya başlar. Kendinin gördüğü gibi, kendisinin de Allah tarafından görüldüğünü ve sürekli murakabe altında olduğunu anlar.

İşte böyle etrafa ibret bakışıyla bakan, sürekli murakabe altında olduğunu hisseden kimse yanlış işlere kalkışıp, günah işleyebilir mi?

Sonuç

İslam düşüncesinin en özgün âlimlerinden biri olan Gazâlî, anlamaya konu olan her şeyi bir sistem içinde ele almıştır. Gazâlî'nin sistemi onun varlık anlayışıyla başlamış ve dini, düşünceyi, dili ve yorumu vs. anlamaya konu olan her şeyi bu varlık anlayışı çerçevesinde şekillendirmiştir. Bu çerçevede Gazâlî, Esmâ-i Hüsnâyı varlık anlayışı üzerine kurduğu bir dil anlayışı ya da sistemi içinde yorumlamıştır.

Dil anlayışı onun varlık anlayışına dayanır. Gazâlî, mutlak varlık olan Allah'a dayandırdığı varlıkları, en genel hatlarla *dış dünyada (âyanda) varlık, zihinde varlık ve dilde varlık* olmak üzere üçe ayırmaktadır. Dış dünyadaki varlık, asli ve hakikî varlık, zihindeki varlık ilmî (epistemolojik) varlık, dildeki varlık ise göstergesel varlıktır. Gazâlî dil varlık ilişkisini ele alırken yapmış olduğu bu taksime bazen göstergelerin yazıya dökülmesiyle ortaya çıkan varlık türünü, yani *yazıda varlığı* da eklemiştir. Bu varlık türlerinin hiçbiri diğerinin özdeşi değildir. Zira insanın dış dünyadaki varlığı açısından, uyuma ve uyanma, ölü ve diri olma ayakta duruyor ve yürüyor olma gibi özellikleri varken, zihinde varlık olması açısından konu ve yüklem olması, tümel ve tikel olması gibi özellikleri bulunmaktadır. Onun dilde varlık olması açısından ise, Arapça, Farsça, Türkçe vs. olması söz konusudur ki, bu varlık türü topluma, geleneğe ve zamana bağlı olarak farklılık gösterebilir. Hâlbuki dış dünyadaki ve zihindeki varlık çağlara ve toplumlara göre farklılık arz etmez.

Gazâlî'nin varlık anlayışı etrafında dilin oluşumuna dair yapmış olduğu izahta ortaya çıkan dil göstergesi/sözcük, Saussure'nin biri somut, diğeri soyut, kağıdın birbirinden ayrılmayan iki yüzü gibi olan bir gerçeklik olarak tanımlamasından sonra, modern dilbilimin, çok önemli bir buluşu olarak sunulan Ogden ve Richards tarafından geliştirilmiş olan anlam üçgeninden başkası değildir. Bu üçgene göre bir gösterge gösteren, gösterilen ve göndergeden oluşmaktadır.

Daha önemlisi dil göstergesinin oluşumu ile ilgili bu gerçeği, İslam geleneğinde Gazâlî'den daha önceleri, İslam filozofu Fârâbî'ye kadar götürmek mümkündür. Ancak Gazâlî'de daha

net ifadelerine kavuşmuş ve varlığın türleri içinde tasnif edilmiştir.

Gazâlî'ye göre anlamı ya da yorumu belirleyici kıstaslar bulunmaktadır. Bu kıstaslar, dili oluşturan sözcüklerle anlamları arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Gazâlî, bu ilişkiyi bir yandan göstergeyi/sözcüğü merkeze alarak, bir yandan da salt anlamı merkeze alarak değerlendirmekte ve çeşitli ayrımlara gitmektedir. İşte Gazâlî'nin yapmış olduğu bu ayrımlar, bir metnin veya Allah'ın bir isminin anlaşılmasında önemli kriterler oluşturmaktadır.

Gazâlî, Allah'ın isimlerinin anlaşılması konusunda önem arz eden isim müsemma ilişkisini ortaya koymak üzere, dört terimden söz etmekte ve bunların varlık ve kavram olarak birbirlerinin aynı mı gayrı mı olduğunu tartışmaktadır. Bu terimler, isim, tesmiye, müsemma ve müsemmidir. Bunlar arasında ya ilişki yanlış kurulmakta ya da bu terimlerden her birinin gösterdiği anlamın ya da zatın aynı olduğu iddia edilerek yorumlanmaktadır. Oysa Gazâlî bunların ayrı anlamları gösterdiklerini çeşitli delillerle açıklamaktadır.

Gazâlî, tıpkı dili ele alırken dil varlık- ilişkisi kurduğu gibi, *dilde varlık* olarak iletişim sisteminde yer alan Esmâ-i Hüsnâ'yı da bu çerçevede ele almaktadır. Buna göre, Allah'ın isimleri, dil göstergeleri olarak kullanılan sözcüklerden oluşmaktadır. Dil ve bu sistemin kapsadığı bütün sözcükler varlık mertebelerinden *dilde varlık* içinde yerlerini almaktadırlar. Ancak bu isimler, ya Zat-ı İlâhiye ya da onun ezeli sıfatlarından birine delalet etmektedirler.

Gazâlî'nin tepeye mutlak varlığı koyduğu sisteminde, diğer varlıklar mutlak varlık olan Allah'ın ezeli sıfatlarının bir fonksiyonu olarak varlık âleminde yerlerini alırlar. Kanaatimizce Gazâlî'nin bu varlık anlayışı, kendisinden önceki Fârâbî ve İbn Sinâ gibi İslam filozofları ve vahdeti vücut yaklaşımı sergileyen tasavvufi düşünceden farklı ve orijinal bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Çünkü mutlak varlığa bağlı olarak ortaya çıkan dış dünyadaki bütün varlıklar, onun ezeli bir sıfatının bir varoluşa neden olmasından ibarettir. Zaten zihindeki varlık, dildeki ya da yazıdaki varlık da dış dünyadaki varlığa göre şekillenmektedir.

Dil yapısı içinde Esmâ-i Hüsnâ bu sözcük türlerinden isim kategorisinde yerini almaktadır. Ancak Allah ismi hariç diğer bü-

tün isimler türemiş isimler kategorisinde bulunmaktadır. Türememiş isimler külli zati varlıkların mahiyetini özdeşlik ilkesine (A A'dır) uygun olarak gösterme özelliğine sahip iken, türemiş isimler, mahiyeti göstermeyip konu olan varlıktaki bir niteliği kendisine bir kapalılık eşlik ederek gösterir. Allah'ın isimleri de türemiş isimlerden oluştuğu için Allah'a ait niteliklerin mahiyetini karşılamaz. Bu isimler mahiyeti karşılayan türememiş isimler gibi bir özelliğe sahip olmadıkları için, bunlarda yakın anlamlılık, eşanlamlılık çok anlamlılık gibi durumlar ortaya çıkabilmektedir.

Gazâlî, Allah'ın isimlerinde yakın anlamlılığın olabileceğini; fakat bunların kesinlikle eşanlamlı isimler kategorisinde değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre bu isimlerle salt harfler, ses ve mahreçler değil, anlam kastedilmektedir. İsimlerde önemli olan asıl ilke de budur. Anlamı yakın olan isimler, aynı zati nitelemekle birlikte farklı nitelikleri vurgulayan tek anlamlılık ile eşanlamlılık arasında kalan müşekkek sözcükler olarak değerlendirilip yorumlanması daha doğru bir yaklaşımdır. Buna göre müşekkek isimlerde olduğu gibi her ismin kendine has benzerinden ayrılan özel bir anlamı bulunmaktadır

Allah'ın isimlerinden birden fazla anlama delalet eden çok anlamlı isimler, her kullanıldıklarında türün bütün fertleri kastedilen genellik ifade eden tür isimleri gibi değerlendirilemez. Çünkü bu durumda, çok anlamlı isimler kapalılık arz eder ve anlaşılmaz. Onlarla delalet ettiği anlamlardan sadece biri kastedilir. Bu anlam da bir karineyle belirlenir.

İnsan Esmâ'nın dildeki varlığıyla karşılaşıldıktan sonra onu zihindeki varlık haline getirmesi, yani anlamsı gerekir. İşte Gazâlî bu noktada, Allah'ın isimlerinin anlaşılmasını çeşitli anlama seviyelerine göre kategorize etmektedir.

Buna göre Esmâ-i Hüsnâ'yı anlama seviyelerinin brincisi, literal anlamıyla anlamak, ikincisi, anladıktan sonra onlara inanmak, üçüncüsü bu seviyeleri gerçekleştirdikten sonra samimiyetle bağlanmaktır, şeklinde sıralanmaktadır. Âimlere özgü bir durum olan üçüncü seviye, yine de Esmâ'yı idrakte olgunluk seviyesi değildir. Bu seviye ancak olgunluğun zirvesinde olan, Allah'a yakın kullar erişmektedirler. Allah'a yakın kullarının anlama ve idrak seviyelerini de üçe ayrılır: Birincisi, tecrübe ve keşif (mükâşefe) seviyesidir. İkincisi, Allah'ın sıfatlarının keşfinden doğan tazim ve Allah'ın sıfatlarıyla nitelenmeye karşı aşırı istek se-

viyesidir. Üçüncüsü, Allah'ın sıfatlarını davranış haline getirme (Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma) ve güzelliklerini yansıtırma seviyesidir. Sıfatlarda mutlak olgunluk Allah'a aittir. İnsanlar bu sıfatlarla sıfatlandığında bu sıfattan en fazla pay almış, Allah'ın ahlakıyla diğer insanlara göre en fazla ahlaklanmış olur. Ancak bu ahlaklanma görelidir ve Allah'ın mutlak sıfatına göre yine de çok eksiktir.

Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma ya da sıfatlarıyla sıfatlanma zahiren Allah ile insan arasında benzerliği çağrıştırmaktadır. Sıfatta ortaklık, ne eşdeğerlilik (mümasele) ne de benzerlik gerektirir. Allah, ilahlık özniteliğine sahip bir varlıktır; insan tür olarak farklı bir varlıktır. Farklı türlerin ortak olarak kullandıkları nitelik de türlerin mahiyetine /özniteliğine göre farklılaşır. Dolayısıyla özünde bir denklik ve benzerlik olamaz.

Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın çeşitli niteliklerini ifade eden ve hakiki İlahı çeşitli yönlerden tanıtan isimlerdir. Bu isimler Allah'ın çeşitli vasıfları hakkında insanları bilgilendirdiğine göre acaba bunlarla Allah'ın öz niteliğinin bilgisine, yani "marifetullah" ulaşılabilir mi?

Marifetullah'a ulaşmanın birincisi eksik ikincisi kapalı olmak üzere iki yolu bulunmaktadır. Birincisi Allah'ın isimlerinin ve him, teşbih ya da isimde ortaklık kullanılarak anlaşılmasıdır ki, bu Allah'ın özüne uygun bilinmesini sağlayamaz sadece ona dair bize fikir verir. İşte marifetullahta insanın varacağı son nokta da budur. Kapalı yol olan ikincisi ise, insanın rab olabilmek için Allah'ın bütün sıfatlarının kendisinde gerçekleşmesini beklemesidir. Bu yol, kapalı ve imkânsızdır. Çünkü bu sıfatların Allah'tan başkasında gerçekleşmesi mümkün değildir.

Allah'ın sıfatlarını anlamada bütün imkânlar kullanılsa bile, Allah'ı bilmenin bir sınırı vardır. İşte bu sınırın adı marifette acizliktir. Yani O'nun bilinemeyeceğini bilmektir. Bilmediğini bilmek, O'nun marifetinin hiçbir şekilde mümkün olmadığını ve Allah'tan başkasının gerçek ilahlık sıfatının özünü hakkıyla bilemeyeceğini kavramaktır. Bu durum, kesin bir şekilde anlaşıldığında Allah bilinmiş olur. Yani beşerin Allah'ın bilgisine ulaşabileceği en son sınıra ulaşılmış olunur.

Alıntıladığımız isim örneklerinden de anlaşılabilirliği üzere, Gazâlî, temel ilkelerini belirlediği bu dil ve yorum anlayışı etrafında Allah'ın doksan dokuz ismini yorumlamaktadır. Her ismin

açıklanmasının sonunda, "tenbih" başlığı altında sözü edilen ismin niteliğinin insanın hayatına yansması ve bu çerçevede nasıl bir varoluş imkânı sundu ele almaktadır. Böylece Esmâ-i Hüs-nâ'nın varlığımızı ve varoluş tarzlarımızı şekillendiren, kuşatan yönleri açıklanmıştır.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I-III, TDK. Yayınları., Ankara 1982.
- Bayrav, Süheyla, *Yapısal Dilbilimi*, Multilingual, İstanbul 1998.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "Alâmât fi't-Turas Dirase İstikşafiyye", *Medhal ile's-semyotika*, ed. Siza Kasım -Nasr Hamid Ebu Zeyd, Daru İlyas el-Asriyye, Kahire ts.
- Fârâbî, Ebu Nasr el, *Kitabu'l-Huruf*, tahk.: Muhsin Mehdî, Daru'l-Meşrık, Beyrut 1986.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed "Faysalu't-tefrika", *Mecmuatu resâilî'l-İmmam el-Gazâlî* (içinde), Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm*, tahk.: Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, Daru'l-kitabi'l-arabî, Beyrut 1985.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, nşr.: Bessam Apşbduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tuba ve'n-neşr, Limassol 1987.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tahk.: Muhammed Mustafa Ebû'l-İlâ, Mektebetu'l-cundî, Mısır, ts.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Felsefenin Temel İlkeleri Makâsıdu'l-felâsife*, çev.: Cemaletdin Erdemci, tahk.: Süleyman Dünya, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mehakku'n-nazar fi'l-mantık*, neşr.: Muhammed Bedribüddin el-Halebî, el-Matbaatu'l-edebiyeye, Beyrut, ts.
- Gazâlî, Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed *Mi'yarü'l-ilm fi'l-mantık*, Neşr ve tahk.: Ahmed Şemsüddin, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1990.
- Kasım, Siza "es-Semyotika Havle ba'dı'l-mefahim ve'l-ebad", *Medhal ila's-semyotika*, ed., Siza Kasım- Nasr Hamid Ebu Zeyd, Daru İlyas el-Asriyye, Kahire ts.
- Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Onur Yay., Ankara 1996.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, ts.
- Öner, Necati *Klasik Mantık*, Bilim Yayınları, Ankara 1996.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, trc. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2003.
- Perrot, Jean, *Dilbilim*, çev. Emel Ergun, İletişim Yay., İstanbul 1997.
- Saussure, Ferdinand *Genel Dilbilim Dersleri*, çev.: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998.
- Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavramları ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul 1998.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.