

T.C.  
RİZE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

**KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA TEŞBİHÎ DİL**

(Yüksek Lisans Tezi)

Rahman HARBİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

RİZE 2010

T.C.  
RİZE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

**KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA TEŞBİHİ DİL**  
(Yüksek Lisans Tezi)

Rahman HARBİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

Tez Savunma Tarihi

22 /06 /2010

**Tez Jürisi Üyeleri**

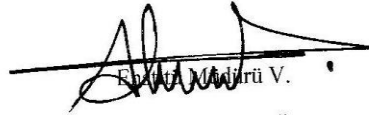
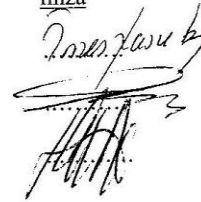
Adı ve Soyadı

Başkan : Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

Üye : Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Üye : Doç. Dr. Hasan AYIK

İmza



Doç. Dr. Ali AKDOĞAN

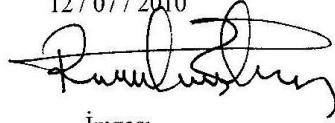
12 /07 / 2010

Onay Tarihi

**RİZE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağımı gösterdiğimi beyan ederim.

12 / 07 / 2010



İmzası

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

RAHMAN HARBİ

## ÖNSÖZ

İnsanı akıllı bir varlık olarak yaratan Allah, onu başıboş bırakmamış; aklını daha iyi kullanabilmesi için ona katından gönderdiği kitaplarla rehberlik etmiştir. Bu rehber kitaplardan birisi de Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim, nüzûlünden itibaren tüm dikkatleri üzerine çeken bir kitap olagelmıştır. Muhatap kitle, hem nüzûl dönemi hem de Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ı daha iyi anlamak için elinden gelen gayreti sarf etmiş; her türlü sorunun çözümü için ilk kaynak olarak Kur'an'a başvurmuştur. Fakat zamanla Kur'an'ı doğru bir biçimde anlama hususunda problemler çoğalmaya başlamış ve bu problemlere çözüm amacıyla çeşitli yaklaşım tarzları ortaya çıkmıştır. Gerek dinî, siyasî ve kültürel etkileşim problemleri gerekse maksatlı anlamlandırma faaliyetleri sonucunda bazı ayetler son derece kaba bir teşbih anlayışıyla ele alınmıştır. İşte bu çalışmada, Kur'an'ı yorumlama veya okuma biçimlerinden biri olan "teşbihî dil" anlayışını ele alarak, olumlu ve olumsuz yönleriyle ortaya koymaya çalıştık.

Bu konuyu seçmemizde bir takım sebepler vardır. Öncelikle belirtmeliyiz ki, Kur'an'ın doğru anlaşılması ile ilgili, çalıştığımız tarzda müstakil bir çalışmanın olmaması birinci etkindir. Ayrıca, Kur'an dili ile ilgili konuları çalışmaya olan ilgimiz de bunda etkili olmuştur.

Çalışmam esnasında bana rehberlik eden ve bu çalışmanın daha iyi olması için elinden gelen gayreti esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ömer F. YAVUZ'a öncelikle teşekkür ederim. Yine, yardımlarına başvurduğum ve görüşlerinden faydalandığım Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU, Doç. Dr. Hasan AYIK ve tüm Rize İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Yıllar önce, yönlendirmeleri ve her türlü maddî manevî desteğiyle bu ilim talebi sevdasının zihnimde ve hayatımda yer etmesinde fazlaca katkısı olan hocam Ömer (Mecit) Ayvazoğlu'na da müteşekkirim. Ayrıca, çalışmam boyunca dualarında beni yalnız bırakmadıklarını hissettiğim anne ve babama ve elinden gelen her türlü destekle bana yardımcı olan eşime de teşekkür ederim.

Rahman HARBİ

Rize – 2010

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	4
İÇİNDEKİLER .....	5
KISALTMALAR .....	7
GİRİŞ .....	9

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KUR'AN DİLİ

I. KUR'AN'DA VARLIK ALANLARI VE DİL .....	12
II. DİN DİLİ.....	17
III. KUR'AN DİLİ.....	23
A. Analoji ve Temsilî Dil Anlayışı .....	32
Temsilî Dil .....	39
B. Tenzihî Dil.....	49
C. Teşbihî Dil.....	57

### İKİNCİ BÖLÜM

#### TEŞBİHÎ DİL

I. TEŞBİHÎ DİL .....	58
A. Tanımı .....	59
B. Mantiğı .....	62
C. Temel Unsurları.....	64
II. TEŞBİHÎ DİLİN TARİHİ ARKA PLANI .....	66
A. Mitoloji ve Eski Yunan'da Teşbih .....	66
B. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Teşbihî Dil.....	73

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### KUR'AN-I KERİM VE TEŞBİHÎ DİL

I. TEŞBİHÎ DİLİ KUR'AN'A UYGULAYANLAR.....	92
A. Müşebbihe.....	92
B. Mücessime.....	105
II. TEŞBİHÎ DİLE TEPKİLER.....	108

A. Selefiyye.....	109
B. Mu'tezile .....	114
C. Müslüman Filozoflar .....	127
D. Ehl-i Sünnet.....	134
III. KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA TEŞBİHÎ DİLİN OLUMLU ve OLUMSUZ SONUÇLARI.....	145
SONUÇ .....	156
KAYNAKLAR .....	164
ÖZET .....	174
ABSTRACT.....	175
ÖZGEÇMİŞ .....	176

## KISALTMALAR

<i>age.</i>	:	Adı geçen eser
<i>agm.</i>	:	Adı geçen makale
<i>bk.</i>	:	Bakınız
<i>b.</i>	:	Bin, İbn
<i>ev.</i>	:	Çeviren
<i>DİA.</i>	:	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i> , İstanbul 1988
<i>Ed.</i>	:	Editör
<i>haz.</i>	:	Hazırlayan
<i>H.z.</i>	:	Hazreti
<i>İSAM</i>	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâmî Araştırmalar Merkezi
<i>MEB.</i>	:	Milli Eğitim Bakanlığı
<i>M. Ö.</i>	:	Milattan önce
<i>nşr.</i>	:	Neşreden
<i>Ö.</i>	:	Ölümü
<i>s.</i>	:	Sayfa
<i>thk.</i>	:	Tahkik eden
<i>trc.</i>	:	Tercüme eden
<i>ts.</i>	:	Tarihsiz
<i>vb.</i>	:	ve benzeri

vd. : ve devamı ve diğerleri

vs. : ve sair

ys. : yayın/basım yeri yok.



## GİRİŞ

Kur'an'ın insanlık ufkuna girişiyle başlayan rehberlik s¼recini Hz. Peygamber'den sonra tefsir ve ona bağlı olarak geliştirilen yorumlama (te'vil) takip etmiştir. Bu yorumlama ve açıklama s¼recinde, d¼nemleri etkileyen fakt¼rlerin de izlerini g¼rmek m¼mk¼nd¼r. Dolayısıyla, Kur'an eksenli bu açıklama gayretlerine sadece Kur'an'ın bir izah ve açıklaması olarak bakmamalı, her izah ve yorumu d¼nemin diğer t¼m sosyal, k¼lt¼rel ve ilm¼ birikimlerini de içinde barındıran bir gelenek olarak ele almalıyız.

İ ve dış tesirlerle renklenip şekillenen Kur'an-ı Kerim'in tefsir, te'vil ve izah tarzları medeniyet tarihimizin en değerli birikimlerindedir. Unutulmamalıdır ki, insan d¼ř¼nen ve her t¼r etkileşime açık bir varlıktır. Ancak her d¼ř¼nce biçimi için doğru hedefe ulaşmak ana gaye iken, maalesef, ulaşılan sonuç her zaman doğru olamamaktadır. D¼ř¼nce tarihimiz açısından, ulaşılan sonucun temel kaynak olan Kur'an'a arzı ile ve zamanın geçmesiyle bazı anlayış biçimlerinin doğru, bazılarının ise yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmamızın konusu olan teřbih¼ dil anlayışı da bir Kur'an okuma ve Kur'an'ı yorumlama biçimi olarak d¼ř¼nce tarihimizde yerini almıştır.

İşlam d¼ř¼nce tarihi boyunca b¼t¼n m¼sl¼manlar için Kur'an, problemlerin c¼z¼m¼nde başvurulacak ilk kaynak olma değerini daima muhafaza etmiştir. Geleneğimizdeki t¼m d¼ř¼nce biçimleri temel hareket noktası olarak Kur'an'ı kabul etmiş ve d¼ř¼ncelerine Kur'an'dan destek aramışlardır. İşte bu çerçevede, teřbih¼ dil anlayışı da İşlam d¼ř¼ncesinin tarihsel ser¼veni açısından önemli bir yer tutmaktadır. Elbette d¼ř¼nce tarihimizde teşbih olarak da ele alınan bu tarz bir d¼ř¼nce biçiminin oluşmasında i ve dış etkenler vardır. Yine bu d¼ř¼nce tarzı ile Kur'an'la ilgili yorum biçiminin oluşmasında insanın zihn¼ tasavvurlarının, varlık ve dilsel bağlamın, din dilinin c¼řitli özelliklerinin ve bu bağlamda Kur'an dilindeki c¼řitli anlatım biçimlerinin de etkisi vardır.

Çalışmamızın konusu, öncelikle, kendi d¼ř¼nce tarihimizin bir ¼r¼n¼ olması açısından önemlidir. Konu, Allah'ı yaratıklara benzetme ve O'na teşbih ve tescim atfetme bağlamında gelişmiştir. Tevhid anlayışında problemlere yol açacak b¼yleyi bir d¼ř¼nce biçiminin ele alınması son derece önemlidir. Bu d¼ř¼nce

biçimi, Kur'an ayetlerine ile hadislere dayandırılmaktadır. Ancak bu görüşün oluşmasında dış etkenlerin de göz ardı edilmemesi gerekir.<sup>1</sup> Konunun varlıksal, dilsel ve Kur'an'la ilgili bir boyutu olması ise son derece önem arz etmektedir.

Çalışmanın işleniş biçimine gelince, öncelikle, konunun varlıksal ve dilsel bir boyutu olduğunu düşündüğümüz için Kur'an açısından varlık alanlarını ve en genel anlam da Tanrı hakkında konuşmak olan din dilini, özellikleri açısından ele alacağız. Ayrıca, Kur'an'da teşbihî dile zemin hazırlayan metinlerin<sup>2</sup> dilsel bağlamını ele alarak, Kur'an dilinin de nihai bağlamda din dili kriterlerine uyduğunu vurgulayıp, meseleyle ilgili metinlerin anlamlandırılması bağlamında dile getirilen görüşlere kısaca değineceğiz. Böylesi bir düşünce biçiminin tanımı, mantığı, temel unsurları ve tarihî arka planı üzerinde durup, daha sonra üçüncü bölümde ise, İslam düşünce tarihinde bu yaklaşımla nasları yorumlayan Müşebbihe ve Mücessime'yi ele alarak, bu anlayışa tepki olarak nitelendirilebilecek düşünce biçimleri olan Selefîyye, Mu'tezile, Müslüman filozoflar ve Ehl-i Sünnet anlayışlarına değineceğiz. Bir düşünce biçiminin toptan olumsuz veya olumlu addedilemeyeceği gerçeğinden hareketle yine bu bölümde, teşbihî dilin olumlu ve olumsuz addedilebilecek yönlerine temas edeceğiz. Sonuç kısmında da, çalışılan konunun önem arz edecek noktalarını okuyucuya net bir biçimde sunabilmek için genel bir bakış açısıyla bu çalışmanın sonuçlarını vurgulayacağız.

Çalışmanın kaynakları açısından ise şunları söyleyebiliriz: Çalışmamız, konunun ele alınmış biçimi itibariyle her ne kadar yeni sayılabilecek bir tarz ise de kaynaklar itibariyle İslam düşünce tarihinin en erken dönemlerine kadar ulaşmaktadır. Zira Allah ile ilgili bazı Kur'an'la ilgili ifadelerin teşbihî bir dille ele alınması ve teşbih gibi tevhid ruhuyla örtüşmeyen bir anlayış biçiminin geliştirilmesi, Hz. Peygamberden sonra gelişen ilk itikadî problemlerdendir.

---

<sup>1</sup> Bu düşünceyi mezhepler tarihî yazarları Yahudi asla dayandırmaktadırlar. bk. Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, s. 214; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fa'ver, Dâru'l-Marife, Beyrut 1995, I, 141; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983, s. 60.

<sup>2</sup> bk. el-Bakara 2/115, 210; el-Mâide 5/64; Tâhâ 5, 39; es-Secde 32/4; Sâd 38/75; ez-Zümer 39/67; el-Feth 48/10; et-Tûr 52/48; el-Kamer 54/14; er-Rahman 55/27; el-Kalem 68/42; el-Hâkka 69/17; el-Kıyâme 75/29; el-Fecr 89/22.

Bundan dolayıdır ki, konumuz kaynaklar itibariyle, daha çok Kelam ve Mezhepler Tarihi kaynaklarına yakın durmaktadır. Lakin dayanak ve düşüncenin geliştirilmesi açısından da Kur'an ile iç içedir. Bu bağlam da, daha çok Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark Beyne'l-Firak*'ını, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'ını, Eşarî'nin (ö. 324/936) *Makalât* adlı eserini ve bu bağlamdaki diğer eserleri kullanıp; Kur'an ilimleri ve Tefsir ilmiyle ilgili konumuzu aydınlatacak eserlerden de istifade edeceğiz.

Çalışmamızda içerik olarak ise, birinci bölümde; Kur'an'ın varlık alanları ve bu varlık alanlarıyla ilgili ifadelerin dilsel bağlamı üzerinde durulacaktır. Bu bölümde tüm kutsal metinler için ortak olan din dili üzerinde durarak, din dilinin ne demek olduğunu ve özellikleri belirtmeye çalışacağız. Yine din dili bağlamında Kur'an dilini ele alacak ve Kur'an dilinin din dili özellikleri çerçevesinde durduğu yeri tespit etmeye çalışacağız. Kur'an'da mevcut gayb alanıyla ilgili ifadelerin, özellikle de Allah ile ilgili olan ifadeler, anlaşılması bağlamında dile getirilen yaklaşım biçimlerini ve dilsel izah tarzlarına kısaca değinip; teşbihî dilin de bu yaklaşım biçimlerinden birisi olduğunu belirteceğiz.

İkinci bölümde ise teşbihî dilin tanımını ve bu yaklaşım biçiminin oluşmasındaki temel mantığı ele alacağız. Ayrıca bu bölümde teşbihî dil mantığının temel unsurlarını ele alacağız. Yine bu bölümde, teşbihî dilin oluşmasını etkileyen tarihî arka plan üzerinde durarak, islamiyetteki teşbihî dil anlayışının yahudilik ve hıristiyanlıktan etkilenip etkilenmediğine değineceğiz.

Üçüncü ve son bölümde ise, konuyla ilgili ayetleri ve hadisleri teşbihî bir dille ele alarak düşünce tarihimizde Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandırılan düşünce biçimlerini ele alacağız. Teşbihî bir dille nasları ele alan söz konusu yaklaşım biçimlerine tepki olarak, Selefiyye, Mu'tezile, Müslüman filozoflar ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki tepkisel yaklaşımlarını açıklamaya çalışacağız. Ayrıca her düşünce biçimi gibi teşbihî dil anlayışının da tümüyle olumsuz addedilemeyeceğinden yola çıkarak bu yaklaşım biçiminin olumlu ve olumsuz sayılabilecek taraflarına değineceğiz. Sonuç kısmında ise, çalışma neticesinde elde ettiğimiz önemli hususları okuyucuya net bir bakış açısı sunabilecek bir tarzda vurgulayacağız.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KUR'AN DİLİ

#### I. KUR'AN'DA VARLIK ALANLARI VE DİL

Tüm varlıklar, kendilerine yaratılıştan teslim edilen varlık alanlarında hayat sürmektedirler. Her varlık hem kendi türünden varlıklarla hem de, gerektiğinde, diğer türlerden varlıklarla belli bir iletişim içerisine girmektedir. Bu bölümde, Kur'an'da varlık alanlarını değerlendirip bu alanlar arasındaki temel iletişim aracı olan dil üzerinde duracağız.

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette *Allah gaybı ve şehâdeti bilendir*<sup>3</sup> diye vurgulanmaktadır. Burada, gayb ve şehâdet şeklinde iki kategori söz konusudur. Yine Kur'an'da hem Allah'ın güç ve bilgisinin her şeyi kuşattığı vurgulanmak da hem de insan açısından son derece önemli olan varlık alanları hakkında bilgi sunulmaktadır. Öncelikle bu alanların kategorik bir şekilde belirlenebilmesi için insan duyularının ve aklının sınırlarının belirlenmesi, insan düşüncesinin ulaşabileceği son noktaların bilinmesi gerekmektedir.

Bilindiği üzere insanoğlu, fizikî âlemden hayat sürmektedir. Dolayısıyla insan, fizikî bir varlıktır. İnsan, bu varlık sahasının en önemli varlığı olup, dinî metinlere muhatap olan biricik varlıktır. Aynı zamanda insan, yapıp etmeleriyle kendi geçmişine ve tarihsel konumuna katkıda bulunan, dünyayı imar ve ıslah edebilecek yetilerle donatılmış, evrenin ve tinsel dünyanın gözbebeği olan bir varlıktır.<sup>4</sup>

İnsanoğlu ve ona ait olan merhamet, sevgi, arzu, nefret, vb. tüm duygular ile evrene ait olduğunu keşfettiğimiz veya keşfedemediğimiz her şey fizikî alanın varlık kapsamına girmektedir ki; “şehâdet” ile kastedilen de bunların hepsidir. Bu alan, olduğu gibi yani görüldüğü gibi tecrübe edilebilir. Çünkü bu alan insanın yaşadığı, tecrübe ettiği, bilgi sahibi olabileceği tüm dünya ile zaman ve mekân

---

<sup>3</sup> el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94; er-Ra'd 13/9; el-Mü'minûn 23/92; es-Secde 32/6; ez-Zümer 39/46; el-Haşr 59/22; el-Cum'a 62/8; et-Teğâbün 64/18.

<sup>4</sup> Sadık Kılıç, “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin”, *YYÜİF. Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Van, 17-18 Mayıs 2001, s. 96.

içinde gerçekleşen hayatların ve durumların hepsini kapsamaktadır. Yine bu alan insanın gördüğü, elle tutup hissettiği, ölçebildiği, sayabildiği, hissedebildiği, tecrübesine malzeme olan ‘müşahede’ alanıdır.<sup>5</sup> Dolayısıyla şehâdet âlemi, insanın bilgisine ulaşabileceği ve er geç özüne vakıf olunabilecek âlemin adıdır. İlâhî vahyin muhatabı olan insan işte bu âlemin –bu varlık alanının- en önemli varlığıdır ve ilâhî vahyin de biricik muhatabıdır. Diğer varlık sahası olan ‘gayb’ kategorisi ise, insan duyularının ve aklının ötesinde duran, aklî kavrayış, sezgi, düşünce ve duyular ile özüne (hakikatine) vakıf olunamayan varlık kategorisi olarak ‘metafizik’ varlık sahasından oluşmaktadır. İnsanın bu alan hakkında bilebileceği kendisine ilâhî vahiy ile bildirilenden öteye geçemez. Dolayısıyla bu varlık sahası tecrübe ve akıl üstüdür. Bu alanın en yüce varlığı; gaybın bilicisi,<sup>6</sup> diriltlen ve öldüren,<sup>7</sup> hâkimler hâkimi,<sup>8</sup> kendisine hiçbir şey gizli kalmayan,<sup>9</sup> ilmi her şeyi kuşatan,<sup>10</sup> bir olan,<sup>11</sup> dilediğini yapan<sup>12</sup> vb. birçok sıfatın sahibi olan Allah’tır. Cennet, Cehennem, Cinler, Şeytan ve Âhiret hayatı gibi insan idrakini aşan, insanın özlerine asla bu dünyada vakıf olamayacağı diğer varlık ve durumlar gayb âleminin başka bir ifadeyle metafizik âlemin unsurlarıdır.

Hem fizikî alanın varlıkları arasında hem de metafizikî varlıkları arasında bir iletişim vardır. Bunun yanı sıra gerektiğinde bu iki alanın varlıkları arasında da bir iletişim olabilmektedir ki; bu iletişimin en önemli örneği vahiy ile oluşan dinî metinlerdir. Bu tarz iletişim, varlık alanlarının en önemli varlıkları olan Allah ve insan arasında cereyan etmektedir. Bu iletişim, ibadetler, dua vb. akla gelebilecek her türlü şekliyle tarihin bütün safhalarında gerçekleşmiştir ve gerçekleşmeye de devam etmektedir. Çünkü iletişim, insanın yaşam alanının daha doğrusu insan varlığının olmazsa olmaz gibi duran ilkesidir. İletişim insanla özdeş gibidir ve sadece insanlar arasındaki bir bağ olmanın ötesinde insan dışı varlıkları da kapsayan durumdur. Ancak burada bizi daha çok ilgilendiren, insan iletişiminin

---

<sup>5</sup> Mehmet Paçacı, “Kur’an’da Dil ve Varlık Alanları”, 2. *Kur’an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 123.

<sup>6</sup> et-Tevbe 6/78.

<sup>7</sup> el-Hicr 15/23.

<sup>8</sup> et-Tîn 95/8.

<sup>9</sup> el-Mücâdele 58/7.

<sup>10</sup> el-Mü’min 40/7.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/163, 255; et-Tevbe 9/ 31; el-İhlâs 112/1.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/ 253; el-Bürûc 85/16.

temelini teşkil eden dildir. Dil, kelimenin tam anlamıyla, beşerî ve tarihî bir fenomen olup, insanın düşündüğünü açıklama yetisi olarak, ilahi bir vergidir.<sup>13</sup> İnsanın kendi varlığı kadar onunla irtibatlı fenomenler, yani bilim, kültür, sanat ve benzeri zihnî ve toplumsal etkinlikler de, bütünüyle dil aracılığıyla ifadesini bulur. Zira dil, zihnin olduğu kadar varlığın da aynası,<sup>14</sup> diğer bir deyişle varlığın evidir. Öylesine ki, anlamlı ve yaratıcı bir dizge olarak ‘dil’ olmadan insandan söz edilemeyeceği gibi, “Dil olmadan her düşünce karanlıktır ve karanlıktadır.”<sup>15</sup>

Fizikî âlemin en önemli varlığı olarak ilahî vahye mazhar olan insanoğlu, kendi idrakini aşan mutlak gayb/metafizik varlık alanı hakkında da bilgiye sahiptir. Bu bilgi, peygamberler vasıtasıyla ve onların insanlara ilettiği söylem ve metinlerle gerçekleşmektedir ki, bunun da temel aracı yani iletişimin temel unsuru dildir. Böylece insanoğlu, gerek fizikî gerekse metafizik alan hakkında iletişimin temel unsuru olan dilin çeşitli ve sanatsal kullanımları vasıtasıyla her iki varlık sahası hakkında da bilgi elde edebilmektedir.

Ancak dilin her iki alan hakkında bilgi verirken farklı kullanım tarzları mevcuttur ve bu kullanım tarzlarının bilinmesi ilahî vahiy kaynaklı kutsal kitapların mesajlarının anlaşılması açısından son derece önemlidir. Yani ortada iletişim aracı olarak sadece “dil” vardır. Buna karşın insanı ve onun iletişimini ilgilendiren iki varlık sahası mevcut. Bu varlık sahalarından birisi, insanın bizzat içinde bulunduğu fizikî âlem, diğeri ise insan idrakini aşan, insanın akıl yürütme vb. çabalarla özüne vakıf olamayacağı metafizik âlemdir.

Dil, fiziki âlemden ortaya çıkan bir iletişim aracıdır. Fakat dil, yapısındaki esneklik ve kullanım avantajı sayesinde kendi âleminin dışındaki âlem için de bilgi sağlayan bir vasıta. Tek kelimeyle dil ile insan düşüncesi arasında ayrılması mümkün olmayan bir bağ mevcuttur. Düşüncelerimiz dil sayesinde varlık sahasına çıkmaktadır. Dolayısıyla dil, dışarıdan bakıldığında bir iletişim kurma ve bildirişim sağlama aracı olarak görülürken, içeriden yani insanın onu dış

---

<sup>13</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat, 1979, I, 303.

<sup>14</sup> Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp, İstanbul 1998, s. 40.

<sup>15</sup> Akarsu, *age.*, s. 31.

dünya ile ilişkilendirerek kendi gereksinimleri doğrultusunda kullanması bakımından, düşünme eylemine özgü bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>16</sup>

Fizikî âleme ait bir olgu metafizik varlık sahası hakkında nasıl bilgi verebilir? Bu, cevaplanması gereken önemli bir sorudur ve bizim bu başlık altında ele almayı hedeflediğimiz ana sorudur. Dil, fizikî alana ait bir olgu olduğu için doğrudan kullanılır. Yani fizikî alana ait varlıklar yine fizikî alana ait imkânlar ile iletişim kurabilirler. Bu durum fazla sorun yaratmaz. İnsanların ihtiyaçları çerçevesinde oluşturdukları kelimelerin bir araya gelmesi ile ifadeye dönüşen ve dil adını alan gerçeklik dünyamıza ait bir olgudur. Dolayısıyla fizikî alana aittir. Böyle bir olgunun metafizik alana ait durumları anlatmak için kullanıldığı da bir gerçektir. Örneğin Kur'an-ı Kerim bizlere, dünyamıza ait bir dil ile (Arapça) hitap etmekte ve muhatabı olan toplumun kullandığı kelimeleri kullanarak mesajını iletmektedir. Böyle bir iletişim aracı ile Kur'an'ın zaman ve mekânla kayıtlı durumları anlatırken sıkıntı olmaması nasıl doğal ise, tecrübe ötesi olan metafizik durumları anlatırken bir takım anlama sıkıntılarının olması da doğaldır. Bu problemin çözümü, daha önce esnek bir yapısı olduğunu belirttiğimiz dildedir. Zira dil, esnek yapısı sayesinde değişik kullanım tarzları ile bu tarz durumların anlatımına izin vermekte ve muhatap olan insan da bu durumları çeşitli kıyas ve benzetmelerle anlamaktadır. Elbette bu anlama hiçbir zaman mutlak bir idrak olamamakta ve zihnin tasarlama yapabileceği sınırlar çerçevesinde kalmaktadır. İnsan zihninin, fizikî âlemin tamamen dışında kalan bir şeyi tasavvur edemeyeceği ve onun hakkında bir fikir oluşturamayacağı gerçeği,<sup>17</sup> burada dile düşen görevin ne denli büyük olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insan zihni ile dil yetisi paralel bir fonksiyon icra etmektedir. Burada, Mademki metafizik alan ve bu alana ait kavramlar nitelikleri itibariyle insan kavrayışının yahut tecrübesinin ötesindedir; bu alanla ilgili kavramlar yahut daha açık ifadeyle bu alan, vahyin muhatabı insana başarılı bir şekilde nasıl aktarılabilir? şeklinde bir soru akla gelmektedir. Bunun cevabı, dil oyunları ile veya bizim fiilî -fiziksel

---

<sup>16</sup> Mehmet Çiçek, "Dil Olgusuna Genel Bir Bakış", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Van, 17-18 Mayıs 2001, s. 191-194.

<sup>17</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, s. 1329.

veya zihinsel- tecrübelerimizden türetilmiş ödünç imajlar yoluyla, şeklinde olacaktır.<sup>18</sup>

Burada dil ile yapılan şey, fizikî alana ait olan dilsel malzemeyi kullanarak metafizik alanı anlatmaya çalışmak<sup>19</sup> veya bu alan hakkında konuşmaktır. Böylece insan bilebildiği, tecrübe edebildiği bir alandan, onun dilsel malzemesinden ve kendisinde oluşan tasavvurlardan yola çıkarak, zihin ve tecrübesinin ulaşamadığı bir alan hakkında söz söyleyebilmektedir.<sup>20</sup>

Netice itibariyle varlık alanları açısından insanın, duyuların ve tecrübenin ötesinde bir âlem ile duyularıyla ulaşabileceği ve tecrübe edebileceği bir âlem olarak iki varlık alanıyla karşı karşıyadır. Bunlardan birincisini metafizik varlık alanı, ikincisini de fizikî varlık alanı olarak isimlendirmek mümkündür. Böylece insan her iki varlık sahası hakkında da bir takım söylemlerde bulunmakta ve iletişim içerisine girmektedir. Bu iletişim ve söylemlerini oluştururken insanın elindeki güç, fizikî varlık sahasının bir gerçeklik ve olgusu olan dil yetisidir. İnsan, fizikî varlık alanı ile ilgili kullanımlarda her ne kadar aşılamayacak bir problemle karşılaşmasa da metafizik varlık alanı ile ilgili kullanımlarda aşılması güç problemlerle karşılaşmaktadır. İnsanoğlu, bu problemi de dilin esnek yapısı sayesinde bir takım dil oyunları ve sanatları ile aşabilmektedir. Bunu yaparken, fizikî bir olgu olan dile ait çeşitli tasavvurlardan yola çıkarak metafizik alan hakkında çeşitli düşünceler geliştirmekte ve konuşabilmektedir. Dolayısıyla, ana malzemeler fizikî alana ait olsa da bu malzeme ile metafizik alan hakkında da söz söylemek mümkün olmaktadır.

Konuyu Kur'an açısından ele alacak olursak, Kur'an'ın bir takım ayetlerinin fizikî alana ait bir takım ayetlerinin ise metafizik alana ait olduğunu müşahede etmekteyiz. Muhatap kitleye doğal dili (Arapça) kullanarak yönelen Kur'an, fizik (şehâdet) alanının malzemesini kullanarak metafizik alan (gayb) hakkında bilgi vermektedir. İnsanın varlık gerçekliğini asla göz ardı etmeyen Kur'an, bunu yaparken, dilin doğal esnekliğini kullanarak bilinen kelimeleri teşbih yollu sentezleyerek yani analogi yaparak zihnin tasavvur etmesini

---

<sup>18</sup> Esed, *age.*, s. 1330.

<sup>19</sup> Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", s. 123.

<sup>20</sup> Paçacı, *agm.*, s. 123.



sağlamakta ve metafizik alan hakkında bilgi vermektedir. Ancak bu alan hakkında bilgi vermesinin yanı sıra yine Kur'an, bu alanın özüne vukufiyyetin imkânsız olduğunu ve bunun yalnız Allah tarafından tam manasıyla bilinebileceğini vurgulamaktadır.<sup>21</sup> Böylece fizikî alanın malzemesini kullanan Kur'an, fizikî alan hakkında doğrudan/dolaysız bir kullanımı seçerken; metafizik alan hakkında bilinen alanın tasavvur birikimiyle hareket etmekte ve gayb alanıyla ilgili varlıklar hakkında zihnî bir tasavvur oluşturmaktadır. Her iki varlık sahası hakkında da aynı dili kullanarak bize bilgi veren Kur'an'ın bu şekildeki kullanım tarzına 'müteşâbih dil'<sup>22</sup> denmektedir.

## II. DİN DİLİ

Yukarıda sözünü ettiğimiz farklı dil özelliği taşıyan dillerden biri de din dilidir. Kur'an'ın da kendine has özellikleri olmakla birlikte genel anlamda din dili içerisinde yer alan bir dil özelliğine sahiptir. Bu sebeple burada biz, Kur'an dilini de içine alan din dilinden genel hatlarıyla söz edeceğiz.

İnsanoğlu için iletişim denince akla gelen ilk ve en önemli araç şüphesiz dildir. İnsanoğlu, ses düzeni, bürün düzeni, yapı düzeni, sözdizimi düzeni ve anlam düzeninden oluşan doğal dili,<sup>23</sup> sözlü ve yazılı iletişimde en etkin bir iletişim aracı olarak kullanılmaktadır. İnsan sosyo-kültürel, dinî ve bilimsel faaliyetlerini sürdürürken de, temel iletişim aracı olarak doğal dili kullanmaktadır.

Dil, temelde aynı olsa bile, iletişim alanlarına göre farklı karakteristik özellikler arz etmektedir. Günlük hayatta kullanılan dil ile bilim, sanat vs. kullanılan dil, anlatım özellikleri bakımından farklılık göstermektedir.<sup>24</sup> İnsanoğlunun varlık serüveninin başlangıcından beri hayatının ayrılmaz bir realitesi olarak karşısına çıkan din ve dinî faaliyetlerle ilgili olarak kullanılan dil, temelde doğal dili kullanmasına rağmen, tıpkı bilim, sanat vs.de olduğu gibi farklı bir karakter taşımaktadır. Dilbilimin gelişim tarihine bir göz atıldığında, doğal

---

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>22</sup> Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 113.

<sup>23</sup> Doğan Aksan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçe Anlambilim*, Engin Yayınevi, Ankara 1999, s. 13.

<sup>24</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 91.

dilden farklı bir karakterde kullanılan dinî metinlerin doğru anlaşılması noktasından din dili çalışmalarının gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Eski Hint'te M. Ö. 2000–1100 tarihleri arasına kadar uzanan kutsal bilgi derlemeleri Vedaların açıklanması, doğru okunması ve değerlendirilmesine yönelik olan dil çalışmaları göstermektedir ki, dinî faaliyet ve metinlerde kullanılan dil, dikkat çekecek ölçüde farklı bir karakter içermektedir.<sup>25</sup>

Bunlardan yola çıkarak denilebilir ki, bir toplumun kullandığı dil temelde doğal dil olsa da o dil kullanıldığı alanlara göre farklılıklar göstermektedir. Bu çerçevede ele alacak olduğumuz 'din dili' de belli karakteristik özellikler taşıyan, insanın Tanrı ve kutsal olarak kabul ettiğiyle ilişkisini ifade eden kullanılan dil olarak da kendisini diğerlerinden ayırıcı evrensel denebilecek bazı nitelikleri barındırmaktadır.<sup>26</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz din dilinin bu özelliği, çok Tanrılı ya da Tanrısız dinlerin kutsal metinlerine göz atıldığında da fark edilebilir. Mesela Zerdüştlük dininin doktrini ile Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın öğretileri arasında benzerlik bulunduğu gibi,<sup>27</sup> bu metinlerde yer alan ayetler arasında da anlam ve üslup benzerlikleri bulunmaktadır. Örnek olarak Zerdüş: *Ben sana senden daha yakınum.* (Desatir, 122) derken, Kur'an-ı Kerim'in Kaf suresi 16. ayetinde, *Biz ona (insana) şah damarından daha yakınız* denilerek, aynı şeyin söylendiği belirtilmektedir.<sup>28</sup> Tek Tanrılı Sami geleneğine ait olan dinlerin kutsal metinlerinin kullandığı dilde, muhteva ve üslup açısından benzerliğin daha fazla olduğu belirtilmiştir ki, bunun örnekleri de fazlaca mevcuttur.<sup>29</sup> Tüm bunlarla vurgulanmak istenen, farklı dinlere ait ifadeler arasında hem ifade hem de konu bakımından benzerliğin bulunduğudır. Ancak bundan daha önemlisi, bu ayet ve pasajlardaki ortak dil özellikleridir. Öyleyse, din dili denilince ne kastedilmektedir? Yani din dili nedir ve din dilinin temel özellikleri nelerdir?

---

<sup>25</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 16.

<sup>26</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 93.

<sup>27</sup> Bu benzerlikler şöyle özetlenebilir: 1- Evrenin altı günde yaratılması, 2- Beşerin bir erkek bir kadından çoğalması, 3- Nuh (Yim) tufanı, 4- Gelecek bir peygamberin haber verilmesi. bk. A. H. Vidyarthi - U. Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, trc. Kemal Karataş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.11-12.

<sup>28</sup> Vidyarthi, *age.*, s. 15.

<sup>29</sup> Buna Örnek olarak Allah'ın Musa (a.s) ve Benî İsrâil ile Tur dağındaki ahitleşmeleri ile ilgili Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes ayetleri verilebilir. bk. F. Yavuz, *age.*, s. 94.

Kutsal metinlerin veya daha genel bir deyişle Tanrı hakkındaki her türlü konuşma ve söylemin mahiyetinin ne olduğu ve bunların nasıl anlaşılması gerektiği ilk çağlardan beri tartışıla gelen bir konudur. Tanrı ve metafizikten bahseden ve kutsal olarak kabul edilen metinlerin anlaşılması noktasındaki temel sorun, bu tür metinlerin ‘aşkın alan’ dan yani metafizik alandan bahsederken, fizikî alanın bir varlığı olan insanın kullandığı bir aracı kullanıyor olmasıdır. Eşyanın adlandırılmasına bağlı olarak ortaya çıkan ve sonlu bir alana (fizikî alan) ait olan bir varlık olarak dil, kategorik yapıya dâhil olmayan ve sonsuz olan bir alan hakkında doğrudan nasıl kullanılabilir?<sup>30</sup> Din dili ifadesi, en geniş anlamda tüm teolojik konuşmaları içerisine almakla beraber, daha dar anlamıyla kutsal metinlerin dilini kapsamaktadır. Din dilinin odağında iman ve ibadet objesi olan Tanrı hakkındaki ifadeler olup din dili tartışmaları da bu eksende yoğunlaşmaktadır. Çünkü diğer bütün dinî ifadeler Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillenmekte ve anlaşılmaktadır.<sup>31</sup>

Farklı dinlerin kutsal metin, ayin, ibadet vs. gibi dinî faaliyetlerinde ortak özellikler ve benzerlikler gösteren bir dil kullanılıyor ise ve bu dilin anlamını da Tanrı, kutsal vs. gibi dinî fenomenler oluşturuyor ise, böylesi bir dilin ‘din dili’ olarak adlandırılması isabetli olacaktır.<sup>32</sup> Şunu belirtmek gerekir ki, burada ‘din dili’ derken kastedilen Arapça’nın Müslümanlar için, İbranice’nin Yahudiler için, Pali dilinin Theravata Budistleri için olduğu anlamda eski veya kutsal dinî dil değildir. Yine bununla kastedilenin ilahiyatçıların veya teologların ortaya koymuş oldukları teknik bir dil olmadığı da belirtilmiştir.<sup>33</sup> Peki din diliyle kastedilen nedir, din dilinin özellikleri nelerdir ve bir ifadenin din dili kapsamına dâhil olması için o ifadenin ne tür bir ifade olması gerekmektedir?

Doğrusu bir ifadenin dinî olabilmesi için o ifadenin salt tarihsel ve antropolojik bir ifade olma düzeyini aşıp, inanç bağlamında bir rol oynaması ve ‘kanaate’ dayanan bir dil olma niteliği taşıması gerekir. Yani; o ifadenin her şeyden önce normal bağlamlarda hayata karşı çok kapsamlı ve temel bir tutumu

---

<sup>30</sup> Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 26.

<sup>31</sup> Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, VI/1, (Ocak-Nisan 2009), s. 76.

<sup>32</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002, s. 117.

<sup>33</sup> Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 6.

dile getirmesi ve bu durumu çağrıştırıcı özellikte olması, yine bunun yanında o ifadeyle ilgili tutumun objesinin bir bağlanma ve teslimiyet objesi olması gerekir.<sup>34</sup>

Yukarıda belirtilen ‘kanaate dayalı’ olma vurgusu din dili için önemsenmektedir. Çünkü kanaate dayalı dil, bilimsel dilin yaptığı gibi gerçekliğin sadece bir veçhesine değil, ona topyekûn atıfta bulunur. Öte yandan bu dil onu kullananların kişiliklerinde bütünsel olmayan söylemlerden daha derin köklere sahiptir. Daha açık söylemek gerekirse din dili, yaşayan imanın dili olarak, müminlerin anlayışlarını yöneten ve hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren dildir. Dolayısıyla din dilini, empirik dünyaya işaret eden veya tanımlar arası ilgi kuran (analitik) bir dil değil, bizlerin nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin dile getirildiği bir dil olarak görmemiz gerekmektedir.<sup>35</sup>

Yine bir özellik olarak, din dilinin olgu ve olaylar dünyasının katı nesnel gerçekliğinin ötesinde yatan şeye ilişkin bir mükâşefe (teolojik durum) uyandırma özelliğine sahip bir dil olduğu ve bu şekilde anlaşılan şeyin bizlerin bütün kişiliğimizi kuşatan bir cevap sağladığı belirtilmiştir.<sup>36</sup> Din dili ile ilgili olarak zikredilmesi gereken bir başka görüş de din dilini, huşu duygusu uyandıran bir dil olarak kabul edenlerin görüşüdür. Bu görüşün sahiplerine göre din dili, biricikliğini huşu duygusu uyandırma özelliğinden almaktadır.<sup>37</sup>

Şüphesiz yukarıda din dili ile ilgili olarak saydığımız özellikler dinin ve dinî inancın mahiyetinin tam olarak ne olduğunu açıklamak için yeterli değildir ve açık söylemek gerekirse bunlar bir ifadenin dinî olması için gerekli şartlar da değildir. Ancak eğer bir ifade yukarıda sayılan işlevlerden birisini görmüyorsa, o ifadeyi tam anlamıyla ‘dinî bir ifade’ olarak nitelendirmenin de mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir.<sup>38</sup>

Din dili ile ilgili tanımlama mahiyetindeki özellikleri kısaca şöyle sıralayabiliriz: Nesnel gerçekliğin ötesinde yaşanan şeye ilişkin bir mükâşefe,

---

<sup>34</sup> Koç, *age.*, s. 6, 7.

<sup>35</sup> Koç, *age.*, s. 6.

<sup>36</sup> Koç, *age.*, s. 8.

<sup>37</sup> Koç, *age.*, s. 9.

<sup>38</sup> Koç, *age.*, s. 8.

tutkuyla kapılmayı ifade eden bir dil, huşu duygusu uyandıran bir dil, farklı türden nedenlere atıfta bulunan bir dil, ahlakî ilkeler ifade eden bir dil ve Tanrı hakkında konuşmak olan bir dil.

Bunların hepsi din dilinin tam bir tanımı değil, fakat din dilinin özellikleri olan nitelendirmelerdir. Her biri din dili için bir özellik mahiyetinde olan bu tanımlamalar, din dilinin anlaşılmasına önemli ölçüde yardımcı olmalarına rağmen neticede dinin bütünlüğünü kapsayan bir din dili tanımlaması olmaktan uzaktırlar. Yukarıda da belirttiğimiz gibi yapılan bu tanımlar, indirgemeci bir tutum içinde olmamak kaydıyla din dilinin özellikleri olarak kabul edilebilir.<sup>39</sup>

Burada önemle belirtilmesi gereken bir husus da, din dili ile teolojik dil arasındaki ayrımdır. Dinî bir ifadede hayata ve Tanrı'ya karşı çok kapsamlı ve temel bir tutumun dile getirilmesi söz konusu olduğu halde, Teolojik dilde 'Tanrı hakkında konuşma' üzerine konuşma durumu vardır. Daha açık söylemek gerekirse; dilin dinî kullanımında birinci şahıs dili esas olduğu halde, teolojik kullanımında üçüncü şahıs diline geçilmektedir. Dolayısıyla burada içten katılma yerine, bir yerde, sistemli bir dinî öğretilere dayanan zihinsel kanaat ve yorumlar söz konusu olmaktadır. İnanç cümlelerini aksiyom haline getirerek adeta onlara bir düzen vermiş oluyoruz.<sup>40</sup>

Şunu belirtmek gerekir ki, her alanın ve disiplinin kendine has bir terminolojisi, kavramları ve dili vardır. Bir alan ve disiplinden bahsetmek bir terminoloji, kavramlar dünyası ve o alanla ilgili bir dilden bahsetmek demektir. Siyaset, ekonomi, hukuk, sanat vb. tüm alanlarda bu kural değişmez. Fakat ele alınan konu çok boyutlu ve girift ise o zaman farklı terminolojilerden ya da kavramlardan bahsedilebilir. Sözünü ettiğimiz durum din için de geçerlidir. Dinin bir disiplin olmaması bu durumu değiştirmez. Dolayısıyla bir yaşam biçimi ve ona uygun manzumeler bütünlüğü olarak algılanması gereken dinin de bir 'dili' vardır. Din, öteki alanlardan oldukça farklı bir cepheden/boyuttan insana seslenir. Öteki alanların anlamakta güçlük çektiği ya da hiç bahsetmediği konulardan haber verir. Siyaset, hukuk, sanat, ekonomi vb insan düşünce ve emeğinin bir sonucu olarak ortaya çıkarken; din, ilahî kaynaklıdır ve insanın dikkatini ötelere, metafizik

<sup>39</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 130; F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 100.

<sup>40</sup> Koç, *Din Dili*, s. 12, 13.

âleme çevirir. Ama bu dünya ile de ilgilenir. Emirler, yasaklar, helaller, haramlar dinin bu dünya ile ilgili boyutunu ortaya koyar. Dinden bahsederken aslında bir terminolojiden, kavramlar dünyasından bahsetmiş oluyoruz. Daha baştan dinle ilgili konuşmaya başlar başlamaz oldukça geniş bir alan bizi beklemektedir. Din denen gerçekliği bir çerçeve şeklinde, dine ait kavramları da bu çerçevenin içindeki köşe taşları olarak görmek gerekiyor. Bu kavramların her birinin ötekiyle bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla bir kavramı ele aldığımız zaman aslında daha başka kavramların anlam dünyasına da girmiş oluyoruz. O bakımdan din dilini oluşturan kavramlar arasında mana açısından bir geçiş genlik söz konusudur. Kavramlar mana olarak iç içedir, aralarında keskin hatlar yoktur. Dinin aşkın/transandantal yani aklı aşan boyutu kadar rasyonel bir boyutu da mevcuttur.<sup>41</sup> Aynı zamanda din dili, kendine özgü özellikleri olan bir dil ve söylemdir. Fakat bu durum onun günlük dil, bilim dili, ahlak ve hukuk dili gibi dillerden bütünüyle bağımsız olduğu anlamına gelmez.<sup>42</sup> Buraya kadar anlatılanları dikkate alarak din dilini şu şekilde tanımlamak mümkündür: *Din dili, çeşitli bakış açılarından iş gören, belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği ne olarak gördüğümüze ilişkin kavrayışlarımızın belli bir dilde, belli kurallar çerçevesindeki ifadesidir.*<sup>43</sup>

Sonuç olarak; din dilinin geniş tanımının yukarıda dile getirilmesinin yanında, onun yaygın olarak kullanılan tanımı “Tanrı hakkında konuşmak” şeklinde yapıldığını belirtmek isteriz. Öte yandan din dilini gündelik dil, bilimsel dil vs. gibi diğer dillerden ayıran özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikleri de yukarıda belirttik. İşte bu özelliklere sahip, farklı bir alandan söz eden din dili genel anlamında ele alınmalı ve özellikle bir alana münhasır kılınmamalıdır. Din dili ile ilgili olarak gerek hakkındaki şüpheler ve saldırılar gerekse bunlara verilen cevaplar bağlamında söylenecek söz fazlaca olmasına rağmen bizim çalışmamız açısından bu kadarı yeterlidir.

---

<sup>41</sup>Sami Demir, Din Dili Üzerine Bir Deneme, [http://www.hurakademya.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=271&Itemid=1](http://www.hurakademya.org/index.php?option=com_content&task=view&id=271&Itemid=1) [10.05.2009]

<sup>42</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91, 92.

<sup>43</sup> Koç, *age.*, s. 17.

### III. KUR'AN DİLİ

Kur'an-ı Kerim, İslam dininin temel dayanağı olan dinî metinleri (sözlü ve yazılı vahiy) barındıran en temel ve en güvenilir kaynaktır. Tevrat'ta, İncil'de ve diğer dinî metinlerde olduğu gibi, Kur'an'da da din dilinin özelliklerini yansıtan bir dil kullanılmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz ve din dili tarifleri arasında yer alan ve din dilinin temel özelliklerinden sayılan Tanrı hakkında konuşmak, Kur'an dili için de geçerli olan bir tariftir. Çünkü Kur'an'a göz atan herkes Allah merkezli bir konuşma ile karşılaşmaktadır. Kur'an'da karşılaşılan hemen her ifade, Allah ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olan bir ifadedir. Bu sebeple din dili tarifleri arasında yer alan Tanrı hakkında konuşmak ibaresinin Kur'an dili için de tanımlayıcı olabileceğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Daha önce din dilinden söz ederken, zaman zaman sonlu bir varlık olan insanın, sonsuz olan; yani Allah (Tanrı) hakkında konuşmasının veya herhangi bir çıkarımda bulunmasının problem oluşturduğunu söylemiştik. Ancak bu problem sadece Tanrı ile sınırlı değildir. Mutlak gayb/aşkın alanın varlıkları olarak kabul edilen melek, şeytan, cennet, cehennem vb. varlıklar için de benzer bir problem söz konusudur. Aslında buradaki problem bir varlık problemi olduğundan daha fazla bir dil problemidir. Sorunun esası ise 'Sonlu bir varlık olan insanın dili ile sonsuz bir varlık olan Tanrı ve insandan farklı bir alanın varlıklarının ifade edilmesidir.' ki, bu durum dille ilgili bir durumdur.<sup>44</sup> Bu soruna ilişkin üç farklı yaklaşım ileri sürülmüştür:

Birinci yaklaşıma göre, İnsana attığımız kavramlarla Tanrı'ya attediklerimiz arasında önemli bir fark bulunmamaktadır. Bu yaklaşım, katı antropomorfizm olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım katı lafızcı tutumuyla bizim çalışmamızın temelini oluşturan Teşbihî dille neredeyse örtüşmektedir. Bu konuyu, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde farklı açılardan ele alıp işleyeceğiz.

İkinci yaklaşıma göre ise, Tanrı hakkında konuşulabilir, ancak böyle bir konuşmanın imkânı oldukça sınırlıdır. Bu yaklaşımda da antropomorfizmden<sup>45</sup> vazgeçilmemekte fakat antropomorfizmin alanı oldukça sınırlı tutulmaktadır.

---

<sup>44</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 106.

Üçüncü ve son yaklaşıma göre, Tanrı hakkındaki konuşmalar anlamsızdır. Bu görüş çağdaş mantıkçı pozitivistler arasında belli bir süre yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Doğrulama ve yanlışlama ilkelerini din diline uygulayarak böyle bir sonuca varan Ayer ve Flew gibi pozitivistler din dili ile başka dil formları arasında fark görmedikleri için eleştirilmiş ve daha işin başındayken bir çıkmaza girdikleri öne sürülmüştür.<sup>46</sup>

Bu görüşleri Kur'an, İncil ve Tevrat gibi ilâhî menşeli dinlerin kutsal metinleri açısından değerlendirecek olursak, bu yaklaşımlardan ikinci yaklaşımın uygun olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü üç kitap da sınırlı şekilde antropomorfizm içeren bir dil kullanmaktadır. Ancak hemen belirtelim ki, Kur'an ve diğer kutsal metinlerde yer alan antropomorfik ifadeler bir takım güçlülere yol açmıştır. Kabul edilmesi gereken bir diğer husus da "Tanrı hakkında ya da gayb âlemi dediğimiz varlık alanının varlıkları hakkında konuşabilmek için –çok sınırlı da olsa- antropomorfizmin kabul edilmesi" din dilinin ve dolayısıyla da kutsal metinlerin dilinin işleyebilmesi açısından gerekli görülmektedir.<sup>47</sup> Böyle olmaması halinde Tanrı hakkında konuşabilmek için Tenzihî dili benimsemekten başka çıkar yol kalmamaktadır. Biz ilerde Tenzihî dil anlayışı üzerinde de duracağız.

Bilinen bir husustur ki; Kur'an-ı Kerim, Allah ve diğer gayb alanına ait varlıklardan bahsetmektedir ve Kur'an onlardan bahsederken bilgi verici (kognitif) özelliği olan bir dil kullanmaktadır. Buna binaen Kur'an, insanların sosyal hayatlarını düzenleyici, hukuka, ahlak ve siyasete yönelik bir takım düzenlemelerde de bulunmaktadır. Kur'an'ın bunu yaparken kullandığı dil ile Tanrı ya da gayb alanıyla ilgili olarak kullandığı dil arasında kullanım açısından fark mevcuttur. Bu nedenle Kur'an ifadelerinin konusu olan varlıklardan hareketle Kur'an dilini ikiye ayırmak uygun olacaktır. Birincisi, Allah'ın zât, sıfat, fiil vb. tüm sıfat ve isimleri ve melek, şeytan, Âhret gibi metafizik konulardan bahseden ifadelerde kullanılan dildir. İkincisi ise, fizikî alana ait olan insanın yapıp etmelerini ve sosyal, beşerî ilişkilerini ele alan ifadelerde kullanılan dildir.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Bu görüşleri daha detaylı ele alması açısından bk. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 153-155.

<sup>47</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1330-1333.

<sup>48</sup> F. Yavuz, *Kuran'da Sembolik Dil*, s. 108.



Çalışmamız açısından önemli olan, Kur'an dilini ortaya koymak amacıyla yapılan yukarıdaki taksim içerisinde bile bölümlenmeye gidilebilir. Yukarıdaki taksimden birinci kısmının Kur'an'ın sadece Allah hakkında kullandığı dil ve diğer metafizik varlıklar hakkında kullandığı dil olarak ikiye ayrılabilir. Sosyal hayatı konu alan Kur'an ifadelerindeki kullanılan dil de çeşitli kısımlara ayrılabilir. Örneğin, hukukla ilgili ayetlerin hukuk dilini, ahlakla ilgili ayetlerin ahlak dilini, siyasetle ilgili ayetlerin siyaset dilini vb. şekilde diğer kısımların da ait oldukları kategorinin dilini kullanmaktadır.<sup>49</sup> Bu çerçevede Kur'an diline ilişkin yapılan ayrımlarla ilgili olarak bazı hususların belirtilmesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Şöyle ki;

Kur'an'ı, kullandığı dil açısından ikiye ayırdık. Bu ayrımı belirleyen temel etken varlık alanlarının farklılığıdır. Bunlar, Allah ve diğer metafizik varlıkların olduğu varlık düzlemi ve bu varlık alanından bahseden ayetlerin dili ile insanın içinde bizzat bulunduğu fiziksel nitelikli varlık alanı ve bu alana ait durumlardan bahseden ayetlerin dilidir. Kur'an'daki ifadelerin tam olarak neyi gösterdiği ya da neyi ifade ettiği meselesi, Kur'an'ın nüzûlü aşamasından itibaren üzerinde durulan bir husustur. Kur'an-ı Kerim, bu konuya bizzat işaret etmekte ve ayetlerini muhkem ve müteşâbih olarak ikiye ayırmaktadır.<sup>50</sup> Geleneğimizdeki muhkem ve müteşâbih hakkındaki değerlendirmelere bakıldığında bu durumun bir sorun olduğu hemen anlaşılmaktadır. Bunu bir tefsir ya da yorumlama sorunu olarak görenlerin yanı sıra bir dil sorunu olarak da görenler vardır. Bizce de bu durum, ayetlerin ilgili oldukları varlık kategorileriyle sıkı ilişkisi olan bir dil sorunudur. Yani bu sorun, Kur'an'ın üzerinde konuştuğu konularla ya da varlıkların fizikî ya da metafizik alana ait olmalarıyla yakından ilişkilidir.<sup>51</sup> Klasik tefsir ve tefsir usulü kaynaklarında da ele alınan bu sorun, genel mantık olarak dilin kapalılığı, açıklığı çerçevesinde ele alınmış; yani, dili kapalı kabul edilip anlaşılması güç olarak nitelendirilen ayetler müteşâbih, dili açık olup anlaşılmasında herhangi bir güçlük çekilmediği varsayılan ayetler ise muhkem olarak kabul edilmiştir.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 108, 109.

<sup>50</sup> Âl-i-İmrân 3/7.

<sup>51</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 109.

<sup>52</sup> Muhkem ve Müteşâbih konusuyla ilgili Selef'ten rivayet edilen görüşler için bk. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş, İstanbul 1991, s. 9-18; Mehmet Hayri Kırbaoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım

Muhkem ve müteşâbih meselesine bu açıdan yaklaşıncı “garîbu’l-Kur’an” olarak nitelenen kelimeler de müteşâbih kategorisine sokulmuştur. Aslında dilin bizzat kendi yapısından kaynaklanan sorunlar kişiden kişiye, zaman ve mekâna göre değişen “izafi” sorunlar ve zorluklardır. Yani bu durumlar Kur’an’la muhatap olan kişinin kendinde taşıdığı birikim, yetenek, zaman ve mekân şartlarına göre farklılık gösterir. Böyle olunca “objektif çözümleme ve sınıflama” belirtecek bir bakış açısı yakalanamamaktadır. Bu yüzden de, muhkem ve müteşâbih ayetleri birbirlerinden net olarak ayırmakta çeşitli zorluklar meydana gelmektedir. Hâlbuki muhkem ve müteşâbih ayetleri ayırırken, bu ayrımı varlık alanları çerçevesinde yaparsak, iki ayet grubu arasındaki ayrım daha net olarak belirlemektedir. Allah ve gayb âlemi ile ilgili varlık kategorisini kapsayan ve bu alan hakkında konuşan ayetleri müteşâbih, insanoğlunun varlık alanı olan fiziki alan ve bu alanla ilgili olan ayetleri muhkem olarak<sup>53</sup> kabul etmek, muhkem ve müteşâbih ayrımını ayetler açısından daha netleştirmektedir. Buna göre Kur’an dili ile ilgili olarak yaptığımız birinci taksimin müteşâbih ayetleri, ikinci taksimin ise muhkem ayetleri kapsadığını söyleyebiliriz.

Yukarıda Kur’an dili, varlık alanları dikkate alınarak ayrıma tabi tutulmaktadır. Bu ayrımlar, din dili açısından irdelendiğinde farklı değerlere sahip olmasının yanı sıra dil açısından irdelendiğinde de farklı problemlere sahiptir. Din dili açısından asıl problemleri olan kısım, birinci kısma giren ve Allah ile gayb âlemi hakkındaki ayetler kısmıdır. Üstelik bu kısma giren Allah hakkındaki ifadelerdeki dil problemiyle melek, şeytan, cennet ve cehennem gibi gayb alanına ait ifadelerdeki dil problemleri arasında da fark vardır. Bu farklılığın nedeni nedir? diye sorulacak bir sorunun cevabı: ‘Hakkında konuşulan varlıklar veya olgular’ şeklinde olacaktır. Birinci kısmın en problemleri olan bölümü “muhâlefetun li’l-havâdis” olan Allah ile ilgili bölümdür. İslam düşünce geleneğinde bambaşka bir varlık olarak kabul edilen Allah ile ilgili Kur’anî ifadelerdeki dil açısından çok farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu farklı yaklaşımlar sonucunda temsilî dil anlayışı, tenzihî dil anlayışı, sembolik dil anlayışı ve teşbihî dil anlayışı gibi çeşitli

---

Önerisi”, *I. Kur’an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara (1-3 Nisan 1994), s. 364-365. Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 67-105.

<sup>53</sup> Kırbasoğlu, *agm.*, s. 369-373.

anlayışlar ve bakış açıları geliştirilmiştir. Teşbihî dil anlayışı ise çalışmamızın ana konusu olduğu için bu yaklaşımın üzerinde detaylı bir şekilde duracağız.

Bir başka ayrıma göre, birinci kısımda yer alan Allah dışındaki metafizik varlık ya da olgularla ilgili ifadelerde de problemler olmuştur. Söz konusu problemin yoğunlaştığı nokta ise, insanın fizikî alandan aldığı kelimelerle gayb kategorisindeki varlıkları ifade edip edemeyeceğidir. Bu dil problemi sebebiyle, Allah hakkındaki sıfat vs. tartışmalarında olduğu gibi diğer metafizik varlıklar ve olaylar hakkında da ciddi tartışmalar yapılmıştır. Örneğin, âhiretteki nimet ve azapların bedenen mi yoksa ruhen mi tadılacağı ve şeytanın zatının olup olmadığı tartışmaları, söz konusu bu dil problemiyle ilişkilidir. İnsanın sınırlı dil kalıpları ile Allah'ı anlatmasından doğan problemler ile metafizik varlıklar olsalar bile O'nun dışındakilerin sınırlı dil kalıplarıyla ifadesinden doğan inanca yönelik problemler arasında fark vardır.<sup>54</sup> Allah bambaşka (Muhâlefetun li'l-havâdis) olduğundan O'nu beşerî alanın dil kalıplarıyla sınırlamak İslam inancı açısından çok kusurlu bulunmaktadır. Çünkü Allah ile diğer tüm varlıklar arasındaki en temel fark Allah'ın sonsuz ve mutlak olması diğer bütün şeylerin ise fâni olmasıdır. Her şeyin bilkuvve olan bir takım imkânları vardır, fakat miktarı ne kadar büyük olursa olsun hiçbir imkân çokluğu sonlu olanın sonluluğunu aşırıp sonsuzluğa geçmesine izin vermez.<sup>55</sup> İnsan açısından bakıldığında hepsi de metafizik alana ait varlıklar olsalar bile; Allah'ın dışındaki metafizik varlıklar da insan gibi Allah'ın yarattığı varlıklardır ve insan gibi mahlûk olarak kabul edilmektedirler. Bu sebeple onlarla ilgili dilsel ifadelerin doğurduğu problem Allah ile ilgili ifadelerin doğuracağı problemden farklı olacaktır.

Yukarıda yapılan Kur'an dili taksiminde ikinci kısım, insan ve insanla ilgili alanlara ait ifadelerde kullanılan dil idi. Kur'an, ilk olarak hitabına muhatap tuttuğu toplumun dilini kullanmıştır ki bu husus Kur'an'da farklı yerlerde belirtilmektedir.<sup>56</sup> Kur'an, ilk muhatabı olan toplumun dili Arapça'yı kullanırken yeni kelimeler ve dil kuralları getirmemiş, bizzat dönemin insanların kullandığı dil malzemesi üzerinden hareket etmiştir. Ancak dönemin dilsel malzemesini

---

<sup>54</sup> F. Yavuz, *Kuran'da Sembolik Dil*, s. 111.

<sup>55</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 115.

<sup>56</sup> Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3.

kullanan Kur'an'ın dinî söylemini aynı dili kullanan diğer söylemlerden ayıran birtakım özellikler de yok değildir.<sup>57</sup> Kur'an'ın nüzûlünün ilk muhatabı olan toplumun temel dili Arapça olmak kaydıyla; aynı dilin malzemesiyle oluşturulmuş ahlak dili, hukuk dili, siyaset dili ve benzerleri de mevcuttu. İşte Kur'an toplumun özel bir durum addederek kullandığı bu dilsel terminolojileri yerine göre kullanmış, fakat üzerlerine Kur'an'la ilgili damgayı vurmuştur. Daha net bir ifade ile Kur'an, bunların tümünü ahenkli bir biçimde bünyesinde taşımış ve kendine has bir form ve üslupta muhataplarına sunmuştur.<sup>58</sup>

Böylece bu taksimler ile Kur'an dilini, varlık alanlarını dikkate alarak iki ana gruba ve bu grupları da çeşitli kısımlara ayırdık. Fakat bu tür gruplamalar hiçbir zaman Kur'an'ın, Allah hakkındaki ifadelerini farklı ayet veya ayetler grubunda; insan ve fiziki alanla ilgili ifadelerini farklı ayet veya ayetler grubunda ele aldığı anlamına gelmez. Bilakis Kur'an-ı Kerim, üslubu gereği bir ayet içinde bile fizik ve metafizik alanla ilgili ifadeleri barındırmaktadır.<sup>59</sup>

Kur'an-ı Kerim'de -üslup gereği- Allah'a ve mutlak gayb alanına ilişkin kullanılan dil ile insan ve fizikî alan ile ilgili olarak kullanılan dil iç içedir. Bununla birlikte bazı ayet ya da ayet gruplarının sadece Allah hakkında ya da metafizik alan hakkında olduğuna ve bu alana ait bir dilin kullanıldığına da rastlanabilmektedir.<sup>60</sup> Kur'an'ın Allah ya da metafizik alana ilişkin kullandığı dil ile fizikî alana ait kullandığı dilin bu derece içi içe bulunması son derece canlı dinamik bir üslup örneğidir. Böylece Kur'an, muhatabın zihninde Allah ve metafizik alanla fizikî alana dair çağrışımları bir anda yapabilmekte ve bu çağrışımlara bağlı olarak muhatapta yoğun duygulanımlar meydana getirebilmektedir. Böylece muhatap (mü'min), yoğun bir huşu ve coşkuya kapılabilmektedir. Bu üslûbun mü'minler üzerinde uyandırdığı etkiyi Kur'an, *Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bu Kitab'ın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar.*

---

<sup>57</sup> Koç, *Din Dili*, s. 47.

<sup>58</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 112.

<sup>59</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 112.

<sup>60</sup> Örnek olarak bk. el-Bakara 2/255; Fussilet 41/9-12; el-Fecr 89/21-30; Yâsîn 36/52-59, 79-83.

*İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz*<sup>61</sup> diyerek göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim, sözünü ettiğimiz dil ve üslup özelliği ile din dilinin özelliklerini hemen her ayet veya ayet grubunda yansıtabilmektedir. Daha önce “din dili” bölümünde, din dilinin temel özellikleri olarak belirttiğimiz tüm özellikleri Kur'an'ın metafizik ve fizikî alana ilişkin dili iç içe kullanarak kendisine has bir üslup içerisinde sergilemekte olduğunu belirtmiştik.

Genel olarak din dilinde, özel olarak da Kur'an dilinde sözü edilen fizikötesi varlık alanı ile fizikî varlık alanının gerek muhtevasını taşıyabilmek ve gerekse bir alandan diğerine anlam transferi yaparak iletişimi sağlayabilmek için bazı anlatım özelliklerinden söz edilmektedir. Bu anlatım özelliklerinden bazıları direkt olarak fizikî alana ait ifadeleri metafizik alana transfer ederek, harfi harfine uygunluğu ve bilgi vericilik özelliğini taşıdığını öne sürmektedir. Bu yaklaşımın mutlak teşbih mantığıyla hareket eden “*Teşbihî dil*” olduğu belirtilmiştir.<sup>62</sup> Teşbihî dilin Kur'an'ın anlaşılması açısından dilsel mantığı bizim çalışmamızın hedefidir. Bu mantık çerçevesinde din dilinde teşbihî anlatım/teşbihî dil gündeme gelmektedir. Yine bu bağlamda Kur'an diline dair, teşbihî anlatım gibi dolaysız anlatım türleri olarak nitelendirilen temsilî anlatım ve tenzihî anlatım türlerinden söz edilmektedir.<sup>63</sup> Dolaylı anlatım olarak görülen sembolik anlatım/dil, mecâzî anlatım, meseller ve kıssalar da din dilinde muhtevayı taşımak üzere ileri sürülen anlatım türlerindedir.<sup>64</sup> Bu anlatım özellikleri Kur'an dili için de gündeme gelmiştir. Bunlardan bazılarını kısmen ele alacağız. Fakat teşbihî dil, çalışmamızın esasını teşkil ettiği bu yaklaşımı daha ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemeye çalışacağız.

Yukarıda Kur'an'da, din dilinin genel karakteristik özelliklerini taşıyan bir dil kullanıldığı belirtmiştik. Kur'an dili, sadece ‘Allah’tan söz eden bir dili’ barındırmamakta, fakat Allah’la sıkı bir irtibat içinde veya bütün yolların Allah’a çıktığı bir dil kullanmaktadır. Muhteva açısından ise Kur'an, Allah ile insan, insan ile insan ve insan ile tabiat ilişkilerini ele almaktadır. Dolayısıyla Kur'an,

---

<sup>61</sup> ez-Zümer 39/23.

<sup>62</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 114.

<sup>63</sup> Koç, *Din Dili*, s. 49.

<sup>64</sup> Koç, *age.*, s. 89.

insanoğlunu ilgilendiren Allah, Âhiret, melekler, cinler, şeytan; tabiat, sosyal, hukuk, kültürel ve ahlakî ilişkiler gibi varlıkları ve varlık durumlarını ele almakta ve bu muhteva ile muhatabı olan insana yönelmektedir.

Kur'an, temelde doğal bir dil olan Arapça'yı kullanmaktadır. Ancak bilinmektedir ki; Kur'an, Arapça'da var olan göstergelere (sözcüklere) yeni anlamlar yüklemiş ve böylece yeni bir terminoloji oluşturmuştur. Örneğin; 'Allah' mefhumu, cahiliye Araplarınca en yüce Tanrı olarak kabul edilmesine rağmen, bu Tanrı bazı konularda ortağı olan, kızları olan, semada ikamet eden bir varlık olarak kabul ediliyordu.<sup>65</sup> Kendine has bir terminoloji oluşturduğunu belirttiğimiz Kur'an dilinde 'Allah' mefhumu, hiçbir konuda ortağı olmayan, kızı olması veya herhangi bir yerde ikamet etmek gibi teşbihî unsurlardan uzak bir mefhum olarak fonksiyon gören bir sözcüktür. Böylece Kur'an, cahiliye Araplarından farklı olarak 'Allah' mefhumuna yüklediği nispeten yeni anlamlar çerçevesinde, diğer terimleri de -mesela Allah'ın sıfatlarını- şekillendirmektedir. Bunun sonucu olarak Allah teriminin Kur'an dili içinde yeni anlamıyla yeni bir semantik yapı içinde fonksiyon icra etmektedir.<sup>66</sup> Buna göre Kur'an dili, oluşturduğu yeni terminolojiler çerçevesinde işlev görmektedir. Eğer Kur'an'da yer alan 'Allah' sözcüğüne cahiliye Araplarının Allah mefhumu olarak muamele edilirse, bağlamının dışına atılmış, fonksiyonu kaldırılmış ve yanlış anlam verilmiş olur. Böyle bir durumda sadece Allah sözcüğü değil, Allah sözcüğü Kur'an dili içinde en tepe noktada duran bir odak kavram olduğu için, Kur'an dilinde yer alan bütün terimler etkilenerek fonksiyonlarını icra edemez hale gelir ve anlamları bozulur. Böylece bütün Kur'an dili bundan etkilenmiş olur.<sup>67</sup>

Aynı zamanda Kur'an dili, çeşitli önerme ve ifade türlerini de kapsamaktadır. Bu ifade ve önerme türleri, Kur'an'ın muhtevasını oluşturmaktadır. Kur'an dilinin muhtevasını oluşturan bu ifade ve önermeler bir tek mantıkî çerçevede şekillenmemiş, birçok doğrulama mantığına dayandırılmıştır. Bunlar, empirik doğrulama mantığı -ki bu doğrulama mantığının

---

<sup>65</sup> Cahiliye dönemi Allah mefhumu anlayışını yansıması açısından geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an ve Kıyamet*, Marifet Yayınları, İstanbul 1997, s. 39-42.

<sup>66</sup> Kur'an öncesi ve sonrası 'Allah' teriminin semantik bir analizi için bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 107-128.

<sup>67</sup> Din dili açısından 'fonksiyonel analiz mantığı' hakkında daha geniş bilgi için bk. Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 77-89.

kevnî delil ve mucizeden ibaret sayılmıştır-, eskatolojik doğrulama mantığı ve buluşma mantığı türleridir.<sup>68</sup> Burada mantık kelimesi ile kastedilen, Kur'an dili içerisinde bulunan önerme ve iddiaların doğruluğunu ve gerçekliğe uygunluğunu denetleyen yaklaşım tarzıdır.<sup>69</sup> Yukarıda sözü geçen mantık türleri, Kur'an dilini oluşturan muhtevanın, üzerine kurulduğu mantık, yani doğrulama yöntemleri olarak kabul edilmektedir. Böylece Kur'an'ın kendi iddia ve önermelerini doğrulamaya yönelik yöntemler "mantık" olarak isimlendirilmektedir.<sup>70</sup>

Bu bağlamda akla şöyle bir soru gelebilir: Kur'an dilinin muhtevasını oluşturan göstergeler (sözcükler), cümleler, ifadeler vs. hangi mantık çerçevesinde anlaşılmalıdır? Örneğin, 'Allah görendir ve bilendir' derken, konu Allah olduğuna göre, 'gören' ve 'bilen' göstergelerini kullanırken nasıl bir mantıkla bunların anlamlarını belirlemekteyiz? Gören ve bilen kelimelerini, teşbih mantığı ile ele alıp, Allah'ın görmesi ile bizim görmemiz arasında hiçbir fark yok' mu diyeceğiz, yoksa analogi mantığını kullanarak, Allah'ın görmesi kendi zatına uygun olan bir görmedir; bizimki ise insanın kendi zatına uygun olan bir görmedir mi diyerek, bu kelimelerin anlamını belirleyeceğiz? Veya 'bilen' ve 'gören' sözcükleri, insanların tecrübelerini yansıtan ve insanların sınırlarıyla sınırlanmış bir terimdir; eğer bu terimleri Allah için kullanırsak, O'nu sınırlandırmış oluruz, dolayısıyla bu terimler hiçbir şekilde olumlu biçimleriyle Allah hakkında kullanılamazlar mı diyeceğiz?

Yukarıda işaret edilen hususlar çerçevesinde, Kur'an'ın muhtevasının belirtilmesi açısından üç çeşit yaklaşımdan söz edilmektedir. Bunlar: Teşbih yaklaşımı, tenzih yaklaşımı ve analogi yaklaşımıdır.<sup>71</sup>

Bu yaklaşım türlerinin oluşumunun temelinde Kur'an dili ve bu dilin ilişkili olduğu varlık alanlarıyla ilgili ifadelerin muhatap olan kitle tarafından doğru bir biçimde anlaşılabilmesi gayreti vardır. İşte bu yaklaşım türleri kapsamında Kur'an'ın muhtevasının anlaşılmasına yönelik olarak çeşitli dil anlayışları geliştirilmiştir. Hicrî ilk asırlardaki fırkalaşmalar döneminde her bir

---

<sup>68</sup> Bu mantık türleri ve bunların Kur'an dili ile ilişkileri hakkında geniş bilgi elde etmek için bk. F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 115–155.

<sup>69</sup> Bilimsel açıdan mantık ve tarifleri için bk. Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİFY, Ankara 1978, s. 13–16. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 618.

<sup>70</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 147.

<sup>71</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 157–238.

fırka bu dil anlayışlarından herhangi birini kullanarak Kur'an'a yaklaşmış bu yaklaşımlarından ötürü çeşitli adlarda fırkalar olarak klasik kaynaklarda zikredilmişlerdir.

Biz çalışmamızda, yukarıda belirtilen yaklaşım tarzlarından tenzihî yaklaşımı ile analogik yaklaşım tarzının bir kısmı olan temsilî dil anlayışını kısaca ele alacağız. Teşbihî dil mantığını ve bu mantığa dayalı olarak oluşturulan teşbihi dil anlayışını ise çalışmamızın esas konusunu teşkil ettiği için genişçe ele alıp incelemeye çalışacağız. Çalışmamızın gidişat tertibi açısından da tersten başlayarak, analogi mantığına dayalı oluşturulan temsilî dil anlayışından teşbihî dil anlayışına doğru bir gidişat sergileyeceğiz.

#### **A. Analogi ve Temsilî Dil Anlayışı**

Bu yaklaşım tarzının mantığını anlamak ve temsilî dil ile ilişkisini işleyebilmek için öncelikle 'analogi'nin mahiyetini ve epistemolojik değerini ele almak istiyoruz.

Analogi, çeşitli biçim ve tarzları, değişik derece ve mertebeleri olan zihnî bir ameliyedir. Analogi, bazen teşbih, bazen temsil, bazen fikhî veya nahvî kıyas veya şahit ile gaibe istidlâl tarzında olabileceği gibi; sayısal bir ilişki veya mukayese tarzında da olabilir. Bu analogi türleri genel olarak; sayısal ilişki anlamında analogi, temsil anlamında analogi ve hatabî (şiiirsel) analogi olmak üzere üç kısımda tasnif edilmişlerdir.<sup>72</sup> Buna göre; Birinci kısım: Analoginin en güçlü tarzıdır ve sayısal ilişki ile bilinir. Örneğin,  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{2}{4}$ ,  $\frac{3}{6}$ ,  $\frac{4}{8}$ ,  $\frac{5}{10}$ ... buradaki sayılar arasında bir analogi vardır ve kesir, sayılar arasındaki ilişkiyi denk kılacak şekilde hep denk olacak şekilde aynı değere sahip olmaktadır. Analoginin bu çeşidi ile istidlâl, üç bilinen rakamdan, aralarında belirli bir ilişki bulunan dördüncü bilinmeyen rakamın değerini çıkardığımız zihnî bir ameliye olarak söz edilmektedir. Bilinmeyen dördüncü sayıyı 'A' ile sembolize edersek, analogi formülündeki ilişki şöyle olacaktır:  $\frac{2}{4}$ ,  $\frac{3}{6}$ ,  $\frac{4}{A}$ . Buradan A değerinin 8 olduğu

---

<sup>72</sup> Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu vd. , Kitabevi, İstanbul 2000, s. 476.



neticesine varırız. İşte bu tarz bir analogi, analogi türlerinin en güçlüsüdür ve matematiğe aittir.<sup>73</sup>

İkinci kısım: Bu analogi türü Mantık'ta 'temsil' veya misal ile istidlâl olarak bilinen 'kıyas'tır. Ve bu kıyas türü kelâm, fıkıh ve nahivde kullanılan kıyasın ta kendisidir.<sup>74</sup> Çalışmamızda ele alacağımız analogi ve buna dayalı temsili dil anlayışı işte bu sınıfa dâhildir ve biz bunun mantığını ilerleyen kısımlarda ele alacağız. Ancak bilinmelidir ki, bu anlamdaki kıyas ya da analoginin, beyânî bir kıyas olduğu ve zan ifade ettiği belirtilmiştir. Bununla beraber bu tür bir analoginin hatabî ikna düzeyindeki rolünün son derece büyük olduğu belirtilmiştir. Neticede bu çeşit bir analogik yöntem, tam bir hatabî metot olmaktadır.<sup>75</sup>

Üçüncü kısım: Bu analogi tarzı ise suretler ve şekillerdir. Bunlar, duruma göre psikolojik, şahsî veya sûfi veya şiirsel analogilerdir. Bu kısımdaki analogilerin hepsinin gizem ve sırlı bir karaktere bürünme açısından müşterek oldukları belirtilmiştir.<sup>76</sup> Bu düzeydeki analogi, aklın en düşük derecesini, yani düş derecesini yansıtmaktadır.

Yukarıda, analoginin hakikatini ve epistemolojik değerini ortaya koyması açısından biçim ve tarzlarına kısaca değindik ve ikinci kısma giren analogi türünün çalışmamızda ele alacak olduğumuz analogi türü olduğunu belirttik. Şimdi bu analogi türünün 'dil' açısından mantığına geçelim.

Bazı ilahiyatçı çevreler için, teolojinin temel probleminin bir yandan antropomorfizmden diğer yandan agnostisizmden kaçınmak olduğu belirtilmektedir.<sup>77</sup> İnsanlar, yalnız kelimelerin anlamlarını bilebilirler ve herhangi bir şeyi bu anlamlardan hareketle kavrayabilirler. Kelimelerin anlamları ise, gündelik hayatın ihtiyaçları ve tecrübelerin referansı çerçevesinde gelişmiştir. Bu gereksinim ve tecrübeler ışığında oluşan dilimiz, insanî varoluşla paralel bir varoluş sergilemiştir. Böyle olunca, insanoğlu dili her tür kullanımında kendi geçmişinden bir şeyleri dile getirir. Böyle bir durum ortada iken, insan metafizik

---

<sup>73</sup> Cabirî, *age.*, s. 476.

<sup>74</sup> Cabirî, *age.*, s. 476.

<sup>75</sup> Cabirî, *age.*, s. 477.

<sup>76</sup> Cabirî, *age.*, s. 477.

<sup>77</sup> Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, s. 89.

varlıklar olan Tanrı ve diğer varlıklar hakkında antropomorfizmden nasıl kurtulacaktır?

Metafizik varlıklar hakkındaki ifadeler veya bu ifadelerin sorgulanması bağlamındaki tartışmalara cevap sadedinde, mü'min, dili daima dikkatli kullanmak zorunluluğu hissetmiş ve doğabilecek problemlere çözüm bağlamında çeşitli dil anlayışları geliştirmiştir. Bunlardan tenzih anlayışı, Tanrı'nın hiçbir açıdan yaratıklarına benzemediği fikrine; teşbih anlayışı da temel olarak Tanrı'nın aynen yaratıkları gibi olduğu fikrine dayanmaktaydı. Bu iki yaklaşımı dile uygularsak, zıt istikamette iki aşırı dil anlayışı ortaya çıkmaktadır. Birincisinde Tanrı ve metafizikle ilgili kelime ve ifadeler, insanın kendisi için kullandığı tek anlamlı kelime ve ifadeler gibi kabul edilmekte; ikincisinde ise, insanın ihtiyaç ve tecrübeleri çerçevesinde oluşan dil literal anlamından uzaklaştırılarak -ya da içi boşaltılarak- çok anlamlı ya da kapalı ifadeler durumuna getirilmektedir. Bunun sonucu olarak teşbih, antropomorfizme ve tek anlamlılığa; tenzih de çok anlamlılığa ya da agnostisizme sebep olmaktadır.<sup>78</sup>

İlerde daha derinlemesine değineceğimiz bu mantıklarla, dinî dokümanlar ele alındığında inanan kişi, Ferre'nin ifadesi ile '*çapraz ateşe tutulmaktadır*'.<sup>79</sup> Bu iki dil anlayışının inananlara çözüm olması açısından sıkıntıları beraberinde taşıdığı aşikârdır. İşte tam bu noktada antropomorfizm ile agnostisizme karşı ciddi bir alternatif olarak karşımıza analogi mantığı ve buna dayalı olarak analogik dil çıkmaktadır ki, biz bu mantığa dayalı dil anlayışlarından 'temsîlî dil' anlayışını ele alacağız. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki; bu mantık, insan dilini tamamen beşerî unsurlardan arındıran tenzih tarzı ile dili tamamen beşerî unsurlardan ibaret sayarak Tanrı'yı beşerileştiren teşbih yaklaşımı arasında kesişme noktası olarak kabul edilen bir alanda durmaktadır.<sup>80</sup>

Analoji, Yunanca 'analogia' kelimesine dayanmaktadır. Yukarıda da analoginin birinci çeşidi bölümünde belirttiğimiz veçhiyle bu kelime başlangıçta matematiksel bir terim olarak, iki şey arasındaki ortaklığı ya da karşılıklı ilişkiyi göstermekte ve oranların eşitliği anlamına gelmekteydi. Austin Farrer, Analojiyi

<sup>78</sup> Koç, *Din Dili*, s. 66, 67; Ferre, *age.*, s. 90, 91.

<sup>79</sup> Ferre, *age.*, s. 91.

<sup>80</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 194.

“objeler arasında bir tür bezerlik olarak tanımlanabilen bir ilişki” olarak da tanımlanmıştır. Başka bir tarife göre analogi, “nispeten iyi bilinen bir nesneden elde edilen bir kavramın nispeten bilinmeyen bir şeye uygulanmasında kullanılan isnat yöntemi veya benzer türler şeklinde sınıflandırılabilir varlıklar arasındaki bir bağıntı”<sup>81</sup> olarak ifade edilmiştir.

Analoji mantığı, Tanrı hakkındaki yargılarımıza uygulandığı zaman, hiç olmazsa Tanrı’yı, sonlu varlıklar sayesinde, bir dereceye kadar meşru bir biçimde anlayabileceğimizi belirtir.<sup>82</sup> Buna göre, Tanrı hakkındaki ifadeler söz konusu olduğunda; analogi birbirinden tamamen farklı olan Tanrı ile sonlu varlıklar arasında, en azından bir tane soyutlanabilir bir özelliğin (varlık benzerliği) ya da bağıntının bulunduğunu kabul etmemizi gerektirir.<sup>83</sup> Analogik dil kuramı, birbirinden büsbütün farklı olan bu iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin - aynı değil ama analogik olarak- öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılabilirliğini savunmakta ve teist/mü’min kişinin yukarıda sözünü ettiğimiz ‘çapraz ateşte kalma’ çıkmazından kurtulabileceğini ileri sürmektedir.

Başta Tanrı olmak üzere tüm metafizik varlıklar, her ne kadar bizim için erişilmez ve aşkın olsalar da, bütünüyle bilinemez değillerdir. Dolayısıyla bu metafizik varlıklar hakkında kullandığımız terimlerin ne ‘tek anlamlı’ ne de ‘çok anlamlı’ olduklarını söyleyebiliriz.<sup>84</sup>

Analojinin “İki şey arasında ilgili oldukları arka plana göre meydana gelen bir benzeşme ya da ‘eski kelimeye yeni hünerler öğretme sanatı’ olduğu da belirtilmiştir.<sup>85</sup> Analogi, belirttiğimiz bu anlamları ile matematik, hukuk, mantık ve dil gibi birçok alanda kullanılmıştır. Analogi, özellikle mantıkta ‘temsil’ veya misal ile istidlal olunan ‘kıyas’ şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İstidlâlin sadece tündengelim ve tümevarım metotlarını kabul eden Aristo, eserlerinde bu tarz analogiye değindiği bu analogi türünün tümevarıma dâhil olduğunu düşündüğü belirtilmiştir. Ancak bu çeşit analogi, tümevarımın en zayıfıdır.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> Koç, *Din Dili*, s. 69;

<sup>82</sup> Ferre, *age.*, s. 92.

<sup>83</sup> Koç, *age.*, s. 69

<sup>84</sup> Koç, *age.*, s. 69.

<sup>85</sup> Koç, *age.*, s. 69.

<sup>86</sup> Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 476.

Analoji, İslam hukukunda ‘kıyas’ terimi ile ifade edilmektedir. İslam hukukunda usulcülerin kullandığı bir terim olarak kıyas, “Kitap, Sünnet ve İcmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek”<sup>87</sup> diye tanımlanmıştır. Buradan kıyasın, daha özel bir şekilde olsa bile ‘kavramlardaki ya da şeylerdeki benzerliklerin karşılaştırılması olan analoji’ den başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>88</sup> Geleneksel teolojide iki tür analoji vardır: Birinci analojiye “isnat analojisi” veya “atıf analojisi”; ikincisine ise “orantı analojisi” veya “nispet analojisi” denmektedir.<sup>89</sup>

Analojinin bu iki türünden birincisi yani atıf (isnat) analojisi, birbirinden pek çok noktada ve büyük ölçüde farklı olan iki benzer arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Benzerlerden biri asıl kabul edilir. Çünkü bu benzer, kendisine yüklenen niteliğe gerçek anlamda sahiptir. Aynı nitelik diğer benzeyene nisbî veya türemiş bir anlamda yüklenir. Yani her hangi bir yüklem, benzeyenlerden ikinci durumdakine sadece bir bağıntı ya da çıkarım yoluyla yüklenir.<sup>90</sup> Mesela; ‘sağlıklı’ sıfatı, hem insanlara hem de bir ilaç veya dağdaki bir dinlenme istasyonuna, pekâlâ, yüklenebilir. Bu sıfat, aslına bakılırsa ilk benzeyen olan insanın bir sıfatıdır. Buradaki kullanımda ise bu sıfatı biz ilaç veya istasyona ‘türemiş’ bir anlamda, yan anlam olarak yükleriz. Çünkü hem ilaç hem de istasyon asıl benzeyen konumundaki insanların, sağlıklı olmasına katkıda bulunur. Bundan ötürü, ilaç ve istasyon içinde ‘sağlıklı’ sıfatı kullanılır ki, burada yapılan analoji atıf analojisidir.<sup>91</sup>

Atıf analojisinin teolojik kullanımı da bu kural içinde işler. Benzeyen olarak Tanrı ile herhangi bir yaratığın söz konusu olduğu analojinin bu tarz kullanımında dayandığı ilişki “yaratıcı nedensellik (kozalite)”<sup>92</sup> ilişkisidir. Örneğin; bizler hem Tanrı’ya hem de insana “iyilik sahibi” ve “bilen” sıfatını atfederiz. Burada asıl benzeyen insan, ikincil durumdaki benzeyen ise Tanrı’dır.

---

<sup>87</sup> Zekiyyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l Fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 126.

<sup>88</sup> F. Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil*, s. 195.

<sup>89</sup> Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, s. 92, 93; Koç, *age.*, s. 73, 74; F. Yavuz, *age.*, s. 196-198.

<sup>90</sup> Ferre, *age.*, s. 92, 93; Koç, *age.*, s. 73, 74; F. Yavuz, *age.*, s. 196-198.

<sup>91</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 196.

<sup>92</sup> Koç, *age.*, s. 73.

İnsanın asıl benzeyen olmasının sebebi; hakiki anlamda iyilik sahibi olmak ve bilmek sıfatlarının onun tecrübeleri çerçevesinde elde edilmesinden ve bu kavramın insana ait olmasındandır. Bu kavramlar Tanrı'ya da atfedilebilir. Ancak bunların Tanrı için yüklem olarak kullanımı, 'sağlıklı' sıfatının insan, ilaç ve istasyon için yüklem olarak kullanımından biraz farklı bir biçimde gerçekleşmektedir. 'Sağlıklı' örneğinde, insan bizzat fiilen ilaç ve istasyondaki sağlıklılığın sebebi iken; Tanrı ile ilgili olan örneklerde durum tam tersine döner.<sup>93</sup> Birinci örnekte asıl benzeyen olan insan ikincil benzeyen durumda olan ilaç ve istasyonun sebebi iken; ikinci örnekteki ikincil benzeyen konumundaki Tanrı asıl benzeyenlerden birinci asıl olan insanın sebebidir. İşte bu ikinci ilişkide 'yaratıcı nedensellik ilişkisi' vardır. Bu şu demektir: Tanrı insanlarda iyilik ve bilgi meydana getiriyorsa, O da şu veya bu şekilde bir iyilik ve bilgi sahibidir. Elbette bununla yaratıklarda sınırlı bir biçimde bulunan bu tür yetkinliklerin Tanrı'da da sınırlı bir tarzda bulunduğu kastedilmemektedir. Öyleyse yaratıklar fiilen, fakat sonlu bir biçimde iyilik ve bilgi sahibidirler; Tanrı ise yaratıkların ve onların sahip oldukları tüm niteliklerin var edicisidir. Buna göre, Tanrı'ya atfedilen "iyi" ve "bilen" yüklemeleri, O'nun iyilik ve bilgi meydana getirme imkânına sahip olduğundan daha fazla bir anlama sahip değildir.<sup>94</sup>

Atıf analogisi ile yapılan şeyin, aslında anlam aktarması olduğu ve anlam aktarması türlerinden en fazla kullanılan "mecaz" ile gerçekleştirildiği belirtilmiştir.<sup>95</sup> Yine eğer, mecaz yoluyla yapılan bir anlam aktarması dilin tecrübe boyutunu aşmayan bir şekilde gerçekleşiyorsa yani dili oluşturan fizikî varlıklar ile ilgili bir analogi söz konusu ise, bunun bilgi verici ve faydalı olduğu belirtilmiştir. Yok, eğer bu tarz bir analogi ya da anlam aktarması, fizikî varlıkları

---

<sup>93</sup> İnsandan diğer yaratıklara doğru yapılan analogiye "aşağı doğru analogi", insandan Tanrı'ya doğru yapılan analogiye ise "yukarı doğru analogi" denmektedir. Birincisinin örneği 'sağlıklı' sıfatının ilaç ve istasyona verilmesi, ikincisinin örneği ise 'bilen' sıfatının Tanrı'ya nispet edilmesidir. bk. F. Yavuz, *age.*, s. 196, 263 nu. lu dipnot.

<sup>94</sup> Koç, *age.*, s. 74.

<sup>95</sup> Anlam aktarması mecaz, istiare vs. ile yapılır. Anlam aktarması ve çeşitleri için bk. Abdülaziz Atık, *Fi'l-Belagati'l-Arabiyye, İlmü'l-Beyan, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye*, Beyrut, ts. , s. 258-425; el-Hatib el-Kazvîni, *el-Îzah fi Ulûmi'l-Belağa, Dâru İhyâi'l-Ulûm*, Beyrut 1993/1412, s. 250-317; Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belağatu'l-Vadiha, el-Mektebetü'l-İslamiyye*, İstanbul, ts. , s. 5-82; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esraru'l-Belağa fi İlmü'l-Beyân*, thk. Muhammed Reşid Rıza-Salahuddîn Muneymene, *Dâru İhyâi'l-Ulûm*, Beyrut 1992/1412, s. 44-94, 405-507; F. Yavuz, *age.*, s. 42-56.

ifade de kullanılan kelime ve ifadelerle aşkın olan Tanrı hakkında bilgi sağlamaya yönelik olarak kullanılmak istenirse, bunun pek sonuç verici olmayacağı da belirtilmiştir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, Tanrı ile ilgili yapılacak olan bu tarz bir analogi, Tanrı'ya atfedilen sıfat konusunda Tanrı'nın o sıfatı meydana getirme imkânına sahip olduğundan fazla bir şeyi ifade etmemektedir.

Analojinin diğer bir türü ise, nispet (orantı) analogisidir. Bu analogide ele alınan iki terimin benzerliği mecâzi olmayan bir benzerliktir. Yani, bu tür analogide terimlerden her biri benzerliğe mecâzi değil sözlük anlamıyla, ancak kendi mahiyetleri nispetinde sahip olurlar.<sup>96</sup> Burada Kesin konuşmak gerekirse, bir orantı analogisi, söz konusu benzerliğin, benzerlerin her birinde biçimsel olarak; fakat mahiyetleri tarafından belirlenen bir mod altında bulunmasını içerir.<sup>97</sup>

Nispet analogisinde aynı özelliğin farklı benzeyenler tarafından fiilen paylaşılması değil, sadece sonuçlarının benzerliği söz konusudur.<sup>98</sup> Örneğin; gökyüzü ve bir insanın göz rengi için 'mavi' denilebilir. Gökyüzü ve göz aynı nitelik olan 'maviliğe' biçimsel olarak sahiptir; ancak bu varlıklardaki mavilikler varlıkların bizzat kendi mahiyetlerine özgüdür. Bir insanın gözünün mavisidir, gökyüzü mavisidir değil; tam bir insan gözü mavisidir. Yine gökyüzünün mavisidir, bir insan gözünün mavisidir değil; tam bir yaz günü mavisidir.

Nispet analogisi, teolojik söyleme doğrudan doğruya uygulanır. Tanrı'ya yüklenen bir terim, O'nun mahiyetiyle orantılıdır; yani O'nun mahiyetine aittir. Aynı şekilde bir yaratığa yüklenen bir terim, yaratığın mahiyetiyle orantılıdır ve onun mahiyetine aittir. İnsanoğlu, insanın sonlu mahiyetine uygun bir biçimde 'iyi'dir. Bunun sonucu olarak geleneksel doktrin, Tanrı'nın 'iyi'liğinin insanın iyiliğiyle ilişkili olduğunu; fakat bununla birlikte ona özdeş olmadığı sonucuna varmıştır. Dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen bir niteliğin (yüklem) insanlara atfedilen nitelikten ne büsbütün ilgisizliği, ne de birebir özdeşliği söz konusudur. Bu, tek anlamlılıkla çok anlamlılık arasında bir orta yol anlamına gelmektedir.<sup>99</sup> İşte bu tür benzer bir analoginin, Tanrı'ya yüklenen niteliklerin her biri için var olduğu

---

<sup>96</sup> Koç, *age.*, s. 74.

<sup>97</sup> Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, s. 94, 86 nu. lu dipnot.

<sup>98</sup> Koç, *Din Dili*, s. 74.

<sup>99</sup> Koç, *age.*, s. 75.

belirtmiştir.<sup>100</sup> Örnek vermek gerekirse; insan ve Tanrı için ‘gazaplı’ denilebilir. Çünkü Tanrı’nın verdiği cezalarla ilgisi, bir insanın başkasına yaptığı işkencelerle olan ilgisine benzemektedir. Fakat bu durum, Tanrı’da fiilen kızgınlık bulunduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Tanrı’nın kızgınlığı kendi mahiyetine uygun bir kızgınlık, insanın kızgınlığı da kendi mahiyetine uygun bir kızgınlıktır.<sup>101</sup>

Dilin bu tarz analogik bir şekilde kullanılmasının teolojik söylemde karşılaşılan çıkmazlara çözüm bulduğu kabul edilebilir. Ancak, bu tarz analogi de iyi tahlil edilecek olursa bunun da bir takım kusurlarının olacağı belirtilmektedir.<sup>102</sup> Tahlil edildiğinde çıkmazları ve eksiklikleri<sup>103</sup> olan analogiden bize tabiatüstü varlıkların gerçek nitelikleri konusunda bir bilgi vermesini istemekte ve bunu elde etmekte pek de umut yoktur; fakat analogiyi, gündelik dilin kullanılışını teolojik bağlama yerleştirmenin bir aracı gibi düşünmeyi kabul edersek bizler için oldukça yararlı olacağı vurgulanmıştır.<sup>104</sup>

Yukarıda analogi mantığının temel dayanaklarını belirttik. Analoginin türlerini kısaca ele aldık ve özellikle teolojik dilde kullanımını belirttik. Analogik mantığa dayalı dil kuramı, birbirinden tamamen farklı olan iki varlıktan (Tanrı ve insan) birine uygulanabilen terimlerin, analogik olarak aynı değil ama öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Geleneğimizde kutsal metinler, Kur’an ve Sünnet, yorumlanırken kullanılan analogi mantığı etrafında bazı dil anlayışları oluşmuştur. Bunların en önemlilerinden biri temsilî dil anlayışıdır. Şimdi kısaca bu dil anlayışı üzerinde durmaya çalışacağız.

### **Temsilî Dil**

Şeyler ya da objeler arasında benzerlik ilişkisi kurmaya dayanan mantığa ‘analogi mantığı’ denildiğini ve bunlardan birisinin ‘atıf analogisi’, diğerinin ise ‘nispet analogisi’ olduğunu daha önce belirtmiştik. Bahsettiğimiz bu analogi

---

<sup>100</sup> Ferre, *age.*, s. 94.

<sup>101</sup> Koç, *age.*, s. 75.

<sup>102</sup> Koç, *age.*, s. 77.

<sup>103</sup> Analogi mantığının kusur ve çıkmazları konusunda bilgi için bk: Ferre, *age.*, s. 95-102.

<sup>104</sup> Ferre, *age.*, s. 100.

yaklaşımı ile Kur'an'ın okunduğu ve bu yaklaşım çerçevesinde oluşturulan bir dil anlayışı ile Kur'an ayetlerinin, özellikle Allah ve Gayb alanından bahseden ayetlerin, anlaşılmaya çalışıldığını belirtmiştik. İşte, analogi mantığına dayanarak, bilinen fizikî alandaki varlıklar ile Allah başta olmak üzere metafizik varlıklar arasında bir benzerlik ilişkisi kurmak yoluyla ortaya konulan anlamlandırma tarzına 'temsili dil' denmektedir.<sup>105</sup> Buna göre temsili dil, benzerler arasında her yönlü bir benzerliği ifade etmez. Bu dil, metafizik alana ait varlık, olay ve olguları, insanların içinde yaşadığı fizikî alana ait kavramlarla 'temsil' etmeyi vurgular. Bu temsil olayı gerçekleşirken, temsil edilen ile temsil eden arasında bir benzerlik (analogi) ilişkisi bulunduğu varsayılmaktadır.<sup>106</sup> İşte bu benzerlik ilişkisine dayanılarak ortaya konulan dil anlayışı 'temsili dil' anlayışıdır.

Daha önce Kur'an dilini işlerken, Allah'ın zâtı ve sıfatları olmak üzere, gayb alanına (metafizik alan) giren bütün Kur'an ifadelerini müteşâbih olarak kabul etmiştik. Bu müteşâbih denen ifadeler gerek din dili ve gerekse teolojik tartışmalarda üzerinde en fazla durulan ifadeler olmuştur. Bu ifadelerle ilgili dil sorunları ve bu sorunların neticesinde inanç sorunları gündeme gelmiş ve bunlarla irtibatlı olarak birçok mezhep ortaya çıkmıştır. Oluşturulan dil anlayışlarından müteşâbih kavramlara çözüm olması açısından en elverişli olanı, analogiye dayanan temsili dil anlayışıdır.<sup>107</sup> Şimdi temsili dil anlayışının, Kur'an anlaşılırken ne ölçüde kullanıldığını ve bu anlayışın İslam itikadının şekillenmesinde nasıl bir rol oynadığını ana hatlarıyla ele almaya çalışalım.

Eş'arî ve Maturidî ekolü kelamcıları, genellikle Allah'ın sıfatlarını analogiye dayanarak, temsili dil anlayışı ile ele almışlardır. Analogiye dayalı olarak ortaya konan temsili dil anlayışının ilk ve çok yalın şekli, Hicrî ikinci asırda yaşamış ve 'selef' olarak adlandırılmış ilim adamlarının kullanımında kendini gösterir. İmam A'zâm Ebû Hanife (Ö. 150/767), Malik Bin Enes (Ö. 179/795), Ahmed Bin Hanbel (Ö. 241/855) gibi selefin ileri gelenleri, Allah'ın sıfatları ile

---

<sup>105</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 202.

<sup>106</sup> Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil*, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Dâru'l-Fıkr, ts. , II, 362.

<sup>107</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 203.



ilgili ayetleri anlama konusunda çok sınırlı da olsa analogiye dayalı temsili bir dil anlayışı geliştirmişlerdir.<sup>108</sup>

Selef âlimlerine göre, akıl yürüterek Allah'a isim ve sıfat nispet etmek doğru değildir. Allah, sadece zatına nispet ettiği isim ve sıfatlarla nitelendirilebilir. O'nun ilim, irade, hayat, kudret, kelam, semi', basar gibi zatına ait; yaratma, rızık verme, diriltme, öldürme vs. gibi fiilî sıfatları vardır. Sıfatları, zatından ayrı değildir. Allah'ın bütün isim ve sıfatları ezelidir, hiçbirisi hâdis değildir. Allah, araz ve cisim değildir, dengi ve benzeri bulunmamaktadır. Allah'ın zâtı ve sıfatları yaratıklara benzemez. Naslarda Allah'a atfedilen yed, nefis, vech, nüzûl gibi sıfatların keyfiyeti bilinemez. Bunlar yaratıklara ait organ ve fiillere benzetilemeyeceği gibi, teşbih korkusuyla te'vil edilip açıklanamaz. Bu sıfatları te'vil etmek onları ilahî sıfatlar olmaktan çıkarır. Allah, şekil ve keyfiyeti bizce bilinmeyen bir tarzda mü'minler tarafından cennette görülecektir. Kur'an Allah kelamı olup mahlûk değildir; ancak Kur'an-ı telaffuz edişimiz ve onu yazışımız mahlûktur. Kâinatta meydana gelen her şey ilahî takdir ve kazaya göre cereyan eder. Allah hayır ve şer dâhil, meydana gelecek her şeyi, ezeli ilmiyle bilmiş ve ilmine göre vaz ederek Levh-i Mahfuz'a yazmıştır. Mü'minleri imana, kâfirleri de küfre zorlamamıştır. Kulların fiillerini yaratan Allah'tır, kul ise sadece fiili yapmayı diler ve onu icra eder.<sup>109</sup>

Buradaki Selefin benimsemiş olduğu akîde esaslarından anlaşılmaktadır ki, Allah'a nispet edilen sıfatların, salt akıl yürütülerek çıkarılması doğru değildir. Bunların naslarda bulunması gerekir. Sıfatlar konusundaki selefin bu tutumu tamamen nascı bir tutumdur. Fakat Selef naslara aykırı olmayan bazı akıl yürütmelerde de bulunmuştur. Selef, ayet ve hadislerde geçen sıfatların literal anlamlarını muhafaza etmiş; fakat onları te'vil etmemişlerdir. Bu tutumuyla Selef, hem dil denen olgunun hem de Allah'ın aşkınlığının farkında olan bir tutum sergilemiştir. Bunun için de, hem naslarda geçen sıfatların literal anlamını hem de

---

<sup>108</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 204.

<sup>109</sup> Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 55-59.

Allah'ın aşkınlığını kapsayan bir formül geliştirmiştir. Bu formül; “bilâ keyf (keyfiyeti bilinemez)” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>110</sup>

Yine selefın kullandığı ve sonuç itibarıyla yukarıdaki ile aynı kapıya çıkan bir diğer formül ise “O, ...dır, fakat bizimki gibi değildir” şeklindedir. Burada boş bırakılan kısma, bilme, görme, işitme, konuşma vs. gibi birçok yüklem kılınabilir; fakat hemen ardından ‘O’nun bilmesi, görmesi, işitmesi, konuşması bizimki gibi değildir’ eklemesi yapılmaktadır. Yani yüklem varlıkların mahiyetleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Selef bu formülü bütün zatî ve haberî sıfatlara uygulamıştır.

Selef tarafından Allah’a nispet edilen her tür sıfat için kullanılmış olan bu iki formül, netice itibarıyla aslında aynı sonuca çıkar. Her ikisinde de Allah’ın zâtının ve sıfatlarının mahiyet açısından yaratıklar tarafından tam olarak anlaşılamayacağı ifade edilmekte ve Allah’ın aşkınlığı vurgulanmaktadır. Fakat geliştirilen ikinci formülde, tipik bir nispet analogisi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>111</sup> Zira ikinci formülde aslında söylenmek istene şey: Allah’ın bu yüklemere kendi zatına uygun bir biçimde sahip olduğudur. Selef âlimleri bunu da belirtmek kapsamında, yüklemere Allah’a dair kullanımını “bimâ yelîku bizâtihî (kendi zatına uygun olarak)” formülüne bağlamışlardır ki, bu formülde nispet analogisinin daha açık bir biçimde ifade edildiği görülmektedir. Selef âlimleri Allah için belirtilen sıfatları sözlük anlamıyla Allah’a nispet etmişler; ancak bunların keyfiyetinin bilinmediğini ve Allah’ın zatına uygun olarak bu sıfatların ezeli olduğunu belirtmişlerdir.

Selef âlimleri, hem Allah’ın aşkınlığına hem de ifadelerin literal anlamlarına hâlel getirmemeye yönelik olarak yukarıda saydığımız formülleri geliştirmişlerdir. Bunu yaparak mutlak teşbih ile mutlak tenzih arasında bir yol bulmaya çalışmışlardır ki, bu sebeple de her ikisi arasındaki orta bir yol olarak analogi mantığını -özellikle de nispet analogisini- kullanmışlardır.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Abbas Sabbâğ, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1994/1414, s. 35, 36.

<sup>111</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 206.

<sup>112</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 207.

İşte selef âlimlerince hem ifadelerin literal anlamını hem de Allah'ın aşkınlığını dikkate alan, mutlak teşbih ve mutlak tenzihe düşmeksizin, analogiye dayalı olarak ortaya koymuş oldukları bu dil anlayışının -Kur'an ve Hadislere yönelik olarak- analogik yaklaşım mantık çerçevesinde geliştirilen temsilî dil anlayışının ilk biçimidir.<sup>113</sup> Ancak bu tarz, temsilî dil anlayışı açısından oldukça sınırlıdır. Bunun sebebi, bir taraftan sıfatlarla ilgili ifadelerin sözlük anlamlarıyla olan bağlarının sıkıca muhafaza edilmiş olması (hiçbir mecazî anlamın kabul edilmemesi) diğer taraftan da 'bilâ keyf' formülüne ağırlık verilmesidir. Buna göre Allah'ı nitelenmek üzere kullanılan sözcükler literal anlamlarına sahiptirler; ancak yaratıklar için kullanıldığı anlama indirgenmemekte ve Allah'ın niteliklerini bu sınırlar etrafında temsil etmektedirler.<sup>114</sup> Selefin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlere karşı takındığı, nasların zahirinde ısrar eden ve 'bila keyf' formülüne ağırlık veren bu tavrı "tevakkuf" olarak da nitelendirilmiş ve Al-i İmran suresi 7. ayete dayandırılmıştır.

Eş'arî, hocasından ayrıldıktan sonra bahsettiğimiz Selef anlayışını benimsemiş ve sıfatlarda 'bila keyf' formülünü kullanmıştır.<sup>115</sup> Ancak Eş'arî'den sonraki mezhep takipçileri 'bila keyf' formülünü terk ederek, özellikle haberî sıfatlar konusunda te'vil yolunu benimsemişlerdir. Yine Ebu Mansur el-Maturidî'nin de haberî sıfatlar konusunda Ebu Hanife gibi, pek te'vile yanaşmadığı anlaşılmaktadır.<sup>116</sup>

Eş'ariyye ve Maturidiyye mezhepleri, Allah ve sıfatları konusunda aşırı tenzih ile teşbih arasında bir orta yol bulmaya çalışmışlardır. Ehl-i Sünnet, Allah hakkında olumlu ve olumsuz nitelendirmelerde bulunulabileceğini düşünmektedirler. Şöyle ki, bir nesne veya olay anlatılırken, 'şöyle şöyledir' şeklinde, olumlu yüklemelerde bulunulduğu gibi 'şöyle şöyle değildir' tarzında, olumsuz nitelendirmelerde de bulunulmaktadır. Tıpkı bunun gibi, Allah hakkında da olumlu ve olumsuz nitelendirmeler yapılarak konuşulabilir. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet, kemal ifade eden kavramları olumlu kullanımlarla Allah'a nispet etmiş;

---

<sup>113</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 207.

<sup>114</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 207.

<sup>115</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 39, 99-100.

<sup>116</sup> Ebû Mansur Muhammed el-Maturidî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 36-38, 58, 59.

noksanlık ifade eden kavramları da olumsuz kullanımlarla Allah'tan uzak tutmuşlardır. Örneğin, 'Allah bilendir, görendir, her şeye gücü yetendir, dilediğini dilediği zaman dilediği gibi yapandır' şeklindeki ifadeler olumlu ifadeler olup, Allah'ın ne olduğunu anlatmakta ve O'nu nitelendirmektedir. 'Allah kimseye muhtaç değildir, O'nun benzeri yoktur' şeklindeki ifadeler ise olumsuz yapıları ifadeler olup Allah'ın ne olmadığını ifade etmekte ve Allah'ı eksikliklerden münezzehe kılmaktadır. Allah'ın ne olmadığını anlatan bu ve benzeri sıfatlar selbî (tenzihi) sıfatlardır.<sup>117</sup>

Ehl-i Sünnet, sayıca çok olan selbî sıfatlar arasından en geniş kapsamlı olan ve diğer selbî sıfatları kapsayanları dikkate almışlardır. Bunlar: Varlığının başlangıcı olmaması demek olan 'kıdem', varlığının sonu olmaması anlamındaki 'beka', varlığından başkasına muhtaç olmamak anlamındaki 'kıyam bi nefsihî', zat ve sıfatlarında ortağı olmamasını ifade eden 'vahdaniyyet' ve yaratıklarından hiçbirine benzememeyi ifade eden 'muhâlefetun li'l-havâdis' sıfatlarıdır.<sup>118</sup>

Yine Ehl-i Sünnet kelamcıları, kemal, mükemmellik, üstünlük ifadesi olan, Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen nitelendirmeleri "subutî sıfatlar" olarak ele almışlardır. Bunlar; hayat, ilim, semî, besar, kudret, irade ve kelam sıfatlarıdır. Bunların hepsi ezelidir ve Allah'ın ne aynısı ne de gayrisidir. Maturidîler, Eş'arîlerin fiilî sıfatlar olarak nitelendirmiş oldukları 'var etmek ve oluşturmak' anlamlarındaki 'halk-tahlik' sıfatlarını 'tekvin' sıfatı adı altında subutî sıfatlardan saymışlardır.<sup>119</sup>

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili inançlarında belli ölçüde tenzih ve teşbih kullanmışlar, ne tenzihte ne de teşbihte aşırıya

<sup>117</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 210.

<sup>118</sup> Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd İlä Kavâidi'l-Edille Fî Usûli'l-İtikâd*, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413, s. 79-88; Mesud b. Ömer b. Abdullah Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989/1409, IV, 69-71, 139-141; Ebû Hamid Muhammed el-Gazalî, *Kitâbu'l-İktisâd Fî'l-İtikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409, s. 53-83; Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib el-Bakillânî, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zâhid Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1993/1413, s. 51-57

<sup>119</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 331-334; Gazzalî, *Kavâidu'l-Akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 149-164.

gitmişlerdir. Bu iki yaklaşım arası bir analogi, onların inanç esaslarını düzenlemek üzere sistemleştirilmiştir.<sup>120</sup>

Ehl-i Sünnet, bütün subutî sıfatları Allah'a nispet ederken, fizikî âlemden alınan kavramların Allah'a nispet edilmeleri durumunda fizikî âlemdeki manalarına sahip olmaya devam etmekte olduklarını kabul etmektedir. Yani bu kavramların, hem fizikî âlemdeki anlamlarını belli oranda muhafaza ettiği hem de, mahiyetler arasındaki farka rağmen, Allah'ın nitelikleri ile kesişen bir noktalarının olduğu düşünülmüştür. Fizikî âlemde karşılıkları olan kavramlar, Allah söz konusu olduğunda da gerçekten karşılıkları vardır; ancak bu karşılıklar Allah'ın zatına uygun karşılıklardır. Dolayısıyla bu kavramların anlam değeri, kullanıldıkları alana ve kullanıldıkları varlıkların mahiyetlerine göredir. Sıfatların ispatı amacıyla sergilenen bu yaklaşım, nispet analogisi etrafında ortaya konulmaktadır. Yani fizikî alana ait kavramlar, ne çok anlamlı/anlamı belirsiz ne de tek anlamlı olarak ele alınmaktadır. Kavramların böyle bir tarzda kullanılması, temsilî dil anlayışını oluşturmaktadır. Buna göre Ehl-i Sünnet'in 'bilme, görme, hayat vs.' gibi nitelikleri temsilî dil anlayışı çerçevesinde anlamakta olduğu anlaşılmaktadır.<sup>121</sup>

Yine Ehl-i Sünnet, Allah'ın sıfatları hakkında filozofların ve Mu'tezile'nin belirttikleri sakıncaları da dikkate alarak, Allah'a nispet edilen sıfatların 'ne zatın aynısı ne de gayrısı' şeklindeki formülü de kullanmışlardır ki, bu formül ile subutî sıfatların Allah'a nispet edilmesi durumunda, ezeliilerin çoğaltılması (taaddüdü kudema) ve cisimlere benzeme gibi sakıncalı durumlar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Söz konusu bu formül, akli istidlallerde kullanılan 'kıyas' ile ortaya konulmuştur. Daha önce kıyasın analogi mantığına dayalı bir istidlal yöntemi olduğunu, felsefe, mantık ve pek çok bilim dalında kullanıldığını belirtmiştik.

Ehl-i Sünnet'in dil anlayışı ile ilgili olarak belirtmemiz gereken bir diğer husus da Allah'ın görülmesi meselesidir. Bilindiği gibi, Mutezile Kur'an'da ve hadislerdeki 'ru'yetullah' ile ilgili ifadeleri, hareket, mekân, mesafe, yön vs. gibi hâdis varlıklara mahsus durumların, Allah için söz konusu olacağı gerekçesi ile reddederek te'vil etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ise, naslarda geçen Allah'ın

---

<sup>120</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 211.

<sup>121</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 214.

görülmesini, temsilî dil anlayışı ile okuyarak reddetme yoluna gitmemiştir. Şöyle ki, Allah'ın görülmesi gerçekleşecektir. Ancak bu görülme, hâdis varlıkların görülmesi gibi olmayacaktır. Hâdis varlıkların görülmesi, yön, mekân, mesafe, hareket gibi unsurları barındırmaktadır. Hâlbuki Allah'ın görülmesi, bütün bu unsurlardan uzak olarak, O'nun yüce, aşkın zatına uygun bir şekilde gerçekleşecektir. Daha önce nispet analogisi olduğunu belirttiğimiz bu tarz analogi, ru'yetullah meselesine uygulandığında, Allah kendi zatına uygun olarak, insan da kendi zatına uygun olarak görülür denmektedir ki, Ehl-i Sünnet de bunu demeye çalışmaktadır.<sup>122</sup>

Tüm bunlardan Allah'a isnat edilen yüklemeler başta olmak üzere Ehl-i Sünnet'in gayb âlemiyle ilgili ayetlere tek bir mantıkla yaklaşmadıkları anlaşılmaktadır. Onlar, haberî sıfatları tenzihî dil anlayışı ile zatî ve subutî sıfatlar olarak değerlendirilen diğer yüklemeleri de temsilî bir dil anlayışı ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Daha çok filozoflar ve Mu'tezile'nin kullandığı tenzihî dili belli kıstaslar etrafında kullanan Ehl-i Sünnet âlimleri, nasları anlarken, genellikle temsilî dili kullanarak olumlu dile üstünlük tanımışlardır. Böylece tenzih ile teşbih arasında yer alan bir anlam alanını, temsilî dil anlayışı ile bizlere sunmaya çalışmışlardır. Bu yapılırken öyle bir analogik dil kullanılmıştır ki, bir taraftan belli ölçüde teşbih yapılırken bir taraftan da belli ölçüde tenzih yapılmaktadır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, fizikî varlık alanlarının kavramları ile aşkın olan Allah'ı ifade etmek için önce, bu kavramlar olumlu biçimde kullanılmaktadır. Fakat bu kavramların isnat edildiği varlık olan Tanrı düşünüldüğünde, aynen bizim varlık alanımızdaki gibi kabul edilmesi eksiklik doğuracağından, bu aynilik zihin tarafından olumsuzlanmakta ve Allah'ın zatına uygun olacak bir anlam kabul edilmektedir. Böylece fizikî alanın yani bizim kavramlarımızla metafizik yani aşkın alana ait gerçekliklere ulaşılmaktadır. Bu ulaşma veya yükselme, olumlu içinde olumsuzlama ya da olumsuz içinde olumlama şeklinde gerçekleşmektedir ki, bu durumun temsilî dil dediğimiz dil anlayışı ile ifade edilebilmektedir.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 218.

<sup>123</sup> Koç, *Din Dili*, s. 67, 68.

Maturidî (ö. 333/944), analogiye dayalı temsili dili çok veciz bir şekilde izah etmektedir: Allah'ın 'esirgeyen, bağışlayan, bilen' gibi isim ve sıfatları mevcuttur. Bu isim ve sıfatları Allah'a, bizler kendi kullandığımız isim ve sıfatlarımızdan alarak veririz. Allah hakkında kullandığımız terimler, kaçınılmaz olarak, gücümüzün yettiği ve ifadelerimizin erişebileceği şeyi dile getirir. Çünkü biz, bu terimleri bildiğimiz dünyamızdan alırız. Bu durum, ifadede teşâbühü gerektirir. Öyleyse bu durumun ortadan kaldırılması için, bilinen dünyayı çağrıştıran ve ona işaret eden anlamın olumsuzlanması gerekir. Fakat öncelikle Allah hakkında kullanılan terimlerin, bize göre, üstünlük ve yetkinlik bakımından çevremizdeki en üstün varlıklara işaret eden isimler olmak durumundadır. Ancak Allah hakkında kullanılan isim ve sıfatlar, üstünlük ve yetkinlik bakımından çevremizde bulunan varlıklar için kullanıldıklarında işaret ettikleri şeye işaret etmezler. Bilakis bu sözler, Allah'ın kendi mahiyetine özgü bir yetkinliğe işaret ederler. Aslında Allah hakkında kullandığımız terimler, hakikatte O'nun isimleri değil, anlayışımızı yükselten sözlerdir. Zihin, bu isim ve sıfatlardan Allah'ın münezzehe olduğu anlamlar anlamaktadır. Bu sebeple olumlu bir ifadenin hemen ardından olumsuz bir ifade gelmektedir.<sup>124</sup>

Gazali (ö. 505/1111) ise, bizim hayat, kudret ve ilmimizin Allah'ın hayat, kudret ve ilminden mahiyet olarak çok farklı olduğunu belirtmektedir. O halde Allah'a bu niteliklerin (isim ve sıfatların) isnat edilerek tanıtılması, çağrışım, teşbih (antropomorfizm) ve isimde ortaklık olmak üzere üç şeyi gündeme getirmektedir. Teşbih, 'O'nun benzeri yoktur', 'O hayat sahibidir, fakat diğer hayat sahipleri gibi değildir' şeklindeki formüllerle ortadan kaldırılır. Aslında Allah'a isnat edilen bütün nitelikler, kendi niteliklerimizdir. Bizler, kendi niteliklerimize kıyasla, Allah'ı tanımaya çalışırız. Ancak Allah'ın nitelikleri bizim niteliklerimize benzemekten uzaktır. Bu sebeple O'nun niteliklerini, teşbih, çağrışım ve isimde ortaklık gibi unsurları kullanmak durumunda kalırız. Fakat Allah'a isnat edilen isim ve sıfatlara teşbihin olumsuzlanması eklenmeli ve isimde

---

<sup>124</sup> Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, s. 58–60.

ortaklık olmasına rağmen insan ile Allah vasıfları arasındaki her türlü mahiyet ilişkisi/özsel ilişki nefyedilmelidir.<sup>125</sup>

Gazali, böyle temsilî bir dil anlayışının sadece Allah'a isnat edilen isim ve sıfatlar konusu ile sınırlı olmadığını, Cennet, Cehennem vs. gibi metafizik âlemlerle ilgili ayetleri de kapsadığını belirtmektedir. O, Cennetteki lezzetlerin dünyadaki en büyük lezzetlere benzetilmek suretiyle ifade edildiğini, Cennetteki yiyecekler dünyadakiler ile temsilen anlatılmış olsa bile, onların dünyadakiler gibi olmadığını ve oradaki nimetlerin dünyada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin aklına gelmeyen nimetler olduğunu vurgulamaktadır.<sup>126</sup>

Maturidî ve Gazali'nin ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, genellikle Eş'arî ve Maturidî ekolü mensubu ilim adamları, Allah ve diğer metafizik varlıklar hakkında olumlu içinde olumsuz, olumsuz içinde olumlu şeklinde bir konuşma tarzı olan temsilî dil anlayışı ile Kur'an ve hadisleri okumuşlardır. Böylece ne tamamen olumsuzlamaya ve belirsizliğe, yani mutlak tenzihe ne de tek anlamlılığa, yani mutlak teşbihe iten bir dil kullanmışlardır. Onlar, bir "orta durum" dili ortaya koymuşlardır.

Netice olarak; temsilî dil, mutlak tenzih mantığına dayalı olumsuz dil ile her yönüyle sözcüğün literal anlamına bağlı kalan mutlak teşbihî dil arasında bir orta durum dilidir. Genel karakter olarak temsilî dil, Kur'an ve diğer kutsal metinlerin anlaşılmasında aşırılıklardan sakınanların kullandığı bir dil olagelmiştir.<sup>127</sup> Temsilî dil anlayışı Hıristiyan ilahiyatında da bazı teologlar tarafından derli toplu bir biçimde ifade edilmiş ve Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasında kullanılmıştır.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Gazali, el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meâni'l-Esmâillahi'l-Hüsnâ, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, el-Ceffân ve'l-Câbî li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Limassol 1987, s. 52-53.

<sup>126</sup> Gazali, *age.*, s. 54.

<sup>127</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 225.

<sup>128</sup> Koç, *Din Dili*, s. 70-73.



## B. Tenzihî Dil

Tanrı hakkındaki aşırı teşbih mantığının ve ona dayalı olan teşbihî dil anlayışının karşısında tenzih mantığı ve ona dayalı geliştirilmiş tenzihî dil anlayışı durmaktadır.<sup>129</sup> İlerde etraflıca işleyecek olduğumuz teşbih mantığı, Tanrı ile insanı birbirine benzetme noktasında aşırılığa giderken; tenzih mantığı da tam tersi istikamette, yani Tanrı ile insan arasındaki benzerliği nefyetme noktasında aşırı bir tutum sergilemiştir. Bu görüşü savunanlara göre, Tanrı, (muhalefetun li'l-havâdis) olduğundan, tabî ve günlük dilden aldığımız kelimelerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Bütün güzellikler, bütün haşmet, ululuk ve yükseklikler O söz konusu olduğunda eksik kalır. O'nun gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında hakkında daha fazla olumlu bir şey söyleyemeyiz. O her şeyin üstünde olduğundan O'nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz, olsa olsa O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz.<sup>130</sup>

Tanrı'yı ancak olumsuz nitelendirmelerle (selbî bir dil) anlatabileceğimizi savunan bu aşırı tenzih fikrinin köklerini milat yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon'a kadar geriye götürmek mümkündür. Tanrı ile madde alanını birbirinden ayıran Philon, antropomorfik ifadelerin Tanrı'yı yeterince ifade etmekten uzak olduğunu düşünerek, tenzih yolunu tutan filozof teologların ilkleri arasında yer almaktadır.<sup>131</sup> Hiçbir kavram ve sıfat Tanrı'yı ifade etmede yeterli değildir. Eğer Tanrı'nın dışındaki varlıklarla ilgili nitelikler, algılar üstü, aşkın Tanrı'ya izafe edilirlerse, Tanrı sınırlandırılmış olur. Bu sebeple Tanrı hakkında sadece olumsuz (selbî) bir dil kullanılabilir. Bu ve benzeri söylemler, tenzih mantığının düşünce tarihi içerisindeki serüveninin temellerini oluşturmaktadır. Tenzihî yaklaşımın ortaya çıkmasındaki temel etken olarak ise; Tanrı ve diğer yaratıkların varlık alanları ve bu alanlarla ilgili kullanılan dilin analiz edilmesidir.<sup>132</sup>

Tenzih mantığının iki ayrı yönünden bahsedilerek, tenzihî yaklaşım iki kısma ayrılmaktadır. Şöyle ki; birincisi, tenzih mantığının selbî dil (aşırı

<sup>129</sup> Koç, *age.*, s. 52; F. Yavuz, *age.*, s. 166.

<sup>130</sup> Koç, *age.*, s. 52

<sup>131</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, çev. Fuad Sezgin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul 1948, s. 52-61.

<sup>132</sup> F. Yavuz, *Kur'an 'da Sembolik Dil*, s. 169.

olumsuzlamacı dil) şeklinde tezahür eden yönüdür. Bu tarz bir yaklaşım genellikle filozoflar tarafından kullanılmakta ve Tanrı'ya olumlu hiçbir niteliğin kesinlikle atfedilemeyeceğini savunmaktadır. Buradaki aşırı olumsuzlama yolunun takip edilmesindeki kaygı, yaratıklardan bambaşka olan Tanrı'nın yaratıklara benzetilme endişesi ve kullanılan ifadelerin Tanrı'yı sınırlandırma kaygısıdır. Buradaki vurgu, meselenin felsefî yönüdedir. Bu tarz, tenzih mantığının 'olumsuz dil' olarak ortaya çıkan yönüdür.<sup>133</sup> İkincisi ise, tenzihî dinî endişe çerçevesinde kullanılması ile ortaya çıkan yöndür. Bu bakış açısı, Tanrı'ya herhangi bir eksikliğin nispet edilemeyeceği, O'nun hiçbir şeye benzetilemeyeceği görüşünden hareketle ve salt bu bağlamda kullanılan 'tenzihî dil' olarak belirlemektedir. Buradaki vurgu, konunun felsefî yönünde değil, Tanrı'dan eksikliğin uzak tutulması ve Tanrı'nın yaratıklar düzlemine indirilerek teşbih yapılmaması noktasında yoğunlaşmaktadır. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan tenzih ayetleri bu bakış açısıyla değerlendirilmektedir.

Ele aldığımız iki bakış açısı da tenzih mantığına dayandığı halde vurguladıkları hususlar ve hedefleri açısından farklılık göstermektedirler. İşte bu farklılıklar dikkate alınarak, birincisinin 'olumsuz dil' ikincisinin de 'tenzihî dil' olarak isimlendirilmesi tercih edilmiştir.<sup>134</sup> Her iki dilsel bakış açısının oluşmasında temel etken olan tenzih anlayışı, temelde iki unsura dayanmaktadır. Birisi, Tanrı'nın bambaşkalığı, diğeri ise dilin Tanrı'nın bambaşkalığını yansıtmadaki yetersizliğidir.

Her iki dilsel yaklaşım tarzı da bu kaygıları bünyesinde barındırmaktadır. Lakin aynı mantığa dayanan olumsuz dil, hem Tanrı'nın bambaşkalığı konusunda hem de dilin sınırları konusunda yapmış olduğu felsefî analizlerle, Tanrı hakkında olumsuz yüklemelerden başkasının kullanılamayacağı noktasına kadar gitmiş ve Tanrı hakkında her türlü olumlu yüklem kullanmayı yasaklamıştır. Aynı mantıkla hareket eden tenzihî dil anlayışı ise felsefî analizler yerine dinî ve pratik bir gaye güderek Tanrı'dan kaba teşbih ifade eden yüklemeleri nefyetmiş ve olumlu yüklemeleri de yasaklamamıştır. Kur'an öncesi vahiy geleneğini temsil eden Kitab-

---

<sup>133</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 169.

<sup>134</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik dil*, s. 169.

1 Mukaddes'te yer alan tenzihî ifadeler ile teşbihî ifadeler arasında mukayese yapıldığında, tenzihî ifadelerin daha az sayıda olduğu anlaşılmaktadır.<sup>135</sup>

Kur'an'da Allah hakkında 'O'na benzer hiçbir şey yoktur'<sup>136</sup>, 'Allah insanlara zulmetmez'<sup>137</sup> vs. gibi tenzih içeren olumsuz anlamlı pek çok ayet vardır. Kur'an'da bulunan bu ve benzeri ifadelerden, Allah'ın diğer yaratıklara benzemediği, farklı bir ontolojik yapıya sahip olduğu ve O'nun teşbihî ifadelerle sınırlandırılmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Buna göre Kur'an tenzih mantığını bizzat kullanmaktadır. Fakat Kur'an'da yer alan diğer olumlu nitelemeleri dikkate aldığımızda tenzih mantığının, Tanrı'yı yüceltmek ve yaratıklar düzlemine indirmemek kastıyla, dinî bir amaçla kullanıldığı söylenebilir. Öyleyse Kur'an'da kullanılan ve tenzih mantığına dayanan dil, 'olumsuz dil' değil 'tenzihî dil'dir.<sup>138</sup>

Tenzihî yaklaşımın kaynağının bizzat Kur'an'da var olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu mantığı bünyesinde barındıran ifadelerden yola çıkanlar, mutlak teşbihî unsurları reddetmek anlamındaki 'ılımlı tenzihî dil' başta olmak üzere, olumlu her yüklemi reddeden "selbî/aşırı olumsuz dil"e değin birçok dil anlayışı geliştirmişlerdir. Şimdi, Kalam ilminin ilk teşekkül dönemlerinden itibaren göze çarpan bu dil anlayışlarına dair kısaca bilgi vererek, Kur'an'ın tenzih mantığı ile nasıl okunduğunu işlemeye çalışacağız. Tenzih anlayışı iki esasa dayanmaktadır: 1. Tanrı ile yaratıklar arasındaki ontolojik durum ve durumlar arası fark, 2. Tanrı'yı ifade için kullanılan iletişim aracının, yani dilin Tanrı'yı ifade etmede yeterli olup olmadığı.

İslamiyet'in yayılmasına paralel olarak fethedilen ülkelerde karşılaşılan Zerdüş, Mani ve Mazdek dinlerinde müşterek olan seneviye (ikili Tanrı) düşüncesi ve Hıristiyanlıktaki teslis anlayışları çerçevesinde Tanrı'ya izafe edilen ezeli sıfatların çoğaltılması; bunun yanı sıra o dönemde daha sık karşılaşılan Hıristiyan ve Yahudi toplumlarının kutsal kitaplarında yer alan kaba teşbihî (antropomorfik) ifadelerin yer alması, tenzih anlayışının geliştirilmesinde önemli

---

<sup>135</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 170.

<sup>136</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>137</sup> Yûnus 10/44.

<sup>138</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 171.

payı bulunmaktadır.<sup>139</sup> Müslümanlar arasında teşbihî mantıkla Kur'an'ı okuyanlara ve karşılaşılan yeni kültürlerdeki teşbih anlayışına bir tepki olarak, tenzih anlayışının gelişmesinin hız kazandığı belirtilmiştir. Tenzih mantığı, İslam toplumunda çeşitli dinî ve siyasî etkenlerle ortaya çıkan ilk kelim disiplinini olan Mu'tezile mezhebinin temel ölçütü haline almıştır. Mu'tezile tenzih mantığını Allah'ın sıfatlarından bahseden Kur'an ayetleri ve hadislerle uygulamış ve onları bu mantıkla okumuştur. Ayrıca tenzih anlayışının gelişmesinde, tercüme faaliyetleri neticesinde Müslümanların karşılaştıkları felsefî görüşlerin de büyük etkisi olduğu belirtilmiştir.<sup>140</sup> Kanımca, müslüman toplum içerisinde bu yaklaşım tarzını benimseyip geliştirenler bunu yaparken, çeşitli dinî, sosyal ve siyasî problemlerin etkisi altında kalmış ve bu problemler tarafından yönlendirilmişlerdir.

Dırar b. Amr'ın (ö. 200/815) İslam'da tenzih mantığını kullanarak, Allah'ın sıfatlarını tenzihî bir tarzla açıklama yoluna giren ilk kişi olduğu belirtilmiştir.<sup>141</sup> Bunun yanında tenzih mantığı ile İslam tarihi sahnesinde göze çarpan ilk şahıs Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 124/742). Akılcı bir yöntem ile akâid konularını ele alan Ca'd'ın tenzih fikri hakkında ipucu mahiyetli görüşleri mevcuttur.<sup>142</sup> O, te'vil olarak nitelendirdiği ama aslında tenzihî dil olan bir dil anlayışı ile Kur'an ayetlerine yaklaşmaktadır. Ca'd b. Dirhem'in tenzih anlayışı felsefî analiz ve değerlendirmelerden uzak olmasa bile daha ziyade dinî bir endişeyi yansıtmaktadır. Yani Allah'ın diğer varlıklara benzetilmemesi endişesi ağır basmaktadır.<sup>143</sup> Yine tenzih anlayışıyla ön plana çıkan bir başka şahıs Cehm b. Safvan'dır (ö. 128/745-46). Onun itikadî görüşleri çerçevesinde bir mezhep de teşekkül etmiştir ki, bu mezhep 'Cehmiyye' mezhebidir. Allah'la ilgili ifadeleri tenzih mantığı çerçevesinde değerlendiren Cehmiyye, Kur'an ve hadislerde yer alan 'yed', 'vech', 'hicab' vb. gibi tabirlerin, zahiri manaları ile alınmayıp, te'vil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Cehmiyye'nin tenzih mantığıyla ele aldığı bir

---

<sup>139</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993, s. 171–172; Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, trc. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ 2000, s. 164–165.

<sup>140</sup> Topaloğlu, *age.*, s. 171–172.

<sup>141</sup> Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 249, 250.

<sup>142</sup> Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 543.

<sup>143</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 174.

diğer husus da Allah'ın dünyada ya da âhirette görülmesi meselesidir. Cehmiyye, gerek itikadî konulara ve gerekse itikadî konuların dayanağını teşkil eden Kur'an ve hadislerin yorumuna tenzih mantığı ile yaklaşmıştır. Sadece Allah'a ait olup yaratıklara ait olmadığını düşündükleri 'kâdir', 'hâlik', 'fâil' dışındaki bütün sıfatları nefyetmişlerdir. Ancak, itikadî düşünce ve düşüncelerini delillendirme tarzına ve Kur'an'ı tenzihî bir dil ile okumaya çalışmalarına bakarak, Cehmiyye'nin de dinî bir gaye güderek tenzih mantığını kullandığına dikkat çekilmiştir.<sup>144</sup>

Yukarıda Müslümanlar arasında tenzih mantığı olarak isimlendirilebilecek yorumlama (te'vil) yöntemini ortaya koyanlardan bahsettik. Bundan sonra, Vasıl b. Ata (ö. 131/748)'nın kurduğu kabul edilen ve Mu'tezile olarak tanınan fırkanın, tenzih mantığını Allah ve sıfatları ile ilgili bütün düşüncelerine nasıl yansıttıklarını kısmen ele alacağız.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Mu'tezile'nin Allah ve sıfatlarıyla ilgili tüm düşüncelerini tenzih mantığı yönlendirmiştir. Yine Mu'tezile, tenzih mantığına dayanan bir yorumlama (te'vil) yöntemi geliştirmiş ve nasları bu çerçevede değerlendirmişlerdir ki, bu tenzihî dildir.<sup>145</sup>

Mu'tezile'nin kurucusu olarak tanınan Vasıl b. Ata'nın şu ifadesi, Mu'tezile'nin sıfatlarla ilgili yaklaşımını özetleyecek mahiyettedir: *Kim bir kadim mana (matar) sıfatı ispat ederse iki ilah ispat etmiş olur.*<sup>146</sup> Allah'ın zât ve sıfatlarını, ezeliyi çoğaltmama ve Allah'ı başkasına benzetmeme mantığına dayanarak belirleyen Mu'tezile, 'ru'yetullah' ve 'Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı' meselesini de aynı mantıkla ele almıştır.

Bilindiği üzere Mu'tezile'nin inanç doktrini beş esasa dayanmaktadır. Tenzih mantığı, bu beş esastan daha ziyade 'Tevhid' esasıyla ilgili olan konularda kullanılmıştır. Dolayısıyla tenzih mantığının en bariz biçimde ortaya çıktığı esas, tevhid esasıdır. Diğer esaslarda da tenzih mantığı etkilidir, ancak 'Tevhid' esası kadar değil. Mu'tezile'nin tenzih mantığı ana hatlarıyla hangi

---

<sup>144</sup> Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VI, 235; F. Yavuz, *age.*, s. 177.

<sup>145</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 177.

<sup>146</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 60.

temele dayanmaktadır, şeklindeki soruya cevaben denebilir ki; 1. Ezelîlerin çoğaltılmaması (taaddüdü'l-kudema), 2. Allah'ın yaratıklara benzememesidir.

Mu'tezile, ezelîlerin çoğaltılmaması ilkesine dayanarak bir olan Allah'a zâid mana ekleyen bütün sıfat formlarını reddetmiştir. Allah'ın zatıyla görmesi, bilmesi ve işitmesini ifade eden 'semi', 'basîr', 'alîm' gibi İsm-i fâil formundaki sıfatları Allah'a isnat etmekte ise bir beis görmemişlerdir. Çünkü İsm-i fâil formu, zata ek bir anlam yüklememektedir. Onlara göre, görme, bilme ve işitme anlamı taşıyan 'basar', 'ilm' ve sem' gibi sıfatlar, mastar formunda olduklarından zata zâid bir anlam eklemekte ve zattan ayrı Allah'ın sıfatları olmaktadır. Allah ezelî olduğundan sıfatların da ezelî olması gerekir. Bu şekilde sıfatlar kabul edildiğinde, ezelîler çoğalmış olmaktadır. Bu sebeple Mu'tezile, "kıdem" sıfatı dışındaki mastar formundaki maânî sıfatları reddetmiştir. Böylece Allah'ı, ortak anlamına gelebilecek ezelîlerden tenzih etmişlerdir. Sıfatlarla ilgili olan ayet ve hadisleri de bu yaklaşım çerçevesinde te'vil etmişlerdir.<sup>147</sup>

Mu'tezile'de tenzih mantığını oluşturan ikinci temel ilke olan 'Allah'ın yaratıklara benzememesi' ilkesi, başta "ru'yet" meselesi olmak üzere kelimelerin kaynaklarında haberî sıfatlar olarak bilinen ve teşbih ima eden bütün sıfatlara uygulanmış ve bu ilke çerçevesinde, tüm bu sıfatlar Allah'ın ulûhiyetine uygun olacak bir tarzda yorumlanmıştır.<sup>148</sup> Bu ilke daha ziyade bir dil problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mu'tezile, kullanılan dilin tabiatı itibarıyla Allah'ı ifade etmekte yetersiz olduğunu ve bu sebeple de teşbih ima ettiğini düşünerek, bu tür ifadeleri te'vil etmek suretiyle teşbihi engellemeye çalışmıştır. İşte yukarıda ortaya koyduğumuz iki temel ilkedен birincisi Tanrı ile ilgili metafizik bir varlık felsefesini kapsamakta, ikincisi ise dilin Tanrı'yı ifade etmedeki yetersizliği problemini kapsamaktadır. Mu'tezile, bu iki temel ilke çerçevesinde bir yorum metodolojisi/yöntem/yöntembilim geliştirerek Kur'an ve hadisleri anlamlandırmışlardır. Mu'tezile'nin kullanmış olduğu bu yorum tarzına tenzihî dil anlayışı denmektedir.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 181.

<sup>148</sup> Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelam: el-Mu'tezile*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985/1405, s. 121-141.

<sup>149</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 182.

Mu'tezile'nin tenzihî dil anlayışı, her ne kadar felsefî düşünceden etkilenmiş olsa da, Allah hakkında olumsuz dilden başkası kullanılamaz şeklindeki aşırı olumsuzlamacı bir duruma düşmemiştir. Hâlbuki daha öncesinde değindiğimiz filozoflar, Tanrı hakkında felsefî tartışmalar yaparak, tenzih mantığının aşırı olumsuzlamacı tarzını ön plana çıkarmışlar ve olumlu yüklemelerinin Tanrı hakkında kullanılmasını nefyetmişlerdir. Buna karşın Mu'tezile her ne kadar Tanrı ile ilgili felsefî düşüncelerden etkilenmişlerse de, yaptıkları tartışmaların dinî bir hedefi olmuştur. Onlar, Müşebbihe, Mücessime'ye ve teslis inancına karşı İslam itikadını korumak gibi dinî bir endişe içinde olmuşlar, teşbihe ve ezalilerin çoğaltılmasına karşı bir dil anlayışı geliştirmişlerdir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, eğer Mu'tezile'nin dinî endişe ile Kur'an ve hadislerdeki ifadelerin yol açmış olduğu teşbih sorunlarını ortadan kaldırmak gibi bir hedefleri olmasa idi, Philon ve Plotinos gibi tamamıyla olumsuz bir dil geliştirirlerdi. Bu sebeple, Mutezile'nin Kur'an ve hadislere uyguladığı dili 'selbî/aşırı olumsuz dil' değil, 'tenzihî dil' diye isimlendirmenin daha isabetli olacağı belirtilmiştir.<sup>150</sup>

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan İbn-i Sina'da (ö. 428/1037) da tenzih mantığı ve bu mantığa dayalı 'olumsuz dil' anlayışına rastlamaktayız. İbn-i Sina, zorunlu varlık olan Allah için 'varlık' ve 'mahiyet' ayrımı yapmamaktadır. İbn Sina'ya göre, Allah'ın ilk ve temel niteliği 'gerçek' ve 'var (mevcud)' olmasıdır. Diğer bütün nitelikler bu varlığa ya izafetle ya da olumsuzlama yoluyla belirlenir. Bunlar O'nun özünde hiçbir çokluk ya da terkip meydana getirmeyen niteliklerdir. Örnek olarak, 'vacip' varlık birdir denildiğinde, bununla O'nun çokluk ihtiva etmediği, aynı zamanda bölünebilir olmadığı da anlatılmak istenmektedir. Yine O'nun salt iyilik olduğu söylendiğinde bil kuvve olmaktan ve noksanlıklardan uzak olduğu ifade edilmek istenmektedir ki, bu selbî (olumsuz) bir durumdur. Yahut da bu ifadeyle, O'nun bütün olgunluğun ve düzenin prensibi olduğu söylenmiş olur ki, bu da izafi bir durumdur. Buradaki selbilik, olumlu sıfatı ileri sürerek, bunun zıddı olan olumsuz niteliklerin zorunlu varlık hakkında geçerli olmayacağını ifade etmekten ibarettir.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 169.

<sup>151</sup> Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 259.

İbn-i Sina, Kur'an'ı açıklama hususunda, felsefi anlayışının bir uzantısı olan tenzih mantığı çerçevesinde bir yorum anlayışı geliştirmiştir. Bu yorum tarzı Allah'ı ve sıfatlarını yorumlarken varlık anlayışına uygun olarak, olumsuz bir dil şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Allah'ı çokluktan ve cisimlere benzemekten uzak tutmak (tenzih) onun yorum anlayışını yöneten unsurlar olarak gözükmektedir. O, Kur'an'ı açıklarken kullandığı böyle olumsuz bir dilin yanı sıra bir takım terimleri de (nefs-i natika, nefis-i hayvaniyye, vb.) Kur'an'ın kullandığı terimlerin yerini alacak şekilde semboller olarak kullanmıştır.<sup>152</sup> Böyle bir yorum anlayışı bir taraftan tamamen olumsuz bir dil ortaya koyarken diğer taraftan da felsefi terimleri Kur'an terimleri yerine geçirerek, tamamen 'alegorik' bir tefsir anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Böylesi bir yorum tarzının tamamen felsefi düşüncenin etkisi altında olduğu belirtilmiş ve yorum tekniği açısından pek uygun olmayan bir tarz olarak karşılanmıştır.<sup>153</sup>

Olumsuz dil anlayışını en derli toplu şekilde ortaya koyan İbn Meymun (ö. 1204), Tanrı hakkında ancak olumsuz bir dil kullanılabileceğini savunmaktadır.<sup>154</sup> Ona göre, Tanrı hakkında mümkün gibi görünen olumlu nitelikler iyice düşünüldüğünde, bunun imkânsız olduğu ortaya çıkacaktır. İbn Meymun, Tanrı ile diğer varlıklar arasında bir kategori farkı olduğunu ve bu kategoriler arasında bir nispet olmadığını belirtmiştir. Ona göre şayet iki varlık kategorisi arasında bir nispet bulunsaydı, Tanrı'ya nispet ilintisinin bitişmesi gerekirdi. Nispetlerin tümü ilinti (araz)dır. Tanrı'da ise herhangi bir ilinti bulunmaz. Durum böyle olunca Tanrı'ya atfedilen niteliklerin olumsuz (selbî) nitelikler olması gerekir. Çünkü olumsuz nitelemeler hem Tanrı'da çokluk meydana getirmez hem de niteliklerin farklılığı O'nun zatında değişikliğe yol açmaz. Tanrı'ya ve varlıklara atfedilen olumlu nitelemelerin 'isim benzerliği' dışında hiçbir anlam benzerliği yoktur.<sup>155</sup> Musa b. Meymun'un, bu tarz bir yaklaşımla kutsal metinlerde geçen olumlu

---

<sup>152</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1976/1396, II, 418-430.

<sup>153</sup> Zehabî, *age.* II, 424-425; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, II, 30-40.

<sup>154</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 187.

<sup>155</sup> Koç, *Din Dili*, s. 55-57.



nitelemeleri Te'vil ederek, yani olumsuzlaştırarak anlama yoluna gittiği belirtilmiştir.<sup>156</sup>

Sonuç olarak, İbn-i Sina ve İbn Meymun'un geliştirdikleri aşırı olumsuzlamacı dil anlayışı, tamamen felsefî düşüncelere dayanmaktadır. Onlarda dinî bir endişeden ziyade, felsefî fikirleri temel ilke olarak ele alıp inanç ve dinî söylemleri bu çerçevede şekillendirme kaygısı göze çarpmaktadır. Tenzih mantığı temelli olsalar bile, tamamen felsefeye dayalı bir dil anlayışı ile dinî endişeye dayalı dil anlayışı arasında fark vardır. Yani Mu'tezile'nin geliştirdiği dil anlayışı ile İbn-i Sina ve İbn Meymun'un geliştirdiği dil anlayışları arasında fark vardır. Başka şekilde ifade edecek olursak, Mu'tezile tenzihî dil anlayışını geliştirirken asıl gayesi, Allah'a noksanlık getirebilecek bütün durumları nefyetmektir. Bunu yaparken fikir ve analiz yöntemlerini elbette kullanmışlardır; ancak bütün bunlar dinî bir kaygıyla gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple de Mu'tezile tamamen olumsuz bir dile kaymamış, Allah'a çokluk ve yaratıklara benzerlik doğurmaması kaydıyla olumlu ifadeleri serbest bırakmıştır. Bu durum dikkate alındığında Mu'tezile'nin dil anlayışına 'aşırı tenzihî dil' filozoflarınkine ise 'olumsuz dil' tarzı demenin daha uygun olacağı belirtilmiştir.<sup>157</sup> Burada kısmen işlemeye çalıştığımız tenzih mantığı esaslı her iki dil anlayışına karşı bazı eleştiriler dile getirilmiştir; ancak sınırlarının elverişliliği açısından bu eleştirilere yer vermeyip çalışmamızın esasını teşkil eden bir diğer dilsel izah tarzı/okuma biçimi olan teşbih mantıklı teşbihî dil anlayışını ele alacağız.

### C. Teşbihî Dil

Çalışmamızın esası olması açısından bu konuyu ikinci ve üçüncü bölümlerde müstakil olarak ele alıp işleyeceğiz.

---

<sup>156</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 189.

<sup>157</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 190.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TEŞBİHİ DİL

#### I. TEŞBİHİ DİL

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'ın muhtevası çeşitli önerme türlerinden oluşmaktadır.<sup>158</sup> Bu önerme türlerinin bir kısmı fizikî alan dediğimiz insanın bir şekilde duyularıyla ulaşabildiği, tecrübe etme imkânına en azından potansiyel olarak sahip olduğu alanla ilgilidir. Fizikî âlem dediğimiz bu alan, insanın sosyal, siyasal, ekonomik vs. tüm ilgilerini ve maddesel alanlarını, kısaca tabiat adını verdiğimiz varlıkların hepsini kapsar. Bu önermelerden bir kısmı ise, insanın duyularıyla ulaşamayacağı ve tecrübe etme imkânına asla sahip olamayacağı varlık alanıyla ilgilidir. İsim ve sıfatlarıyla Allah hakkındaki her türlü ifade, melekler, şeytan, cinler ve âhiret halleriyle ilgili olan anlatımların hepsi bu türden önermeler kapsamındadır. Bu alana ise, mutlak gayb alanı veya metafizik varlık alanı denilmektedir.<sup>159</sup>

Zikrettiğimiz bu iki alanla ilgili ifadeler Kur'an'da cümle, ayet veya pasajlar halinde yer almakta ve muhataba sunulmaktadır. Bu iletişim çerçevesinde, kelimeler ile ifadeleri oluşturmak için kullanım tamamen dilin gramatik yapısına uygun bir biçimde olmaktadır. Her iki varlık alanıyla ilgili ifadelerin aynı dil formları içerisinde muhataba sunulması elbette bir takım zorluklara ve anlayış karmaşasına neden olmuştur. Muhatap açısından fizikî alanla ilgili olan ifadeleri anlaşılması noktasında, dilin muhkem bir şekilde kullanılmasının verdiği kolaylıkla, fazla bir zorlukla karşılaşılmazken; metafizik alanla ilgili ifadelerin anlaşılmasında sıkıntı olmaktadır. Bu sıkıntı, hem hakkında bilgi verilen varlık ve varlık âleminin aşkınlığından hem de bu aşkınlığı ifade etmek için kullanılan sınırlı bir alanın ihtiyaçları çerçevesinde oluşturulmuş dilin yapısından kaynaklanmaktadır. İşte Kur'an ifadelerinin anlattığı bu iki varlık âlemi, Kur'an'ın dilinin de iki farklı karakter taşımasına yol açmıştır. İslam Tarihi

---

<sup>158</sup> Kur'an dilindeki ifade ve önerme çeşitleri hakkında bilgi için bk. F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 115–119.

<sup>159</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 157.

boyunca bu farklılıktan ötürü Kur'an'la ilgili ifadelerinin anlamlandırılması ve anlaşılması amacına yönelik olarak, vahyi, farklı mantıklarla okumalar olmuş ve bu mantıklar çerçevesinde de farklı dil anlayışları geliştirilmiştir. Öyle ki, İslam düşüncesi tarihinde Kur'an'a uygulanan farklı varlık tasavvuruna dayalı böylesi farklı dil mantıklarından ötürü müstakil anlayışlar ortaya koyan ve bu anlayış çerçevesinde Kur'an'ı tefsir ve te'vil eden fıkalar bile gelişmiştir.<sup>160</sup> Burada, oluşum ve gelişimi açısından en eski dil mantıklarından biri olarak teşbihî dil mantığını ve bu mantığa dayalı olarak geliştirilen dil anlayışını, tanım, mantık ve temel unsurları açısından ele alacağız.

### A.Tanımı

Etimolojik açıdan teşbih kelimesi ş-b-h kökünün (bu kökün sülâsî fiil ve mastarı kullanılmamaktadır)<sup>161</sup> “tef’îl” babından mastarı olup “Bir şeyi başka bir şeye benzetmek”<sup>162</sup> manasındadır. Bu kelimenin asıl anlamı, nitelik açısından olan benzerliktir. Renk, tat, adalet ve zulüm gibi. İster somut ister soyut olsun, aralarındaki benzerlikten dolayı, iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilmemesidir.<sup>163</sup> Kur'an'da bu kelime ile aynı kökten türeyen birçok kelime geçmiştir.<sup>164</sup> Yine teşbih kelimesi, Belagat ilminin bölümlerinden biri olan ‘Beyân’ ilminin bir terimi olarak da kullanılmaktadır. Bu anlamda “Teşbihî”; belirli bir maksat için bir edat ile aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmektir. Başka bir şekilde ise; *Bir gaye için, bir şeyi (müşebbeh) herhangi bir vasıfta (veh-i şebeh) diğer bir şeye (müşebbeh bih) bir edatla birleştirmek (benzetmek)tir.*<sup>165</sup> Türkçe’de de kullanılan teşbih kelimesi hem “kıyaslama, benzetme” anlamında bir isim olarak hem de “iki varlık arasında

<sup>160</sup> Bu farklı dil mantıkları, Teşbihî dil mantığı, Tenzihî dil mantığı, Analojiye dayalı dil mantığı vb. şekillerde ele alınmıştır. bk. F. Yavuz, *age.*, s. 157–230; Koç, *Din Dili*, s. 49–65.

<sup>161</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 315.

<sup>162</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990/1410, XIII, 503; Hasan Saïd el-Kermî, *el-Hâdî ilâ Lügati'l-Arab*, Dâru Lübnan, Beyrut 1991/1411, III, 424–426; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1980, XXXVI, 411–413.

<sup>163</sup> Ragıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru's-Sâmiyye, Beyrut 1992/1412. s. 443.

<sup>164</sup> Örnek olarak bk. el-Bakara 2/25, 70, 118; Âl-i İmrân 3/7; el-En'âm 6/99, 141.

<sup>165</sup> Nusrettin Bolelli, *Belagat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, MÜİFVY., İstanbul 1993, s. 85.

benzetme yoluyla bağlantı kurma esasına dayanan bir edebî sanat terimi” olarak kullanılmaktadır.<sup>166</sup>

Verdiğimiz bu tanım, teşbih teriminin edebiyata ait olan tanımıdır. Bizim hedefimiz kapsamında olan din dili ve teoloji eksenli tanımda ise aynı mantık din dili ve teoloji dikkate alınarak işletecek ve ‘teşbihi dil’in tanımı verilecektir. İşte, bir şeyi başka bir şeye benzetmek anlamına gelen teşbih terimi, din dili ve teoloji<sup>167</sup> söz konusu olduğunda, Tanrı’yı insanlara benzetmek, benzer, mümasil saymak, ya da maddi olmayan manevî varlıkları fiziksel varlıklar olarak, özellikle de insan biçimci olarak tanımlamak anlamına gelmektedir.<sup>168</sup>

Din dili ve teolojiyi dikkate alarak böyle tanımlayabileceğimiz “teşbihi dil” ifadesi, felsefe ve felsefe çizgisindeki bilim dallarındaki “antropomorfizm” ve “theriomorfizm” terimlerinin her ikisini birden kapsamaktadır. Bu kavramlar nasıl ki felsefede bir problem olarak<sup>169</sup> ele alınıp işlenmiş; bunun gibi “teşbih” terimi, başta Kelam olmak üzere İslamî ilimlerde bir problem olarak görülmüş ve erken dönemlerden itibaren üzerinde durulan bir terim olmuştur. Kur’an antropomorfizminin, yani Tanrı’nın insan şeklindeki tasavvuruna imkân veren ayetler meselesi, İbn Haldun’a (ö. 808/1406) göre Kelam ilminin doğuşuna sebep olan imânî konulardan addedilmiştir.<sup>170</sup>

Konumuzun daha iyi anlaşılması açısından, antropomorfizm ve theriomorfizm kavramlarının tanımlarının bilinmesi önem arz etmektedir. Bunlardan “Antropomorfizm” kavramının Yunanca insan anlamına gelen ‘anthropos’ ve biçim, şekil anlamına gelen ‘morphe’ sözcüklerinden türetilmiş olduğu ve *genel olarak insana ait özelliklerin insan dışındaki varlıklara*

---

<sup>166</sup> D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, ts. , s. 1301.

<sup>167</sup> Buradaki “Din dili” en genel anlamıyla ele alındığı için ayrıca “Kur’an dili” gibi daha özele indirgenmiş bir ifadeyi ve yine, “Teoloji” terimi başlı başına Tanrı ile alakalı olan tüm ilim dallarını içerdiği için ayrıca Kelam, Tefsir, Hadis vb. gibi ilim dallarının isimlerini zikretmedik. Ancak bilinmelidir ki, bu iki genel terim ile biz diğerlerinin tümünü kastetmekteyiz.

<sup>168</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 1996, s.24; Suad Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, Kayıhan Yayınları, Selmat Ofset, Aralık 1997 İstanbul, s. 29.

<sup>169</sup> Tuncay İmamoğlu, *Tanrı’nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 13.

<sup>170</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadirî Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1988, II, 530–533; Wolfson, *age.* , s. 4.

yüklenmesini<sup>171</sup> ifade etmektedir. Bu terim, daha özel olarak, *Tanrı'nın, tanrıların ya da doğal güçlerin insan şekline ve insanın niteliklerine sahip olduğunu söyleyen anlayış*<sup>172</sup> olarak da tanımlanmıştır. Yine bu terimin, “Tanrı'nın ya da tanrıların, insanın bilinç, niyet, irade, duygu ve duyumuna benzer yeti ve özelliklere sahip olduğu”<sup>173</sup> inancına karşılık geldiği vurgulanmıştır.

Bu kavram, bazı sözlüklerde “insanbiçimcilik” olarak ele alınmış ve tanımlanmıştır.<sup>174</sup> Gerek söz konusu terimin tanımlanması bağlamında yapılan açıklamalardan gerekse bir problem olarak tartışılması bağlamındaki açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, antropomorfizm ya da bizim çalışmamız açısından teşbihî dil, *maddi olmayan ruhsal varlıkların*<sup>175</sup> fiziksel, özellikle de insan şeklinde betimlenmesi; insanî özelliklerin insanî olmayan şeylere ya da olaylara atfedilmesi; dış dünyadaki etkinliklerin tamamen insanla ilişkili bir tarzda tasarlanması<sup>176</sup> veya *İnsana özgü niteliklerin insan dışındaki varlıklara, özellikle de Tanrı'ya ya da tanrısal varlıklara yüklenmesi; insanın kendi dışındaki 'başka' bir varlığı tanımlama, açıklama ve yorumlama sürecinde, bir başka deyişle onu anlamlandırma işlemi yalnızca insana özgü kavramlarla iş görmesi*<sup>177</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Tanrı, insanlık tarihi boyunca gerek insan şeklinde gerekse hayvan ya da başka şekillerde tasavvur edile gelmiştir. Tüm durumlarda Tanrı'nın, insanın anlayabileceği bir maddî form veya maddeye ait bir tasvirle anlaşılmaya çalışılması teşbih ya da antropomorfik mantığın ana hareket noktası olmuştur. Fakat düşünürler, “Tanrı'nın insan biçiminde değil de hayvan ya da başka şekillerde tasvir edilmesini” antropomorfizm kavramıyla değil de ‘theriomorfizm’ kavramıyla<sup>178</sup> ifade etmeyi uygun bulmuşlardır. İşte bizim çalışmamızın esasını teşkil eden teşbihî dil ifadesi bu kavramların her ikisi ile ilgili olmakla birlikte

---

<sup>171</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 67.

<sup>172</sup> Cevizci, *age.*, s. 67.

<sup>173</sup> Cevizci, *age.*, s. 67.

<sup>174</sup> Abdülbâki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, s. 753.

<sup>175</sup> Burada “maddi olmayan ruhsal varlıklar” ifadesi yerine “Allah, melek, vb. tüm metafizik varlıklar” ifadesinin kullanılması konumuzun anlaşılması açısından daha isabetli görünmektedir.

<sup>176</sup> İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası*, s. 13.

<sup>177</sup> Güçlü, *age.*, s. 753.

<sup>178</sup> İmamoğlu, *age.*, s. 15.

özellikle antropomorfizmle daha fazla örtüşmektedir. Öyleyse tüm bu açıklamalardan sonra teşbihî dili, *Kur'an-ı Kerim'in teşbihe dayalı bir mantıkla okunması ve metafizik varlıkların, özellikle de Allah'ın, antropomorfik (insan biçimci) ya da hayvan vb. şekillerde tasvir edilerek anlamlandırılmasına dayalı bir varlık tasavvuru* olarak tanımlayabiliriz.

## B. Mantığı

Yukarıda tanımını verdiğimiz teşbihî dilin mantık açısından dayandığı en temel unsur, Tanrı ve diğer metafizik varlıklar ile insan ve hayvan gibi fizikî varlıklar arasındaki ontolojik alan ayrımının yapılmamasıdır. Birbirinden tamamen farklı olan bu varlık alanları arasındaki ontolojik farklılığı görmeyen veya göremeyen bu anlayış, metafizikî olarak kabul edilen varlıkları, örneğin tanrıları; fizikî varlık sahasının varlıkları gibi algılamakta, onlara çeşitli insanî özellik ve vasıflar yüklemektedir. İşte insanlık tarihinin erken dönemlerinden itibaren din ve teoloji alanında kullanılan teşbihî dilin mantığının, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılığı dikkate almama ya da göz ardı etme temeline dayandığına dikkat çekilmiştir.<sup>179</sup>

Böyle bir mantığın oluşmasında, ilk safhada insanın kendindeki bir takım nitelikleri doğaya yüklemesi, kendi güçlerini veya benzer güçleri doğada araması şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla böyle bir eğilime başlangıç şekliyle animizm, daha gelişmiş şekliyle de antropomorfizm denilmektedir.<sup>180</sup> Yine bunlardan birincisi, çocukların ve bazı ilkel kavimlerin düşünce tarzlarında; ikincisi ise, çeşitli mitolojide ve mitolojik düşüncenin etkisi altında olan felsefelerde görülebilmektedir.<sup>181</sup>

Antropomorfizm ya da konumuz açısından 'teşbihî dil' kavramı, esas ve çok daha yaygın olarak söz konusu mantıkla oluşturulmuş olan eğilim ya da yönelimin dinî düşüncedeki ifadesi için kullanılmaktadır. İnsanın evrendeki yeri

<sup>179</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 158.

<sup>180</sup> İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası*, s. 14.

<sup>181</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 119–120; Ruhattin Yazoğlu, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", *Tabula Rasa*, sy. 12, (Eylül-Aralık, 2004), s. 150.

ve Tanrı'yla olan ilişkisini anlamlandırmanın yanı sıra mutlak ve gayb olanı insanın sınırlı algı alanı içerisinde ifade etme ve insanbiçimci düşüncenin üretilişinin dayanağı olan diğer etkenler<sup>182</sup> teşbihî dilin içeriğini ve temel mantığını oluşturmaktadır. Aynı etkenlerin antropomorfizmin de temel mantık ve içeriğini oluşturduğu belirtilmiştir.<sup>183</sup> Böylece Felsefe ve Felsefe eksenli ilim dallarında modern bir terim olarak 'antropomorfizm' kavramının karşılığı, daha da geniş bir biçimde, Kelam ve Kur'an eksenli ilim dallarında 'teşbih' olmaktadır. Biz, çalışmamızın hedefi açısından bu kavramı, gerek Kur'an'la ilgili ilimleri gerekse dili dikkate alarak 'teşbihî dil'<sup>184</sup> olarak ele almaktayız. İşte bu anlamlarıyla teşbihî dil, mantıksal altyapı açısından, en yüksek varlığa insan doğasının şeklini, organlarını, faaliyet ve genel özelliklerini yükleme tutumunu; Tanrı ve tanrıların, insanın bilinç, niyet, irade, duygu ve duyularına benzer yeti ve özelliklere sahip bulunduğu inancını göstermektedir.<sup>185</sup> Bu tanım ve açıklamalardan yola çıkarak; teşbihî dil anlayışını, oluşmasını ve gelişmesini sağlayan mantığı dikkate alarak, "fiziksel teşbih" ve "zihinsel teşbih" şeklinde bir ayrıma tabi tutmanın mümkün olabileceğine vurgu yapılmıştır.<sup>186</sup>

Fiziksel teşbihî dil anlayışı, Tanrı'yı tamamen insan biçimci tasavvur etmekten; psikolojik ya da zihinsel teşbihî dil yaklaşımı ise Tanrı'yı insan biçiminde görmek yerine O'na sevgi, nefret, arzu, kızgınlık vb. insanî nitelikleri atfetmek mantığından doğmaktadır. Her iki durumda da başlangıç ve gelişim açısından temel hareket noktası, sonlu bir varlık olan insanın sonsuz bir varlık olan Tanrı'yı ve diğer metafizik varlıkları, yine insanın yapıp etmeleri sonucu oluşan fizikî âlemin diliyle ifade etmeye çalışması çabasıdır. Dolayısıyla teşbihî dil mantığının kapsamına Tanrı'nın sadece insan biçiminde tasavvur edilmesini değil, aynı zamanda hayvan ya da başka şekillerde de tasvir edilmesini dâhil etmekteyiz. Tanrı'nın hayvan ya da başka şekillerde tasvir edilmesini düşünürlerin 'antropomorfizm' kavramıyla değil de 'theriomorfizm' kavramıyla ifade ettiğini yukarıda belirtmiştik. Öyleyse temel mantık açısından antropomorfizme karşılık

---

<sup>182</sup> İmamoğlu, *age.*, s. 14.

<sup>183</sup> Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul, Eylül 1996, s. 14.

<sup>184</sup> Koç, *Din Dili*, s. 49; F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 157.

<sup>185</sup> Cevizci, *Paradigma*, s. 67.

<sup>186</sup> İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası*, s. 14.

olarak belirttiğimiz teşbihî dil anlayışı, Felsefe’de sözü edilen bu her iki terimden özellikle antropomorfizme karşılık gelmektedir.

Sonuç olarak; Tanrı’yı veya fizikî âlemin dışında duyularımızla gerçekliğini tam olarak kavrayamayacağımız tüm varlıkları hem insan biçiminde (insana ait tüm özellikler dâhil olmak üzere), hem hayvan şekillerinde hem de diğer fizikî âleme ait olan tüm varlık şekillerinde tasvir etme gayreti, bu mantığın oluşumunda etkin rol oynamıştır. Teşbihî dilin tanımı ve mantığı adına yaptığımız bu açıklamalardan sonra şu soruyu sorabiliriz: Her teşbihte bir benzeyen bir kendisine benzetilen olur. Teşbihî dil anlayışı da temel de bu mantığa dayandırılarak oluşturulduğuna göre bu anlayışın temel unsurları nelerdir?

### C. Temel Unsurları

Daha önce teşbihin iki ana unsurunun olduğunu belirtmiştik. Bunlar, benzeyen ile kendisine benzetilendir.<sup>187</sup> Edebiyattaki önemli söz sanatlarından biri olarak kullanılan teşbih,<sup>188</sup> teoloji söz konusu olduğunda; insanın bilme, anlama ve anlamlandırma isteğinin sonucu olarak Tanrı’ya ve metafizik tüm varlıklara uygulamış olduğu bir mantıksal çıkarım veya anlamlandırma isteğidir. Bunun sonucu olarak insanlık tarihinin en eski çağlarından itibaren olağanüstü varlıkların anlamlandırılması adına bu yola başvurulmuş ve İslamiyet’in ortaya çıkışından itibaren de Müslümanların bu anlayışı Kur’an ve hadislere uygulamaları sonucu İslam medeniyet tarihinde “teşbih” problemi olarak ele alınmış bir problem olagelmiştir. Bunun ana nedeninin sınırlı ve sonlu bir varlık olan insanın, en yüce ve aşkın olan Tanrı hakkında yine kendi dünyasındaki ihtiyaçların bir sonucu olarak oluşan “dil”i<sup>189</sup> kullanarak konuşmaya çalışması olduğunu vurgulamakta yarar vardır.

---

<sup>187</sup> Bolelli, *Belagat*, s. 86.

<sup>188</sup> Edebi sanatların en mühimlerinden biri olan teşbih, aralarında müşterek sıfat veya sıfatlar bulunan iki şeyden, müşterek vasfı daha tam ve kuvvetli olana diğerini benzetmektir. Benzeyen veya kendisine benzetilen birden ziyade olabileceği gibi, taraflar arasındaki müşterek vasıfta müteaddit olabilir. bk. İslam Ansiklopedisi, MEB, XII/I, 196.

<sup>189</sup> Duyularımızı, düşüncelerimizi ve seçimlerimizi açıkça göstermeyi mümkün kılan her türlü işaret sistemi olarak dil; bilinç içeriklerini, duyguları, arzuları ve düşünceleri tutarlı bir anlam çerçevesi ya da modeli içinde ifade etme yolu ya da yöntemini tanımlar. bk. Cevizci, *Paradigma*, s. 68.



İşte bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, teşbihî dilin<sup>190</sup> iki ana unsuru vardır. Bunlardan birincisi tüm yapıp etmeleriyle dünyaya yön veren, ilahî mesajların<sup>191</sup> biricik muhatabı olan insandır. Teşbihî dilin en önemli unsuru olarak insan, kendisine benzetilen (müşebbeh bih) konumundadır. Teşbihî dilin ikinci ana unsuru ise, bütün beşerî biliş düzeylerini aşan, daha açık söylemek gerekirse beşer tecrübesinin ötesinde olan Tanrı'dır.<sup>192</sup> Böylece Tanrı, teşbihî dilin ikinci ana unsuru olarak benzeyen (müşebbeh) konumundadır.

Burada vurgulanması gereken önemli bir husus şudur: “İnsan” ve “Tanrı” derken teşbihî dilin temel unsurlarının sadece bu iki varlıktan ibaret olduğunu kastetmiyoruz. Ancak ontolojik alan ayrımını dikkate alarak gerek fizikî alanın gerekse metafizik alanın biricik ve en üstün varlıkları olan insan ve Tanrı'yı kullanıyoruz. Bu varlıklar ile her birinin bizzat kendi alanına ait olan diğer tüm varlıkları da kastediyoruz. Örneğin fizikî alanın en önemli varlığı olan insan ile ağaç, taş, her türlü hayvan ve diğer tüm maddi formları kastediyoruz. Yine Tanrı kavramı ile de metafizik alana ait; melek, cin, şeytan gibi insan idrakini aşan ve tecrübe edilmeye açık olmayan tüm varlıkları kastediyoruz. Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Kur'an eksenli ilim dallarında “teşbih” adı altında ele alınan problem, Felsefe eksenli bilimlerdeki “antropomorfizm” ve diğer bir terim olan “theriomorfizm” kavramlarıyla ilgili olmakla birlikte özellikle antropomorfizme karşılık gelmektedir. Bu kavramlardan özellikle antropomorfizm kavramının, esas ve daha kapsamlı ifade karşılığı olarak, dini düşüncede “teşbih” adıyla anıldığını belirtip, bu ifadeyi de gerek varlık tasavvuru gerekse dil olgusunu dikkate alarak çalışmamızda “teşbihî dil” olarak adlandırdık. Teşbihî dili, Fizikî dünyaya ait bir varlık olan insanoğlunun, başta Tanrı olmak üzere diğer tüm metafizik varlıkları insanbiçimci veya diğer tüm maddi formlar şeklinde tasarlayarak anlamlandırması ve bu tutumunu dil ile ifade etmesi olarak belirttik. Ayrıca bu varlıklara nispet edilen şekillerin ve zihnî durumların dikkate alınarak teşbihî dilin, fiziksel ve

---

<sup>190</sup> Teşbihî dili en geniş anlamıyla antropomorfizmin ve theriomorfizmin yerine kullandığımızı belirtelim.

<sup>191</sup> İlahî mesaj ile Kur'an-ı Kerim, İncil ve Tevrat gibi kutsal metinleri kastetmekteyiz. Bu metinlerde kısmen de olsa teşbih çağrıştıran ifadeler yer almaktadır.

<sup>192</sup> Temel Yeşilyurt, *Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Deneme (Söz'ün Anlamı)*, İlahiyat, Ankara Şubat 2007, s. 15.

zihinsel olarak iki kısma ayrıldığını belirttik. Bu anlayışı oluşturan temel mantığın ise, sınırlı ve sonlu bir varlık olan insanın, kendi tecrübelerine dayanarak, sonsuz ve aşkın bir varlık olan Tanrı'yı ve diğer olağanüstü güçleri varlık kategorisi gözetmeksizin anlama, anlamlandırma ve tasavvur etme gayreti olduğunu belirttik.

Tanım ve mantığını vermeye çalıştığımız teşbihî dilin iki ana unsurunun olduğunu ve bunlardan birincisinin “kendisine benzetilen” olarak insan, ikincisinin ise “benzeyen” olarak Tanrı olduğunu vurguladık. Ayrıca bu iki temel varlığın kendi varlık sahalarındaki diğer tüm varlıklara da referans ettiğine işaret ettik.

## II. TEŞBİHÎ DİLİN TARİHİ ARKA PLANI

### A. Mitoloji ve Eski Yunan'da Teşbih

Teşbihî dilin tarihî arka planını ortaya koymak için önce Eski Yunan mitolojisinin ve bunlardaki mitolojik tanrı anlayışı ve tasvirlerini ele alacağız. Bundan önce ‘Mitoloji nedir?’ sorusuna cevap vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Etimolojik açıdan bakıldığında, Grek asıllı ‘mythus’ maddesinin kök anlamı, söz (parole), nutk (discours) başlangıçlar zamanında cereyan etmiş olanı anlatmak iken, daha sonra kelime, tamamıyla negatif anlamlar yüklenmiştir.<sup>193</sup> Dictionnaire de la Langue Philosophique'deki bir tarife göre ‘mitoloji’, hayalî bir anlatım içine, yarı tanrıların (muhayyel), kahramanların bir hikâyesini de katan ve ilk, daha doğrusu arkaik bir zaman türüne, tarihsel zamanın ötesindeki başlangıç zamanına varıp dayanan bir hikâye, anlatım biçimidir.<sup>194</sup>

Esasında, kahramanlarını ‘tabiatüstü’ varlıkların meydana getirdiği mitolojiler, bir başlangıçlar tarihidir. Başlangıçları, bize hiçbir şahit bırakmamış olan bir çağa çıkan, tanrıları konu alan bir doktrin; insan fiillerini, düşünceleri ve toplumların tüm hayatını yöneten kapsamlı bir bakış tarzı.<sup>195</sup> İşte bu ve benzeri

<sup>193</sup> Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yayınları, İzmir 1993, s. 1.

<sup>194</sup> Paul Foulquie, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, s. 464'ten naklen Kılıç, *age.*, s. 1.

<sup>195</sup> Kılıç, *age.*, s. 2.

genel karakterleriyle mitolojiler, ‘başlangıç’teki olayların tarihidir ve bu çok özel mahiyetteki karakterlerin anlatımında ve hikâye edilmişinde tabiatüstü varlıklar bir ya da birden fazla merkezî bir rol oynamaktadırlar.<sup>196</sup>

Mitler, daha geniş anlamda ise, toplumun ve dünyanın menşei ve mukadderatı ile ilgili, oluşturarı belli olmayan anlatımlardır. Müessir olduğu ortamda, varlığın ve dünyanın üstündeki nihaî hakikati açıklamayı gözeten mitlerin dünyası, eski kültürlerin dinlerinin dünyasıdır.<sup>197</sup> Hatta denebilir ki, ilâhî kökenlerin sembolik ifadeleridirler.<sup>198</sup> Çünkü ‘sembolleştirmeyi’ çok iyi beceren ‘fitrî insan’, *ilâhî kavramları yeryüzüne ait kavramlarla özdeşleştirmeyi de iyi becermiştir.*<sup>199</sup>

Bu bağlamdan olmak üzere Max Müller ‘mythe’ kavramını, “Dile özgün bir hastalık; beşer aklının soyut fikirleri ancak benzetme ve mecazlarla anlatabilme yetersizliğinden ileri gelen marazî bir hâl”<sup>200</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Bunun yanı sıra mythe kavramı, *tahayyülün diliyle ve her çağın algılamasına göre ‘aşkın olanın, insan hayatını istila etme biçimi,*<sup>201</sup> olarak da belirtilmiştir. Mitolojiyle ilgili bu açıklamalardan sonra mitlerdeki teşbihî yönü veya antropomorfik yönü incelemeye çalışacağız. Ancak hacim bakımından doğu-batı tüm mitleri incelemek uygun olmadığından konuyu Yunan mitolojisi ile sınırlandıracağız.

Mitoloji ve mythos sözcüklerinin anlamı ve kapsamı bağlamında olmak üzere Eski Yunanlılar doğadaki her şeyi ve bütün güçleri birer tanrı olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda bu tanrıların insan biçiminde, ancak insandan çok daha güçlü, daha büyük ve daha güzel olan ölümsüz varlıklar olduklarını düşünmüşlerdir. Eski Yunan mitolojisi deyince ilk aklımıza gelen, tanrıların kendi aralarında veya insanlarla aralarında geçen olayların hikâyeleridir. Bundan başka dünyanın, tanrıların ve insanların nasıl oluştuğunu anlatan hikâyelerin de mitoloji

---

<sup>196</sup> Alexandre Krappe, *Mythologie Universelle*, s. 11’den naklen Kılıç, *age.*, s. 2.

<sup>197</sup> Kılıç, *age.*, s. 3.

<sup>198</sup> Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 109.

<sup>199</sup> Demirci, *age.*, s. 53.

<sup>200</sup> E. O. James, *Mythes et Rites dans Le Proche Orient Ancien*, s. 13’ten naklen Kılıç, *age.*, s.

4.

<sup>201</sup> Kılıç, *age.*, s. 5.

olduğu belirtilmiştir. Temeli gerçekten olmuş tarihsel olaylara dayanan efsaneler ise, mitolojileri oluşturan unsurlardan kabul edilmiştir.<sup>202</sup>

Çeşitli yörelerde tanrılar adına yapılan tapınma törenlerine ait hikyeler de mitolojiyi oluşturan diğer bir türdür. İşte, Eski Yunan mitolojisini oluşturan bu çeşitteki gruplardan hikâyelere ‘mythos’ denir. Logos ise, aslında söz anlamına gelir. Söz, söylenen şey, yani anlatılan şey olunca, ‘mythologia’ kelimesini de ‘mythosların anlatımı’ olarak Trkeşitirebiliriz. ‘Mythologia’, dilimize Fransızcadan girmiş ve “mitoloji” olarak yerleşmiştir.<sup>203</sup>

Yine ‘mythos’, bir çeşit masal, hikâye ya da hikyeler zincir demektir ki, bunlar cinlerden, perilerden, devlerden, acayip yaratıklardan, tanrılardan, kahramanlardan bahseder. Dünyada her ulusun böyle hikyeleri vardır. Mitoloji, bir ulus tarafından uydurulan ve o ulusun dininin temellerini meydana getiren bu çeşit hikâyelerin bütünü demektir. Eski Mısırlıların, Kaldelilerin, Yunanlıların birer mitolojisi olduğu gibi, İskandinavlıların, İslavların, Hintlilerin, Çinlilerin, kısacası her ulusun bir mitolojisi vardır.<sup>204</sup> Mitolojilerin çekirdeğini oluşturan mythoslar, insanları doğal olayların nedenini araştırmaya sevk eden içgüdüden doğar. Bu ihtiyaç her insanda yaratılıştan mevcuttur.<sup>205</sup>

Eski Yunanlıların, tanrılarını insan biçiminde düşünmeleri ve insana benzetmeleri bilinen bir husustur. Onlara göre tanrılar, insanlardan çok daha güçlü, çok daha güzel, insanların yapamadıkları birçok şeyleri yapabilen, ama insanlarla aynı cinsten varlıklardı. Hatta denebilir ki, bu tanrılar, gücü her yöne yayılmış, tkenmezliğe erişmiş, her olanağa kavuşmuş, bütün yceliklere ulaşmış bir insan rneği idiler. İnsan anlayışının kavrayamadığı, insan düşüncesinin ötesinde, insana yabancı ve ayrı yapıda varlıklar değillerdi. Yunanlılar için tanrılar ve insanlar aynı anadan, toprak anadan doğmuştur. Böylece tanrılar ve insanlar bir büyük ailenin yeleri sayılıyordu. Ne var ki, tanrılarla insanlar arasında uçurumlar kadar büyük bir g farkının olduğu da kabul edilmekteydi. İnsanlar, tanrılarının kolaylıkla ve her zaman, her yerde yapabildiklerinin ancak pek azını ve çok daha

---

<sup>202</sup> Ernest Granger, *Mitoloji*, ev. Nurullah Ataç, Cem Yayınları, İstanbul 1983, s. 11.

<sup>203</sup> Granger, *age.*, s. 12.

<sup>204</sup> Granger, *age.*, s. 35.

<sup>205</sup> Granger, *age.*, s. 36.

küçük ölçüde yapabiliyorlardı.<sup>206</sup> Yine insanla tanrıların benzerliğine dayanan bir inanç biçimi, Yunanlıların tapınmalarında, kurban törenleri, bayramlar, düşün ve cenaze törenlerinde de kendini belli eder. Tanrılara kendilerindenmiş gibi davrandıkları, onları insan yaşamına, insan toplumuna sevgi ile ve konukseverce, birer dost gibi kabul ettikleri görülür.<sup>207</sup> Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki, mitolojiye göre Eski Yunan'da tanrı, olsa olsa üstün yetenekli ve insana benzer bir varlık olabilirdi.<sup>208</sup> Aşağıda İ. Ö. V. Yüzyıllarda yaşamış olan büyük Yunan şairi Pindaros'un bir şiirini alıntı yapmak istiyoruz ki, bu şiir Mitolojideki Eski Yunanlıların Tanrı ile ilgili teşbihî/antropomorfik bir varlık mantığını ve bu mantığa dayalı olarak teşbihî bir dili nasıl kullandıklarını en açık bir şekilde gösterdiği kanısındayız

*Tektir, bir tektir insanların ve tanrıların soyu;*

*Tek bir anadan alırız ikimiz de soluğumuzu;*

*Ama güçlerimiz arasındaki*

*Her yönden büyük fark ayırır bizi.*

*Çünkü biz insanlar bir hiçiz, onlar için oysa*

*Tunçtan gökyüzü sonsuzluğa dek güvenli bir yuva*

*Ama gene de benzeriz biraz ölümsüzlere*

*Düşünce gücümüzle ya da beden yaradılışımızla*

*Hiç değilse,*

*Gerçi bilmiyorsak da, hangi hedefe doğru*

*Koşmamızı yazmıştır kader*

*Gündüzün ya da geceler boyu.<sup>209</sup>*

---

<sup>206</sup> Granger, *age.* , s. 19,20.

<sup>207</sup> Granger, *age.* , s. 21.

<sup>208</sup> Granger, *age.* , s. 26.

<sup>209</sup> Granger, *age.* , s. 9.

Konumuzun tarihî arka planı kapsamında Yunanca'da kelime anlamı itibariyle “hikâye, anlatı” anlamlarına gelen ve mitolojinin temellerini oluşturan mitosların ne olduğu; bunların efsane, masal, hikâye, kıssa ve tarihsel gerçek olaydan farklarının ne olduğu meselesi öteden beri din bilimcileri, etnologlar, antropologlar, sosyologlar ve bilim adamlarının üzerinde durdukları bir konu olagelmiştir. Farklı bakış açılarına göre mitosun tanımı yapılmakla birlikte genellikle onun dört dörtlük bir tanımını yapmanın zorluğu hemen herkes tarafından ifade edilmektedir. Bu durum belki de, mitosların algılanışı, anlatılışı ve bireysel ve toplumsal yapıdaki fonksiyonu açısından toplumdan topluma farklı tezahürlerinin söz konusu olmasındandır.<sup>210</sup>

Teşbihî dil mantığının kökeninin mitlere kadar uzandığını daha önce belirtmiştik. Bu ifademizi biraz daha genişleterek şöyle diyebiliriz; düşünen insanın tarih sahnesinde yer aldığı andan itibaren teşbih mantığı ve buna dayalı bir dil kullanılagelmiştir.

Yine Eski Yunan ile ilgili olarak burada, ilk çağ felsefesini ve bu felsefede teşbihî dil/antropomorfizm meselesini ele alacağız. Bilindiği gibi “İlk Çağ” kavramı oldukça geniştir, fakat “ilkçağ felsefesi” denince bundan, dar anlamıyla Yunan felsefesi ile bu felsefeden doğmuş olan Hellenizm-Roma Felsefesi anlaşılmaktadır.<sup>211</sup> Bugün bildiğimiz anlamdaki felsefeyi ilk ortaya koyanlar Eski Yunanlılar olduğu için<sup>212</sup> biz çalışmamızı sınırlandırarak konumuz açısından sadece Eski Yunan felsefesini ele almak istiyoruz. Çünkü biz, Felsefe'nin hem adını hem de kendisini ilkin Eski Yunan'da bulmaktayız. Öyleyse burada inceleyeceğimiz zaman dilimi, felsefenin oluşmaya başladığı ve “tam anlamıyla metafizik çağı veya tabiat felsefesi”<sup>213</sup> olarak belirtilen dönemdir ki, bu döneme Yunan felsefesinin birinci dönemi de denmektedir. Bu dönem tarih olarak da milattan önce 600 ile 400<sup>214</sup> tarihleri arasını kapsadığı belirtilmiştir. Bu dönemden bir takım örnekler vererek konuyu ele almaya çalışacağız.

---

<sup>210</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 25.

<sup>211</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s. 11,12.

<sup>212</sup> Gökberk, *age.*, s. 11.

<sup>213</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. Baskı 1998, s. 10.

<sup>214</sup> Weber, *age.*, s. 10.

Ahlakî bilincin gelişmesi ve incelmesi dinî fikirleri değiştiriyor ve manevileştiriyordu. Böylece Yunan milletinin taşkın, oynak, kavgacı gençliğinin adeta resmi mahiyetindeki Homeros'un tanrılarının yerini, olgunluk çağının aynası olan doğru ve bilge tanrılar takip etti. Dini hislerin nitelik bakımından değişikliği beraberinde nicelikçe bir değişikliği de getirmekteydi. Böylece dinî ve ahlakî ilerleme, birlikçi ve monoteist yönde bir ilerleme olmaktadır.<sup>215</sup> Yunan düşünce ve zihninin dolayısıyla felsefesinin ilk dönemlerinin teolojik bir antropomorfizm içerisinde olduğu ve bu duruma karşı ilk itirazların Thales, Xenophanes, Phytagoras gibi filozoflar; matematikçiler, tabiat bilginleri ve astronomlar tarafından dile getirilmiştir.<sup>216</sup>

Ulusal mitolojinin amansız düşmanı olan Xenophanes,<sup>217</sup> mitoloji karşısında politeizm'e ve onun görüşlerinin boşluğuna karşı güçlü seslerini yükselten İbranî peygamberlerinkine benzer bir rol oynamaktadır. Filozof, söz ve yazılarıyla felsefî monoteizmin gerçek kurucusudur. Bazı parçaları bizlere kadar ulaşmış olan hicivlerinde, tanrısal varlığı sonsuz çoğaltan, ona insan biçimini (antropomorfizm) ve insan tutkularını (antropopatizm) veren insanların hatalarıyla alayla dolu bir belagatle mücadele etmiştir. O, tanrının bir olduğunu haykırıyor ve O'nun ne bedence, ne de zekâca Homeros'un tanrılarıyla veya insanlarla mukayese edilemeyecek biçimde ulu ve tek olduğunu haykırıyordu.<sup>218</sup> Yine filozof, halk dininin tanrıları insan gibi tasarlamasıyla adeta savaşmaktadır ki, bu filozofun başlıca gördüğü iştir denebilir.<sup>219</sup> Yunan eğitiminde önemli bir yeri olan, Homeros ve Hesiedos'ta edebî açıdan yüksek bir biçim kazanan 'tanrıların insanlaştırılması' düşünce ve fikrine karşı çıkıyor ve şu eleştirisini yapıyordu:

*Homeros ile Hesiedos, ölümlüler (insanlar) arasında suç sayılan, utarılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Sonra; ölümlüler sanıyorlar ki, tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler, kendilerininin biçimindedirler. Nitekim Habeşler tanrılarını kendileri gibi*

---

<sup>215</sup> Weber, *age.*, s. 10.

<sup>216</sup> Weber, *age.*, s. 12.

<sup>217</sup> Weber, *age.*, s. 15.

<sup>218</sup> Weber, *age.*, s. 15.

<sup>219</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 27.

*kara ve yassı burunlu, Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, atların, aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi; atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizeceklerdi. Oysa tanrılar ne aslan biçimindedirler, ne de zenciler gibidirler, ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar.*<sup>220</sup>

Halk dininin tanrıları insan biçiminde tasarlamasına bu şekilde karşı çıkan düşünür, kendi tanrı tasavvurunu da belirtmektedir. Bu, arınmış bir tanrıdır. Ona göre “*Bir tanrı vardır; bu, tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek tanrı baştan aşağı işitmedir, düşünmedir ve her şeyi düşünceleriyle hiç zahmetsizce yönetir.*”<sup>221</sup>

Nihayet, konumuz açısından önemli olan Xenophanes’in itirazı kaynaklarda yer almakta ve filozof bu görüşleriyle, teşbihî dil mantığına dayalı çok tanrılı din anlayışını eleştirmektedir. Filozof, anladığımız kadarıyla, bu eleştirilerinde daha çok mitlerde oluşturulmuş tanrı anlayışını ve bu anlayışa dayalı olarak savunulan tanrı tasavvurlarına sahip filozofların görüşlerini eleştirmektedir. Böylece Filozof, tıpkı vahiy geleneğinde yer alan İbrânî peygamberlere benzer bir şekilde, çok tanrıcılığa ve insan biçimci tanrı tasvirlerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Eski Yunan dönemi filozoflarından biri olarak filozofun bu görüşleri ‘tektanrıcılığa (monotheism)’ doğru atılmış bir adım olarak değerlendirilmiştir. Onun açtığı bu yolda, ondan sonra başlıca Yunan filozofları da yürüyecek, antropomorph (teşbihî) tanrı görüşüyle savaşıma, Sokrates ve Platon üzerinden geçerek, Antik Çağın sonuna kadar süreceği vurgulanmıştır.<sup>222</sup>

Sonuç olarak; kutsalı, bilinmeyi ve geleceği algılama ve anlatma biçimi olarak dile getirilen Yunan mitolojisi ile ilk dönem Yunan felsefesinde teşbih meselesi üzerinde durmaya çalıştık. Bu hususta dikkat çekici noktalar olarak şunları mütalaa etmek istiyoruz: Düşünen bir varlık olarak insan en eski zamanlardan beri, kutsalın, metafizik ve bilinmeyen aşkın varlıkların, gelecek ve üstün güçlerin varlık hakikatini bilme konusunda bir merak içinde olagelmiştir.

<sup>220</sup> Gökberk, *age.*, s. 27; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 42, 43.

<sup>221</sup> Gökberk, *age.*, s. 27; Cevizci, *age.*, s. 43, 44.

<sup>222</sup> Gökberk, *age.*, s. 27.



Bu merak ve ilgisini, kendi var olduğu dünya merkezli çıkarımlar vasıtasıyla aşmak ve kendisi için tatmin edici açıklamalar bulmak için çaba sarf etmiştir. Böylece bir parçası olduğu fizikî âlemin varlıklarından, özellikle de insan kendi varlığından, hareket ederek bir benzetme yoluna ve böylece antropomorfik ya da teşbihî bir mantığa tutunmuştur. Bu işi, yine fizikî alana ait bir varlık çeşidi olarak, iletişim unsuru olan “dil”le izah etmeye çalışmış, sonucunda ise teşbihî bir dil oluşturmuştur. Nihayet, dünyasını saran tüm kapalılıkları böylesi bir dille açıklamaya özen göstermiştir. Bizim ele aldığımız Yunan mitolojisinde de aynı mantık ve hedef vardır. Tarihsel düşünce süreci açısından takip edilecek olursa, mitlerde oluşan Tanrı tasavvurları ilk dönem felsefecilerinin dikkatini çeken bir durum olmuştur. Bu düşünelerden birisi de Xenophanes’tir. Onun bu konudaki düşüncelerine yukarıda yer vermeye çalıştık. Ona dayandırılan ifadelerden faydalanarak, teşbih ve teşbihî dilin mantığını tekrar vurgulayabiliriz. Anlaşılan o ki, teşbihî dilin dayandığı en temel unsur, Tanrı ve diğer metafizik varlıklar ile insan ve hayvan gibi fizikî âlemin varlıkları arasındaki ‘ontolojik alan’ ayrımının farkına varılmaması veya bunun dikkate alınmamasıdır. Metafizik varlıklar ile fizikî alanın varlıkları arasındaki ontolojik farklılığı görmeyen anlayış, duyular ötesi bu varlıkları kendi varlık alanının fertleri gibi algılamakta ve onlara çeşitli insanî özellikler ve vasıflar yüklemektedir. Ancak Tanrı ile insan ya da manevi varlıklar ile maddi varlıklar arasında fark gözetmeme, sadece eski Yunan tanrılarına inanan Yunanlılar gibi çok tanrılı toplumlara has bir durum değildir. Böyle bir mantık, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerine müntesip inananlarda da görülebilmektedir.<sup>223</sup>

## **B. Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta Teşbihî Dil**

İlâhî din diye adlandırılan dinlerin kutsal metinlerindeki ifadelerin büyük bir kısmı dolaylı veya dolaysız olarak Tanrı ile ilgili ifadelerdir. Bu metinlerin büyük bir bölümü, Tanrı’nın bizzat kendi varlığı hakkındaki konuşmalarından oluşur. Yani Tanrı hakkında konuşan bizzat Tanrı’nın kendisidir.<sup>224</sup> Biz, çalışmamızın bu bölümünde Kur’an-ı Kerim dışındaki diğer iki önemli kitap

<sup>223</sup> F. Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil*, s. 159.

<sup>224</sup> Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah’a (Makaleler I)*, Ufuk kitapları, İstanbul 2001, s. 9.

Tevrat ve İncil'deki ifadelerin teşbihî unsurlar barındırıp barındırmadığı konusunda fikir edineceğiz.

Daha önce de vurguladığımız gibi, Tanrı ile insan ya da manevî varlıklar ile maddî varlıklar arasında fark gözetmeme durumu sadece eski Yunan toplumu gibi çok tanrılı toplumlara has bir tasavvur biçimi değildi. Benzer durumlar ilâhî menşeli Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Dini'ne mensup bazı kimselerde de görülmüştür. Elbette böylesi bir varlık tasavvuru ve dil mantığının sonucu oluşacak olan inancın alt yapısını oluşturan bazı amiller vardır.

Özellikle Kur'an öncesi vahiy geleneğine bir göz attığımızda, Yahudilik Hıristiyanlık'ın kutsal metinleri olan Tevrat ve İncil'de teşbihî mantığa zemin hazırlayacak ve teşbihî bir dilin geliştirilmesinde etkili olabilecek birçok ifadeye rastlamaktayız. Çalışmamızın gidişatı açısından kronolojik sıralamayı dikkate almamızın faydası vardır. Dolayısıyla önce yahudiliği daha sonra da hıristiyanlığı ele alıp, söz konusu dinlerin kaynak metinleri olan Tevrat ve İncil'i yani Eski Ahit ile Yeni Ahit'i bu açıdan değerlendirmeye çalışacağız.

### **1. Eski Ahit'te Teşbihî Dil.**

Burada Yahudi dininin temel kaynağı olan Tevrat'tan bazı metinler vererek, Tevrat'taki teşbihî dili ortaya koymaya çalışacağız. Uzun tarihleri boyunca Yahudi inançlarının, kısmen Mısır, Filistin, Babil, İran ve Yunan zihniyetlerinin etkisi altında kaldığı belirtilmektedir.<sup>225</sup> Biz bu durumu göz önüne almadan, özellikle şimdiki hali ile Eski Ahid'in Tanrıyı tavsifine dair bazı ifadeleri arz edeceğiz. Öncelikle Tevrat'ta konuyla ilgili olabilecek ifadeleri vereceğiz:

Rabb, Melik'tir, hükümdardır ve yüce bir taht üzerindedir.<sup>226</sup> Rabb, gökten bakar, bütün âdemoğullarını görür; oturduğu yerden bütün yeryüzünde oturanlara bakar, her birinin kalbini yaratan, bütün işlerini temyiz eden O'dur.<sup>227</sup> Rabb,

---

<sup>225</sup> Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 10.

<sup>226</sup> İşaya 6: 1.

<sup>227</sup> Mezmur 33: 13-15.

kıskanç ve öç alan Tanrı'dır; Rabb, öç alır ve gazapla doludur.<sup>228</sup> Ben, İsrail için bir babayım.<sup>229</sup> Yahova, sen babamızsın, biz balçıgız ve Sen çömlekçimizsin; hepimiz senin elinin işiyiz.<sup>230</sup> Tanrının iki gözü vardır ve her şeyi görür.<sup>231</sup> Kulakları vardır, işitir.<sup>232</sup> Koklama duyusu vardır.<sup>233</sup> Dokunma duyusu vardır.<sup>234</sup> Ağzı bize söyler.<sup>235</sup> Düşmanlarını dudaklarının bir üfleyişiyle öldürür.<sup>236</sup> Dudakları kızgınlık dolu ve dili yiyip bitiren bir ateştir.<sup>237</sup> Kendisini terk eden kötülere sırtını döner.<sup>238</sup> Eli, sağ eli ve bazusu vardır, her şeye gücü yeter.<sup>239</sup> Yemin için elini kaldırır.<sup>240</sup> Kolunu uzatır.<sup>241</sup> Şaşkın koyunları omuzlarında ve kollarında taşır.<sup>242</sup> O, kalkar.<sup>243</sup> Savaşmak için ilerler.<sup>244</sup> Dağları dolaşır.<sup>245</sup> Hafif bir bulutta gelir.<sup>246</sup> Yayını uzatır ve okunu çeker.<sup>247</sup> O'nun işleri bir akılla olur, Tanrı hatırlar,<sup>248</sup> tahmin eder,<sup>249</sup> insanı yarattığına pişman olur.<sup>250</sup> Kalbi vardır, acı duyar, düşünür,<sup>251</sup> tefekkür eder,<sup>252</sup> sevgi ve kını,<sup>253</sup> arzu ve sevinci,<sup>254</sup> acısı,<sup>255</sup> bekleyişi,<sup>256</sup> sabırsızlığı,<sup>257</sup> vazgeçmesi<sup>258</sup> vardır.<sup>259</sup>

---

<sup>228</sup> Nahum 1: 2.

<sup>229</sup> Yeremya 31: 9.

<sup>230</sup> İşıya 68: 4.

<sup>231</sup> I. Reg. 15: 19.

<sup>232</sup> Sayılar 11: 1.

<sup>233</sup> Tekvin 8: 21.

<sup>234</sup> Eyup 19: 21.

<sup>235</sup> İşıya 1: 20.

<sup>236</sup> İşıya 11: 4.

<sup>237</sup> İşıya 30: 27.

<sup>238</sup> Yeremya 18: 27.

<sup>239</sup> Mezmur 16: 14.

<sup>240</sup> İşıya 62: 8.

<sup>241</sup> İşıya 65: 2.

<sup>242</sup> İşıya 40: 11.

<sup>243</sup> Amos 7: 9.

<sup>244</sup> Zekerya 14: 3.

<sup>245</sup> Amos 4: 13.

<sup>246</sup> İşıya 19: 1.

<sup>247</sup> İşıya 27: 1.

<sup>248</sup> Mezmur 19: 4.

<sup>249</sup> II. Reg. 19: 27.

<sup>250</sup> Tekvin 6: 8.

<sup>251</sup> Sagesse 4: 17.

<sup>252</sup> Yunus 1: 6.

<sup>253</sup> İşıya 1: 4.

<sup>254</sup> İşıya 42: 1.

<sup>255</sup> Tekvin 6: 6.

<sup>256</sup> Hoşea 3: 3.

<sup>257</sup> Zekerya 11: 8.

<sup>258</sup> Yeremya 4: 28.

Görüldüğü gibi Yahudi dininin Kutsal metinlerine ait bu ifadelerde, Tanrılığı tanıtmada görünüş itibariyle mahlûka benzerlik belirten kaba teşbihî ifadelerin yanı sıra Tanrıya mahlûkların hislerini veren ifadeler de fazlaca mevcuttur. Teşbihî ifadelerin bu derece fazla oluşu genellikle şu sebeplere bağlanmıştır: 1. İlkel ırklara tasviri bir anlatım kullanmak gereği, 2. Bazı peygamberlerin (İşaya gibi) mükâşefelerini tasvir etmeleri, 3. Mezmurlar gibi bazı kitapların şiir özelliklerini taşıması ki, bu mecâzî bir uslûbu gerektiriyordu.<sup>260</sup>

Ayrıca Tanrı'ya; çoban, tabip, kılıç, sûr, ateş, kaynak gibi vasıflar da verilmekteydi.<sup>261</sup> Bunun yanı sıra Teolojik bakımdan incelendiğinde güçlükler çıkaracak ifadeler vardır. Örneğin; Tanrı Hz. Yakup ile güreşir, Yakup O'nu yener.<sup>262</sup> Bu ve benzeri örnekleri çoğaltma imkânına sahibiz; fakat çalışmamızda örnekler amaç olmadığı için bu kadarı ile yetineceğiz.

Konuyla ilgili olarak yazılanlara da göz atmamız, çalışmamız açısından önem arz ettiği kanısındayız. Bu konuyla alakalı olarak teşbih konusunda, Ebû İshak el-İsferâyînî( ö. 418/1027), Yahudileri iki fırkaya ayırır ve onlardan birini teşbihçiler (müşebbihe) olarak niteler. Yine O, Râfızîler ve diğerleri gibi İslam fırkalarının bazılarının benimsediği teşbih anlayışının Yahudilerden geldiğini söyler.<sup>263</sup>

Şehristânî, müslüman müşebbiheden söz ederken onların teşbihlerinin çoğunun Yahudilerden alındığını, çünkü teşbihîn Yahudilerin karakteri olduğunu<sup>264</sup> söyler. Ancak, başka bir yerde Şehristânî, yine müşebbiheden bahsederken katıksız ve mutlak şekliyle teşbihîn Yahudiler arasında, onların tamamında değil, lakin Karaîler arasında, daha önce mevcut olduğunu,<sup>265</sup> İslam'a teşbihîn Yahudilerden geçtiğini belirtmeksizin söylemektedir. Yine bu bağlamda, İslam Kelâmı üzerinde Yahudi tesiri bulunduğu ve bu tesirin de Kelâmın göze

---

<sup>259</sup> Yahudi dinine ait metinlerden teşbihî dile malzeme olacak bu ve benzeri daha birçok örnek için bk. Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 11, 12.

<sup>260</sup> Yıldırım, *age.*, s. 12.

<sup>261</sup> Yıldırım, *age.*, s. 12.

<sup>262</sup> Tekvin 32: 22-32.

<sup>263</sup> Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciye Ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983/1403, s. 133, 134.

<sup>264</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 121.

<sup>265</sup> Şehristânî, *age.*, I, 20, 65,

çarpan üç probleminden biri olan Antropomorfizm ve anti-antropomorfizm (teşbih ve tenzih) üzerinde olduğuna dair çeşitli görüşler serdedilmiştir.<sup>266</sup>

Nihayet; belirtmek isteriz ki, gerek Tevrat'taki teşbih ve tecsim kokan ifadelerin yol açması sebebiyle gerekse insanın aşkın varlıkları tarif edip anlama çabası içerisindeki merakından olsun, Yahudiler içerisinde geçmişte ve günümüzde tanrıyı antropomorfik bir tarzda anlayanlar mevcuttur. Elbette böylesi bir mantığın oluşması, insanın kullandığı iletişim aracı olan dilin boyutlarının maddî âlemle sınırlı olmasına rağmen aynı dille aşkın olanı da anlatmasından ötürüdür. Yine belirtmek isteriz ki, Kur'an'da olduğu gibi Yahudi kutsal kitabında da, Tanrı'nın yaratıklardan her hangi birine benzetilmesine karşı doğrudan uyarılar var olduğu halde Tanrı daima teşbihî (antropomorfik) ifadelerle tasvir edilir. Onuncu asırda Müslüman yazarların, Tanrı'nın cisimliliğine dair Yahudi inancının kanıtı olarak "Shi'ur Komah" adlı kitabı görmekte ve referanslarını bu kitaba atfetmekte oldukları belirtilmiştir.<sup>267</sup> Bunun yanı sıra, on birinci yüzyılın ilk yarısında Saragossa'da yazılan "Hobot ha-Lebabot" adlı eserinde Bahya, Yahudiler arasında kutsal metinlerdeki teşbih ve tecsimlerin mecaz oluşunu kavrayamayışı sebebiyle bilmeyerek cismânî bir tanrı anlayışı tasvir eden dindar bir adam tipine işaret eder. Fakat böylesi bir dindar adam yine onun tarafından "bilgisiz ve ahmak" olarak nitelenir ve devamlı bilgisizliğinin öğrenme kabiliyetinin yokluğundan kaynaklanıyorsa bağışlanabileceğini belirtir; fakat O kimse, şayet öğrenme ve daha iyi bilme kabiliyetine sahip olduğu halde bunu yapmayı reddediyorsa yanlış inancından dolayı sorumlu tutulmalıdır<sup>268</sup> der. Bununla Bahya'nın oldukça açık bir şekilde demek istediği şeyin, felsefe tahsili yapmayı, sadece Yahudilikle ilgili öğrenim görmüş bir kimse Tanrı'nın cisimliliğine inanabilir<sup>269</sup> demek olduğu belirtilmiştir.

XII. yüzyıla kadar belli bir inanç sistemine sahip olmayan Yahudiler, Tevrat'ı tefsir eden din bilginleri sayesinde, İman esaslarını benimsemişlerdir. İman esaslarının belirlenmesi adına ilk çalışmayı Yahudi filozof İskenderiye'li Philo (MÖ. 20-MS. 50) yapmıştır. Dört maddelik oluşturduğu iman esaslarını

<sup>266</sup> Wolfson, *Kelam felsefesine Giriş*, s. 84.

<sup>267</sup> Wolfson, *age.*, s. 119.

<sup>268</sup> Hobot I, 10, s. 74, I. 17-s. 75, I, 5'ten naklen Wolfson, *age.*, s. 120.

<sup>269</sup> Wolfson, *age.*, s. 120.

daha sonra Rabbi Saadya Gaon sekiz olarak belirlemiştir. Bu esasları miladî onikinci asır ve onüçüncü asrın başlarında yaşamış olan Rabbi Moşe Ben Maymon (Musa b. Meymun/Maimonides) on üç esas halinde belirlemiştir. Bu esaslar Yahudiler arasında kabul gören ve genel olarak günümüze kadar gelmiş esaslardır. Bu esaslar dikkatle incelendiğinde, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir tecsim veya teşbihî inanca kapı aralayacak bir esas yoktur. Çünkü 3. Esasa göre *Allah'ın bedeni yoktur ve hiçbir şekilde tasvir edilemez* olduğu belirtilmiştir.<sup>270</sup> Tevhide yapılan vurgu, melek inancı ile yerini tecsim ve teşbih kokan bir inanca bırakmaya başlar gibidir. Yahudilikteki “Tanrı oğulları”, “Göklerin ordusu”, “Tanrının Danışmanı”, “Gözcüler”, “Gökte Oturanlar” gibi melek terimine paralel terimler yer almaktadır.<sup>271</sup> Böylesi terimlerin oluşmasının altında yatan mantığın ve ifade etme gücünün Teşbihî bir bakış açısı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü teşbih her ne kadar Tanrı ile İnsanlar arasında düşünülse de İnsan ile diğer manevi varlıklar arasındaki böylesi oluşan mantıklar ve bunların ifade ediliş biçimi de teşbihî dilin bir diğer ayağını oluşturmaktadır.

Sonuç olarak; burada ele almış olduğumuz Yahudilik dininin kutsal metinlerindeki bir takım ibare ve pasajların Tanrı ile ilgili teşbihî bir düşünceyi çağrıştırmaya yöneldiği açıktır. Tüm bunlardan, zamanla oluşan meleklerle ilgili ifade ve terimlerden Yahudilerin genel karakter olarak tevhide ağırlık vermelerine rağmen kısmen teşbih ve tecsim kokan bir inanç içerisinde oldukları çıkarılabilir. Böylesi bir inanişe onları sürükleyen etkenler elbette vardır. Bunlardan en önemlisi olarak onların diğer milletlerle ve din mensuplarıyla olan etkileşimi gösterilmesine<sup>272</sup> rağmen bizce bunun en önemli sebebi; düşünen insanın bir dine mensup olması durumunda bile düşünen bir varlık olması özelliğini koruyor olmasıdır. Böyle bir varlık, Tanrısı hakkında düşünürken elbette zihninde oluşmuş önceki kavram, terim ve zihnî tasavvurlarla hareket edecektir. Böylece insan zihni, tasavvur yetisiyle, hele kutsal metinlerdeki ifadeler de böylesi bir duruma elverişli bir konumda ise, Tanrı ve diğer metafizik varlıkları fizikî âlemin

---

<sup>270</sup> Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-M. A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2009, s. 297.

<sup>271</sup> Küçük vd. , *age.* , s. 299.

<sup>272</sup> Küçük vd. , *age.* , s. 299.

varlıklarından hareketle ve benzetme yaparak hayal etmekte, bunun sonucunda da teşbih veya teccime düşmektedir.

## 2. Yeni Ahit'te Teşbihî Dil

Burada Hıristiyanlık'la ilgili incelememizi yaparken, belirli bir mezhebi ele almaksızın, birçok İncil arasından kanonik olarak tayin edilen dört İncil ile Yeni Ahit'i teşkil eden öbür kitaplara dayanarak, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışına ve diğer metafizik unsurlar hakkındaki inançlarına dair kısaca bilgi vermeye ve bunları konumuz açısından ele almaya çalışacağız. Ayrıca Eski Ahit Hıristiyanlarca da muteber olduğundan daha önce Eski Ahit'ten vermiş olduğumuz bilgiler Hıristiyanlar içinde geçerlidir.<sup>273</sup>

Yeni Ahit'e göre Tanrı kişilik sahibi (personel) dir. Onun merhamet ve muhabbet sıfatı vardır: *Tanrı muhabbettir ve bize merhametlidir,*<sup>274</sup> bu münasebetle Tanrı'ya babalık atfedilir: *O vakit ona (Hz. İsa'ya) dediler: Baban nerede? İsa cevap verdi: Siz ne beni ne de babamı bilirsiniz; eğer beni bilseydiniz babamı da bilmiş olurdunuz.*<sup>275</sup> İşte bu müteşâbih kavram sebebiyle Hıristiyanlar, kendilerini 'Tanrının evlatları'<sup>276</sup> sayarlar. Hz. İsa hakkında da 'Tanrı'nın Oğlu' tabiri çokça görülür. Tanrı, hükümandır: "Gökte taht üzerinde oturur."<sup>277</sup>

Görünüşte teşbih ifade eden tabirler, Eski Ahid'e göre az olmakla birlikte mevcuttur. Tanrı bazusu ile kudret gösterir,<sup>278</sup> Rabbin eli, onunla beraberdi,<sup>279</sup> Rabbin yüzü önünde yürüyeceksin,<sup>280</sup> "Tanrımızın merhametli yüreği"<sup>281</sup> "İmdi Tanrı'nın zürriyeti olduğumuz için..."<sup>282</sup> Şeklindeki bu ve benzeri ifadeler, Hıristiyan kutsal metinlerinin de teşbihe kapı aralayabilecek ifadeleri yapısında barındırdığının kısmen de olsa bir delilidir.

<sup>273</sup> Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 18.

<sup>274</sup> I.Yuhanna 4: 6.

<sup>275</sup> Yuhanna 8: 19.

<sup>276</sup> Romalılara 8: 14–16.

<sup>277</sup> Vahiy 4: 2.

<sup>278</sup> Luka 1: 51.

<sup>279</sup> Luka 1: 66.

<sup>280</sup> Luka 1: 77.

<sup>281</sup> Luka 1: 78.

<sup>282</sup> Resullerin işleri 17: 28, 29. Pavlus bu sözü Yunanlı muhataplarına söyler. Dolayısıyla bütün insanlar için geçerli olur. Adeta "Yaratıklar" anlamına gelir. Bk. Yıldırım, *age.*, s. 19.

Antropomorfizm (teşbihî mantık ve dil) açısından Hıristiyanlığı ele almamızın konumuz açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. İster tek Tanrı, isterse çok tanrı inancına sahip olsun tüm dinlerin kutsal metinlerinde Tanrı ile ilgili olan ifadeler içerisinde teşbih kokan ifadelere rastlamak mümkündür.<sup>283</sup>

Tanrı inancının yanı sıra buna bağlı olarak diğer metafizik unsurlar konusunda da bir antropomorfizm mevcuttu. Bunun sebebinin “düşünen insanın idrakini aşan tüm meseleleri idrak edebildiği varlıklardan hareketle anlamaya çalışma” gayreti ve bunu dil ile ifade edebilme istek ve yetisinden kaynaklandığı kanısındayız. Burada, aşkın varlıklar hakkında konuşurken ve onlara bir takım sıfatlar atfederken kullandığımız terimlerin anlamlarını, o terimlerin beşerî düzlemde olağan kullanımlarındaki anlamlarından almamızdan kaynaklanan bir sıkıntı vardır. Elbette böylesi bir konuşma, hakkında konuşulan varlığın aşkın oluşu, dili kullanan insanın yeti ve yeteneklerinin sınırlı oluşu ve bizzat dilin doğasından kaynaklanan yetersizlikler nedeniyle o kadar da kolay olmamaktadır. İşte burada biz bu çerçevede konuyu ele almak istiyoruz.

Kutsal kitaplardaki bir takım ifadelerden, Tanrı hakkında konuşabilmek için sınırlı bir antropomorfizmin bizim için olanaklı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Teslis inancını merkeze almış ve enkarnasyonu temel inanç doğrularından biri olarak kabul etmiş olan Hıristiyanlığın böylesi bir antropomorfizme son derece yatkın olduğu belirtilmiştir. Çünkü Hıristiyanlık'ta Tanrı bir yönüyle zaten somuttur, tarihin içindedir, değişmekte ve oluşmaktadır. İsa'nın ulûhiyetinin (enkarnasyonunun) anlamı budur.<sup>284</sup> Antropomorfik yönüne delil olarak ileri sürülen teslis inancının, dinler tarihi kitaplarının bize verdiği bilgilere göre, Hıristiyan kutsal kitabında yer almadığı ve Hıristiyanlık yayıldıça, yayıldığı alanlarda daha önce hâkim olan din, inanç ve kültürlerin etkilerinden kurtulamamış olmasından ve onların bazı özellik ve niteliklerini benimsemesinden vucud bulduğu belirtilmiştir.<sup>285</sup>

Hıristiyanlık'ta teslis görüşünün önemli bir yer tutması, Tanrı hakkındaki tartışmaların dönüp dolaşıp İsa'ya odaklanmasına neden olmuştur. Bu bakımdan

<sup>283</sup> Bu konuda özet bir bilgi için bk. Küçük vd. , *Dinler tarihi*, s. 591–593.

<sup>284</sup> Aydın, *Din felsefesi*, s. 160, 161.

<sup>285</sup> Küçük vd. , *age.* , s. 365; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 20 vd. ; Yazoğlu, “Antropomorfizm ve Hıristiyanlık” s, 153, 154.



çok kere “Tanrı’nın taklit edilmesi” yerini “İsa’nın taklit edilmesine” bırakmıştır. Mehmet S. Aydın’a göre zaman zaman ortaya çıkan bazı itirazlara rağmen, Hıristiyanlık’ta genellikle İsa’ya tanrılık atfedilmiştir. Yine Aydın’ın belirttiğine göre, Hıristiyanlık’ta İsa olmasaydı ya da tanrılık İsa’nın kişiliğinde ortaya çıkmamış olsaydı, insanla Tanrı arasında herhangi bir ilişki kurmak olanaksız olurdu şeklinde bir kanaat mevcuttur.<sup>286</sup>

Görüşlerini derinlemesine ele almayı burada gerekli görmediğimiz ve Tanrı’yi kişi olarak anlamak isteyen Hıristiyan düşünürlerinin çoğunun insan ve Tanrı’nın kişiliği hakkında sergiledikleri tavrın katı antropomorfizme varan bir düzeyde bulunması, büyük ölçüde, bir yanıyla İsa’nın şahsında tecessüm etmiş tanrısal kişi olarak tarihin içinde yer aldığına inanılan Tanrı’nın kendisinden kaynaklandığı belirtilmiştir.<sup>287</sup>

Nihayet; iddialı (dolaysız) dilin<sup>288</sup> çeşitlerinden biri olan teşbihî dilin tanrı hakkında kullanılıp kullanılmayacağı üzerinde, İslam düşünce tarihinde olduğu gibi Yahudi ve Hıristiyan düşünce tarihinde de uzun tartışmalar olmuştur.<sup>289</sup> Bununla ilgili durumu tarihi arka planın bir bölümü olarak ele almaya çalıştık. Böylece, özellikle Kur’an öncesi vahiy geleneğine bir göz attık ve gördük ki, Tevrat ve İncil’de teşbihî dile örnek teşkil edecek birçok ifadeye rastlanmaktadır.

Eski Ahit’te Tanrı için el,<sup>290</sup> yüz,<sup>291</sup> parmak,<sup>292</sup> sırt,<sup>293</sup> kalp,<sup>294</sup> ayak<sup>295</sup> ve pazu<sup>296</sup> gibi insanların organlarını ifade eden terimler ve sevgi, nefret, arzu, gazap gibi duyguları ifade eden sözcükler kullanılmıştır. Bunun yanı sıra baba, çoban, kral gibi teşbih ifadesi olan isimler Tanrı’ya atfedilmiştir. Tanrıya atfedilen bütün bu vasıflar, Yahudî geleneğinde sadece mecâzi ifadeler olarak ele alınmamış, bunların insanlarınkinden üstün bir şekilde Tanrı’da bulunduğu görüşü, Rabbiler

---

<sup>286</sup> Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 196, 197.

<sup>287</sup> Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı’nın Kişiliği (Bilinçler Arası İlişki)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 108.

<sup>288</sup> Koç, *Din Dili*, s. 49.

<sup>289</sup> Koç, *age.*, s. 49.

<sup>290</sup> Mezmurlar 10: 12, 88: 5; Çıkış 33: 23.

<sup>291</sup> Mezmurlar 27: 8; Çıkış 33: 23; Matta 18: 10.

<sup>292</sup> Tensiye 9: 10.

<sup>293</sup> Çıkış 33: 23.

<sup>294</sup> Hoşea 11: 8.

<sup>295</sup> Çıkış 24: 10.

<sup>296</sup> Çıkış 15: 16.

döneminde yaygınlık kazanmıştır. Bu şekildeki teşbihî bir yaklaşıma karşı daha sonra Yahudi filozofu Philo ve Maimonides tarafından tenzihî dil mantığı geliştirilmiştir.<sup>297</sup> Burada belirtilmesi gerekir ki, Kitab-ı Mukaddes'te (Yeni Ahit) mecaz ve analogiyi aşarak, doğrudan mitos mantığına uygun ayetler de bulunmaktadır. Bu ayetleri, mecaz ve analogi ile anlaşılır hale getirmek yani antropomorfizmden uzaklaştırmak da mümkün değildir. Hatta söz konusu ayetleri, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğine delil olarak gösterenler de mevcuttur.<sup>298</sup>

---

<sup>297</sup> Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 249; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967, s. 181–187.

<sup>298</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 161.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KUR'AN-I KERİM VE TEŞBİHİ DİL

Allah'ın mutlak oluşu ve aşkınlığı, insanoğlunun ise sınırlı, zaman ve mekâna bağımlı oluşu sebebiyle, mutlak hakikat olan Kur'an-ı Kerim'i insana ulaştırmada bir anlatım biçimi olarak teşbihler, başka bir deyişle teşbihî dil kullanılmaktadır. Ancak, daima Allah'ın aşkınlığını vurgulayan Kur'an'ın böyle bir dili kullanması bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>299</sup> İnsan-biçimciliğin (antropomorfizm veya teşbihî dil) farklı anlam boyutlarını içeren bir kavram veya kavramlar bütünü olduğunu daha önce belirtmiştik. Böylesi bir anlatım biçiminin mitlerde, felsefî düşüncede, ilâhî ve gayri ilâhî dinlerin kutsal metinlerinde kullanıldığını tekrar belirtmekte fayda addediyoruz.

Çalışmamızın bu bölümünde, teşbihî anlatım biçiminin veya teşbihî dilin Kur'an boyutunu ve bir anlatım biçimi olarak İslam düşüncesi tarihi boyunca geçirdiği serüveni ele almaya çalışacağız. Kabul edilen bir gerçektir ki, diğer ilâhî kitaplar kadar olmasa bile, Kur'an'da kaba teşbih ima eden ifadeler vardır. Çünkü bir bütün olarak Kur'an, din gerçeğinde olduğu gibi, Allah kavramı etrafında dönmektedir. Kur'an'ın ulûhiyeti tanıtma noktasında kullandığı dil, belli bir ölçüde teşbihî dille veya insan biçimci dille kesişmektedir. Görünüş itibariyle de olsa bunu destekleyen metinler Kur'an'da mevcuttur.

Kur'an'ın Allah tasavvurunu insana ulaştırmada kullandığı dile ilişkin olarak, kendinde yer alan metinler birinci derecede kaynaktır. Doğrudan teşbihî dile örnek olan Kur'an'la ilgili metinlerin yorumlanma biçimleri ve metinlerdeki kavramların tahlili sonucu aldıkları anlamlar bizim için yönlendirici olacaktır. Dolayısıyla Kur'an'ın teşbihî dili ve düşünce ekollerinin bu dile bakış açıları son derece önem arz etmektedir. Bu çerçevede dile getirilen tüm görüşlerin ve

---

<sup>299</sup> Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 9.

yaklaşım biçimlerinin temelinde, müşahede edemediğimiz gayb âlemini, müşahede ettiklerimizle anlatma temel mantığının yattığını belirtmemiz gerekir.

Kur'an bize Allah'ı tanıtırken, anlamamız için tasvir edildiği şekliyle her şeyin O'na muhtaç olduğunu, fakat O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığını (Samed), gücü her şeye yeten (Kadir), her şeyi gören (Basîr) gibi nitelermeler kullanmaktadır. Yine Kur'an, Allah'ın zatının bilinemez ve idrak edilemez olduğunu vurgulamaktadır. Sıfatlar ve isimler Allah'ın zatıyla karşılaştırıldığında, bunlar, gerçekte sınırlı yaklaşımlar, semboller veya işaretler midirler, yoksa insanın idealleri olma fonksiyonuna sahip olup, Mutlak Kudret'in aslına sadık tasvirler midir? Yani onlar Allah'ın zatıyla uyum içinde midirler? Veya bize kendisini beşerî bir dille tanıtan Allah'ın, peygamber vasıtasıyla gönderdiği mesajının dili, bu tanımlamaların ötesinde daha başka anlamları içermekte midir? Ayrıca Allah, neden insan-biçimci bir dil kullanıyor? Vech, yed, rıza, gadab vb. nitelermelerin kullanılmasındaki hedef ve anlatılmak istenen husus nedir?<sup>300</sup>

İslam düşüncesi tarihinde oluşmuş olan ekoller 'tevhid ve tenzihî' farklı biçimlerde tanımlamaktadır. Örneğin, akılcılığı ile bilinen Mu'tezile düşüncesinde tevhid ve tenzih, bütün sıfatları nefyetmek, Selefiyye anlayışında ise Kur'an ve Sünnette Allah'a isnat edilen her şeyi sıfat kabul etme şeklinde olmaktadır. Matûridî ve Eş'arî geleneğine mensup olanlar ise bu iki anlayışın ortasında yer almaktadır. Düşünce tarihimizde antropomorfist akım sayılan fakat ekolleşmemiş Müşebbihe ise Kur'an ve Sünnet'te Allah hakkında gelen her metni bizzat lâfzî anlamıyla almaktadır.<sup>301</sup>

Kur'an, görünen ve görünmeyen âlem ayrımını yapmaktadır. Ayrıca Kur'an, ikisi bir defa birlikte geçen *müteşâbihat* ve *muhkemât* ayrımını temel bir ayrım olarak ortaya koymaktadır. Mutlak gayb ile ilgili olan ayetleri müteşâbihat tanımı içine almaktadır. Dolayısıyla mutlak olan Allah'ı ve gayb alanına giren diğer tüm varlıklar ile hususları bu kavramla ilişkilendirmektedir. Böylesi bir ayrım ve tanımlamanın esas alınması durumunda, Kur'an'daki cihet ve yön gibi

---

<sup>300</sup> Macit, *age.*, s. 21.

<sup>301</sup> Macit, *age.*, s. 22.

izafetleri, insan-biçimci tasvirleri ve temsilleri, Mutlak'ı insanın müşâhede alanına indirmek için kullanılan lisanî vasıtalar olarak görmek gerekir.<sup>302</sup>

Vahyin beşeri terminolojiye girişi ile oluşan Kur'an'da vahiy teriminin bir konuşma, Allah'la insan arasında bir iletişim ve haberleşme olarak ele alınması vahyin dil ile ilişkisi açısından önemlidir. Bilinen kelimelerle ve algılanabilen bir dille indirilen, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilen Kur'an; hakla-batıl arasındaki temel farkın bir açıklaması olunca onun dilinin kapalı değil anlaşılır olması gerekmektedir. Yani, Peygamber vasıtasıyla iletilen vahiy beşerî bir dilde olacak ve anlaşılacaktır ki, Allah ile insan arasında bir münasebet kurulabilsin ve böylece insan bilincinde bir değişiklik gerçekleşebilsin. Kur'an, insan ruhunda yüksek bir şuur uyandırmak için en az algılanabilenden en fazla algılanabilene, sonsuzdan sonluya, süreklilikten geçiciliğe doğru bir gidişle, insana gayb âleminin varlığını telkin ederek, o alana ilişkin hususiyetleri açıklamaktadır.<sup>303</sup>

İnsanın irşâd edilmesi, uyarılması ve vahiy anlaması en başta gelen Kur'ânî amaç olunca; bunun için en uygun yol olarak, delilin iddiadan daha gizli ve açıklamaya muhtaç olmaması gerekmektedir. Delilin iddiadan daha gizli ve açıklamaya muhtaç olması bir yöntem olarak Kur'an'ın indirilişine ve amacına aykırıdır.<sup>304</sup> Zira insanlar, bildikleri ve tasarladıkları şeylerden tamamen kendilerini soyutlayarak bizzat "mücerret hakikati" anlayamazlar. Onların anlamalarını sağlayacak yol, zihinlerini ısındıracak bir dille soyut olanı aktarmak ve tasavvur edilen formlarda soyutu anlaşılır duruma getirmektir.<sup>305</sup> Fakat Kur'an, her ne kadar beşerî bir dille aktarılmış olsa ve insanın algılayabildiği alana ilişkin imajlar kullansa da ilahî kaynaklı bir metindir. Böyle bir metin, belirli bir hayat görüşüne sahip olan alıcılara (muhatap kitle) yönelmekte, onların gerek dünya ve gerekse insan hayatı hakkında daha önce edinmiş oldukları bilgi ve anlayışın terminolojisi içinde ifade bulmaktadır. Vahiy ilk duyan insanlar, onu, bildikleri bir dilin ıstılahına ve gramerine göre yorumlamışlardır. Fakat vahiy bazen onların aşına olmadıkları meselelere değinmesinden dolayı, anlamayı sağlayan daha farklı

---

<sup>302</sup> Macit, *age.*, s. 24;

<sup>303</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, II, 61–63.

<sup>304</sup> Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987/1407. II, 133–134.

<sup>305</sup> Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 31.

usullerin gereği ortaya çıkmıştır.<sup>306</sup> Ne var ki itikadî farklılaşmanın çatışmaya dönüşen çehresi, her fırkanın kendi duruşunu açıklamak için Kur'an'dan referanslar bulma çabası zaman zaman Kur'an'ın anlam bütünlüğünü sıradan okumalar içerisinde eritmiştir.<sup>307</sup> Zemahşerî, *insan fitratı kendisiyle ilgili önermeyi, anlamı açıkça açıklanmadan kabul etmeyecek şekilde donatıldığından dolayı Kur'an müşahede sınırlarımız dışında kalanları müşahede edebildiklerimizle temsil ederek anlatmaktadır*<sup>308</sup> demektedir. Nitekim insanın idrak gücünün dışında kalan âleme ilişkin anlatımlar teşbih, temsil vb. lisanla ilgili vasıtaları içermektedir. Kur'an uslûbunda kelimeler, temelde lâfzî anlamından farklı bir anlam taşımıyorlarsa da, yine de bütün ayetlerde bir perspektif değişmesi görülmektedir. Yani kelime anlamından, amaçlanan anlama bir değişme vardır. Zaten Kur'an'ın *beliğ* bir kitap olmasının anlamı, ihtiva ettiği anlamları sade bir şekilde bildirmesidir.<sup>309</sup>

Vahyi gönderen ile alıcı arasında ontolojik olarak farklılık vardır. Gönderen yaratan, gönderilen, yani alıcı durumunda olan yaratılandır. Gönderen sınırsız ve mutlak, gönderilen zaman ve mekânla sınırlı olup, yaratan ve mutlak olanın düzeyine çıkamayacağı için mutlak olan mesajını sınırlı olan alıcının düzeyine indirecektir. Zaman ve mekândan bağımsız bir aşamayı tasavvur edebilmemiz için Allah kendi etkinliğini beşerî bir dil yoluyla aktarımda, biçim ve anlam değişikliğini gerektiren lisanî vasıtaları kullanmaktadır. Dolayısıyla mesajın dilinin de sınırlının düzeyinde olması gerekir.<sup>310</sup>

Bir şeyi anlama/künhüne vakıf olma, değişik şartlara bağlı olarak gerçekleşir. Bunlardan en önemlisi ifadenin bulunmasıdır. Diğeri ise, aşına olduğumuz bir dil olmasıdır. Bu dilin; insanî tabiatımızı, iletişim kurabilme imkânımızı ve bilgi yetilerimizi aşmaması da gerekmektedir.<sup>311</sup> Bundan ötürü, tekrar belirtmek gerekir ki, eğer iletişim kurabilme imkânımızı ve bilgi yetilerimizi aşan bir âlemden (metafizik âlem) söz edilecekse o zaman benzetme,

---

<sup>306</sup> Macit, *age.*, s. 35.

<sup>307</sup> Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 58–63.

<sup>308</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 261.

<sup>309</sup> Macit, *age.*, s. 45.

<sup>310</sup> Macit, *age.*, s. 47, 48.

<sup>311</sup> H. P. Rıckman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1992, s. 50–62.

mecaz vb. lisanî vasıtaların kullanılması kaçınılmaz olacaktır. Anlama, ifadenin ortaya çıktığı somut bağlamın bilinmesi ve anlaşılması ile mümkün olabilir. Çünkü her kelime ya da kavramın anlamı bağlamın tümüyle tanımlanır, yoksa taşıdığı varsayılan bir imgeyle değil. Kelimelerin değerini belirleyen, dilin durumudur. Bu değer de, söylemde bir kullanım anlamı olanı belirleyen bağıntı imkânlarından başka bir şey değildir. Anlamlandırmak, hangi türden olursa olsun, verilerin bir dile çevrilebilmesi anlamına gelmektedir.<sup>312</sup>

Dinin metafizik kavramları, insanın müşâhede ve tecrübelerinin sınırları ötesindeki bir âlemle ilgilidir. Hâlbuki insan bilgisine konu olan alan, deney ve gözlem konusu olabilecek alandır ki bunun incelenmesi ve araştırılması ile ortaya çıkan bilgi, tecrübî bilgidir; diğeri ise deney ve gözlemi aşan alandır ki, bu ancak aşkın bilgiyle elde edilebilir.<sup>313</sup>

En'âm sûresi 79, Tevbe sûresi 105 ve Mü'minûn sûresi 92. ayetlerde Kur'an, ele aldığı varlık alanlarıyla ilişkisi açısından insanın bilgi alanına giren "*âlem-i şehâdet*" ile insana bilgi verilen "*âlem-i gayb*" ayrımını yaparak önemli bir farkı belirlemekte olduğuna daha önce değinmiştik. Beşerî terminolojiye giren vahyin görünmeyen âlemi bildirmede kullandığı kavramlar, bir başka deyişle vahyin dili insan zihninde bu alana ilişkin tanımlarla canlandırılmaktadır. Metafizik alan, insan tecrübesinin sınırlarının ötesinde bir âlem olduğuna göre vahyin kelimelerinin, lafız ve anlamlarıyla duyular âleminden alınması gerekir. Oysa kelimeler, vahyin beşerî ifadeye bürünüşünden önce teşekkül etmiştir ve Kur'an bunları kullanmak durumundadır. Tamamen başka olan ve hissedilemeyen bir alana ilişkin gerçekleri, bu kelimelerle ifade etmekte bir benzeyiş bulunmaktadır. İnsanlığın ifade vasıtası olan dil, sınırlı olan kavram ve terkipleriyle sınırsız olan anlamları barındıramaz. Öyleyse Kur'an'da dilsel açıdan mücmel, müşterek, mecaz gibi özellikler bulunacaktır. Beşerî anlayışa İlâhî tenezzülât olarak gelen Kur'an, beşerî bir dille indirildiği için, onda da aynı özelliklerin bulunması doğaldır.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, Kuzey Yayınları, Ankara 1984, s. 20.

<sup>313</sup> Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 96.

<sup>314</sup> Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 35.

Önemli olan husus; mutlak gerçekliği bilmede dilin yetersizliğine karşın, pratik hayatta insana yol gösterme açısından dilin tatmin edici düzeyde oluşudur.<sup>315</sup> Allah, dengeli bir şekilde insanların hislerine ve anlayışlarına uygun olarak anlamı hapsedmediği gibi, her şeyi yoruma götürecektir içsel yolu da seçmemiştir. Kur'an, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri konusunda insanın algılama sınırlarını aşan meselelere ilişkin olarak sembolik tasvir yoluyla, yani müşâhede sahamızın dışında kalanları, müşâhede edebildiklerimize bir gönderme yaparak anlatmaktadır.<sup>316</sup>

İnsan topluluklarının bir eseri olan dillerimiz, gerçekte mutlak olan ilâhî varlık ile Allah karşısında tam bir acizlik ve kudretsizlik içinde bulunan insan arasındaki tezdâ, zıddiyeti anlatan daha başka bir *teşbih* ve *mecaz* bulabilmekten uzaktır. Allah; bir taraftan ezelden beri kendiliğinden mevcud (vâcibu'l-vucûd) ve insana şah damarından daha yakın, diğer taraftan ise O, aklın algılanmasından öte, insan idrak ve algılarının dışındadır. Böylesi bir varlığı tayin ve tavsif etmek, insanlara anlatıp tanıtmak için Kur'an, kullandığı teşbih ve mecazları bir hayli ileri seviyelere taşımaktadır; örneğin, Allah Melik'tir. Bir hükümdar olarak O bir takım hazinelere, ordulara, bir tahta (arş), oturmada kullanılan bir kürsiye, bir eve (beytullah) sahiptir.

Kur'an'ın dil sisteminde Allah en yüksek odak kelimedir, bütün semantik alanlara ve dolayısıyla bütün sisteme hâkimdir. Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır. İnsan ve diğer bütün varlıkların hepsi O'nun yaratıklarıdır ve varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıdadırlar. O'na karşı olabilecek hiçbir varlık yoktur.<sup>317</sup>

İnsan, bildiği âlemin dışında bir âleme inansa bile, onu yaşadığı dünyanın bir çeşidi olarak tasavvur eder. O halde akıl, vahyin verileri üzerinde mutlak vize yetkisine sahip görülmemelidir. Aklı kendini aşan bir alanda her şeyi çözen bir durumda görmenin, akla kıymet verme değil, aksine onu küçültme olduğu vurgulanan bir husustur.<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 54.

<sup>316</sup> Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 261, 162.

<sup>317</sup> Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 69, 70.

<sup>318</sup> Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 24.



Bütün dinî düşüncelerde görülen aşkınlık-yakınlık paradoksu, ya Allah'ı yanımıza yahut da ötelere koymamız şeklinde ortaya çıkmıştır. Oysa Allah mutlakdır. İnsan aklına gelen karakter ve kişilik gibi tasavvurları olumsuzlama anlamındaki adlandırmalar Allah'ın insana yakın olmasıyla çelişmez. Çünkü yakınlık mutlak olmaya aykırı değildir. Nitekim anlam bakımından insanî özellikleri akla getiren ilâhî sıfatlar, Allah'ı insanî bir kişiliğe dönüştürme eğilimini ortadan kaldırmaktadır. Tenzih anlamını içeren ilahî sıfatlarda, Allah'ı ötelere koymayı gerektirmediği gibi O'nun yakın oluşuyla da çelişmez. Allah mutlakdır. Hiçbir beşerî kategori ile açıklanamaz. Mutlak olmanın anlamı, bizzat zatiyla olma, aşkın ve yüce olmadır. Böyle olan Allah, ne mekân ve zaman, ne de aklın sınırlarına sığar. Mekân ve zaman boyutuna giren, bulunduğu evrenin bir parçası olan, düşündüğünü içinde yaşadığı evrenin bir unsuruna veya bildiği bir şeye benzeten insan, mutlak olan Allah'ın zatını ve mahiyetini bilemez. Bu sebeptendir ki, Kur'an Allahın zatından bahsetmez. Belli bir düzeyde işleyen insanî yetenekler, insanî kapasite, Allah'ı vahyin verdiği bilgi sayesinde ve O'nun kâinattaki fiillerini, yaratıklarını tefekkür ederek, O'nun varlığını, birliğini ve sıfatlarını bilebilir.<sup>319</sup>

Kur'an-ı okuma biçimlerinden biri olarak, kendine has bir okuma şekli ve dili oluşturan insan-biçimci veya teşbihî dil yaklaşımı, kendi bakış açısını temellendirmek adına referans olarak Kur'an'da mevcut olan 'insan-biçimci tasvirleri' esas almaktadır. Dolayısıyla burada iki önemli problem karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, Allah'ın Kur'an'da kendini tavsif etmesi; ikincisi ise, muhatap kitlenin Kur'an'daki insan biçimci tasvirlerin varlığının derinlerinde yatan anlamı kavrayıp kavrayamama durumudur. Evrendeki bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah'ı, Kur'an, insanların anlayacakları, bununla birlikte zâtına yaraşır hakikatler olan, fakat kühünü idrak edemeyecekleri nitelikler ve isimlerle tanıtmaktadır.<sup>320</sup>

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, Kur'an bizzat sıfat kavramını kullanmaz. Ancak Allah'ın ilim, irade, kudret vb. özelliklerinin varlığından söz

---

<sup>319</sup> Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 70, 71.

<sup>320</sup> Macit, *age.*, s. 74.

eder. Allah'ın isimleri geçişli veya geçişsiz<sup>321</sup> bir vasfa delalet etsin, İlahî zat ve sıfatlar hakkında gelen kelimeleri yalnızca sözlük anlamıyla değil, bir dinî hakikat olarak Kur'an'ın anlam bütünlüğü içerisinde düşünmek gerekir. Müşterek bir anlam içeren bir kelimenin Allah'ın sıfatı olarak kullanılması mesajı gönderen Mutlak Yaratıcının alıcı konumundaki insana kendisini, insanın bilme sınırlarını aşmayan kelimelerle tanıttığıdır. Ne var ki, bu isimlerin Allah'ın zâtına ve sıfatlarına delâleti mutabakat, tazammun ve iltizam<sup>322</sup> ile olduğu vurgulanmaktadır. Söz gelimi Hâlık ismi hem Allah'ın zâtına hem de yaratma sıfatına *mutabakat* ile ilim ve kudret sıfatlarına da *iltizam* yoluyla delâlet etmektedir.<sup>323</sup>

İnsanların yaşadığı evrenden alınan isim ve sıfatların beşerî tasavvur ve duyularla kesişmesi pek tabiidir. Zira mahiyet bakımından mutlak ve aşkın olan, böyle olduğu için de tasavvurumuzu zorlayan bir varlığı tasavvur tarzımızda *insanî özellikleri yansıtan* bir anlamın bulunması doğaldır. Dolayısıyla Allah'la insan arasındaki münasebetin, beşeri terminolojiye giren vahyin, insanın anlama sınırına indirilen mesajın, insanın yaşadığı evrenin diliyle bir kesişmeye girmesinin kaçınılmaz olacağıdır.<sup>324</sup> Çünkü aranan ve bilinmek istenen şeyin ne olduğunu anlamak için yeterli ve zorunlu olan kavram gerekmektedir.

Bakara 255 ve Tâhâ 1-5. ayetlerde geçen *Arş*, *Kürs* ve *İstivâ* kelimeleri değişik yorumlamalara konu olmuştur. Bunların doğru bir şekilde çözümlenmesi adına yapılan yorumlardan biri ve başta geleni rivayete dayanan çözümlerdir. Bir diğeri ise filolojik çözümlerdir. İlkinde rivayetlerin analizi esas alınırken ikincisinde kelimelerin dilsel açıdan analizi esas alınmıştır. Bunun yanı sıra insan bedenine ilişkin olarak gelen vech, yed, ayn, kadem, cenb ve yemin gibi ifadeler, Mutlak Zâtın bilinemezliğini, aşkınlığını bilinir bir şeyle belli bir ölçüde açıklanır hale getirme amacına matuftur.<sup>325</sup>

---

<sup>321</sup> Allah'ın isimlerinin geçişli veya geçişsiz bir vasfa delaleti konusunda bilgi için bk. Macit, *age.*, s. 76, 77.

<sup>322</sup> Bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bk. İmam Gazâlî, *el-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I, 40, 41.

<sup>323</sup> Muhammed Salih el-Useymin, *el-Kavâidi'l Müslâ fi İstilahî'l Esmâ'i'l Hüsna*, Medine H. 1409, s. 9'dan naklen Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 77.

<sup>324</sup> Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, s. 79.

<sup>325</sup> Macit, *age.*, s. 82.

Kur'ân dilinde insan bedenini temsil eden tasvirlerin yer alması, Allah'ı insana tanıtmada özel bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla Antropomorfik dil/teşbihî dil, Allah'ı insana tanıtmakta özel bir anlam taşımaktadır. Örneğin; *Rabbim ona dedi ki: Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü tasladın, yoksa yücelerden mi oldun?*<sup>326</sup> Bu ayette geçen *İki elimle yarattım* ifadesi, insan biçimci bir ifadedir. Bunun anlaşılması yönünde şöyle bir yorum yapılmıştır: *İki elimle yarattım* sözü özel bir anlamı değil, Âdem (a.s.)'in bütün sebeplerin fevkinde olarak, en yüksek bir seçimle yaratıldığı anlamındadır. Cisim âlemi ile ruh âleminin insanın yaratılışında birleştiğini vurgulamakta ve insanın, âlemin bir prototipi(ilk örnek) olduğunu anlatmaktadır.<sup>327</sup>

İnsanların doğrudan doğruya anlayıp idrak edemeyecekleri hakikatleri, duygularla algılanabilen misaller ile tasvir ve temsil ederek anlatan Kur'an'ın bu dilini, mükemmel olmadığı halde mükemmeli az çok tasavvur edebilen insanın kendi durumuna bağlamamız gerekmektedir. *Ayn, yemin, kabz, cenb, nüzûl, meci', ityân, kurb, ferah, gadab*, vb. gibi insanî fizyonomi ve duyularla kesişen Kur'an ve Nebevî dil, müşâhedemizin dışında olan gaybı, insan zihninin sınırlarına indirmek için, bir başka deyişle insan tarafından bilineni bilinmeyene bir temel yapmaya matuf bir anlatım biçimidir. Bu, insanın tabiatında var olan anlama yeteneğinin sınırını ve hissiyatını gözetmekten başka bir şey değildir. Aşkın, derin ve anlatılması zor olan bir gerçeğin bir çeşit formu olan kavramlar, gerçeği bütünüyle kavrama yeteneğinden yoksun olan insana mücerret gerçeği hem anlatma hem de anlamasını sağlama amacıyla, ancak mekânsal, zamansal, bedensel ve tarihsel gerçekliği anlatacak olanların seçimi ve kullanılmasıyla olabilir. Her hangi bir şeyin ya da olayların karşılaştırılabileceği başka bir şeyden bahsedilerek tasvir edilmesi sadece tasvirle sınırlı olmayıp, bir şeyi daha fazla anlatmaya yöneliktir. Sırasıyla *kürs, arş, ayn* ve *yed* buna en güzel örneklerdir. Mekân, zaman, beden ve tarihin diliyle, özellikle insan-biçimci tasvirler ile aşkınlık anlatılmaktadır.<sup>328</sup>

---

<sup>326</sup> Sâd 38/75.

<sup>327</sup> Macit, *age.*, s. 87.

<sup>328</sup> Macit, *age.*, s. 92.

Allah'ın gazap etmesi, cezalandırması, sâlih amellerden hoşlanması, yaratıklarının sevmesi, insanları günahlarından dolayı hesaba çekmesi gibi insan-biçimci tasvirler, bize vahyolunan ahlâkî ilkelerin beşer dili yoluyla aktarılması ve gerçekleştirilmesinin var olduğu müddetçe, bunun, kaçınılmaz bir durum olduğunun bilinmesi gereken önemli bir husustur.

Yine önemine binaen, kelimelerin anlamları yok kullanımları vardır. Hangi kelimenin hangi anlama geldiğini belirlemek Kur'an'ı okumak için yetmez, önemli olan Kur'an'ın anlam bütünlüğü içerisinde kelimenin hangi anlamda kullanılmış olmasıdır. Bir şeyi kendi parçalarına ayırma bazen yararlı ve önemli olsa da o şeyin gerçekten ne olduğunu göstermez. Özellikle hem Allah hem de insan için kullanılan, Allah'a atfedilen anlamıyla insana atfedilen anlamı arasında bir benzerlik anlamı veren, bununla birlikte kesinlikle aynı anlamda kullanılmayan terimler, geçtikleri metnin ve Kur'an'ın anlam bütünlüğünden soyutlanmamalıdır.

Neticede, insan için beşerî terimler kullanmaksızın Allah'tan söz etmek mümkün değildir. Hem fizikî hem de duyum ifade eden sıfatların Allah'a atfedilmesi, O'nun ruhî ya da cismanî bir varlık olmasından dolayı değildir. Kur'an'ın teşbihî bir dili çağrıştırmacı terimler kullanması farklı nedenlere bağlı olmakla birlikte, bu terimleri, geçtikleri metnin, hatta Kur'an'ın kendi bütünlüğünden ayırmadan, parçalamadan, sıradan kalıpların içinde eritmeden anlamak gerekmektedir.

## I. TEŞBİHÎ DİLİ KUR'AN'A UYGULAYANLAR

### A. Müşebbihe

Duyular ötesi âlemlerle ilgili durumların insan idraki açısından anlam bulabilmesi için, aynı zamanda bir edebî sanat biçimi olan, teşbihin kaçınılmaz olduğunu daha önce belirtmiştik. Teşbih, bir şeyi bir şeye benzetmek demektir.<sup>329</sup> Fakat çalışmamız açısından ele aldığımızda Allah ve diğer metafizik varlıkların

---

<sup>329</sup> Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhindî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, Müessesetü'l-E'lamiyyi Li'l-Matbûât, Beyrut 1408/1988, III, 404; İbn manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 503.

insan vb. fizikî varlıklara benzetilmek suretiyle anlaşılmaya çalışılması demektir. Böylesi bir mantığın dilsel izahı da teşbihî dili oluşturmaktaydı. Teşbihî dil, iki ana unsurdan oluşur. Bunlar, kendisine benzetilen insan ile benzeyen Tanrı ve diğer tüm metafizik varlıklardır.

Teşbih anlayışını bir anlatım biçimi olmaktan kopararak lâfzî bir yapıya büründüren ya da bu yapıdaki anlatımları katı bir tutumla ele alan bir anlayış biçiminin olduğunu belirtmek isteriz. İşte bizim çalışmamız açısından önemli olan, bu anlayış biçiminin teşbihî dil biçiminde tezahür eden, başka bir ifade ile katı antropomorfizm olarak nitelendirilebilecek yanıdır. Kullanılan ifadelerin lâfzî anlamlarından hareketle dilin tamamen sıradanlaştırılması şeklindeki Kur'an okuma biçimini teşbihî dil olarak ele almaktayız.

Kur'an'daki bir takım ifadelerinde teşbihî dil mantığına elverişli olup, böyle bir dili besleyecek yapıda olduğu bir gerçektir. Bunlar Allah'ın el (yed),<sup>330</sup> yüz (vech),<sup>331</sup> ve göz (ayn)<sup>332</sup> gibi zatî sıfatları ile 'gelme' (mecî),<sup>333</sup> 'iniş' (nüzü'l) ve 'oturma' (istiva)<sup>334</sup> gibi fiilî nitelikleridir. Bunların kaba antropomorfizm ima eden ifadeler olduğu belirtilmiştir.<sup>335</sup> Kur'an'da yine böyle kaba teşbih ifade etmese de, Allah için kullanıldığı vakit sorunlara yol açabilecek 'bilen', 'gören', 'işiten' gibi nitelikler de bulunmaktadır. Bu ayetlerin hepsi, Kur'an'ın 'müteşâbih' olarak tanımladığı ayetler grubuna girmektedir. Bunlara, benzer şekilde, teşbih ifade eden hadisler de eklenebilir.<sup>336</sup> Bunların hepsi İslam düşüncesi tarihinde etkisini koruyan Kur'an okuma ve anlama biçimlerini beslemiş olan malzemelerdir.

Yine Hz. Peygamberden rivayet edilen hadisler arasında, Kur'an'a uygun olarak, Allah Teâlâ'nın 'yüz (vech)', 'göz (ayn)', 'el (yed)', 'parmak (ısba)' ve 'ayak (kadem, ricl) ini ispat eden, bununla birlikte bu isimlerin hakikî veya

---

<sup>330</sup> el-Fetih 48/10.

<sup>331</sup> el-Kasas 28/88; er-Rahman 55/27.

<sup>332</sup> Tâhâ 20/39; Hûd 11 /37.

<sup>333</sup> el-Fecr 89/22.

<sup>334</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>335</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 161.

<sup>336</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 161.

mecazî anlamlarda kullanıldığına dair en küçük bir işareti tazammun etmeyen haberlerin oldukça çok olduğu da belirtilmiştir.<sup>337</sup>

Yine Kur'an'daki 'arş, kürsi' ve Allah Teâlâ'nın bunlar üzerine istiva ettiğine dair zikri geçen ayetlere uygun olarak, Hz. Peygamberden de muhtelif hadisler zikredilmiştir. Bu haberlerin yanında, Hz. İsa hakkında Kur'an'da buyrulan "Seni öldüren ve nezdime yükselten benim."<sup>338</sup> "lâkin Allah onu nezdine yükseltti."<sup>339</sup> gibi ayetler de Kur'an'da teşbihî dile müsait bir dilin varlığına işaret eder.

İslam düşünce tarihine göz atılacak olursa anlaşılacaktır ki, bu tür ayetler daha nüzûl döneminden itibaren problem teşkil etmiş ve bizzat Kur'an tarafından, bunların gerçek mahiyetlerini sadece Allah'ın bileceği ve peşine düşülerek spelükasyon yapılmaması yolunda uyarı gelmiştir.<sup>340</sup> Bizzat bu uyarı ile Kur'an, bünyesinde barındırdığı varlık alanları ve varlıklar hakkında ontolojik farka dikkat çekmiştir, diyebiliriz. Konunun hassasiyetine çekilen bu dikkate rağmen, teşbih ifade edebilecek ifadeler düşünce tarihimizde farklı düşünce saikleri tarafından farklı dil anlayışları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu dil anlayışlarının düşüncelerine temel teşkil eden mantık boyutu, genel olarak ikiye ayrılabilir:

Birincisi; Allah ile insan arasındaki gerek varlık alanı itibariyle ve gerekse varlıklar itibariyle ontolojik farkın farkında olan, bu durumu ifadeye elverişli bir dil anlayışı ve bunu besleyen bir mantık ile Kur'an'ı okumaya çalışanlar. Bu dil mantığını ilk olarak Selefiyye kullanmış, Kur'an ve Hadislerdeki Allah'ın sıfatlarını 'teşbih', 'ta'til' ve 'tahrif' etmeksizin, olduğu gibi kabul etmişlerdir. Âl-i İmran suresi yedinci ayette geçen uyarıyı dikkate alarak, bunların insan ve Allah hakkında kullanıldığında aynı anlam ifade edip etmeyeceğini sorgulamamaya özen göstermişlerdir. Dolayısıyla onlar, Allah'ın niteliklerinin nasıl olduğu konusunda yorum yaparak herhangi bir belirlemeye gitmedikleri gibi, bu nitelikleri olumsuzlama ve inkâr yoluna da sapmamışlardır. Dolayısıyla bu tür ifadeler konusunda dilsel açıdan en nötr (tarafsız) dil Selefiyye tarafından

---

<sup>337</sup> Talât Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1969, s. 125.

<sup>338</sup> Âl-i İmrân 3/55.

<sup>339</sup> en-Nisâ 4/158.

<sup>340</sup> bk. Âl-i İmran 3/7.

kullanılmıştır. Böylesi bir dil anlayışı geliştirmelerinin temelinde, ontolojik farkı bilmenin yanı sıra, Allah'tan gelenleri tasdik ve kabul, müteşâbih konusunda da aczini itiraf edip bir noktada durmak ve herhangi bir yorum yapmamak gibi ilkelerin yattığı belirtilmiştir.<sup>341</sup>

Ontolojik alan ayrımının farkında olması bakımından bu gruba dâhil edebileceğimiz bir diğer dil anlayışı ise genel de İslam filozoflarının ve Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu tenzih mantığına dayalı tenzihî dil anlayışıdır. Bu dil anlayışını benimseyenler de, insanların kullandıkları dilin Allah'a uygulandığında ortaya çıkacak problemleri dikkate alarak, Allah'a atfedilen birçok sıfatı inkâr eden aşırı olumsuzlamacı bir dil anlayışı geliştirmişlerdir.

Yine varlık alanları arası ayrımı dikkate alan başka bir dil anlayışını da Maturidiyye ve Eş'ariyye geliştirmiştir ki, bu anlayışın temelinde analogik mantığa dayalı analogi dili yatmaktadır.<sup>342</sup> Geçmişte de kısmen değindiğimiz bu yaklaşımları, örnekler vererek ileriki kısımlarda ele alacağız.

İkincisi ise; birinci grubun zıddı bir biçimde, Kur'an ve hadislerde geçen, Allah'ın nitelikleri bağlamındaki bir diğer görüşte teşbih mantığına dayanan anlayıştır. Bu düşüncenin öne çıkan yönü, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılığı dikkate almaması, lâfzî bir tutumla ifadeleri sıradanlaştırmasıdır. Dolayısıyla Tanrı ile insanı aynı düzlemde kabul ederek, insanın kendi ihtiyaçları ve sınırları ekseninde oluşan bir dilin, Tanrı'yı ifade etmekte yeterli olduğunu ileri süren bu düşünce biçimi, kaba teşbih mantığına dayalı '*teşbihî dil*' anlayışını yönetmektedir. Böylesi bir yaklaşım Kur'an ve hadislere uygulandığında, doğal olarak Allah'a cisim vb. durumların isnat edilmesine kadar varmaktadır. İslam düşünce tarihinde bu mantığı kullanarak, Kur'an ve hadisleri bu mantıkla okuyan gruplar olmuştur. Teşbih mantığına dayalı bu dili kullanan yaklaşım biçimi; Tanrı'nın-cismanî veya ruhî olarak-suret, organlar, parçalar sahibi olduğunu düşünür. İnsanlardaki bütün unsurların (ferç ve sakal hariç) Tanrı'da bulunduğunu; O'nun elleri, ayakları, dili, başı, iki göz ve kulağının bulunduğunu; ancak bunların bizim bildiklerimize benzemediğini söylerler. İstiva, vech, iki el, yan (cenb), gelmek, yukarıda olmak gibi naslardaki teşbih ifadelerini aynen

<sup>341</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 530; Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, s. 114-116.

<sup>342</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 162.

cisimler için anlaşılan manada alırlar. Hadis rivayetlerindeki teşbih ifade eden unsurları da, olduğu gibi ve mahlûklardaki anlamda düşünürler. Dolayısıyla bu yolu tutanlar, ulûhiyeti niteleyen vasıfları ve fiilleri, tamamen beşerdeki gibi anlarlar.<sup>343</sup> Böyle bir anlayışın ifadesi olan teşbih ve tecsim Galiyye sayılan fırkaların ortak görüşlerinden birisidir.<sup>344</sup>

Fırkalar hakkında eser sahibi müellifler, genel olarak *Müşebbihe* adı altında bu zihniyete yer verirler ve onlara son derece kaba teşbihler mal ederler. Sözlükte benzetmek anlamına gelen ş-b-h kelimesinin tef'îl babından İsm-i fâili olan müşebbihe ifadesi, kelime olarak 'benzetenler' demektir. Terim olarak ise; Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri ifade eder.<sup>345</sup>

Erken dönemlerde her fırkanın kendi duruşunu destekler bir biçimde Kur'an'ı okuması akîdede farklılaşmanın bir sebebi olduğu gibi, buna bağlı olarak Kur'an'ın dili de bu farklılaşmada ikinci derecede rol oynamıştır. Bir lafzın anlamının birden fazla olması sadece Kur'an'a özgü olmayıp, bütün dillerin karakterinde var olan bir durumdur. Böyle bir özelliğin tabii olarak Kur'an'da var olması, diğer bir deyişle Kur'an ve Hadis'in dili, görüş ayrılıklarının çıkmasında etkili olan siyasî sebeplere ve iç çatışmalara eklenecek olan ikinci bir sebeptir.<sup>346</sup> Bir başka şekilde ifade edecek olursak; Kur'an'ın, görünüşte birbirine aykırı anlamları, insan biçimci tasvirleri, birden çok anlama gelen sözcükleri kullanması, fırkaların kendilerini açıklamada farklı yorum yapmalarına imkân sağlamış, üstelik aynı ayetler fırkalar tarafından birbirlerine karşı delil olarak bile kullanılmıştır.<sup>347</sup>

Kur'an'da Allah'ın yaratılan hiçbir varlığa benzemediğini açıkça belirtilmiş olması gerçeğine karşın, Kur'an'da kullanılan teşbihî dilin nasıl

<sup>343</sup> Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 29.

<sup>344</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Razî, *İtikâdâtü Firak'ı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed Mu'tasım Billahî'l-Bağdâdî, Dâru Li't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1986/1407, s. 70–79; Muhammed Cevat Meşkûr, *Mevsûatü'l-Firak'ı'l-İslâmiyye*, nşr. Mecmeu'l-Bühûsî'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1995/1415, s. 398–401; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Tuğra Matbaası, Isparta 2001, s. 198, 199.

<sup>345</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, 156; Topaloğlu vd. , *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 238.

<sup>346</sup> Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s. 47.

<sup>347</sup> M. Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Birim Yay. , İstanbul 1993, s. 73–74.



anlaşılması gerektiği hususu, başlangıçtan beri bir problem olarak müslüman düşünürleri meşgul etmiştir. Kur'an'ın Allah'ı ve diğer gaybî varlıkları tanıtmada kullandığı insan-biçimci dilin nasıl ortaya çıktığı ve gelişip yerleştiği meselesi, temel konumuzdur. Bu dili sırf lâfzî anlamıyla ele alan anlayışın Müşebbihe'nin anlayışı olduğunu daha önce belirttik. Müşebbihe, belirgin şekilde, te'vilden kaçınan Selef-i Salihîn'e muhalif olarak Kur'an ayetlerini tefsir ederken teşbih ile temayüz eden bir tevil tarzını benimsemiştir.<sup>348</sup>

Teşbih inancının ve dolayısıyla teşbihî dilin, Yahudilerden Müslümanlara isrâiliyyat yoluyla intikal ettiği ve bazı hadisçiler arasında kabul görerek Müşebbihe'yi meydana getirdiğine dikkat çekildiğini daha önce belirtilmiştir.<sup>349</sup> Bu bağlamda Fahu'r-Razî, Yahudilerin çoğunun müşebbihe olduğunu belirtmektedir.<sup>350</sup> Hulefâ-i Râşidîn devrinde Müslümanlığı kabul etmediği halde Müslüman görünen ve inançlarını Hz. Peygamber'e atfettikleri rivayetler yoluyla yaymaya çalışan Hıristiyan ve Mecusî din adamlarının faaliyetlerinin de Müşebbihe'nin ortaya çıkmasında etkili olduğu kabul edilmiştir. Uydurulan rivayetler Haşviyye içinde yer alan hadisçilerce sünneti savunmak düşüncesiyle nakledilmiştir. Yine, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tenzih düşüncesinde aşırı giderek İlâhî sıfatları nefyetmesine karşı bir kısım hadisçinin ilâhî sıfatları kaba teşbihe yol açacak şekilde ispat etmesi ve sahîh olup olmadığına önem vermeden çeşitli rivayetleri delil kabul etmesinin yanı sıra nasları lâfzî-zahirî manada yorumlaması da Müşebbihe'yi doğuran sebepler arasında zikredilmiştir.<sup>351</sup>

Aşırı Şîîlerle bazı sûfî grupların, liderlerini ifrat derecesinde yüceltmeleri ve bunlara ulûhiyet nitelikleri nispet etmelerinin de teşbih inancının yayılmasını hızlandırdığı belirtilmiştir.<sup>352</sup> Bu ve benzeri sebepler İslam düşünce tarihinde kaba teşbih mantığının ve bu mantığa dayalı bir dili Kur'an ve hadislere uygulayan Müşebbihe'nin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

---

<sup>348</sup> Hüseyin Ali Hamad, *Kâmûsü'l-Mezâhibi ve'l-Edyân*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1998/1419, s. 190, 191.

<sup>349</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire, ts. , I, 335–336;

<sup>350</sup> Fahrüddîn Razî, *İtikâdât*, s. 81.

<sup>351</sup> Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 211.

<sup>352</sup> Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, trc. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, II, 13–55.

Teşbih mantığına katı bir şekilde bağlı olan Müşebbihe'nin ulûhiyete bağlı naslardan manası açık olanları öne çıkarıp kapalı olanları bunların ışığı altında anlamak yerine aksi bir yöntemle manası kapalı bulunan naslara lâfzî anlam veren ve bu anlayışı uydurma rivayetlerle destekleyen Haşviyye kanalıyla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Haşviyye'nin ise hem Sünnî hem de Şîf hadisçilerce beslendiği ihtimalinin kuvvetli olduğu vurgulanmıştır. Hem Hasan-i Basri'nin derslerine devam edenler arasında teşbih inancını benimseyenlerin olduğu rivayetleri hem de ilk temsilcilerinin yaşadığı dönemin dikkate alınarak Müşebbihe'nin Hicrî ikinci asrın ilk yarısında ortaya çıkmıştır.<sup>353</sup>

İnanç konularının hepsine dair özgün fikirleri bulunmayan ve müstakil bir ekol hüviyeti taşımayan Müşebbihe, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında ileri sürülen görüşler etrafında değişik fırkalara mensup âlimlerden oluşan bir mezhep görünümündedir. Müşebbihe'nin iki sınıf olduğu ve bunlardan bir sınıfın Allah'ın zatını diğer varlıkların zatına benzettiği; diğer sınıfın ise Allah'ın sıfatlarını diğer varlıkların sıfatlarına benzettikleri belirtilmiştir.<sup>354</sup> Böyle bir inancı ve dili benimsediği kabul edilen ve bu statüde görülen fırkalar dikkate alınarak Müşebbihe'ye nispet edilen görüşleri üç ana grupta toplamak mümkündür:

1-*Allah'ın zâtını yaratıklara benzetmek.* Bu yaklaşıma göre, Allah insan şeklinde olup sınırlı bir varlıktır. Baş, yüz, göz, ağız, el, ayak ve bedeni vardır. Hareket eder, aşağı iner, yukarı çıkar, gider gelir. Salih Müslümanlarla dünyada görüşür ve kucaklaşır. Bu görüşü benimseyen bazı Haşviyye mensupları, Allah'ın cisim olduğunu ve tıpkı insan gibi et, kan ve kemikten ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>355</sup> Yine bu görüşe mensup bazıları indinde Allah insan şeklinde olmakla birlikte et, kan ve kemikten oluşmuş değildir, O parlayan bir nurdur.<sup>356</sup> Yûnusiyye, Kerrâmiyye ve Sâlimiyye mensuplarınca Allah, bir yönde ve mekânda bulunan bir varlık olup, yedinci kat göğün üstündeki tahtında (arş) oturur.

<sup>353</sup> Ş. Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, 157.

<sup>354</sup> Hamad, *Kâmûsü'l-Mezâhib*, s. 190.

<sup>355</sup> Meşkûr, *Mevsûatü'l-Firak*, s. 449.

<sup>356</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn Vehtilâfû'l-Müsallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, I, 209.

Allah'ın zâtı yaratıklarla temasta bulunabilir ve hâdis olaylara konu teşkil edebilir.<sup>357</sup>

2- *İlâhî sıfatları ve özellikle fiilî olanlarını yaratıkların sıfat ve fiillerine benzetmek.*<sup>358</sup> Buna göre Allah'ın iradesi insanın iradesi gibi hâdistir, kelimeler de zâtı dışında herhangi bir nesnede yarattığı harf ve seslerden ibarettir. Bu görüşlerinden dolayı Basra Mu'tezile'sinin yanı sıra Kerrâmiyye ekolü de Müşebbihe'den sayılmıştır. Bunların dışında bütün ilâhî sıfatların hâdis olduğunu iddia eden Zürâriyye ve İlâhî ilmin hâdis olduğunu iddia eden Şeytâniyye gibi Şîfî fırkaları da Müşebbihe'ye dâhil edilmiştir.<sup>359</sup>

3- *Yaratıkları insana benzetip insanda ulûhiyet niteliklerinden birinin yahut tamamının bulunduğu veya Allah'ın ya da bir niteliğinin yahut zâtının insana hulûl ettiğine ve böylece O'nda bedene dönüştüğüne inanmak.*<sup>360</sup> Bu görüşler ise, Gâliyye içerisinde yer alan Sebeiyye, Beyâniyye, Mugiriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Mukannaiyye, Batıniyye gibi aşırı fırkalarca benimsenmiştir. Allah'ın güzel insanlara hulûl ettiğini ve bundan dolayı her güzel insana secde edilmesi gerektiğini iddia eden Ebû Hulmân ed-Dımaşkî ve diğer bazı aşırı sûfî gruplarca temsil edilen Hulûliyye de Müşebbihe fırkaları arasında zikredilmektedir.<sup>361</sup>

Asıl hüviyetini belirlemek açısından teşbih kriterlerinin/ölçütlerinin büyük öneme sahip olduğu Müşebbihe'yi belirleme de bu saydığımız görüşlerden birincisinin asıl rol oynadığı ve asıl Müşebbihe'yi bu görüşü taşıyanların oluşturduğunu söyleyebiliriz. Saydığımız bu fırkalar, Allah'ın insana benzeyen bir varlık olduğunu ileri sürerken görüşlerini her ne kadar bazı ayet ve hadislerle temellendirmeye çalışmışlarsa da tekfîre varan şiddetli eleştirilerin hedefi olmaktan kurtulamamışlardır. Çünkü Allah'ı yaratıklara benzetmenin O'nu

<sup>357</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 227, 228; Razî, *İtikâdât*, s. 83, 87, 88; Meşkûr, *Mevsûatü'l-Firak*, s. 421-424, 541, 542; Hamad, *Kâmûsü'l-Mezâhib*, s. 163, 231; Muhammed Halil Zeyn, *Târîhu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, nşr. Müessesetü'l-A'la li'l-Matbûât, Beyrut, 1985/1405, s. 134-145, 208-210; Muhammed el Yemenî, *Akâidü's-Selâsi ve's-Seb'ine Firka*, thk. Muhammed b. Abdullah Zerabânî'l-Ğâmîdî, *Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi*, Medine-i Menevvere, 1414, s. 275, 286.

<sup>358</sup> Ş. Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, 157.

<sup>359</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 229, 230; Hamad, *age.*, s. 110.

<sup>360</sup> Ş. Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, 158.

<sup>361</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 226; Fahrüddîn Razî, *İtikâdât*, s. 72, 73, 100, 101; Meşkûr, *Mevsûatü'l-Firak*, s. 130, 166, 167, 234, 235, 274, 487, 488; Hamad, *age.*, s. 46, 47, 62, 83-85, 90, 91, 115, 129, 195-198, 216-218; el-Yemenî, *Akâidü's-Selâs*, s. 463-472.

yaratıklarla aynı varlık kategorisine indirmek anlamına geldiği, bunun ise ulûhiyeti temellendirmeyi imkânsız hale getirdiği belirtilmiştir.<sup>362</sup>

Konumuzla ilgili şu değerlendirmeyi burada zikretmemiz faydalı olacaktır. Kur'an'ın ve nebevî dilin aşkın anlamını eriten sebeplerin en başta geleni lafızcılık, zihnî istidatsızlık ve fikrî istibdattır. Görüleni sezme ve dile getirmek asıl olduğu halde keyfî parçalamalar yoluyla Kur'an'ın anlam bütünlüğünü lafızcılığın dar ve sınırlı mantığıyla eritmek, diğer dinî inanç ve epistemik evrenlerden gelen hikâyelere Kur'an'ın ve Peygamber'in (s.a.v) sembolik dilini uydurmak lafızcılığın en belirgin karakteridir. Oysa bir dinî metin yorumunun doğru olup olmaması, dinin temel maksatlarına (Mekâsıdu's-Şeria) uyup uymaması ile tespit edilmelidir. Görülen bir şey ile görülmeyen bir şeyin arasını ayırma yeteneği ve görünen bir varlık için doğru olan bir şeyin görülmeyen bir varlık için doğru olmayacağı anlayışı insanın genel doğasından çok kültür düzeyine dayanmaktadır. Özellikle ilkel dinlerde insanın taptığı ilâhın yine bir insan olması bu sebeple açıklanabilir. Tapan ile tapılan, yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkı kavrayamama, bakışı lafız üzerine sabitleştirme zihnî istidatsızlıktır. Bu bakımdan benzerlik duygusunu veren ibareleri, bizzat görünen anlamıyla kabul etme de, gösterilen anlamı değil de görüneni anlama bakımından bir anlamadır. Kur'an'da herhangi bir sözcüğün anlamını tespit etmek için, eğer bu sözcük kendi sözcük ağı içinde yerleştirilemezse Kur'an'ın sistemine bağlanması ve etimolojiye başvurma boşuna ve hatta tehlikelidir. Gerçekten de Kur'an'a ait sistemin işleyişini yönlendiren iç yasalardan biri, mecaz yoluyla reelin biçim değiştirmesidir. Kur'an'ın metnin tamamı, ruhu, olağan zaman ve mekânın ötesine ve onu hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği fakat mutlaka görülmeye ve işitmeye, içselleştirilmeye değer olan gerçeklikler sunar. Dolayısıyla mecaz yoluyla reelin biçim değiştirmesini, farklı bir anlama gönderme yapmak için kullanılan ve dilin hususiyetlerini terk eden ve lafzı esas alan literal okumaya yani mutlak teşbihî dille Kur'an'ı okuma biçimine elbette birçok hakikatin gizli kalacağı vurgulanmıştır.<sup>363</sup>

<sup>362</sup> Şehristanî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelam*, nşr. A. Guillaume, London 1934, s. 105'ten naklen Ş. Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, 158.

<sup>363</sup> Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 108, 109.

Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik lafızca bir tutum içerisine girerek, tarihte Teşbihî dil ile Kur'an'ı okumaya çalışmış ilk fırka olarak Müşebbihe, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını diğer varlıkların zatına ve niteliklerine benzetenlerdir. Müşebbihe olarak zikredilen mezheplerden bir kısmı Allah'ın zatını diğer varlıkların zatına benzetirken, bir kısmının ise Allah'ın sıfatlarını diğer varlıkların sıfatlarına benzettikleri zikredilmiştir.<sup>364</sup> Dolayısıyla Müşebbihe'nin muhtelif sınıflardan meydana geldiği, bu bağlamda teşbihin ilk ortaya çıkışının ise Râfîzîlerin Ğulat sınıfları arasında zikredilmiştir.<sup>365</sup>

Nitekim Hz. Ali'ye İlâh diyen ve onu Allah'a benzeten Sebeiyye'dir.<sup>366</sup> Ali, onlardan bir topluluğu yakınca onların Ali'ye "Şu anda senin gerçekten Allah olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz; çünkü Allah'tan başkası ateşle azap etmez." demişlerdir. Allah'ın organlarının varlığını, nurdan bir insan olduğunu kabul eden, veçhi dışında her tarafının yok olacağına inanan Beyâniyye' de Müşebbihe mezhebi içerisinde Allah'ın zatını diğer varlıkların zatını benzetenlerden.<sup>367</sup> Allah'ın organları bulunduğunu ve O'nun organlarının alfabedeki harfler şeklinde olduğuna inanan Muğiriyye de diğer bir müşebbihî gruptur.<sup>368</sup> Mansûriyye de Müşebbihe'den addedilmiştir.<sup>369</sup> Mezhep mensuplarının uydukları Ebû Mansur el-İclî, göğe çıktığını ve Rabbinin bizzat eliyle onun başını okşayarak ona: "Ey oğlum! Ben'den tebliğ et." dediğini ileri sürmüştür. İmamlarının ilahlığını iddia eden Hattâbiyye, bir diğer müşebbihî gruptur.<sup>370</sup> Allah'ın önderlerine hulûl ettiğine inanan, bu yüzden de önderlerine tapınan Hulûliyye, Allah'ın her güzel yüzde bizzat görüldüğüne inanan ve o kişiye secde eden Hulmâniyye, Allah'ın değişik şekillere girerek görüldüğünü savunan Mukannaiyye ve yine Bağdat'ta öldürülen bir şahsın ilahlığına inana Azâfira gibi fırkalar Müşebbihe'nin 'Allah'ın zatını diğer varlıkların zatına benzetenler' grubundan addedilmişlerdir. Saydığımız bu ve benzeri diğer fırkaların, görünüşte İslam'a mensup olsalar bile İslam Dininin dışında oldukları belirtilmiştir.<sup>371</sup>

<sup>364</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 169.

<sup>365</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 169; Meşkûr, *Mevsûatü'l-Firak*, s. 398-401.

<sup>366</sup> Eş'arî, *Makalât*, s. 86-88; Hamad, *Kâmûsü'l-Mezâhib*, s. 115.

<sup>367</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 226; Şehristânî, *el-Milel*, I, 176,177; Eş'arî, *age.*, I, 66,67.

<sup>368</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 226; Şehristânî, *age.*, I, 207, 298; Eş'arî, *age.*, I, 69-73.

<sup>369</sup> Şehristânî, *age.*, I, 209, 210; Eş'arî, *age.*, I, 74-76.

<sup>370</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 226; Şehristânî, *age.*, I, 210, 211; Eş'arî, *age.*, Is. 76 vd.

<sup>371</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 227.

İki ayrı fırkadan oluşan Hişâmiyye mezhebi de teşbih ve tecsim konusunda sapıklığa ve bidate düşmüştür.<sup>372</sup> Bu fırkalardan birisinin kurucusu olan Hişâm bin el-Hakem'in şu iddialarda bulunduğu belirtilmiştir: Tanrı, sınırlı ve sonlu bir cisimdir. Uzunluğu, genişlik ve derinliği vardır. Onun rengi, tadı, kokusu ve dokunması vardır. Allah'ın mekânı arştır. O kendi karışı ile yedi karıştır. Allah ile hissedilebilen cisimler arasında bazı yönlerden benzerlikler vardır.<sup>373</sup> Hişâm'ın Allah'ın sıfatları hakkında da sapıklığa düştüğü belirtilmiştir.

Hişâmiyye'yi oluşturan iki fırkadan bir diğèrinin kurucusu olarak zikredilen Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin şu görüşleri dile getirdiği belirtilmiştir: *Mâbud, insan şeklindedir. O, et ve kandan olmayıp; yükseklerde parlayan bir nurdur. Onun insanın duyuları gibi beş duyusu vardır. O'nun üst yarısı boş, alt yarısı ise doludur. O'nun siyah nurdan siyah saçları vardır. Vücudunun geri kalan kısmı ise beyaz nurdandır.*<sup>374</sup>

Teşbih konusunda alabildiğince aşırılığa giderek, *Bir turna kuşunun iki bacağından daha kuvvetli olmasına rağmen, iki bacağı tarafından taşınması gibi; güçlü ve ulu Allah da, onlardan daha kuvvetli olduğu halde; arşının taşıyıcıları tarafından taşınır.* şeklinde bir görüşü ileri süren ve bu görüşüne destek olarak da Hâkka sûresi 17. ayeti ileri süren Yûnusiyye de Müşebbihe mezhebinden addedilmiştir.<sup>375</sup> Müşebbihe genel başlığı altında Müşebbihe diye bir fırkadan da bahsedilir ki, onların kurucusu kabul edilen şahsın Mâbudunu, kadının cinsel organı ve sakaldan başka, insanın sahip olduğu bütün organlara sahip bir Mâbud olarak kabul ettiği belirtilmiştir. Yüce Allah'ın bir cisim olduğunu, sınırını ve sonunun olduğunu, arşına temas ettiğini iddia eden Kerrâmiyye de Müşebbihe'den sayılan gruplardandır.<sup>376</sup> Ve bunların hepsi Allah'ın zatı konusunda teşbih ve tecsime düşmüşlerdir.

Müşebbihe'nin bir diğèr bölümü olarak Allah'ın sıfatlarını diğèr varlıkların sıfatlarına benzetenler de vardır. Yine bu grup mensuplarından bazıları,

<sup>372</sup> Şehristânî, *age.*, I, 75, 85–86, 216; Eş'arî, *age.*, I, 106 vd.

<sup>373</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 159, 227.

<sup>374</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 159, 160; Fahrüddîn Razî, *İtikâdât*, s. 78, 83; Meşkûr, *Mevsûatü'l-Firak*, s. 197, 198.

<sup>375</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 160; Şehristânî, *age.*, I, 162, 220.

<sup>376</sup> Şehristânî, *age.*, I, 124–131.

Allah'ın kelâmını yarattıklarının kelâmına benzetmişlerdir. Onlar yüce Allah'ın seslerinin ve harflerinin kullarının ses ve harfleriyle aynı cinsten olduğunu da iddia etmişlerdir.<sup>377</sup>

Kur'an-ı Kerim'de vârid olan istiva, vech (yüz), yedeyn (iki el), cenb (yan), meci' (geliş), ityân (gidiş), fevkıyye (üstte olma) gibi isim ve fiiller, Müşebbihe'ye göre bunların hepsi zahir anlamlarına yorulur. Hadislerde zikredilen benzer hususlar için de aynı hüküm geçerlidir. Örneğin, Allah Resulü (s.a.s) şöyle buyurmuştur: *Âdem'i Rahman suretinde yarattı. Cebbar, ayağını cehenneme koyuncaya kadar, Müminin kalbi, Rahmân'ın iki parmağının arasındadır,*<sup>378</sup> *Âdem'i yarattığı çamuru, kırk sabah elinde yuvarlayıp alıştırdı,*<sup>379</sup> *Elini -veya avucunu- omzuma koydu. Öyle ki parmaklarının serinliğini omzumda hissettim.*<sup>380</sup> Bu gibi hadislerde geçen isim ve fiilleri de Müşebbihe, zahir anlamına yorumuşlardır.<sup>381</sup> Müşebbihe, daha ileri giderek teşbih fikrini Kur'an hakkında da iddia ederek şöyle demişlerdir: *Harfler, sesler ve yazılı işaretler kadîm ve ezelîdir. Harfleri ve kelimeleri olmayan bir kelâm akla sığmaz.* Bu görüşlerine delil olarak da birtakım hadisler nakletmişlerdir. Bunlara örnek olarak şu hadisi zikredebiliriz: *Allah Teâlâ Kıyamet günü öncekilerin de sonrakilerin de işitecekleri bir sesle nida eder.*<sup>382</sup>

Gerek Bağdâdî gerekse Şehristânî, kitaplarında Mücessime adlı bir mezhep adı zikretmemişler ve Bağdâdî Müşebbihe'yi müstakil bir başlık olarak zikrederken<sup>383</sup> Şehristânî, "Sıfatiyye" ana başlığı altında Müşebbihe'ye yer vermiş, ancak teşbih ve tescim konusunda aşırılığa meyledenleri ayrıca 'Ğulat' başlığı altında da ele almıştır.<sup>384</sup> Bundan başka, ne olursa olsun bir şey eğer hadis rivayetleri içerisinde yer almışsa, her ne kadar Allah'ı antropomorfik tasvir etse de

<sup>377</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 228, 229.

<sup>378</sup> Müslim, Kader, 17;

<sup>379</sup> Hâfiz İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye*, ys., ts., I, 68; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., I, 27.

<sup>380</sup> Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, (Ru'yetullah), thk. Muhammed Âbâdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1993/1413. I/168-171.

<sup>381</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 119.

<sup>382</sup> Hafız et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, thk. Mahmut ed-Dahhân, Mektebetu'l-Meârif, Riyad 1985/1405, II, 87.

<sup>383</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 225.

<sup>384</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 118, 203, 204.

açıkça kabul eden, böylesi metinleri kendisi için dayanak kabul eden Haşeviyye de Müşebbihe tanımı içine alınmaktadır.<sup>385</sup>

Müşebbihe'nin geliştirdiği böylesi bir dil mantığının arka planında Allah'ı diğer varlıklara (her türlü varlık olabilir) zât, sıfat ve fiiller açısından benzetme, Kur'an ve Hadislerdeki teşbihî ifadeleri aşırıya kaçarak bu yönde yorumlama mantığı yatmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Allah'la ilgili Kur'an'daki bazı sıfat ve fiilleri literal anlamında alarak cisimler için kullanıldığı şekilde yorumlayan ve yine hadislerdeki *Âdem Rahman sureti üzere yaratılmıştır, Cebbar olan Allah ayağını ateşin üzerine basar, Mü'minin kalbi Rahman olan Allah'ın iki parmağı arasındadır, Âdem'in tîneti kırk sabah O'nun iki eliyle yoğruldu, Elini omuzuma koydu. Öyle ki, parmaklarının soğukluğunu hissettim*<sup>386</sup> şeklindeki ifadeleri de somut cisimler için kullanıldığı anlamda ele alan Müşebbihe'nin dil anlayışı, kaçınılmaz olarak tescime (Allah'a cisim isnat etmeye) götürmüştür.<sup>387</sup>

Kur'an'ın anlaşılması açısından Teşbihî dilin kullanıldığı tarihî bir gerçektir. Bu dili Allah'ın isim ve sıfatları kapsamında, ayet ve hadislerdeki Allah'a ait bir takım fiilî ve zihnî veya soyut nitelemeleri anlamaya yönelik olarak kullanarak böylesi bir mantık geliştirmiş olan Müşebbihe fırkası, Allah'ı yaratılmışlara benzeten bir itikadî ekoldür. Bu görüş sahipleri, Kur'an'da Allah için zikredilen el, yüz, arş ve kürsü gibi şeyleri, hakikî anlamında alarak, Allah'ı yaratılmışlara benzetirler. Aynı görüşü destekleyen Mücessime, Sebeiyye, Beyâniyye, Muğiriyye ve Haşeviyye gibi başka mezhepler de vardır. Bunların hepsinin ortak yönü, Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetmiş olmalarıdır. Müşebbihe söz konusu isim ve fiilleri zahir anlamlarına (hem de katı bir lafızcılıkla) yorar. Müşebbihe kendi görüşleri istikametinde birçok asılsız rivayet de uydurmuş ve bunların çoğunu Yahudilikten iktibas etmiştir. Bilindiği üzere teşbih Yahudilerin tabiatı haline gelmiştir. Hatta şunu bile söylemişlerdir: *Allah'ın gözleri rahatsızlanınca melekler O'nu ziyarete gitmişlerdi. Allah, Nuh tufanına*

<sup>385</sup> Şehristanî, *age.*, I, 120.

<sup>386</sup> *Buhari*, Enbiya, 3; Rikâk, 51; Kader, 15; İsti'zan, 1; *Müslim*, Birr, 115; Ahmed B. Hanbel, *Müsned*, III, 178.

<sup>387</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 164.



*öyle üzölmüştü ki ağlamaktan gözleri ağrımaya başlamıştı. Altında dört parmak üzerinde duran Arş demir eyer takımı gibi ses çıkarmıştı.*<sup>388</sup>

Neticede; Kur'an'ın anlaşılması konusunda Teşbihî dil anlayışı ile yaklaşanlara dair yukarıda sunduğumuz bilgilerden de faydalanarak, teşbih mantığının ve dolayısıyla teşbihî dil anlayışının oluşmasındaki temel sebepleri şöylece sıralayarak bitirelim: Bunlar; Kur'an ve hadislerde teşbihe elverişli ifadelerin bulunmasının yanı sıra Tanrı ile ilgili teşbih anlayışına sahip kültürlerden etkilenmedir. Ayrıca, genelde metafizik alan, özelde ise Tanrı ile fizikî alan arasındaki ontolojik farklılığa dair bir ayrımın farkında olmamak ya da olamamak da<sup>389</sup> bu tür bir okuma biçiminin gelişmesinde etkili olmuştur. İşte saydığımız bu sebeplerden dolayı, Kur'an'ın anlaşılması yönünde teşbih mantığına dayalı teşbihî bir dille Kur'an'a yaklaşan anlayış, beraberinde 'Tecsim' anlayışını da getirmiştir.

## **B. Mücessime**

Yukarıda teşbihî dil anlayışının ileri bir seviyede beraberinde tecsimî bir anlayışı getirdiğini belirtmiştik. Sözlükte "büyütmek, irileştirmek, mübalağa etmek ve cisimleştirmek" anlamlarına gelen c-s-m kökünden<sup>390</sup> "tef'îl" vezninde tecsîm "bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek", aynı kökten İsm-i fâil olan Mücessime terimi ise bu kanaate sahip olan kimseler manasına gelir.<sup>391</sup> Dinî literatürde Allah'a sıfat nispet ederken aşırılığa düşerek, yüce Allah'ın zatına cisim ve mekân izafe eden düşünceye denir. Kerrâmiyye ve Müşebbihe fırkaları, bu yanlış düşünceyi savunmuşlardır. Kelâm ve felsefe alanında naklî delillerin sadece zahirine göre hareket edenler, bu tür sapık fikirlere düşmüşlerdir. Allah'ın bir cisim olduğunu ileri sürdüklerinden dolayı kendilerine bu ad verilmiştir. Dolayısıyla Mücessime, Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nispet edenleri ifade eden bir terimdir.<sup>392</sup>

<sup>388</sup> Şehristanî, *el-Milel*, I, 121.

<sup>389</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 166.

<sup>390</sup> el-Ferâhindî, *Kitâbu'l-Ayn*, VI, 60–62. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 99–100.

<sup>391</sup> Topaloğlu vd. , *Kelam terimleri Sözlüğü*, s. 231

<sup>392</sup> Fahrüddîn Razî, *İtikâdât*, s. 87, 88; Meşkûr, *Mevsûatü'l-Firak*, s. 449, 450.

Allah'ın sadece zihinde değil gerçekte de mevcut olduğunu belirtmek ve insan aklının soyut bir varlığı tasavvurdaki aczi karşısında zihinde bir fikir uyandırmak üzere Allah'a istivâ, nüzûl gibi fiillerle yed, vech, ayn gibi organlar nispet eden naslar sebebiyle ilk dönemlerden itibaren ulûhiyet konusunda çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır.

İlâhi sıfatları, inkâra götürecek şekilde te'vile tâbi tutan Muattıla'ya karşılık Allah'a cismanî nitelikler izâfe eden Mücessime de aşırı bir grup olarak tarihte zuhur etmiştir. Nasları hakikat-mecaz ayrımına gitmeksizin zahirine göre yorumlama, katı antropomorfik bir ulûhiyet anlayışına sahip olan Yahudiliğin tesiri altında kalma ve Kur'an'ın tevhid ilkesini aklî bakımdan yeterince temellendirememesi şeklindeki üç ana sebepten dolayı böylesi bir anlayışın doğduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim teşbihî dil anlayışı ile Kur'an ve hadislere yaklaşan bütün fırkalar, Allah'ı insanlar gibi cisimden ibaret ve çeşitli uzuvları olan bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Örneğin, bu fırkalardan olan Hişâmiyye'ye göre Allah insan şeklindedir, üst yarısı boş, alt yarısı ise doludur. O'nun siyah saçları ve hikmet fişkırان bir kalbi vardır. Kerrâmiyye'ye göre ise, Allah bir cisimdir, sınırı ve sonu vardır, arşına temas etmektedir. Yunûsiyye'ye göre de, Allah arşın taşıyıcılarından daha ağır olduğu halde onlar tarafından taşınır; tıpkı ayaklarından daha ağır olan leyleğin ayakları tarafından taşınması gibi.<sup>393</sup>

Mücessime, müstakil bir fırkayı temsil etmekten ziyade çeşitli gruplar içerisinde teccime dayalı anlayış sahiplerini niteler, hatta bazı kelâm ve mezhepler tarihi kaynakları bu terimi müşebbihe ile eş anlamlı olarak kullanır. Örneğin, Mâtürîdî, Allah'ı cisim olarak ananlardan söz ederken mücessime yerine müşebbihe demeyi yeğlemiştir.<sup>394</sup> Abdülkaahir el-Bağdâdî, itikadî konuları şahsî telakkilerine göre yorumlayan fırkalar (ehl-i ehvâ) arasında saydığı Mücessime'yi aynı başlık altında incelemiştir,<sup>395</sup> Şehristanî de benzer bir yolu benimsemiştir.<sup>396</sup> Fakat Eş'arî, teccîm telakkisini benimseyenleri 'Mücessime' başlığı altında söz

<sup>393</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 228; Şehristanî, *el-Milel*, I, 220.

<sup>394</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159-187.

<sup>395</sup> Bağdâdî, *age.*, 361.

<sup>396</sup> Şehristanî, *age.*, I, 5, 92-99.

konusu etmiştir.<sup>397</sup> Aslında Müşebbihe terimi, tecsimî durumları da kapsadığı için daha genel bir başlıktır. Yani çatı kavram müşebbihe terimidir. Mücessime'nin en belirgin özelliğinin Allah'ın cismânî niteliklere sahip olduğunu söylemesi veya O'na en, boy ve derinlik gibi cismânî vasıflar izafe etmesi,<sup>398</sup> olduğunu belirtmiştik.

Kaynaklarda Tecsim anlayışının genellikle Şia'dan çıktığının belirtilmesinin yanı sıra, tecsimî çağrıştıran görüşleri kabul eden kimselerin Haşviyye arasından çıktığı da belirtilmektedir. Dönem ve bölgelere göre farklılık arz ettiğinden dolayı Haşviyye telakkisinin sınırlarının belirlenmesinin güçlüğüne de dikkat çekilmiştir. Fakat Hişamiyye'nin dinî konularda akıl yürütmeyi reddederek nasların zahirine bağlı kaldıkları, dolayısıyla haberî sıfatları olduğu gibi benimserken tecsim ve teşbihe saptıkları kabul edilmiştir. Bir kısmı Ehl-i Hadis içinden çıkan ve mücessime temsilcilerinden oldukları belirlenen bazı şahıslar, Allah ile karşılaşıp tokalaşmanın mümkün olduğunu, ileri derecede ihlâs ve riyazet sayesinde müslümanların dünyada ve âhirette Allah ile kucaklaşabileceklerini iddia etmişlerdir.<sup>399</sup>

Nihayetinde, teşbih anlayışın ileri bir boyutu olarak tecsim anlayışını benimseyenler bir kısım kaynaklarda Mücessime adı altında ele alınmakla beraber bazı kaynaklarda ise Müşebbihe başlığı ile ele alınmıştır. Haberî sıfatları naslardaki ulûhiyet anlayışı çerçevesinde ve dil kurallarına uygun bir biçimde te'vile tâbi tutan kelimeler âlimleri, her ne şekilde olursa olsun, böylesi bir anlayışı benimseyen zümre ve mensuplarını eleştirmişlerdir. Çünkü bunlar ya doğrudan Allah'a cisim isnadında bulunmaktaydılar ya da haberî sıfatları zahiri (literal) haliyle benimseyip sonuç olarak tecsim düşmekteydiler.<sup>400</sup>

---

<sup>397</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, 281 vd.

<sup>398</sup> İlyas Üzüm, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449.

<sup>399</sup> Şehristanî, *age.*, I, 93.

<sup>400</sup> İlyas Üzüm, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 450.

## II. TEŞBİHÎ DİLE TEPKİLER

İslam fikir ve düşünce tarihi boyunca Allah'ı tanımak ve tanıtmak adına O'nun Kur'an ve hadislerde zikredilen isim ve sıfatları sürekli ilgi odağı olmuş, bu isim ve sıfatların izah ve beyanları hedefiyle metotlar geliştirilmiş, ancak böylesi araştırma ve irdelemeler vasıtasıyla Allah hakkında konuşulabilmiştir. Dil ile izah metodunu takip eden ilim adamları, izahlarını yaparlarken öncelikle Allah'ın Kur'an'da kendisini nasıl tanımladığını dikkate almışlardır. Ancak bu ifadelerin anlamlandırılması konusunda daima şöyle bir problemle karşı karşıya kalmıştır ki bu problem gaybî varlıkları anlatmadaki dilsel zorunluluk ve dilsel izahtaki zorluk problemleridir. Şöyle ki; İnsanoğlu ve Kur'an'ın kullandığı 'dil' fizikî varlık alanına ait olgular olmasına karşın bilinmesi hedeflenen varlık ve varlıklar tamamen farklı bir âleme aittir. Mevcudiyetlerine kesin olarak inanılan bu varlıkların iyice belirlenmesi, sonra da belli bir görüş açısıyla ve dilsel bir izahla açıklanması gerekir. İşte Kur'an'ın metafizik âleminin odak varlığı olan Allah hakkında konuşabilmenin ve onu tavsif etmenin problem ve zorlukları burada ortaya çıkmıştır. Konu ile ilgili görüş sahibi olanlar için en ideal malzeme Kur'an ve hadislerden alınarak tüm diğer Kur'an ifadelerinin de ışığında bir mantık ve dilsel izah tarzı ortaya koymaktır. İlgili Kur'an metinlerini dikkate alarak "Tanrı" hakkında söz söyleyenlerin dayandıkları bir mantık ve bu çerçevede oluşturdukları bir "dil" mutlaka olmuştur. İslam düşüncesi açısından ele alacak olursak söz konusu mantığı ve bu mantıkla temellendirilen "dil" ya da okuma biçiminin temelde iki bakış açısıyla belirginleştiği görülür. Birincisi Tanrı ve diğer metafizik varlıklar ile insan ve diğer fizikî varlıklar arasındaki ontolojik alan farkının olduğunun dikkate alınıp alınmaması, ikincisi ise var olan dilsel metinlerin hangi bağlamda (yani gerçek anlam, mecaz, vb. açılardan) kullanıldıklarının iyice belirlenmesi. Dolayısıyla biz, bu iki esas açısından teşbihî dil anlayışını ve diğer yaklaşımları değerlendirdik. Daha önce teşbihî dil anlayışından bahsederken bu anlayışın temelde, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik ayrımı dikkate almama ve Tanrı ile insanı ve diğer varlıkları aynı düzlemde görme mantığına dayandığını ifade etmiştik. Bu mantıkla oluşturulan bir dilde de kelimelerin insanlar için hangi anlamda kullanılırlarsa Allah içinde aynı anlamda kullanılacağını ifade etmiştik. Bu anlayış elbette kaba teşbihe dayalı

aşırı lafızcı bir dil anlayışı idi. Elbette böylesi bir anlayışın karşısında tepkisel olarak başka anlayışlar ve bu anlayışlara dayalı Kur'an okuma biçimleri mevcuttur. Bu anlayışları İslam fikir ve düşünce tarihinde genel bir gruplandırma yaptıktan sonra en genel okuma biçimleri veya geliştirilen "dil" anlayışları çerçevesinde ele alacağız. Müşebbihe'yi red ve tenkit bağlamında olmak üzere karşı tepkileri Selefiyye, Ehl-i Sünnet Kelamcıları, Mu'tezile ve Müslüman Filozoflar başlıkları altında ele alıp, onların Allah'ın isim ve sıfatları bağlamında ya da daha net ifade ile Allah'ı niteleyen her türlü ifade hakkında ki tutumlarını kısaca ele alacağız.

### A. Selefiyye

Sözlükte "Eskiden olmak, evvelce bulunmuş olmak, yerine geçilmek, önde olmak, ileri geçmek ve önce gelmek"<sup>401</sup> gibi anlamlara gelen Selefiyye, dinî literatürde, Sahabe, Tâbiîn ve onların yolunu benimseyip onlar gibi düşünen ilk dönem İslâm anlayışını yansıtan ekolü ifade etmektedir. Selefiyye ekolüne mensup olan âlimler; Allah'ın isimleri, sıfatları ve iman esaslarıyla ilgili hususları te'vile gitmeden kitap ve Sünnette açıklandığı şekliyle kabul etmektedirler. Zira Selefiyye'ye göre te'vil, akıl ile yapılır. İtikadî meselelerde ise akıl hüküm veremez. *Allah Arş üzerine istiva etti*<sup>402</sup> ve *Rabbin geldi*<sup>403</sup> gibi müteşâbih âyetlerin anlamı üzerinde fikir beyan edilmemelidir. Çünkü bu âyetler, ancak akıl ile yorumlanabilir. Oysa akıl, bu hususlarda yetkili değildir. İnanç konularında akla çok önem vermeyen ve aklî yorumlara kapalı olan Selefiyye'nin temel prensipleri şunlar olduğu belirtilmiştir: 1. *Takdis*. Allah'ı, şanına layık olmayan şeylerden tenzih etmek, 2. *Tasdik*. Kitap ve sünnetin haber verdiği şekliyle Allah'ı vasıflandırmak, 3. *Aczi itiraf*. Naslarda geçen müteşâbih hükümlerin bilinemeyeceğini itiraf etmek, 4. *Sükût*. Müteşâbihlerin tevilini sormamak ve bu hususta susmak, 5. *İmsak*. Söz konusu nasları te'vil ve tefsir etmekten kaçınmak, 6. *Keff*. Müteşâbih ile kalben dahi meşgul olmamak ve 7. *Marifet ehline teslim*. Kişinin kendisine kapalı görünen müteşâbih nasların herkese kapalı olduğunu

<sup>401</sup> el-Ferâhindî, Kitâbu'l-Ayn, VII, 258–259; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, VII, 158–161.

<sup>402</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>403</sup> el-Fecr 89/22.

düşünmemesidir. Peygamberin, büyük din âlimlerinin, siddîk ve velilerin zor görünen bazı hususları bildiğini kabul etmek gerekmektedir.<sup>404</sup>

Eş'ari ve Maturidî kelâmı teşekkül etmeden önce bütün Ehl-i Sünnetin, bu sistemlerin kurulmasından sonra da önemli sayıda bir grup müslümanın sürekli olarak bağlı buldukları bu mezhep, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili dile getirdikleri görüşlerle teşbihî dile karşı bir tutum sergilemişlerdir. Genel bakış açısı olarak Selefiyye'ye göre, nas ve nakil dinî bir dokunulmazlık sahibidir. Nası; itiraz, muhalefet, tenkit ve te'vil konusu yapmak kesinlikle caiz değildir. Selefi düşünceye göre ilk üç asır, İslam'ı en doğru, en iyi, en güzel ve en mükemmel şekilde anlaşıldığı ve hayata tatbik edildiği orijinal bir dönemdir. Bu üç devrin mümessillerinden sonra hiç kimse İslamiyet'i onlar kadar mükemmel şekilde anlayamaz. Böylesi bir istikamet tutan Selefiyye, akıl ve istidlale dayanarak veya keşf ve ilhama istinad ederek nakli te'vil, tefsir ve değerlendirme yoluna gitmemiş, bu yolu tutanları da şiddetle tenkit etmiştir. Selefiyye, Mâide suresinin üçüncü ayetine dayanarak şöyle der: *İslam dini Allah'ın Resulü vefat etmeden kısa bir süre önce tam ve kâmil hale gelmiştir. İtmam ve ikmal edilmiş İslam dinine yeni bir fikir, yeni bir tefsir, izah ve değerlendirme şekli getirmek mümkün değildir. Yeni fikir ve görüşler tam ve kemal mertebede olma inancı ile tezat teşkil eder. Kamil olan bir dine yeni bir şey ilave etmek onun için eksiklik olduğu gibi, ondan bir şey çıkarmak da bir eksikliktir.*<sup>405</sup>

Bu noktada Selefiyye'nin iki özelliği ortaya çıkmaktadır ki, bunlar teşbihî dil anlayışına tepki olması açısından son derece önemlidir. Birincisi, te'vili kabul etmemek ve bunu bir nevi dinî tağyir saymak. Bu noktada şöyle düşünülür: Gerçekten, Kur'an'da müteşâbih denilen ve mahiyeti bizce bilinmeyen bazı ayetler vardır. Fakat bunun te'vilini sadece Allah bilir. Dinî konularda çok yüksek derecede bulunan derin bilgi sahipleri, biz buna iman ettik, bunların hepsi Allah'tandır, şeklinde anlarlar Âl-i İmran sûresi 7. ayetini ve bu tür ayetleri te'vil etmezler. Fakat Selefiyye, nasların tefsir ve izah edilmelerini elbette kökten reddetmemiş, bir tefsir ve izah şekli benimsemiştir. Fakat bu tarz, nasları harfiyen açıklamaya dayanan, zahiren ve lâfzen tefsirdir. Bu tarz da bir nakli başka bir

<sup>404</sup> M. Sait Özervar, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399.

<sup>405</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 38.

nakle dayanarak izah etmekten ibarettir. Katiyen akla ve ilme veyahut keşf ve ilhama dayanan ve yeni görüşler ortaya koyan bir tefsir şekli değildir.<sup>406</sup>

Selefiyye'ye göre ayet ve hadislerin manaları, sahabenin anladığı kadardır. Ashab naslardan ne anlamışsa İslam odur. Bunun dışında kalan rey, kıyas, te'vil, tefsir, icmâ ve ilham dinden değildir. Ve bu konudaki düşüncelerini hiçbir şüphe ve tereddüde mahal bırakmayacak şekilde açık ve berrak bir üslup ile ifade etmişlerdir. İmam Malik'in Selefiyye'nin bu konudaki görüşünü büyük bir belagatle *İslam'da bir bid'at çıkararak ve sonra bunu güzel gören kimse, Resûlüllah'ın Peygamberlik ve İslam Dini'ni tebliğ konusunda hıyanette bulunduğu söylemiş olur. Oysa yüce Allah: 'Bugün dininizi tamamladım ve ikmal ettim'*<sup>407</sup> buyurmuştur. Bu ayetin nazil olduğu gün dinden olmayan şey, bugün de dinden değildir şeklinde ortaya koymuştur.<sup>408</sup> İkinci olarak ise, Selef; Allah'ın zat, sıfat, fiil ve isimleri itibariyle hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'nun gibi değildir, prensibini umumi ve külli bir kaide olarak kabul eder.

Bizim çalışmamız açısından bu ikinci nokta son derece önemlidir. Zira yukarıda belirttiğimiz şekilde bir düşünce tarzıyla hareket eden Selefiyye, Allah'ın isim ve sıfatları hakkında nasıl bir anlama tarzı veya dilsel izah tarzı kullanmaktadır? Bununla, onların Kur'an'daki gaybî varlıkların durumlarını ve diğer gaybî durumları okuma tarzını ortaya koyacak ve böylece geliştirmiş oldukları dilsel izah şekliyle nerede durduklarını çözümlenmeye çalışacağız. Anlamlandırma mantığına istinaden bu dilsel okuma biçimlerinin ya tenzih, ya teşbih, ya analogi, ya da nötr bir dil şeklinde belirginleşeceğini daha önce belirtmiştik.

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde teşbih ifade edebilecek ifadelerin İslam düşüncesi tarihinde farklı düşünce saiklerince farklı dil anlayışları çerçevesinde anlaşıldığını belirtmiştik. Bu dil anlayışlarının düşünce yani mantık boyutu dikkate alınarak genel olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Bunlardan birincisi, Allah ile insan arasındaki ontolojik ayrımın farkında olup, bu duruma elverişli bir dil anlayışı geliştiren düşünce tarzıdır. Böylesi bir dil mantığını ilk olarak Selefiyye'nin kullandığı ve Kur'an ile hadislerde geçen Allah'ın sıfatlarını

---

<sup>406</sup> Uludağ, *age.*, s. 40.

<sup>407</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>408</sup> Uludağ, *age.*, s. 45.

“teşbih”, “ta’vil” ve “tahrif” etmeksizin, olduğu gibi kabul etmiş oldukları belirtilmiştir.<sup>409</sup> Bu dilsel izah tarzı, “nötr dil”<sup>410</sup> olarak da isimlendirilmiştir. Belirtmek isteriz ki, Selefiyye düşüncesine mensup olanlar kesinlikle Allah ile insanın içinde bulunduğu varlık alanları farklılığının idraki içinde olmuşlardır. Bu anlayış onların kullandıkları dilin temelini oluşturmuştur. Selefiyye’nin böyle bir dil anlayışı geliştirmesinin altında ifade ettiğimiz bu temel mantığın yanı sıra, Allah’tan gelenleri tasdik etmek ve öylece kabul etmek, müteşâbih konusunda aczini itiraf edip bir noktada durmak ve bu konuda herhangi bir yorum yapmamak gibi ilkelerin bulunduğu vurgulanmıştır.<sup>411</sup>

Teşbih ima eden ayetlerin anlaşılması ve onların dilsel izahları bağlamında, bu ayetlere olduğu gibi inanılmasının farz olduğunu belirten Selefiyye mensupları, Hz. Peygamber’in, sahabenin ve tâbiînin de bu ayetleri yorumsuz olarak zahiri anlamlarıyla açıkladıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla Selefiyye, bir imtihan olabileceğini düşündükleri bu ve benzeri ayetleri te’vil etme, anlamlarını araştırma ve açıklama yoluna gitmediler. Selefin yolundan ayrılarak bid’at yoluna sapan diğer bir grubun yön, yükselmek, inmek, ses ve harf gibi sıfatlar isnad etmek suretiyle Allah’ın sıfatlarında teşbih (yaratılmışlara benzetme) yoluna gittiği ve bu söylemlerim tecsim anlamına geldiğini belirten İbn Haldun, Selefiyye’nin bu tutumunu teşbihî dile bir tepki olarak vasıflandırmaktadır.<sup>412</sup>

Gazalî, sahabe ve tâbiin mezhebi olarak nitelendirdiği selef mezhebinin yöntem açısından bazı temel özelliklerini sayar. Bunlar: Allah’ı cisim gibi gösterecek tavrılardan uzak durmak, Hz. Peygamber’in bildirdiği her şeyi tam bir teslimiyetle tasdik etmek, kavranması zor olan meselelerde acziyet ve eksikliğini kabul etmek, künhüne vakıf olunamayacak meselelerde gereksiz sorulara girmemek, manaları anlaşılmayan lafızlar üzerinde aklî tasarruf ve yorumlar yapmamaktır.<sup>413</sup> Gazalî’nin bu açıklaması, Selefiyye’nin teşbihî meselelerdeki tavrını belirtmesi açısından son derece önemlidir.

---

<sup>409</sup> F. Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil*, s. 162.

<sup>410</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 162.

<sup>411</sup> Haldun, *Mukaddime*, II, 530; Topaloğlu, *Kelam ilmine Giriş*, s. 114-116.

<sup>412</sup> Haldun, *age.*, II, 531,532.

<sup>413</sup> Gazalî, *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, thk. Muhammed Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1985, s. 53-95.



Şehristânî ise, nasların anlaşılmasında Selef metodunun en doğru yöntem olduğunu, bu metodu benimseyenlerin Allah'ın mahlûkata benzemediği ilkesini kabul etmekle birlikte teşbih ve tescimi çağrıştırabilecek âyet ve hadisleri yorumlamaktan kaçındıklarını belirtmektedir. Ona göre, Selef'in te'vile karşı çıkmasının başlıca sebebi, yorumlamanın zanna dayalı olması ve ilâhî sıfatların anlamı gibi bir konuda zan ve şahsî kanaatle hareket etmenin uygun görülmemesidir.<sup>414</sup> Cüveynî de bu bağlamda Selef âlimlerinin te'vilden titizlikle sakındıklarını, nasların zahiri manalarını kabul edip, gerçek muhtevalarını Allah'a havale ettiklerini kaydetmektedir.<sup>415</sup> Bu bağlamda burada belirtmemiz gereken bir görüş de İmam Malik'in "İstiva malûm, nasıl olduğu ise meçhuldür. Ona olduğu gibi inanmak vacip, hakkında soru sormak ise bidattir."<sup>416</sup> şeklindeki görüşüdür.

Netice olarak; "Ehl-i Sünnet-i hâssa"<sup>417</sup> şeklinde de tanımlanan ve daha sonraki âlimler tarafından "ashâbü'l-hadîs" ve "selef-i sâlihîn" adıyla anılarak kendilerinden sıkça söz edilen Selefiyye'nin sistemleşerek bir mezhep haline gelmesi, sonraki dönemlerde ve özellikle de İbn Teymiyye sayesinde gerçekleşmiştir. Selefiyye mezhebi mensupları, Kur'an-ı Kerim'de Allah hakkında kullanılan *istivâ/kurulmak*, *mecî'/gelmek*, *nüzûl/inmek* gibi fiilî sıfatlarla *yed/el*, *vech/yüz*, *ayn/göz* gibi haberî sıfatları olduğu gibi kabul etmiş, onları te'vil etmemişlerdir. Onlara göre, keyfiyetsiz olarak bu sıfatlara inanılır. Yani yaratıklara benzetilmeden ve nasıllığı üzerinde durulmadan onlara inanılır. Örneğin, *Allah arşa İstivâ etmiştir*<sup>418</sup> âyetinden Allah'ın Arş'ına kurulduğu anlaşılır. Ancak bu kurulmanın nasıl olduğu (örneğin kralların tahtlarına kurulması gibi mi?) sorgulanmaz. Ona öylece inanılır. Çünkü onlara göre insan aklı bu durumun nasıllığını kavrayamaz ve bilemez. Yine Kur'an'da zikredildiği gibi Allah'ın 'eli' vardır. Ancak O'nun eli, insan eline benzemez, bir cisim de değildir. Nasıllığını bilemeyiz. Nasıl diğer sıfatları te'vil etmeden onlara öylece inanılıyorsa, bu tür sıfatları da te'vil etmeden öylece inanılmalıdır. Onlara göre, aslında bu sıfatlar arasında bir fark bulunmamaktadır. Bunların te'vil etmeden

---

<sup>414</sup> Şehristânî, *el-Milel*, s. 105; Gazalî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâmî ve'z-Zendeka*, thk. Süleyman Dünya, trc. Ahmet Turan Arslan, Risâle, İstanbul 1992, s. 188.

<sup>415</sup> İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, MÜİFV, İstanbul, ts. , s. 23.

<sup>416</sup> Şehristânî, *age.* , s. 105;

<sup>417</sup> Gazzâlî, *İlcam*, s. 53; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 61.

<sup>418</sup> Tâhâ 20/5.

kabul edildiği takdirde Allah'ı yaratıklara benzetmiş olmayız. Bu durum isim ve sıfatların tevhidî konusunda Selefiyye'nin takındığı tavidir.<sup>419</sup> Kısaca Kur'an'daki gaybî varlıklar ile ilgili olan meselelerde, özellikle de Allah'ın sıfat ve isimlerini anlamlandırma meselesinde böyle bir yol takip etmiş olan Selefiyye'nin bu tutumunu “en tarafsız dil” olarak isimlendiriyoruz.

## B. Mu'tezile

Sözlükte “Ayırmak, uzaklaştırmak” anlamındaki “a-z-l” kökünden sıfat olan Mu'tezile ifadesi; kelime olarak “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen”<sup>420</sup> demektir. Mu'tezile adının ilk defa ne zaman ve kimler için kullanıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakat daha çok Sünnî kaynaklarda Mu'tezile isminin, Vasıl b. Ata'nın mürtekb-i kebîre konusunda farklı bir anlayışa sahip olan hocası Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrılması ve onun Vasıl'ın kendilerinden uzaklaştığını (i'tizâl) söylemesi sebebiyle ortaya çıktığı zikredilir.<sup>421</sup>

Hicrî ikinci asırda ortaya çıkan Mu'tezile'nin doğuşu<sup>422</sup> farklı sebeplere bağlanmıştır. Ortaya çıkışlarıyla ilgili ileri sürülen görüşlere binaen aslında, mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkışında birbirine paralel iki faktörün etkili olduğu belirtilmiştir. Birincisinin Mürtekb-i kebîre, Allah'ın sıfatları, iradî fiiller, Allah-insan ilişkisi,<sup>423</sup> Kur'an'ın mahlûk oluşu vb. tartışmalar üzerinde içteki siyasî ve fikrî ihtilafların olduğu; bir diğeri ise varlığın mahiyeti, cevher, a'raz, hareket ve sükûn gibi konular üzerindeki dış etkenler<sup>424</sup> olduğu belirtilmiştir. Her hangi bir olayın veya ekolün ortaya çıkışı herhangi bir zaman dilimine ait mücerret bir durumla veya sebeple açıklanamaz; bilakis o tarihî dönemin bütün dinamiklerinin esas alınması gerekir. Nitekim belli olaylara bağlı kalınarak yapılan açıklama biçimi birçok araştırmacının eleştirdiği bir durumdur.<sup>425</sup>

<sup>419</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, Konya 1999, s. 53,54.

<sup>420</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI, 440-444.

<sup>421</sup> İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, XXXI, 391.

<sup>422</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜY, Ankara 1967, s. 50.

<sup>423</sup> Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 180.

<sup>424</sup> Çelebi, “Mu'tezile”, 392.

<sup>425</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, 288 vd. ; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 226–269.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, doğuşu ve kuruluşu hicrî ikinci asrın başlarına tekabül eden Mu'tezile mezhebinin gelişmesi ise, Abbasiler döneminde olmuş ve bu dönemde mezhep Basra ve Bağdat kollarına ayrılmıştır. Daha sonraları her biri birer okul ve ekol haline gelen bu kollar esasta 'Usûl-i Hamse' esasını kabul etmekle birlikte ayrıntılarda farklı görüşleri benimsemişlerdir.<sup>426</sup> İslam düşünce ekolleri içinde, görüşleri ve tarihsel rolü açısından farklı bir yere sahip olan Mu'tezile, İslam tarihinde ilk zuhur eden, İslam inançlarını teorik akılla yargılayan ve bu inançların aklî esaslarını ortaya koyan bir ekol olarak tanınmıştır.<sup>427</sup> Buna ek olarak, *aklın bile insana verilen diğer melekeler gibi sınırlı olup, gerçeği bütün detaylarıyla ihata edemeyeceğini* kabul etmemek gibi bir duruşla temayüz etmiş ve *mutlak tenzih önermesiyle* öne çıkmıştır. Tenzihîn yapılması bağlamında ise *İnsan, ancak Allah'ın ne olmadığını bilir*<sup>428</sup> görüşünden hareket etmiştir.

İbn Kuteybe (Ö. 276 889), Abdülkâhir el-Bağdâdî (Ö. 429/1037), Şehristanî, İbn Teymiyye (Ö. 728 1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (Ö. 751 1350) gibi âlimler Mu'tezile'yi *kader meselesini tartışmaya açıp inkâr ettikleri veya kulun kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğunu söyledikleri* için "Kaderiyye" olarak isimlendirmişlerdir. Yine onları, Cehm b. Safvan'dan etkilendikleri için "Cehmiyye"; *Allah şerri yaratmaz* dedikleri için "Seneviyye" ve "mecûsiyye", *tevbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını* iddia ettikleri için "Vaîdiyye"; Allah'a bazı kadîm sıfatları nispet etmekten kaçındıkları için "Muattıla" olarak adlandırılmışlardır.<sup>429</sup>

Yukarıdaki isimler kendilerine nispet edilen mezhep mensupları ise rakiplerince kendilerine nispet edilen bu isimlendirmeleri reddetmenin yanı sıra kendilerini, "Mu'tezile, ashâbü'l-adl ve't-tevhîd, ehl-i adl, adliyye, ehl-i hak, el-fırkatü'n-nâciye" gibi adlarla isimlendirmekte; rakiplerine ise onlara "Mücbire, Kaderiyye, Müşebbihe, Haşviyye" gibi isimler atfetmektedirler. Ne var ki, Ehl-i Sünnet bu ismi (Mu'tezile ismini) onlara karşı kınama ve suçlama vesilesi yapsa

<sup>426</sup> Çelebi, "Mu'tezile", 393.

<sup>427</sup> Macit, age. , s. 179.

<sup>428</sup> Eş'âri, *Makâlat*, I, 155; Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 115, 116.

<sup>429</sup> Çelebi, "Mu'tezile", 391.

da, Mu'tezile, ısrarla kendisini "Ehl-i Tevhid ve'l Adl" olarak anmış ve Mu'tezile adının da kötü olmadığını çeşitli referanslarla ispatlamaya çalışmıştır.<sup>430</sup>

Mu'tezile'nin en belirgin özelliğinin dinî inançların aklî esaslarını bulmaya gayret gösteren bir düşünce hareketi olması olduğu belirtilmiştir. Zira onların, fethedilen bölgelerdeki çeşitli dinî inanç ve kültürlerle mensup insanların İslam'a açtıkları fikrî mücadelenin zararını göğüsleyerek sahih bir din felsefesi kurmak için gayret göstermiş oldukları belirtilmiştir. Yine Mu'tezile'nin dinin dışı açık olan cephesini temsil ettiği belirtilmiştir ki, bu dışı açık cephe dinî akidelerin aklî esaslarını koymak ve bir din felsefesi va'z etmek suretiyle elde edilmiş,<sup>431</sup> bu fikrî hareket Mu'tezile'nin öncülüğünde gerçekleşmiştir.

Mu'tezile'nin kendisini "Ehl-i Tevhid" olarak adlandırması elbette bir sebebe bağlıdır. Zira onlara göre, Allah'ın zâtına kadim ve ezeli sıfatlar nispet etmek, Allah'ın zatında birçok ilâhın olmasına yol açar ki, bu küfürdür. O halde Allah'ın birliğine layık olmayan her türlü tasavvurdan zihinleri berraklaştırmak ve Allah'ı tenzih etmek gerekir.<sup>432</sup> Şöyle ki, Mu'tezile Allah'ın kadir, alîm, basir olduğunu kabul eder, ancak bu sıfatların zatından bağımsız ve ayrı olduğunu kabul etmez. Bunun nedeni; İlâhî sıfatlar Allah'ın zatıyla aynı kabul edilmezse "birden çok ezeli varlık" ortaya çıkacağı ve bunun tevhid akidesini sona erdireceği, şeklindeki endişeleridir. Ayrıca Mu'tezile'ye göre Allah sebepsiz var olandır, O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez, eğer böyle bir benzetme yapılırsa Allah ile kullar arasında benzerlik hâsıl olur.<sup>433</sup> İşte, "*Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul etme*" anlamına gelen 'Tevhid' ilkesi Mu'tezile mezhebinin temel prensibi olan Üsûl-i hamsenin de temelini teşkil eder.

Mezhep mensuplarının tevhid konusuna yaptıkları vurgu, onların özellikle sıfatlarla ilgili duyarlılıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü dönemlerinde İslâmî çevrede oluşan gruplardan Sıfatiyye, Allah'ın bağımsız kadîm manalar olarak zati sıfatlara sahip olduğunu söylüyor, Haşviyye, O'na makam ve cismaniyet gibi maddî manalar nispet ediyor, Batıniyye ise Allah'ın sonradan oluşmuş (hâdis) zâtî

<sup>430</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 45.

<sup>431</sup> Abdülhamid, *age.*, s. 104.

<sup>432</sup> et-Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, 1126, s. 88; Abdülhamid, *age.*, s. 236.

<sup>433</sup> Şehristânî, *age.*, I, 46; Eş'ari, *Makâlât*, I, 165.

sıfatlara sahip olduğunu savunuyordu. Öte yandan Hıristiyan camiasında aslında tek olan Tanrı'nın üç uknum halinde düşünüldüğü, dolayısıyla uknumlardan her birinin kadîm manalara tekabül ettiği ileri sürülüyordu.

Şehristânî'nin belirttiğine göre, sıfatlar konusunda ilk tartışmayı başlatan Ca'd b. Dirhem olup onun sıfat telakkisini Cehm b. Safvan, ardından Vasıl b. Ata benimsemiştir.<sup>434</sup> Mu'tezile ekolü içerisinde sıfatlar problemini değişik şekillerde açıklayanlar olmasına karşın Mu'tezile hakkında genel olarak iki eğilim kabul görmüştür. Bunlar: “*Mu'tezile'nin tek bir zâta ait aklî itibar ve vecihler olarak sıfatları inkâr etmediğini söylemenin mümkün olduğu*” görüşü ile “*Mu'tezile'nin inkârı, sıfatların Allah'ın zâtı ile kaim ezeli ve kadim olan zâti varlıklar olarak ispatına matuftur.*”<sup>435</sup> şeklindeki görüşlerdir.

Mu'tezile'nin hasımlarını ‘Müşebbihe’ şeklinde bir isimlendirmeye gitmesi ise, onların direkt teşbih mantığını ve bu mantığa dayalı dili kabul etmedikleri ve buna karşı çıktıkları anlamına gelmektedir. Daha önce Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına yönelik geliştirilen mantıklara ve bu mantıklara dayalı bir biçimde oluşturulmuş dilsel izah tarzlarına değinirken “*tenzih mantığına dayalı tenzihî dil anlayışından*’ da bahsetmiştik. Aslında her bir mantığın herhangi başka bir mantığa tepki olduğu düşünülürse burada oluşturulan tenzih mantığının da özellikle teşbihî dil mantığına bir tepki olduğu hemen anlaşılır.

Tenzih mantığını İslam düşünce ve fikir tarihinde hem Mu'tezile hem de İslam filozofları kullanmış ve bu mantığa dayalı bir “dil” (ya da okuma biçimi) geliştirmişlerdir. Ancak tenzih mantığını kullanan her iki grubun bakış açıları, kaygıları ve dilsel izah tarzları farklıdır. Şöyle ki; tenzih mantığının iki farklı yönünden bahsedilmiştir. Bunlardan birincisi, tenzih mantığının “*selbî dil (aşırı olumsuzlamacı)*” şekilde tezahür eden yönüdür. Bu tarz, genellikle Müslüman filozoflar tarafından kullanılmış ve Tanrı'ya olumlu hiçbir niteliğin kesinlikle atfedilemeyeceği ileri sürülmüştür. Böylesi bir yaklaşımın temelinde yaratıklardan bambaşka olan Tanrı'nın onlara benzetilme endişesi ve kullanılan ifadelerin Tanrı'yı sınırlandıracağı kaygısı yatmaktadır. Buna göre, tenzih mantığının bu aşırı olumsuzlamacı tarzına dayalı geliştirilen yönünün, salt varlık ve dil felsefesi yapılmasından kaynaklandığı üzerinde durulmuştur. Tenzih mantığının bir diğer

<sup>434</sup> Şehristânî, *age.*, I, 86.

<sup>435</sup> Gazzalî, *el-İktisad*, s. 84-85.

tarzı olan ve Mu'tezile mezhebi tarafından kullanılan yönünü ise, tenzihin dinî endişe çerçevesinde kullanılması ile ortaya çıkan yön oluşturmaktadır. Bu yön, dinin Tanrı'ya herhangi bir eksikliğin nispet edilemeyeceği, O'nun hiçbir şeye benzetilemeyeceği görüşünden hareketle ve salt bu bağlamda kullanılan olumsuz dil olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle tenzih mantığına dayalı bir dilde vurgulanan konunun felsefî yönü değil, Tanrı'dan eksikliğin uzak tutulması ve Tanrı'nın yaratıklar düzlemine indirilerek teşbih yapılmamasıdır. Bu ve benzeri kaygı ve hedef farklılıkları dikkate alınarak tenzih mantığına dayanan dil tarzlarından birincisi “olumsuz dil”, ikincisi ise “*tenzihî dil*” olarak isimlendirilmiştir.<sup>436</sup>

Daha önce Teşbihî dil mantığına ve bu mantıkla Kur'an'ı okuma biçimi olan teşbihî dil anlayışına değinmiştik. Teşbih görüşü mensuplarının, Allah hakkında teşbih ifade eden terimleri literal anlamda ele aldıklarını ve işi teccime kadar vardıklarını da belirtmiştik. Böylesi bir mantığın ve bu mantığa dayalı geliştirilen dil anlayışının tepkisel olarak, beraberinde tenzihî bir mantığı ve buna dayalı bir dil anlayışını getirmesi kaçınılmazdı ve öyle de olmuştur. Müslümanlar arasında, teşbihî mantıkla Kur'an-ı okuyanlara ve karşılaşılan yeni kültürlerdeki teşbih anlayışına bir tepki olarak, tenzih anlayışının gelişmesi hız kazanmıştır. Teşbihî anlayışa tepki olarak tenzihî mantık ve dil anlayışı, İslam düşünce ve fikir tarihinde en erken denebilecek dönemlerdeki çeşitli siyasî, dinî ve İtikadî etkenlerle ortaya çıkan Mu'tezile mezhebinin temel ölçütü ve yaklaşım tarzı olmuştur. Mu'tezile, tenzih mantığını Allah'ın sıfatlarından bahseden Kur'an ayetleri ve hadislere uygulamış ve onları bu mantıkla yorumlamıştır.

Tenzih mantığı ile İslam düşünce tarihinde göze ilk çarpan şahsiyetin Ca'd b. Dirhem olduğu, onun akaid konularını akılcı bir yöntemle ele aldığı ve onun tenzih fikri hakkında ipucu verecek düşüncelere sahip olduğu belirtilmiştir ki, Ca'd b. Dirhem'in sıfatlar konusunda ilk tartışmayı başlatan kişi olduğu vurgulanmıştır.<sup>437</sup> Onun görüşleri şöyle özetlenebilir: Allah'ın zâtı dışında kadîm sıfatları yoktur. O'nun böyle sıfatlarının olması Allah'ın birliğini (tevhid) ortadan kaldırır. Allah yaratıklara benzemez. Bu sebeple naslarda Allah'a izafe edilen “yed”, “vech” ve “ayn” gibi kavramlar teşbih ve teccime götüren zahirî (literal)

<sup>436</sup>F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 169.

<sup>437</sup>Şehristânî, *el-Milel*, I, 30, 86.

anlamlarından farklı bir anlamda anlaşılmalıdır. Öyleyse ilahî sıfatları konu edinen naslar aklın ışığı altında te'vil edilmelidir.<sup>438</sup> Bu görüşleriyle Ca'd b. Dirhem'in teşbih ifadesi olabilecek ifadeleri tenzihî bir mantıkla ele aldığını ve onları te'vil etme yolunu benimsediğini anlıyoruz. Burada te'vil olarak nitelendirilen yaklaşım açısının aslında tenzih olduğunu onun görüşlerinden rahatça anlamaktayız. Çünkü onun bakış açısının temelini "Allah'ın yaratıklardan farklı bir varlık olduğu" anlayışı oluşturmaktadır. Ca'd b. Dirhem'in bu anlayışının her ne kadar felsefî analiz ve değerlendirmelerden uzak olmasa bile daha ziyade dinî bir endişeyi yansıttığı belirtilmiş, ayrıca onun Mu'tezilî fikirlere yakın fikirler taşıdığı ve Mu'tezile'nin öncülerinden sayıldığı da belirtilmiştir.<sup>439</sup>

Mu'tezile'nin Cehm b. Safvan'dan etkilendiği için "Cehmiyye" diye isimlendirildiğini belirtmiştik. Dolayısıyla Cehmiyye'yi de burada Mu'tezile başlığı altında ele almayı uygun gördük. Cehmiyye'nin kurucusu olan Cehm b. Safvan, tenzih anlayışı ile ortaya çıkan bir başka şahıstır. Onun itikadî görüşleri çerçevesinde oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere göre, varlığı ancak akıl yoluyla idrak edilebilen, duyu organlarıyla ihata edilemeyen Allah'ın benzeri yoktur. Allah, yaratıklara izafe edilen âlim, hay, semi', basîr gibi sıfatlar ile nitelendirilemez. Çünkü böyle bir vasıflandırma hem teşbihe yol açar hem de sıfatlar araz olduğu için onların Allah'a nispet edilmesi O'nun hâdis varlıklara mahal teşkil etmesi neticesini doğurur. Allah'a sadece kâdir, hâlik ve fâil denilebilir. Çünkü yaratıklarda bu vasıflar bulunmaz. Allah her yerde mevcut olduğu için, Allah'ı arş gibi belli bir mekâna veya cihete nispet etmek doğru değildir. Yine, Allah'a literal anlamıyla "istivâ" terimi de nispet edilemez. Zira istivâ ayetinin asıl manası, Allah'ın arşa hâkim olmasıdır. Böylece Allah ile ilgili teşbih ifadelerini tenzihî bir mantıkla ele alan Cehmiyye, Kur'an ve Hadislerde yer alan 'yed', 'vech' vb. tabirlerin, zahiri manalarında alınmayıp, te'vil edilmesi gerektiği fikrindedir.<sup>440</sup>

Cehmiyye, konuşmanın bir organa ihtiyaç göstereceği düşüncesiyle, Kelâm sıfatının Allah'a nispet edilmesinin mümkün olmadığını da ileri sürmüştür. Dolayısıyla Allah, ezelde ve şu anda konuşmadığı gibi, gelecekte de konuşmaz.

<sup>438</sup> Öz, "Cad b. Dirhem", DİA, VI, 543.

<sup>439</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 174.

<sup>440</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 175.

Kelâm sıfatı konusunda böyle bir yaklaşım sergileyen Cehmiyye, Kur'an'ın da yaratılmış olduğunu iddia ederek, *Biz onu Arapça kıldık*<sup>441</sup> anlamına gelen ayetteki “kıldık” ifadesini “yarattık” şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını<sup>442</sup> Allah'ın herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Musa'nın kulağına ulaştırması şeklinde te'vil etmiştir.

Cehmiyye'nin tenzih mantığını kullandığı bir başka mesele de Allah'ın dünyada ya da âhirette görülmesi meselesidir. Allah ile yaratıkları arasında herhangi bir mesafenin söz konusu olmadığını düşünen Cehmiyye, Allah'ın görülmesinin mesafe gerektireceği için böyle bir şeyin aklen mümkün olmayacağını ve sadece O'nun fiillerinin görülmesinin mümkün olacağı iddiasındadır. Bu bağlamda “Gözler O'nu idrak edemez”<sup>443</sup> ayetini delil olarak kullanan Cehmiyye, “Rablerine bakacaklar”<sup>444</sup> anlamına gelen ve “Rablerini göreceklerdir” anlamı içeren diğer tüm ifadeleri te'vil etmiştir. Öyle ki, görülmesi kastedilen Allah'ın bizzat kendisi değil, O'nun fiilleridir.<sup>445</sup>

Neticede Cehmiyye, itikadî konuların birinci dereceden kaynakları olan Kur'an ve hadislerdeki teşbihî ifadeleri yorumlarken tenzih mantığını kullanmıştır. Kâdir, Hâlık ve Fâil dışındaki diğer tüm sıfatları nefyetmişlerdir. Dolayısıyla, temelinde Allah'ın yaratıklara benzemediği esasını taşıyan tenzih mantığı çerçevesinde aklı da ön plana çıkararak, teşbih ifade eden tüm naslar te'vil edilmiş ve Kur'an böylesi bir mantıkla okunmuştur. Tüm bunlara ek olarak, Cehmiyye'nin bu mantığı kullanmasında dinî bir gaye güttüğü de belirtilmiştir.<sup>446</sup>

Böyle bir mantığı kullanan Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve onların takipçilerinin ardından Vasıl b. Ata'nın kurduğu kabul edilen ve Mu'tezile mezhebi olarak tarihe geçen mezhep ve temsilcileri gelmektedir. Mu'tezile, tenzih mantığına dayanan bir te'vil yöntemi geliştirmiş ve nasları bu yöntemle anlamıştır ki, bu mantığın sonucu geliştirilen dil anlayışına tenzihî dil anlayışı denilmektedir. Mutezile'nin dayandığı tenzih mantığı ve geliştirmiş olduğu tevil anlayışı teşbihe karşı en sert tepki olarak ortaya çıkmıştır. Şimdi, Mu'tezile'nin Allah, sıfatlar,

<sup>441</sup> ez-Zuhruf 43/3.

<sup>442</sup> en-Nisâ 4/164; el-A'raf 7/143.

<sup>443</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>444</sup> el-Kıyamet 75/23.

<sup>445</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 86-88; Şerafettin Gölçük, “Cehmiyye”, DİA, VI, 235; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 177-184.

<sup>446</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 177.



kelam, ru'yetullah ve benzeri konularda açıklamalarına değinecek ve onların esasında teşbih ve benzeri sakıncalı buldukları meselelere tepki olan açıklamalarını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken, onların düşüncelerini yönlendiren tenzih mantığını ve bu mantıkla ortaya koydukları te'vil yöntemini, yani tenzihî dili, örneklerle ortaya koymaya çalışacağız. Burada önemle şu hususu belirtmek isteriz ki, İslam düşünce ve fikir tarihinde görüşleri ve rolü açısından farklı bir yere sahip olan Mu'tezile'nin, Allah ve sıfatları ile ilgili düşünceleri bu mezhebin tenzih mantığını ve buna dayalı geliştirdikleri dilsel izah tarzını ortaya koymamıza son derece yardımcı olacaktır.

Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını, belli bir kriter çerçevesinde kabul etmiştir. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın sıfatları vardır. Ancak bu sıfatlar, O'nun zâtı üzerine zâid manalar içermemektedir. Dolayısıyla sıfatlar, Allah'ın zatından ayrı düşünülebilen şeyler değil, zatında mündemiçtir. Mu'tezile bu kriter ile, Allah'ın yaratıklara benzemesini içeren sıfatları dışarıda bırakmıştır. Buna göre, Allah için, "alîm, semî, basîr" denebilir. Ancak "Allah'ın ilim, semî, besar vb. sıfatları vardır" denemez. Çünkü birincide kullanılan sıfatlar kalıp bakımından sıfat formunda olup, aynı anda zâtı ve sıfatı ifade eder. İkinci de ise, sıfatlar mastar formunda bir mana olup, zata ayrıca ilave edilmektedir. Allah'ın sıfatları da zâtı gibi kadîm olacağından, ikinci anlayışa göre birden fazla kadîm (ezelî) kabul edilmiş olur ki, böyle durum "tevhid" ilkesine aykırı düşer.<sup>447</sup>

Mezhebin kurucusu olarak bilinen Vasil b.Ata'nın şu ifadesi, Mu'tezile mezhebinin sıfatlar ile ilgili yaklaşımı verecek mahiyettedir: "Kim bir kadim mana (mastar) sıfatı ispat ederse iki ilâh ispat etmiş olur."<sup>448</sup>

Genel olarak Mu'tezile, Allah'ın zat ve sıfatları ile ilgili geliştirmiş olduğu dili ezelfîleri çoğaltmama ve Allah'ı başka herhangi bir şeye benzetmeme şeklindeki iki temel mantığa dayandırmıştır. Mu'tezile, 'Ru'yetullah' ve 'Kur'an'ın mahlûk olup olmaması' meselesine de bu iki temel mantığın referansında yaklaşmıştır. Şöyle ki, Mu'tezile'ye göre Ru'yetullah'ın gerçekleşmesi, Allah'ın yaratıklara benzememesi temel ilkesine aykırıdır. Çünkü

---

<sup>447</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, 234-235; Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 174-175; Şerafettin Gölçük, *Kelam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992, s. 45; H. S. Nyberg, "Mutezile", *İslam Ansiklopedisi*, MEB., İstanbul 1993, VIII, 761-762.

<sup>448</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 46.

Allah'ın görülmesinin gerçekleşmesi şu hususların da Allah hakkında gerçekleşmesini zorunlu kılmaktadır: Görülen varlığın bir mekânda olması ve yer kaplaması gerekir. Yine görünen varlığın bir yönde bulunması ve gören ile görülen arasında bir mesafenin bulunması gerekir. Ayrıca buradaki görme olayının gerçekleşebilmesi için, görülen varlıktan yansıyan ışıkların göze kadar gelmesi gerekmektedir.

Bunların hepsi cisimlere ait özelliklerdir. Cisimlere has olan mekân, yön, mesafe ve ışık yansıması gibi özelliklerden Allah münezzehtir olduğuna göre Ru'yetullah meselesinin gerçekleşmesi kabul edilemez.<sup>449</sup> Akıl yürütme vasıtasıyla ulaştığı bu sonucu Mu'tezile, "Gözler O'nu idrak edemez, fakat O bütün gözleri idrak eder"<sup>450</sup> mealindeki ayetle desteklemişler ve buradaki 'idrak' ibaresini 'görme' anlamında yorumlamışlardır. Görüldüğü üzere burada örneğini verdiğimiz yaklaşımın temel mantığı "Allah'ı başkalarına benzemekten tenzih etmek" temel ilkesidir.

Mu'tezile'yi "Kur'an mahlûktur" sonucuna götüren yaklaşım tarzı ise şöyledir: Eğer Allah kelâmı ezeli olsaydı, Allah, insan ve diğer varlıklar olmaksızın emir veren ve yasaklayan konumunda olacaktı. Başlangıcı olan ve ezeli olmayan bir varlık olan insana hitap eden Kur'an'ın ezeli olduğu söylenecek olursa, insan yok iken de Allah'ın insana hitap etmesi gibi bir durumla karşı karşıya kalınmış olur ki, böylesi bir durum Allah'ın şanına ve ulûhiyetine yakışmayacaktır. Öyleyse Allah'ın kelâmı ezeli değil hâdistir. Mu'tezile bu iddiasını, daha önce de ifade ettiğildiği gibi, "Biz onu (Kur'an) anlayasınız diye Arapça bir Kur'an yaptık (kıldık)"<sup>451</sup> anlamına gelen ayetteki 'Kıldık' fiilini 'yarattık' manasında yorumlayarak desteklemektedir.<sup>452</sup>

Mu'tezile'nin belirtmiş olduğumuz bu ve benzeri görüşleri, inanç esaslarından 'tevhid' ilkesi ile ilgilidir. Çünkü temelinde teşbihî bir mantığa ve dile karşı tepkiyi barındıran tenzih mantığının ve tenzihî dilin en bariz şekilde

---

<sup>449</sup> Mir Veliyyüddin, "Mutezile", trc. Altay Ünaltay, İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1990, c. I, s. 237; M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları*, Ankara 1998, s. 41-42.

<sup>450</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>451</sup> ez-Zuhruf 43/3.

<sup>452</sup> Kur'an'ın mahlûk olduğu meselesi Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki kesin görüş farklılıklarındandır. Bu meyanda Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair Mu'tezile'nin akıl yürütmeleriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988/1408, s. 531-562.

kendini gösterdiği inanç esası ilkesi “Tevhid” ilkesidir.<sup>453</sup> Yine bu bağlamda, daha önce de değindiğimiz gibi, mezhep açısından tevhid ilkesini vurgulayan ve tenzih mantığını oluşturan birinci ilke olarak, “ezelilerin çoğaltılmaması” ilkesine dayanarak Mu’tezile, Allah’a zâid manalar ekleyen bütün sıfat formlarını reddetmiştir. Allah’ın zatıyla görmesi, bilmesi ve işitmesini ifade eden semî, alîm ve basîr gibi *ism-i fâil formundaki* sıfatları Allah’a isnat etmekte beis görmemiştir. Çünkü *ism-i fâil* formu, zata ek bir anlam getirmemektedir. Hâlbuki görme, bilme ve işitme anlamlarını taşıyan ‘basar’, ‘ilm’ ve ‘sem’ sıfatları, *mastar formunda* olduklarından zata zâid bir anlam eklemekte ve zattan ayrı olarak Allah’ın sıfatları olmaktadır. Allah ezeli olduğundan sıfatlarının da ezeli olması gerekir. Bu şekilde sıfatlar kabul edilirse, ezeliler çoğaltılmış olur. Bu sebeple Mu’tezile, ‘kıdem’ sıfatı dışında *mastar formundaki* maani sıfatları reddetme yolunu benimsemiştir. Böylece Allah’ı, ortak anlamına gelebilecek tüm ezeliilerden tenzih etmişlerdir.<sup>454</sup>

Mezhebin teşbihe bir tepki olarak geliştirdiği tenzih mantığının ikinci temel ilkesi ise, “Allah’ın yaratıklara benzememesi” ilkesidir. Mu’tezile, “Ru’yetullah” meselesi başta olmak üzere kelim kaynaklarında haberî sıfatlar olarak bilinen ve teşbih ima eden bütün sıfatları bu ilkeye dayanarak, Allah’ın ulûhiyetine uygun olacak bir şekilde yorumlamıştır.<sup>455</sup> Yani Mu’tezile, Kur’an ve hadislerde geçen “İstivâ, vech, nüzûl, rahmet ve gadab” gibi kavramları, Allah’a isnat edildiğinde teşbihe yol açacağı endişesiyle, teşbih ifade etmeyecek şekilde yorumlamış ve “Allah’ın yaratıklara benzememesi” ilkesinden hareket etmiştir.

Dikkat edilirse, “Allah’ın yaratıklara benzememesi” ilkesi de teşbihe ve dolayısıyla da teşbihî dile karşı Mu’tezile’nin bir tepkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fizikî âleme ait bir varlık olan insanın yine dünyasına ait bir varlık olan dil yetisinin tabiatı itibariyle aşkın varlık olan Allah’ı ifade etme konusunda yetersiz olacağına farkında olan Mu’tezile, teşbih ima ettiğini düşündüğü ifadeleri “te’vil’ etmek suretiyle teşbihi engellemeye çalışmıştır. Mu’tezile’nin tenzih mantığını oluşturan bu ilkelerden birincisi “Tanrı ile ilgili metafizik bir varlık felsefesini” kapsamakta, ikincisi ise “Dil’in Tanrı’yı ifade problemini”

---

<sup>453</sup> F. Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil*, s. 180.

<sup>454</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 181.

<sup>455</sup> Subhî, *el-Mu’tezile*, I, 125.

kapsamaktadır. Bu iki esas çerçevesinde bir yorum (te'vil) metodu geliştiren Mu'tezile, bu metotla Kur'an ve hadisleri anlamlandırmıştır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Mu'tezile'nin kullandığı ve teşbihî dile karşı olan bu yorum tarzına “tenzihî dil” denmektedir.<sup>456</sup>

Mu'tezile, Kur'an ve hadislerde geçen ve lâfzî manalarıyla alındıklarında teşbih ve teccime götürecektir ve böylece aşkın varlık olan Allah'a, insan ve diğer varlıklara ait bir takım sıfatlar, duygular ve düşünceler isnad ettirecek bazı ifadelerin üzerinde önemle durmuştur. Allah'ın cisim, cihet ve benzeri durumlardan münezzehtir olduğunu ve yaratıklara benzemediğini çeşitli aklî deliller ile ispatlamaya çalışan Mu'tezile, Kur'an ve hadislerdeki müteşabih ifadeleri anlarken, bu ifadelerin lâfzî manalarından mecâzî manalara aktarılması gerektiğini düşünmüştür.<sup>457</sup> Dilin zenginliklerinden olabildiğince istifade etmeye çalışan Mu'tezile bir kelime, ifade ya da kavramı çözümlerken, eğer birden fazla anlam mevcutsa bu anlamlardan “tenzih mantığına uygun olanını” tercih etmiştir. Tenzih mantığını yansıtan anlamları belirlerken de, Kur'an'ın diğer ayetlerinden ve Cahiliye dönemi Arap şiirinden yararlanmıştır.<sup>458</sup> Şimdi Mu'tezile'nin tenzih mantığını örneklendirecek ve onların teşbihî dile karşı tepkisini yansıtacak örneklerden bazılarına değinmek istiyoruz.

*Ancak azamet ve ikram sahibi rabbinin vechi (yüzü) baki kalacaktır*<sup>459</sup> mealindeki ayetteki vech (yüz) kelimesini Mu'tezile, Allah'ın zatı şeklinde yorumlayarak, benzerlik ifade eden anlamını değil de benzerliği kaldıran anlamını tercih etmiştir. Mu'tezile bu yorumunu desteklemek içinde Mekkeli fakirlerin, “Nerede beni sıkıntıdan kurtaracak olan Arab'ın yüzü” ifadesini kullanmış ve burada ‘yüz’ ifadesi ile ‘Arab'ın zatının kastedildiğini belirtmiştir.<sup>460</sup> Dolayısıyla burada kullanılan ‘vech’ kelimesine Mu'tezile genel olarak ‘nefs ve zat’ anlamlarını vermiştir. Bu ayeti Zemahşerî açıklarken, ‘vech’ ifadesinin bütünü ve

---

<sup>456</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 182.

<sup>457</sup> Abdülhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 227; Subhî, *el-Mu'tezile*, I, 126; F. Yavuz, *age.*, s. 182.

<sup>458</sup> Abdülhamid, *age.*, s. 227; Subhî, *age.*, I, 126; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 307.

<sup>459</sup> er-Rahman 55/27.

<sup>460</sup> Subhî, *age.*, I, 126.

zâtı ifade etmek için kullanıldığını ve bu ifadeyi başka bir anlamda kullanmanın hatalı olduğunu belirtmektedir.<sup>461</sup>

*Bunun üzerine ona (Nuh'a) şöyle vahyettik: gözlerimizin önünde ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap...*<sup>462</sup> Bu ayette Allah'a nispet edilerek kullanılan 'göz' tabirini Mu'tezile 'ilim (bilgimiz ile)' şeklinde te'vil etmiştir.<sup>463</sup> Burada kullanılan ifade olan 'ayn' tabiri daha başka birçok ayette de geçmektedir.<sup>464</sup> Bu kelimeyi Mu'tezile genel olarak 'ilim ve inayet' anlamlarında yorumlayarak teşbihî yaklaşımı reddetmişlerdir.

*Rahman, Arş'a istivâ etmiştir*<sup>465</sup> Mu'tezile bu ayetteki 'istivâ' kelimesinin altında mülk ve otorite bağlamı olduğunu belirtir ve bu kelimeyi 'istila etmek, hükmü altına almak, mağlup etmek' şeklinde tefsir eder. Mu'tezile'ye göre, eğer bu kelime 'oturmak, kurulmak' şeklinde anlamlandırılırsa, bu, cisimlerin sıfatları olan diğer durumları (kalkmayı, doğrulmayı vs.) gerektirecektir. Bu durumda Allah'ın cisim olması gerekir. Allah cisim olmadığına göre, 'istivâ' kelimesini 'hükmü altına almak, galebe çalmak' gibi anlamlarıyla anlamak doğru olmalıdır. Mu'tezile, bu yorumunu Cahiliyye şiiiriyle de desteklemektedir.<sup>466</sup> Dolayısıyla bu ayet Mu'tezile tarafından, bütün mülkün Allah'ın otoritesi ve hükmü altında olduğu şeklinde açıklanmıştır.<sup>467</sup>

*Gökler, O'nun sağ eliyle dürülmüş olacaktır*<sup>468</sup> Mu'tezile bu ayette geçen ve 'sağ el' anlamına gelen 'yemîn' kelimesini "kuvvet" olarak yorumlamıştır. Eğer, 'yemîn' kelimesi 'güç' değil de 'sağ el' anlamında alınırsa, bu anlamın, el sahibinin cisim olmasını gerektireceği ileri sürülmüştür.<sup>469</sup>

*Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman*<sup>470</sup> Mu'tezile bu ayetteki 'Rabbin gelmesi' ifadesini 'Rabbin emrinin (buyruğunun) gelmesi' olarak anlamıştır. Bu yorum yapılırken destek mahiyetinde, Allah'a gelmek gitmek vb.

<sup>461</sup> Zemaşşerî, age. , IV, 51.

<sup>462</sup> el-Mü'minûn 23/27.

<sup>463</sup> Subhî, age. , I, 126.

<sup>464</sup> el-Kamer 54/14; Tâhâ 20/39.

<sup>465</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>466</sup> Subhî, *el-Mu'tezile*, I, 127; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 91.

<sup>467</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 157.

<sup>468</sup> ez-Zümer 39/67.

<sup>469</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, s. 229.

<sup>470</sup> el-Fecr 89/22.

hareket ifade eden anlamların nispet edilemeyeceği şeklinde açıklamalarda bulunarak teşbih unsurlarını ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.<sup>471</sup>

*Allah, göklerin ve yerin nûrudur*<sup>472</sup> Mealindeki ayeti Mu'tezile'nin anlamlandırması ise şöyledir: 'Allah, göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır'. Zahir anlamının dışında böyle bir yorumlamaya sebep olarak da, Allah'ın, güneş, ay vb. cisimlerden çıkan ve yeryüzüne yayılan ışık olarak anlaşılmasının mümkün olmayacağı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla bu ayette kastedilen şey, tıpkı ışığın yol gösterdiği gibi Allah'ın da göklerdekilere ve yerdekilere yol gösterici olduğudur.<sup>473</sup>

Mu'tezile'nin teşbih ve tecsim ifadesi olabilecek ifadeleri nasıl yorumladığına dair bu kadar örnekle yetinelim. Elbette bu ve benzeri örnekler çoğaltılabilir. Kur'an'ın teşbih ima eden ifadelerinin Mu'tezilî söylemdeki anlamını tespit etmek için gereken örnekler ve açıklamalar açısından, Zemahşerî'nin 'Keşşaf' adlı tefsirinin son derece önemli olduğu kanısındayız.

Öyle anlaşılıyor ki, İslam toplumunda hicrî ikinci yüzyılda yaşanan sosyal, kültürel ve siyasal dinamiklerin etkisiyle zuhur eden Mu'tezile'nin birinci derecede inanç esaslarını oluşturan Usûl'i-hamse doktrininin, daha çok müslümanlar arasında cereyan eden fikrî tartışmalar sonucunda; bilgi teorisi ve tabiat felsefesi gibi ikinci derecede görüşlerinin ise diğer dinlerle olan kültürel temaslar, mücadele ve münazaralar esnasında ortaya çıktığı belirtilmiştir.<sup>474</sup> Bir üst ekol olarak Mu'tezile mezhebinin, Vâsiliyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Hâbitiyye, Hadesiyye, Bişriyye, Muammeriyye, Murdâriyye, Sümâmiyye, Câhızıyye, Hayyâtıyye, Ka'biyye, Cübbâiyye, Behşemiyye, Dırâriyye gibi alt kollarının olduğu belirtilmiştir ki,<sup>475</sup> bu alt dalların her biri Mu'tezile'nin ileri gelen fikir adamlarına nispetle bu adlarla anılmıştır.

Mu'tezile, Allah'ın kadîm olduğunu ve 'kıdem'in Allah'ın en özel sıfatı olduğunu belirterek diğerlerinin kadîm olarak kabul ettikleri başka sıfatları kesinlikle kabul etmez. Âhîret'te Allah'ın gözlerle görülemeyeceğini ittifakla benimseyen Mu'tezile, Allah hakkında yön, yer, şekil, cisim, bir alanda yer tutma,

<sup>471</sup> Abdülcebbar, *age.*, s. 229–230; Zemahşerî, *Keşşaf*, IV, 253; Subhî, *age.*, I, 127.

<sup>472</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>473</sup> Zemahşerî, *Keşşaf*, IV, 67; Subhî, *age.*, I, 128.

<sup>474</sup> Çelebi, "Mu'tezile", 396, 397.

<sup>475</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 58–88.

mekâna ilişerek hareket, yok olma, değişme ve etkilenme gibi yaratıklara benzeşme ifade eden her türlü benzeşimi kabul etmemiş ve bu konudaki ayetlerin yorumlanması (te'vil) gerektiğini ileri sürmüştür ki, bu düşünce ilkesi Mu'tezile tarafından 'Tevhid' olarak isimlendirilmiştir.<sup>476</sup>

Bu ifadeler tevhid ilkesi çerçevesinde dillendirilmiş ve İslam düşünce ve fikir tarihinde daima başköşeyi tutmuş olan Allah'ın birliğini dile getirme adına, Kur'an'dan *O'nun benzeri hiçbir şey yoktur,*<sup>477</sup> *Gözler O'nu göremez*<sup>478</sup> tarzındaki Kur'an ayetleri bağlamında dile getirilmiş ifadelerdir. Bu hususlarda Mu'tezile'den farklı düşünenler, teşbih ve tescim gibi bâtil akîdelere inanmakla suçlanmış ve Müşebbihe, Mücessime gibi adlarla anılmışlardır.<sup>479</sup>

Netice itibariyle, Mu'tezile'nin tenzihî dil anlayışı her ne kadar felsefî düşünceden etkilenmiş olsa bile, Allah hakkında sadece selbî (aşırı olumsuzlamacı) dilden başkası kullanılamaz şeklinde bir aşırılığa varmamıştır. Dolayısıyla, Mu'tezile'de her ne kadar Tanrı ile ilgili konuşmalarda felsefî bir etki olsa da, her zaman dinî bir gaye güdülmüş, sosyal ve dinî hayattaki problemlere belli ölçüde parmak basılmıştır. Müşebbihe, Mücessime ve teslis inancına karşı İslam itikadını korumak gibi dinî bir endişe içinde olan Mu'tezile, teşbihî dile ve ezelilerin çoğaltılmasına karşı genel karakteri tenzih olan dilsel bir izah tarzı geliştirmiştir. Bunu yaparken naslardaki teşbih unsurlarını geliştirdikleri te'vil yöntemiyle kaldırmak istemişlerdir.

### C. Müslüman Filozoflar

Daha önce, Tanrı hakkında teşbihî bir dil kullanılabileceği fikrinin tam karşısında tenzihî dil fikrinin bulunduğunu belirtmiştik. Bu fikrin savunucularına göre, Tanrı "bambaşka (Muhalefetun li'l-Havadis)" olduğundan dolayı, Tanrı hakkında günlük ve tabiî dilden alınan kelimelerle olumlu bir cümle kurmak mümkün değildir. Yani, herhangi bir şeyi tam anlamı ile Tanrı'ya yüklem olarak atfetme imkânı yoktur. En yüce gerçeklik olan Tanrı hakkında kullanılan yüklemelerin hiçbiri, O söz konusu olduğunda, yeterli olamaz. O, kendisiyle özdeş

<sup>476</sup> Bağdâdî, *age.*, s. 57.

<sup>477</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>478</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>479</sup> Watt. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 306.

olan bir varlıktır. O'nun gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında hakkında daha fazla olumlu bir şey söyleyemeyiz. O, her şeyin üstünde olduğundan O'nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz. Olsa olsa O'nun “ne olmadığı” söylenebilir.<sup>480</sup>

Tanrı hakkında böylesi aşırı olumsuzlamacı dilden başka bir dil kullanılamayacağını, İslam kültür ve düşünce tarihinde ‘İslam filozofları’ veya ‘müslüman filozoflar’<sup>481</sup> diye bilinen kimseler dile getirmişlerdir. Tanrı'nın ancak böyle olumsuz nitelermelerle anlatılabileceğini söyleyen ve Müslüman filozofları da etkileyen bu aşırı tenzih fikrinin kökenlerini milat yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon'a kadar geri götürmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.<sup>482</sup> Böylesi bir görüşün tarihi süreçte en derli toplu savunucularının ise Plotinus ve ondan aşırı biçimde etkilenmiş olan İbn Sina ve Musa b. Meymun olduğu belirtilmiştir.<sup>483</sup>

Teşbih mantığı, Tanrı ile insanı birbirine benzetme noktasında aşırılığa kaçarken; teolojiyle ilgilenen filozoflar ve özellikle de onlardan etkilenen müslüman filozofların kullanmış olduğu tenzih mantığına dayalı tenzihî dil de tam tersi istikamette, yani Tanrı ile insan arasındaki benzerliği nefyetme noktasında aşırı tutumlardan biridir.<sup>484</sup>

Tenzihî dil mantığının ve diğer tüm dil mantıklarının oluşmasında şüphesiz Allah'a isim ve sıfat olarak atfedilen ve dinî dokümanlarda bolca yer alan ifadeler başrolü oynamaktadır. Bu konuda kanımızca önemli olan bir husus da şudur: Her ne kadar aşırı tenzih mantığını geliştirenler filozof kimlikleriyle ön plana çıkmışlarsa da tartıştıkları konu din dilinin temel varlığı olan Tanrı'dır.

---

<sup>480</sup> Koç, *Din Dili*, s. 52.

<sup>481</sup> Biz burada “İslam Filozofları” ifadesinden kaçınarak “Müslüman filozoflar” ifadesinin kullanmak istiyoruz. Böylece, İslam sınırları içerisinde felsefe yapan, İslam filozofu diye anılan fakat Müslüman olmayan Yahudi ve Hıristiyan filozofları dışarıda bırakmış olduk. Örneğin; Musa b. Meymun Yahudi bir filozof olmasına karşın Müslüman sınırlarında yaşayan birisi olduğundan İslam filozofu diye anılmıştır. Müslüman filozoflar ile Kindî (185/801- 206/873), Muhammed ibn Zekeriyya el-Razî (271/865), Fârâbî (258/870-339/950), İbn-i Sinâ (370/980-428/1037), İbn Rüşd (520/1126) vb. gibi İslam coğrafyasında yaşayan ve felsefe yapan, aynı zaman da müslüman olan filozofları kastediyoruz.

<sup>482</sup> Behiy, *İslam Düşüncesinin ilahi Tarafı*, s. 430.

<sup>483</sup> Ferre, *In Praise of Antropomorfizm*, s. 184'den naklen Koç, *age.*, s. 52.

<sup>484</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 166.



Daha önce tenzih mantığının iki yönünün olduğunu ve bunlardan birincisinin tenzih mantığının selbî (aşırı olumsuzlamacı) dil yönü olarak filozoflar tarafından kullanıldığını; diğer yönünün ise daha çok dinî bir kaygı ile Mu'tezile tarafından kullanılan tenzihî dil olduğunu belirtmiştik. Tenzih mantığının işte bu birinci yönü filozoflar tarafından kullanılmıştır. Gerek müslüman filozoflardan önceki filozofların dile getirdiği gerekse onlardan etkilenen sonraki müslüman filozoflar tarafından dile getirilen Tanrı ve sıfatları hakkındaki görüşlerden anlaşıldığı üzere, selbî dil şeklinde tezahür eden tenzih mantığı, Tanrı'nın diğer her şeyden bambaşka olması esasına dayanmaktadır. Bunun yanında Tanrı'nın yaratıklara benzetilmesi kaygısı ve kullanılacak ifadelerin Tanrı'yı sınırlandırması endişesi de bu yaklaşımın oluşmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla tenzih mantığının “aşırı olumsuz dil” şeklinde ortaya çıkan yönünün salt varlık ve dil felsefesi yapılmasından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>485</sup>

Tenzih mantığı iki esas üzerine bina edilmiştir. Birincisi, Tanrının bambaşkalığı; ikincisi ise, insanlar arasında temel iletişim aracı olan dilin Tanrı'nın bambaşkalığını yansıtmadaki yetersizliği. Yukarıda bahsettiğimiz tenzih mantığına yönelik dile getirilen her iki yaklaşım da bu esaslara dayanmaktadır. Ancak bu yaklaşımlardan olumsuz dil dediğimiz filozofların kullandığı dil, yapmış olduğu felsefî analizler ile Tanrı hakkında olumsuz yüklemelerden başkasının kullanılamayacağı noktasına kadar gelmiş ve Tanrı hakkında her türlü olumlu yüklemi yasaklamıştır. İşte bu başlık altında söz konusu olan yaklaşım tarzı, genelde tenzih mantığının felsefî yönüne ağırlık vererek olumsuz dil anlayışını benimseyenlerdir.

İlk İslam filozofu kabul edilen ve felsefenin İslam kültürünün bir parçası olarak kabul edilmesi onun sayesinde olan ‘Arapların filozofu’ el- Kindî,<sup>486</sup> Tanrı hakkında yeterli ve sağlam bir bilgi edinmenin felsefenin nihaî hedefi olduğunu belirtmiştir. Helenistik Tanrı kavramının İslam düşüncesine taşıyıcısı konumunda olan Kindî'nin orijinalliğinin, Yeni-Eflatunculuğun yaygın olan Felsefî

---

<sup>485</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 169.

<sup>486</sup> Ahmed Fuad el- Ehvâni, “Kindî”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. M. Şerif, çev. Osman Bilen, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 7-9.

görüşleriyle İslam'ın Allah kavramını bağdaştırmasında yattığı belirtilmiştir.<sup>487</sup> Kindî, Allah'ı yeni terimlerle vasıflandırmıştır. Kindî'ye göre Allah'ın maddesi, sureti, kemmiyeti (niceliği), keyfiyeti (niteliği), izafiyeti yoktur. O, geriye kalan herhangi bir kategori (makulât) ile nitelenemez. Şu halde Allah mutlak birliktir (vahdet). Geriye kalan her şey çokluktur.<sup>488</sup>

Kindî'nin durumunu anlamak için dönemindeki diğer hâkim görüşler olarak Selefiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerinin bilinmesi gerekir. İlk Müslüman filozof olan Kindî, sıfatları inkâr etme hususunda Mu'tezile'yi takip etmiştir. Fakat onun konuya yaklaşımı Mu'tezile'nin yaklaşımından oldukça farklıdır. Evvela, Kindî'nin ilgilendiği ne Allah'ın zatı ne de sıfatlarıdır. O, daha çok kategorilerin Allah'ı yüklenebilirliğiyle ilgilenir. Ona göre ne cinsi ne de faslı olan Allah hariç diğer her şey cins ve fasılları gösterilerek “tanımlanabilir” ve böylece ‘bilinir hale gelebilir.’<sup>489</sup> Kindî, halife Mütevekkil döneminde sarayın şairlerinden biri olan Horasanlı Ali b. Cehm’ yazdığı “Allah’ın birliği ve âlemin sonluğu” ana konulu risalesinin sonlarında şunları belirtmektedir: *O (Tanrı), mühlidlerin nitelendirmelerinden çok daha yüce ve münezzehtir. O, kendi yaratıklarına benzemez.*<sup>490</sup> Görüldüğü gibi Kindî, mantıkçıların yolunu izlemek de ve Kendi döneminde “Allah’ın sıfat ve isimleri hakkında” teşbihî bir tarzda ve teşbihî bir dille konuşanları itham ederek gerek varlık gerekse dilsel düşünce verileriyle kendi anlayışını ortaya koymaktadır. Onun bu yaklaşımının esasında, Allah’ın yarattıklarının kullandığı ifadelerle ifade edilemeyeceği temel mantığı yatmaktadır. Kindî, kanaatimizce, şunu belirtmek ister: Allah, yaratıklar için kullanılan olumlu yüklemelerin kendisi için kullanılmasıyla değil, bu yüklemelerin olumsuz bir biçimde kullanılmasıyla ifade edilebilir. Bakış açısının temelinde Kindî'nin üzerinde durduğu konu Allah’ın zatı ve sıfatları değil, mantık kuralları çerçevesinde ‘dil’in bizzat kendisi ve bu dilin ilişkili olduğu varlıktır.

---

<sup>487</sup> Ahmed Fuad, “Kindî”, s. 14.

<sup>488</sup> Ahmed Fuad, “Kindî”, s. 14.

<sup>489</sup> Ahmed Fuad, “Kindî”, s. 15.

<sup>490</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003, s. 27.

İhvân-ı Safâ<sup>491</sup> filozoflarının anlayışına göre, el-Bârî (Yaratıcı/Tanrı) ilktir, kadîm olan yegâne varlıktır, birdir, benzersizdir ve her bakımdan tektir. Eşi, ortağı yoktur. Hiç bir antropomorfik (insanbiçimci veya teşbihî ifade) sıfat, isim ve fiil O'na nispet edilemez. O'na nispet edilebilecek yegâne şey “yaratıcı iradedir.”<sup>492</sup> İhvân-ı Safâ, teşbihî dil açısından önem arz eden diğer metafizik varlıklar olarak kutsal kitaplarda geçen a'raf, şeytan, bilgi ağacı, haşır, hesap günü, Cehennem, Cennet gibi bütün metafizik varlıkları sembol olarak alınmalarını ve mecazî bir şekilde anlaşılmasını savunur.<sup>493</sup>

İbn Sinâ,<sup>494</sup> zorunlu varlık olan Tanrı'nın sayı itibariyle bir olduğunu, O'nun kendi içinde dahi sıfatlarının çokluğunun söz konusu olmadığını söyler. İbn Sina'ya göre; aslında Tanrı, “varlık olmaktan ve zorunlu olarak var olmaktan başka hiçbir mahiyet ve sıfata sahip değildir. Tanrı'nın mahiyeti O'nun zorunlu olarak var olmasıyla özdeştir. Tanrı'nın ayrı bir mahiyeti olmadığından O mutlak olarak basittir ve tarif edilemez. İbn Sina, Tanrı'nın ilim, yaratma, kudret vb. gibi sıfatlarının Tanrı'nın varlığı gerçeğinden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır. Bunu yaparken bütün bu sıfatların ya subutî ya da selbî olduğunu göstermeye çalışır. Bu sebeple bunlar Tanrı'nın varlığı ile ve Tanrı'nın varlığı bunlarla özdeştir.”<sup>495</sup>

Zorunlu varlık olarak ifade ettiği Allah için İbn Sinâ varlık ve mahiyet ayrımı yapmaz. Yani onun düşüncesini zorunlu varlık olan Tanrı'da ‘varlık ve mahiyet aynıdır’ esası yönetmektedir. Ona göre “ilk”in mahiyeti olmadığından, O, yokluk ve öteki niteliklerin olumsuz kılınmasıyla ‘salt varlık’ olarak bilinir.

---

<sup>491</sup> IV/X. Yüzyılda Basra'da ortaya çıkan ve siyasi amaçlar taşıdığı için faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş bir topluluk olan İhvân-ı Safâ'nın tam adının: “İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-adl ve Ebnâü'l-Hamd” şeklinde olduğu belirtilmiştir. bk. Mahmut Kaya, *age.*, s. 211.

<sup>492</sup> Ömer A. Ferruh, “İhvan-ı Safâ”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. M. Şerif, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 100.

<sup>493</sup> A. Ferruh, “İhvan-ı Safâ”, s. 113.

<sup>494</sup> Orta çağların felsefî düşünce tarihinde birçok bakımdan benzeri olmayan bir isim olan İbn Sina, asırlarca İslam Felsefesi geleneğine hâkim olmuş son derece tafsilatlı ve mükemmel bir felsefe sistemi kuran tek kişidir. Tamamen akla ve düşünceye dayalı Helenistik geleneği İslam'a göre ve bir ölçüde onun içinde kalarak yeniden ifade etmenin yollarını aradığı yöntem ve tezler geliştirmiştir. Felsefî öğretisinin unsurları açıkça Yunan kaynaklıdır. Onun düşüncesinin en başta gelen özelliği ise, kavramları son derece itinalı bir yöntemle tahlil ederek ve ayırarak tanımlar yapmasıdır. bk. Fazlurrahman, “İbn Sinâ”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. M. Şerif, çev. Osman Bilen, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 121–122.

<sup>495</sup> Fazlurrahman, “İbn Sinâ”, s. 145–147.

O'nun cinsi, ayrımı bulunmadığından dolayı tanımı da yoktur. O'nun ilk ve temel niteliği gerçek ve var olmasıdır.<sup>496</sup> Böylece varlık ve mahiyeti aynı olan bir varlığa nitelik eklemek sorunu İbn Sina'ya göre, "tüm öteki niteliklerin bu varlığa ya izafetle ya da olumsuzlama yoluyla" olacağı şeklinde çözümlenmiştir.<sup>497</sup>

İbn Sina, hazırlayıcı ilkeler sunduktan sonra Allah'ın sıfatları meselesini ele alır ve Allah'ın sıfatlarının ya olumsuzlanması ya izafî olarak anlaşılması ya da bu ikisinin birleşimine indirgenmesinin bir zorunluluk olduğunu belirtir. Sıfatların bu şekilde yorumlanması durumunda, sıfatların çokluğunun O'nun birliğine ters düşmeyeceği gibi O'nun zorunlu varlık oluşuyla da çelişmeyeceğini belirtir. Mesela; "bir" kavramının ne söz ne de fiil olarak hiçbir şekilde bölünmeyen şeyi ifade ettiğini belirtir. Zorunlu varlık denildiğinde ise, bununla, O'nun var olduğu ve sebebinin olmadığı, aksine kendisi başka her şeyin sebebi olduğunun anlaşıldığını belirtir.<sup>498</sup> İşte böylesi bir yaklaşımla İbn Sina, diğer tüm sıfatları ya selbî ya izafî bir formülle anlama yolunu benimsemiştir.

İbn Sina'nın, Tanrı'yla ilgili sıfatları -özellikle de teşbih ifade edebilecek sıfatları- yorumlama bakımından olumsuzlamacı/selbî bir yol takip ettiğini belirttik. Örneğin İbn Sina'ya göre; Allah için 'Vacip varlık birdir' denildiğinde, bununla, O'nun çokluk ihtiva etmediği ve aynı zamanda bölünebilir olmadığı anlatılmak istenmektedir; Allah'ın 'salt iyilik' olduğu söylendiğinde, O'nun bilkuvve olmaktan ve noksanlıklardan uzak olduğu ifade edilmek istenmektedir ki; bu selbî/olumsuz bir durumun dilsel izahıdır.

Buradaki selbilik durumu, olumlu sıfatı ileri sürerek, bunun zıddı olan olumsuz niteliklerin Allah hakkında geçerli olmayacağını ifadesidir. Böylece İbn Sina'daki olumsuz dil, temel mantık olarak Tanrı'nın salt ve katıksız gerçekliği kabul edildikten sonra, benzerliklerin olumsuz kılınması ve izafî durumların olumlu bir biçimde atfedilmesiyle ortaya çıkar.<sup>499</sup> Dolayısıyla buradaki selbî dilin

---

<sup>496</sup> Fazlurrahman, "İbn Sinâ", s. 145-147; Kaya, *age.*, s. 309-316; Koç, *Din Dili*, s. 54; F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 185-186.

<sup>497</sup> Koç, *age.*, s. 54; F. Yavuz, *age.*, s. 185, 186.

<sup>498</sup> Kaya, *age.*, s. 313

<sup>499</sup> Abdülhamid, *age.*, s. 259; Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s. 430; Koç, *age.*, s. 54; Fazlurrahman "İbn Sina", s. 145-147; F. Yavuz, *age.*, s. 186.

ana mantığını haricî bir mahiyetin zorunlu varlığa eklenmemesi ilkesi temsil etmektedir.

Sonuç olarak İbn Sina, naslardaki konuyla ilgili ifadeleri açıklama hususunda, kendi felsefî bakış açısının bir uzantısı olarak sistemleştirdiği tenzih mantığı çerçevesinde bir yorum anlayışı benimsemiştir. İbn-i Sina'nın esas kaygısı ve savuşturmak istediği durum Allah'ı çokluktan ve cisimlere Yine İbn Sina'nın Kur'an'ı açıklarken kullandığı olumsuz dilin yanı sıra felsefî analizlerinde kullandığı nefis-i natika, nefis-i hayvaniye vb. gibi terimleri de, alegorik tefsir anlayışı çerçevesinde, Kur'an'la ilgili terimlerin yerini alacak şekilde semboller olarak kullandığı belirtilmiştir.<sup>500</sup> Böylesi bir yorum anlayışı, bir taraftan tamamen olumsuz bir dil ortaya koyarken, diğer taraftan da felsefî terimlerin Kur'an'la ilgili kavramların yerine geçirilmesi sonucunda tamamen alegorik bir tefsir anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>501</sup>

İbn Tufeyl<sup>502</sup> de yaratıcının zorunlu olarak gayr-i cismânî olduğu görüşündedir. Filozof, Allah'ın maddî bir varlık olarak tasavvur edilmesinin sonu olmayan bir teselsüle sebep olacağı, bunun ise saçma olduğu görüşündedir. Dolayısıyla âlemin zorunluluğu olarak bir yaratıcısının olduğunu ve bu yaratıcının da gayri cismanî olduğunu vurgular. İbn Tufeyl, Tanrı'nın duyarlarla hatta hayal gücü aracılığıyla bile kavranamayacağını dile getirir.<sup>503</sup>

Teşbihî dili, gerek varlık anlayışı ve gerekse dilsel bir izah tarzı şeklinde reddetme yolunu benimseyen Müslüman filozoflarla ilgili şu hususu isteriz: Filozoflarımız İslam felsefesi geleneğinin dayandığı temellerden olan Eski Yunan Felsefesinden, özellikle de Helenistik dönemi filozoflarından oldukça etkilenmişlerdir. Fakat onların gerek düşünce tarzlarından gerekse dilsel izah tarzlarından daima dinî bir kaygı taşıdıklarını sezebilmekteyiz. Kanaatimizce hiçbir düşünce ekolü ve müntesibi içinde bulunduğu sosyal durum ve şartlardan

---

<sup>500</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 38-45; Ali Durusoy, "İbn Sina", *DİA*, XX, 326-327, 330.

<sup>501</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 187.

<sup>502</sup> İbn Tufeyl, Endülüs'teki felsefî hareketin büyük öncülerinden olup, İbn Rüşd'ün hocasıdır. bk. Mahmut Kaya, *age.*, s. 437, 438; Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, "İbn Tufeyl", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. M. Şerif, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 251.

<sup>503</sup> Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, "İbn Tufeyl", s. 258.

tamamen bağımsız ele alınmamalıdır. Müslüman filozoflar İslam toplumunun ve İslam düşünce tarihinin bir parçası olarak daima böyle bir kaygıyı taşımışlardır. Dolayısıyla gerek teşbihî dile tepki olarak gerekse olabilecek her hangi bir cisimsel Tanrı tasavvurunun önüne geçmek için böylesi düşünce tarzları geliştirmişlerdir. Fakat düşünce tarzlarını sistem ve işlerlilik açısından ele aldığımızda, müslüman filozoflardan özellikle İbn Sina'nın kendine özgü bir düşünce biçimi ve izah tarzıyla tenzihî dile olabildiğince olumsuzlamacı bir biçim açılımı getirdiği; diğer filozofların ise daha çok kendilerinden önceki filozof ve kelamcı filozofların yollarını takip ettikleri söylenebilir. Ancak İslam düşünce tarihinin bütünü göz önüne alındığında, teşbihî dile karşı en uçtaki dilsel izah tarzını müslüman filozofların tarzı oluşturur ki, bu tarz tenzihî dilin olumsuz/selbî biçimidir.<sup>504</sup>

#### **D. Ehl-i Sünnet**

Sözlükte, “manevi alanda çizilen yolu benimseyenler” anlamına gelen Ehl-i Sünnet (Ehlü's-sünne) tamlaması, Ehlü's-sünne ve'l-cemaa (Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat) ifadesinin kısaltılmış halidir.<sup>505</sup> Eldeki mevcut bilgilere göre Ehl-i Sünnet, hicrî III. asırda itikadî bir mezhep olarak teşekkül etmiştir.<sup>506</sup> Fakat Ehl-i Sünnet kelamı olarak nitelenen düşünce tarzının ipuçlarını daha öncelere götürmek mümkündür. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet sisteminin şekillenmesinde önemli role sahip olan kişilerin başında Hasan-ı Basrî gelmektedir.<sup>507</sup>

Ehl-i Sünnet akidesinin olgunlaşıp sistemleşmesinde -çeşitli açıklamaları, bid'at ve muhalif gruplara karşı ispatlarıyla- Ebû Hanife, en etkin olan âlimlerden biridir. Hicrî III. asrın ikinci yarısından itibaren Abbasilerin desteğini kazanan Mu'tezile'nin parlak bir döneme girmesinin ardından Ehl-i Sünnet ekolünün iki zümrenin temsil ettiği bir hareket olduğu belirtilmiştir ki,<sup>508</sup> bunlardan birinci zümre Ahmed b. Hanbel'in öncülüğünü yaptığı gruptur. Daha önce “Selefiyye”

<sup>504</sup> Koç, *Din Dili*, s. 55; F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 192.

<sup>505</sup> Yusuf Ş. Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525.

<sup>506</sup> Ş. Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, 526.

<sup>507</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, şa-to İlâhiyat, İstanbul 2001, s. 58–59.

<sup>508</sup> Ş. Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, 526.

başlığı altında bu yaklaşımın teşbihî ifadeleri nasıl yorumladığını ve Allah'ın isim ve sıfatları konusunda nasıl bir yaklaşım sergilediğini belirtmiştik. Her ne kadar biz Selefiyye'yi müstakil bir başlık altında ele alıp inceleysek bile Selefiyye'nin Ehl-i Sünnet anlayışın ilk basamağı, bütünüyle sünnet çizgisi üzerinde olan, selefin ittifak etmediği meselelere dalmadığı için de “Ehl-i Sünnet-i hasşa akidesi” olarak adlandırıldığı vurgulanmıştır.<sup>509</sup>

İslam dünyasının erken denebilecek dönemlerde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri ve fetih hareketleriyle değişik ve yabancı kültürlerle karşılaşılıp, iletişime geçilmesi gerçeği bir takım sıkıntı ve ihtiyaçları beraberinde getirmiştir. Bu ihtiyaçlar selef âlimlerince benimsenmiş olan itikad esaslarının akıl ilkeleri ışığında teyit edilip ortaya konulması ihtiyacını doğurmuş ve bunun sonucunda da “Ehl-i hadis kelmacıları”<sup>510</sup> ismiyle anılmış bir grup daha ortaya çıkmıştır ki, bu grubu oluşturanlar -burada üzerinde duracak olduğumuz- Ehl-i Sünnet kelmacılarıdır.

Ehl-i Sünnet kelmacıları, hicrî dördüncü yüzyılın başlarından itibaren müslümanların çoğunluğunun benimsediği hâkim bir mezhep halini almıştır. Bu hareketi iki temel düşünce ve fikir hareketi temsil etmiştir ki, bunlardan birincisi, Suriye- Irak bölgesinde Eş'arî tarafından kurulan ve içerisinde birçok kelmacının yetiştiği Eş'arî ekol; ikincisi ise, Mâverâünnehir havzasında el-Mâtürîdî tarafından kurulan ve köklerinin Ebû Hanife'ye dayandığını bildiğimiz birçok kelmacının yetiştiği Mâtürîdî kelm okuludur. İşte Eş'ariyye ve Maturidiyye kelm mekteplerinin teşekkülü ile Ehl-i Sünnet mezhebi dördüncü yüz yıldan itibaren İslam âleminin birçok yerinde ana mezhep halini almış ve yetişen birbirinden değerli âlimlerle Müslümanların ekserisinin benimsediği bir mezhep olagelmiştir. Burada Ehli Sünnet'ten kastımız, sahabe ve tabiînden ittifakla rivayet olunmamış meselelere dalmayan Selefiyye ile sahabe ve tabiînden ittifakla zahir olmayan meselelere dalmış olan<sup>511</sup> Eş'ariyye ve Maturidiyye mezhepleridir. Selefiyye'yi daha önce ayrı bir başlık halinde incelemiş olmamız hasebiyle

<sup>509</sup> İzmirli, Yeni İlm-i Kelam, s. 61 vd.

<sup>510</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİBY, Ankara 2004, I, 141-181.

<sup>511</sup> İzmirli, *age.*, s. 61.

çalışmamızın bu ayağında Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarının açıklamaları çerçevesinde Ehli Sünnet'in "teşbih ve tecsimle" ilgili meselelere yaklaşımını ele alıp, Allah'ın isim ve sıfatları konusunda sergilenen tavırları ortaya koyarak Ehl-i Sünnet çizgisinin ikinci basamağı olan mekteplerin yaklaşımını inceleyeceğiz.

Daha önce kutsal metinlerin ve Kur'an-ı Kerim'in insan idrak ve düşüncesini aşan bazı gerçekliklerinin yorumlanırken temel mantıklardan biri olarak "analoji mantığının" kullanıldığını ve bu mantığa dayalı olarak çeşitli dil anlayışlarının (temsîlî, mecazî, sembolik dil) geliştirildiğini belirtmiştik.

Genel hatlarıyla tekrar belirtelim ki analoji mantığı, şeyler ya da objeler arasındaki benzerlik ilişkisi temeline dayanır. Bu benzerlik ilişkisinin de iki farklı tarzda (atıf ve nispet analojisi) olduğunu belirtmiştik. Analoji mantığını esas alarak fizikî varlıklar ile başta Allah olmak üzere diğer metafizikî varlıklar arasında bir benzerlik ilişkisinin olduğunun kabul edilmesi, analoji mantığının işletilmesi anlamına gelmektedir ki, böyle bir mantığa istinaden oluşturulan dil biçimine temsîlî dil denilmektedir.<sup>512</sup> Elbette bu benzerlikten kasıt her yönden bir benzerlik değil, mutlak gayb alanına ait varlık, olay ve olguları insanların fizikî alana ait kavram ve ifadelerle temsil etmesi demektir. Böylesi bir temsil gerçekleşirken temsil eden ile temsil edilen arasında bir benzerlik ilişkisinin kurulduğu belirtilmiştir.<sup>513</sup> Zemahşerî'nin belirtmiş olduğu işte bu benzerlik ilişkisine dayana dil anlayışına "temsîlî dil" denmektedir.

Allah'ın zat ve sıfatları başta olmak üzere mutlak gayb alanına giren bütün Kur'an ifadelerinin Müteşabih olarak nitelendirildiğini daha önce belirtmiştik. Bu tür ifadeler, teolojik tartışmalarda üzerinde en fazla durulan konular olmuştur. Bu şekildeki teolojik ifadelerin bünyelerinde barındırdıkları sorunları çözmek adına birçok varlık anlayışı ve bu anlayışlara dayalı olarak geliştirilen dilsel izah tarzları oluşturulmuştur. Teşbih mantığına dayalı olarak oluşturulan teşbihî dil anlayışının yanı sıra tenzih mantığı çerçevesinde oluşturulan -Mu'tezile ve Müslüman filozoflar tarafından kullanılmış olan- tenzihî dil ve selbî/aşırır olumsuzlamacı dil anlayışları ve analoji mantığına dayalı olarak ortaya konulan temsîlî, mecazî ve

---

<sup>512</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 202.

<sup>513</sup> Zemahşerî, *Keşşaf*, II, s. 362.



sembolik dil anlayışlarının hepsi bu hedefe ulaşmak için atılmış adımlar olarak telakki edilmektedir. Müşebbihe ve Haşviyye gibi fırkaların bu tür ifadeleri teşbih mantığı çerçevesinde okuyarak teşbihî dil anlayışını ortaya koyduklarını, Mu'tezile be bazı müslüman filozofların da tenzih mantığı ile bu tarz ifadeleri okuyarak tenzihî dil anlayışını ortaya koyduklarını ele belirtmiştik. Ehl-i Sünnet ekolünün daha çok kelamcı ayağını oluşturan Eş'arî ve Mâtürîdî ekolüne mensup kelamcılarının ise bu tür ifadeleri genel olarak analoji mantığına dayalı bir dil anlayışı olan Temsilî dil anlayışı çerçevesinde ele aldıkları ve bu tür ifadeleri bu bakış açısıyla yorumladıkları belirtilmiştir.<sup>514</sup>

Eş'arî mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin, Mu'tezilî düşünce tarzından ayrıldıktan sonra selefi anlayışı desteklediği ve Allah'ın sıfatları konusunda “bila keyf” formülünü kullandığı,<sup>515</sup> fakat onun takipçisi olan sonraki kelamcılarının ise bu formülü terk edip, özellikle haberî sıfatları te'vil etme yolunu benimsedikleri belirtilmiştir.<sup>516</sup> Yine Ehl-i Sünnetin diğer bir ayağı olan Mâtürîdîliğin kurucusu olan Maturidî'nin haberî sıfatlar konusunda Ebû Hanife gibi te'vile pek de yanaşmadığı belirtilmiştir.<sup>517</sup>

Her iki mektebin kelamcılarının Allah'ın sıfatları konusunda benimsemiş oldukları yaklaşım, temelde Selefiyye'nin düşünce tarzına dayanmakla beraber ilerleyen zamanlar da hem gelişme göstermiş, hem de bazı hususlarda ondan yani Selefiyye yaklaşımından farklılaşmıştır. Şimdi her iki ekole mensup kelamcılarının bu tür konularda nasıl bir yaklaşım sergilediklerini ve nasıl bir dil anlayışı geliştirdiklerini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Belirtmemiz gerekir ki, her iki mezhebin mensubu olan kelamcılarının bazı meselelerde farklı anlayışlar<sup>518</sup> sergilemiş olsalar da Allah ve sıfatları konusunda “teşbih ile aşırı tenzih arasında orta bir yol” bulmaya çalışan bir görünüm içinde olmuşlardır.<sup>519</sup>

---

<sup>514</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 202

<sup>515</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 39, 99–100; Topaloğlu, *Kelam ilmi*, s. 139; Watt, *Early İslam (Collected Articles)*, Edinburg University Press, 1990, s. 88–89; Ş. Yavuz, “Eş'arîyye”, s. 450.

<sup>516</sup> Watt, *age.*, s. 90.

<sup>517</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 208.

<sup>518</sup> Eş'arî ve Maturidî mezhepleri arası farklar için bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 71–73; Topaloğlu, *Kelam ilmi*, s. 146–147.

<sup>519</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 209.

Eş'arî, naslarda yer alan insan-biçimci tasvirler hakkında yorum yapılmasının doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü yorum ile bu ifadeler hakkında verilebilecek anlamlar ne dile ne âlimlerin icmasına ne de kıyasa dayanmaktadır. Öyleyse bu tür ifadeler, keyfiyeti (tanım, mahiyet vb. durumlar) bilinmeyen, Allah hakkında varid olmuş olan sıfatlardır. Bunların akılla te'vil edilmesi de Eş'arî'ye göre hevesten öteye geçmeyen bir tutum olarak nitelendirilmektedir. Bu tutumuyla Eş'arî, daha sonra kendi ekolüne mensup kelimcilerin tutum ve düşünce tarzından daha uzak, ancak selefî çizgiye ve selefî dilsel izah tarzına daha yakın bir çizgi takip etmektedir. Belli bir ölçüde Mâtürîdî de selefî bir tutum içerisindedir. Fakat Eş'arî'nin duruşu ekol mensuplarının sonraki dilsel izah tarzları çerçevesinde ele alınacak olursa Mâtürîdî'den daha selefî bir duruştur.

Ehl-i Sünnet olarak burada ele aldığımız her iki ekolde de kurucularının selefî tutumu takipçileri tarafından sürdürülmemiş ve özellikle müteşâbih olarak kabul edilen sıfatların te'vil edilmesi yolu benimsenmiştir. Örneğin Eş'arî ekolünün önde gelen mümessillerinden Gazâlî, gereken durumlarda te'vil yapmanın lüzumunu, zararlı olmak bir yana hatta gerektiğini belirtmektedir.<sup>520</sup> Yine bu bağlamda Eş'arî geleneği devam ettirenlerden olan Razî, te'vilin gerekliliğini savunmakta ve bunu temellendirmek adına çeşitli deliller ortaya koymaktadır.<sup>521</sup> Te'vilin aklî gerekçelerini belirlemeye çalışan Razî'nin, te'vilin belli şartlar çerçevesinde ve Kur'an'ın anlam bütünlüğünü ihlal etmeyecek, bozmayacak şekilde olması gerektiği görüşündedir.<sup>522</sup> Konuyla ilgili bundan sonrasında her iki ekole mensup âlimlerin şahsi görüşlerini özel olarak belirtmekten ziyade, görüşlerinin bütünsel karakteri üzerinde durarak meseleyi genel olarak ele almaya çalışacağız.

Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah hakkında hem olumlu hem de olumsuz nitelendirmeler yaparak konuşulabileceği kanaatindedirler. Dolayısıyla mezhebin kelimcileri “kemal” ifadesi olan kavramların olumlu cümleler şeklinde Allah'a nispet edilebileceğinin “noksanlık” ifadesi olan kavram ve ifadelerin ise

---

<sup>520</sup> Gazâlî, *el-Faysal*, s. 149–151.

<sup>521</sup> bk. Fahru'r-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, XXVI, 229–231. Gazzalî, *el-İktisâd*, s. 30-33.

<sup>522</sup> Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 160.

olumsuzlamacı bir tarzda Allah'tan uzaklaştırılabileceği kanaatindedirler. Örneğin; “Allah bilendir, görendir” vb. ifadeler, olumlu ifadelerdir ve Allah'ın ne olduğunu anlatmakta, Allah'ı nitelemektedirler. “Allah kimseye muhtaç değildir” vb. ifadeler ise, olumsuz ifadeler olup Allah'ın ne olmadığını ifade eden ve Allah'ı eksikliklerden tenzih eden ifadelerdir ki, bu ifadelerin bu şekilleriyle Allah hakkında kullanılması Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre doğrudur.<sup>523</sup>

Çalışmamızın bu basamağını ilgilendiren ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında haberî sıfatlar olarak yer alan “yed (el), ayn (göz), kadem (ayak) vb. kavramlar, Ehl-i Sünnet mezhebinin müteahhir kelimcileri ve âlimleri tarafından, zahiri anlamlarıyla ele alındıklarında ortaya çıkabilecek teşbih ve tescim problemi dikkate alınarak yorumlanmıştır.<sup>524</sup> Ehl-i Sünnet, çeşitli naslarda yer alan “Allah'ın görülebileceği (Ru'yet)” meselesini ele almış ve Allah'ın görülebileceğini belirterek, bunu kabul etmeyen Mu'tezile'nin itham ve itirazlarına aklî deliller çerçevesinde cevaplar vermeye çalışmıştır.<sup>525</sup>

Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili meselelerde ise Ehl-i Sünnet kelimcileri, kısmen tenzih kısmen de teşbih mantığını kullanarak bu çerçevede bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Ancak ne teşbihte ne de tenzihte aşırılığa kaçıp bilinemezciğe veya sıradanlaştırmaya yol açmamışlardır. Bu sebeple de teşbih ve tenzih arası bir çözüm yolu olarak “analoji mantığını” kullanan bir yaklaşım tarzı sergilemişler, bu yaklaşımlarını da geliştirmiş oldukları çeşitli formüllerle ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah ve diğer metafizik varlıklar ile insan ve diğer fizikî alanın varlıkları arasındaki ontolojik farkın daima bilincinde olmuşlar ve bu doğrultuda bir dilsel izah tarzı veya söylemi geliştirmeye çalışmışlardır.

Ehl-i Sünnet kelimcileri, “Muhâlefetun li'l-havadis” formülüyle Allah hakkında akla gelebilecek veya dile getirilebilecek tüm teşbih unsurlarını kontrol

---

<sup>523</sup> F. Yavuz, *Kur 'an'da Sembolik Dil*, s. 209.

<sup>524</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, s. 50; İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el Cüveynî, *Lümeu'l-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Âlemü'l-Kütüb, 1987/1385, s.115–120.

<sup>525</sup> Cüveynî, *age.*, s. 115–120; Taftazânî, *age.*, s. 181–187; Nesefî, *Tebşıra*, I, 387–442; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1995, s. 92–97.

altına almışlar, böylece teşbih ya da tecsim ifade edebilecek ifadelerin kontrolü sağlanmışır. Bu formül ile dilsel açıdan Allah, varlıkların sahip oldukları tüm durum ve eksikliklerden tenzih edilmiştir. Bu formülü geliştirirken Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'den faydalandığı, fakat bu formüle aşırı bir biçimde yüklenmediği, dolayısıyla da ne Mu'tezile'nin ne de bir kısım müslüman filozofların kaymış oldukları aşırılıklara düşmedikleri belirtilmiştir.<sup>526</sup>

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'den faydalanarak geliştirdiği “muhâlefet” formülünü, Selef'in kullandığı “bimâ yelîku bizâtihi (Allah'ın zâtına uygun olarak)” formülüyle birleştirip, Allah'a olumlu yüklemeleri de isnat etme yolunu açmıştır. Dolayısıyla Allah hakkında beşerî bir formül ve dille aktarılan ifadeler seleften alınan bu formül çerçevesinde kompoze edilerek, atfedilen yüklemeleri Allah'ın kendi zatı çerçevesinde; insanların ise kendi zatlari nispetine temsil ettikleri vurgulanmıştır ki, bu durum daha önce üzerinde kısmen durmaya çalıştığımız nispet analojisinin Kur'an diline uygulanmasından başka bir şey değildir.<sup>527</sup> Örneğın; naslarda Allah'ın Hay, Âlim, Kadir, Mürîd vb. olduğunu ifade eden sıfat ve isimler mevcuttur. Duyular âlemi olan fizikî dünyamızda da bu ifadelerin bir anlamı vardır ve bu sıfatlar insanlara nispet edilmektedir. Bu kavramlar biri aşkın diğeri ise duyulur olan varlıklara aynı eşit biçimde atfedilemez. Her ne kadar anlamsal bir birliktelik mevcut ise de ontolojik olarak birbirlerinden tamamen farklı olan bu varlıkların zatlari nispetinde böylesi anlamları temsil ettikleri kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu kavram ve ifadeleri varlıkların zatına nispet etmeden kullanmak kuru bir adlandırmadan ibaret sayılmışır.<sup>528</sup> Kısaca her varlık kendisine atfedilen sıfat ve isimlere kendi zâtı nispetinde sahiptir. Bunun daha iyi anlaşılması açısından Nureddin es- Sâbunî (ö. 580/1184)'nin şu ifadelerine yer vermeyi uygun buluyoruz:

Madem ki Allah Teâla, şüphe götürmez bir biçimde kendisini ‘hay, alim, kadir...’ olmakla vasıflandırmıştır, bu kelimeler de Arap dilini kullananlarca malum olan belirli manalardan türemiş isimlerdir. O halde

<sup>526</sup> F. Yavuz, *Kur 'an'da Sembolik Dil*, s. 212.

<sup>527</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 121.

<sup>528</sup> Taftazânî, *Mekâsıd*, IV, 74; Ş. Yavuz, “Eş'ariyye”, 450; M. Abdül Hayy, “Eş'arilik”, trc. Ahmet Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1990, I, 262.

bu isimler bir zata (yani zat-ı ilâhîyyeye) nispet olunduğu zaman sadece o zatın tanıtılması değil, aynı zamanda bunların köklerinin de ( yani hayat, ilim, kudret... tarzındaki masterlarının da) o zatta mevcut olduğu kastedilmiş olur. Şayet hayat ve ilim Allah'ın zatı ile kaim olmasaydı, ayetlerde zikredilen Hayy, Âlim vb. gibi isimlerin Allah'a nispeti, hakikat manasında olmayıp sadece bir şeref adı (lakap) ve alem (özel isim)den ibaret kalırdı ki, bu caiz değildir.<sup>529</sup>

Sâbunî'nin bu ifadeleri, subutî sıfatları "sıfatı meanî" teorisi çerçevesinde, daha çok atıf analogisini andıran bir bakış açısıyla ele aldığı göstermektedir. Bu ve benzeri ifadelerden anlaşılmaktadır ki Ehl-i Sünnet, subutî sıfatları Allah'a nispet ederken, bu sıfatların fizikî âlemdaki kavramsal anlamlarını koruduklarını kabul etmektedir. Yani fizikî alanda bir karşılığı olan bu kavramların Allah söz konusu olduğun da gerçekten bir karşılıklarının olduğu; ancak bu anlamsal karşılık değerlerinin varlıkların zatlarına nispetle orantılı olduğu, dolayısıyla da insanın ve Allah'ın bu sıfatlara kendi zatları nispetinde sahip oldukları vurgulanmaktadır. Bu durum "bimâ yelîku bizâtihî" formülünün sıfatlara uygulanmasından başka bir şey değildir. Sıfatların ispatı adına ortaya konan bu yaklaşım biçiminin nispet analogisi çerçevesinde olduğu belirtilmiştir.<sup>530</sup>

Mu'tezile ve filozofların sıfatlarla ilgili tereddütlerini ve ileri sürmüş oldukları görüşleri dikkate alan Ehl-i Sünnet kelamcıları, Allah'a nispet edilen sıfatların "ne zatının aynısı ne de gayrısı" olduğu formülüyle çözüm bulma ve karşı tereddütleri giderme yoluna gitmişlerdir. Bu formülün de analogiye dayanan bir kıyas yöntemiyle ortaya konulduğu ifade edilmiştir. Subutî sıfatların Allah'a nispet edilmesi durumunda Mu'tezile'nin ileri sürdüğü ezeliğin çoğaltılması ve cisimlere benzeme gibi sakıncalı durumları Ehl-i Sünnet'in bu formülle ortadan kaldırmaya çalıştığı söylenebilir.<sup>531</sup>

Ehl-i Sünnet'in Kelam ilminde oturmuş şekliyle zâtî ve subutî sıfatlarlar diye isimlendirilen sıfatları analogiye dayalı "temsili dil" anlayışı çerçevesinde, haberî sıfatlar olarak terminolojileşmiş sıfatları ise Mu'tezile'den faydalanarak

<sup>529</sup> Sâbunî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 73.

<sup>530</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 213.

<sup>531</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 215.

tenzihî dil mantığı çerçevesinde ele aldığını daha önce de belirtmeye çalıştık. Peki, hangi durumlar da hangi dilsel formüller kullanılmıştır? Ehl-i Sünnet, tenzihî dil mantığını selbî sıfatlarla alakalı olarak özellikle teşbih ima eden ifadelerin yorumlanmasında kullanmıştır. Bu noktada Selefin “bilâ keyf” formülünü terk eden müteahhir dönem uleması, Mu'tezile'nin, daha önce değindiğimiz, te'vil yöntemi gibi bir yaklaşım sergilemiş ve şöyle bir yöntem geliştirmiştir: Naslarda geçmesine rağmen, sonradan olma (hâdis) ve kusur, eksiklik (naks) ima eden olan her şeyden Allah münezzehtir, dolayısıyla bu ifadelerin te'vil edilmesi gerekir. Her şeye rağmen te'vil edilerek ortaya konan son açıklama veya durumun Allah'ın mutlak muradı olduğu konusunda da ısrar edilmez.<sup>532</sup> Bu formül çerçevesinde örneğin; pek çok ayette yer alan “istivâ”<sup>533</sup> ‘istila etmek, hâkimiyeti altına almak’<sup>534</sup>; “vech (yüz)”<sup>535</sup> kelimesi ‘vucud ve zat’<sup>536</sup>; “yed (el)”<sup>537</sup> ‘kudret veya nimet’<sup>538</sup>; “yemin”<sup>539</sup> ‘kudret veya kuvvet’<sup>540</sup>; “cenb (yan)”<sup>541</sup> ‘Allah’ın vahyi’<sup>542</sup>; “ityân, meci”<sup>543</sup> ‘Allah’ın emrinin gelmesi’<sup>544</sup> şekillerinde te'vil edilmiştir.

Mu'tezile'nin mutlak tenzih mantığı çerçevesinde yaklaştığı ve Allah'a hareket, mekân, mesafe, yön nispet edilmesi gibi kaygılardan dolayı reddettiği “Allah’ın görülmesi (ru’yet)” meselesini Ehl-i Sünnet, “temsili dil” anlayışı çerçevesinde anlamaya çalışmış ve ru’yeti kabul etmiştir. Öyle ki, Ehl-i Sünnet kelimalarına göre, Allah’ın görüleceği gerçektir ve gerçekleşecektir. Fakat bu görülme yaratılan varlıkların görülmesi gibi olmayacaktır. Çünkü hâdis varlıkların görülmesi yön, mekân vb. unsurları barındırır. Allah’ın görülmesi tüm bu unsurlardan uzak bir şekilde, O’nun aşkın zatına ve yüceliğine uygun bir şekilde

<sup>532</sup> Mâturidî, *age.*, s. 74; Cüveynî, *Lümeu'l-Edille*, s. 107–109.

<sup>533</sup> el-Bakara 2/29; el-A'raf 7/54; Yûnus 10/3.

<sup>534</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Dâru Li't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1994, s. 447 vd.

<sup>535</sup> el-Bakara 2/115; er-Ra'd 13/22; er-Rahman 55/27.

<sup>536</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299 vd.

<sup>537</sup> el-Mâide 5/64; el-Feth 48/10.

<sup>538</sup> İzmirli, *age.*, s. 300.

<sup>539</sup> ez-Zümer 39/67.

<sup>540</sup> İzmirli, s. 301.

<sup>541</sup> ez-Zümer 39/56.

<sup>542</sup> İzmirli, s. 300.

<sup>543</sup> el-Bakara 2/210; el-Fecr 89/22.

<sup>544</sup> Beyhakî, *age.*, s. 448–449.

olacaktır. Bundan Ehl- i Sünnet'in buradaki dilsel yaklaşımının analogi mantığına dayalı nispet analogisi çerçevesinde bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu açıklamaya göre Allah'ın görülmesi ne tamamen teşbihî dilin tarzı olan literal anlamda karşılığını bulacak bir görülme şeklinde ne de literal anlamının karşılığı olan anlamsal çerçeveden tamamen kopuk belirsiz bir tarzda olacaktır. Her iki durum arasında Allah'ın zatına yaraşan bir tarzda olacaktır ki, bu tipik bir nispet analogisi örneği olarak anlaşılabilir.<sup>545</sup>

Allah'ın “esirgeyen, bağışlayan, bilen vb.” isim ve sıfatları vardır. Bu isim ve sıfatları biz O'na kendi isim ve sıfatlarımızın kavramsal karşılığından hareketle veririz ki, bu terimler kaçınılmaz olarak gücümüzün yettiği ve ifadelerimizin erişebileceği bir şeyi dile getirir. Çünkü biz, bu ve benzeri terimleri içinde yaşadığımız dünyadan almaktayız. Hâlbuki bu durum, ifade açısından teşbihî yani benzetmeyi gerektirir. Bu durumun ortadan kaldırılması için, bilinen dünyayı çağrıştıran ve onun ifadesi olan anlamların olumsuzlandırılması gerekmektedir. Allah hakkında kullanılan bu ve benzeri isim ve sıfatlar Allah'ın mahiyetine özgü bir yetkinliğe işaret ederler. Yani aynı isim ve sıfatları çevremizdeki birisi hakkında kullandığımızda ifade ettikleri üstünlük ve yetkinliği Allah hakkında kullandığımızda ifade etmezler. Aslında Allah hakkında kullanılan bu terimler (esmâ ve sıfatlar) hakikatte O'nun isim ve sıfatları değildir, bizim zihni anlayışımızı yükselten sözlerdir. Dolayısıyla zihnimiz bu isim ve sıfatlardan Allah'ın münezzehe olduğu anlamlar anlamaktadır. Bu sebeple de olumlu bir ifadenin hemen ardından olumsuz bir ifade gelmektedir.<sup>546</sup> Mâturidî'nin bu şekilde dile getirdiği yaklaşım tarzının, analogi mantığına dayalı temsilî dil anlayışının veciz bir ifadesi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>547</sup>

Sonuç olarak, konuyla ilgili olarak dile getirilenlerden anlaşılmaktadır ki, Ehl-i Sünnet, Allah'ı yaratıklara benzeten ya da hâdislik ima eden tüm ifadeleri mecazî anlamda ele alarak te'vil etmiştir. Şöyle ki; “muhâlefetun li'l-havadis” formülü, Allah'ın aşkın olduğunu ve yaratıklara hiçbir yönüyle benzemediğini

---

<sup>545</sup> Analogi dil ve kısımları konusunda daha fazla bilgi için bk. Koç. *Din Dili*, s. 65–74; F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 193–202.

<sup>546</sup> Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 93–94.

<sup>547</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 222.

ifade etmektedir. Dolayısıyla naslarda Allah'a yaratıklara ait bir yüklem isnat edilmişse, Allah yaratıklardan bambaşka olduğuna göre, bu yüklem Ehl-i Sünnet'e göre mecazîdir ve bu yüklem hakikat anlamıyla anlaşılması mümkün değildir. Çünkü eğer bu yüklem hakikat anlamında alınacak olursa bu durum Allah'ın bambaşka olması (muhâlefet) durumuna aykırıdır. Bu durumda yaratıklardan bambaşka olan Allah hakkında el, yüz, yön vb. gibi durumlar hakikat anlamında düşünülmemeyeceğine göre bu kavramlar mecazî olarak anlaşılmalıdır.

Ehl-i Sünnet'in kullandığı temsilî dilde, bir taraftan belli bir ölçüde teşbih yapılırken diğer taraftan belli ölçüde tenzih yapılmaktadır. Allah'a isnad edilen kavramlar bir taraftan bizim anladığımız şekliyle anlamlarını muhafaza ederken hemen ardından "bima yeliku bizatihi" formülü sayesinde bizim anlayışımızdaki gibi sırf literal temelli olmadığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla olumlu dil içinde olumsuz bir dil vurgusuna dikkat çekilmiştir. Şöyle ki; fizikî dünyamıza ait kavramlar ile aşkın alanın en baştaki varlığının ifade edilmesi için önce bu kavramlar olumlu bir biçimde kullanılmış; fakat hemen ardından O'nun aşkınlığı düşünülerek zihin tarafından anlaşılabilir bir aynîlik olumsuzlanmakta ve bu isim ve sıfatların Allah'ın zâtına uygun olacağı formülü dile getirilmektedir. Dolayısıyla bizim literal bakışımızın kavramları Allah'a ait gerçekliklere zihnen yükseltilmektedir. Bu yükseltme işleminin olumlu içinde olumsuzlama ya da olumsuz içinde olumlama şeklinde<sup>548</sup> gerçekleştiği anlaşılmaktadır ki, bu durumun temsilî dil anlayışı çerçevesinde başarıldığı söylenebilir.<sup>549</sup>

Netice olarak, yukarıda Ehl-i Sünnet olarak ele aldığımız Eş'ariyye ve Mâturidiyye mezhebine mensup kelimacılar nasların bütününe tek bir mantık ve tek bir dil anlayışı çerçevesinde yaklaşmamaktadırlar. Onlar, selbî ve haberî sıfatlar içeren nasları tenzih mantığına dayalı tenzihî bir dil anlayışıyla; subutî sıfatlarla ilgili nasları ise analogi mantığına dayalı temsilî bir dil anlayışıyla ele almışlardır.<sup>550</sup> Bu çerçevede Allah'a isnat edilen yüklem başta olmak üzere

---

<sup>548</sup> Mâturidî, *age.*, s. 93-94; Koç, *Din Dili*, s. 67-68.

<sup>549</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 221.

<sup>550</sup> Gazalî, *el-Maksad*, s. 52, 53.



mutlak gayb âlemi ile ilgili ifadeleri Ehl-i Sünnet, tenzih ve analogi mantığı çerçevesinde anlama yolunu benimsemiştir.

Yine her iki ekole mensup ilim adamlarının açıklamalarından anlaşıldığına göre, olumlu içinde olumsuz, olumsuz içinde olumlu karakterde bir dilsel izah tarzıyla mutlak gayb alanı, özellikle de Tanrı hakkında konuşma imkânı bulunabilmektedir. Bu ise, temsili dil anlayışı ile Kur'an ve hadislerin okunması anlamına gelmektedir. Böylece Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ne tamamen olumsuzlamaya ve belirsizliğe (mutlak tenzihe), ne de tek anlamlılığa (mutlak teşbih) iten bir dil kullandıklarına dikkat çekilmiş ve bu durumun “*Orta durum*” dili olduğu belirtilmiştir.<sup>551</sup>

### III. KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA TEŞBİHİ DİLİN OLUMLU ve OLUMSUZ SONUÇLARI

Çalışmamızın bu basamağında istenen neticeyi elde etmemiz açısından öncelikle Kur'an mesajının tüm verilerinin bağlı olduğu iki temel varlık alanından söz etmemiz gerekmektedir ki, bu alanlar arasında ontolojik farklılık esastır. Yapılacak ayırmda insan bilgisine konu olup olmama, daha net bir ifadeyle insanoğlu tarafından tecrübe edilip edilmeme durumu son derece önemlidir. Kur'an'ın belirttiği “gayb” ve “şahadet” terimleri bu iki temel varlık sahasının ismidir. Kur'an, birçok yerde her iki varlık sahasının yegâne bilicisi olarak Allah'ı zikreder.<sup>552</sup> Fakat insanoğlu için sadece fizikî âlemin bilgisine ulaşabilme imkânı vardır. Bu temel farkın bilinmesi ve ortaya konulması, çalışmamızın ilk basamağı olan müteşâbih dil ve buna bağlı olarak oluşturulan ‘teşbihî dil’in olumlu ve olumsuz yönünü ortaya koymamız açısından son derece önemli olduğu kanaatindeyiz.

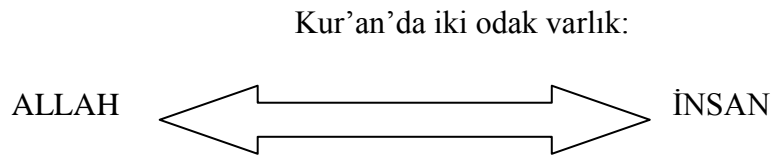
İslam düşünce tarihi açısından her zaman en güvenilir kaynak konumunda olan Kur'an'ın ana fikir yapısının semantik açıdan zıtlık prensibi üzerine kurulduğu ve bu durumun da, Kur'an'ın dünya görüşünü oluşturan odak

<sup>551</sup> F. Yavuz, *age.*, s. 224.

<sup>552</sup> el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94-105; er-Ra'd 13/9; el-Mü'minûn 23/92; es-Secde 32/6; ez-Zümer 39/46; el-Haşr 59/22; el-Cum'a 62/8; et-Teğâbün 64/18.

kavramlarının tahlili sonucu anlaşılabilir. <sup>553</sup> Bu çerçevede ele alınabilecek ilk ve en önemli odak varlıklar ‘Allah’ ve ‘insan’dır. Kur’an’a göre Allah, yalnız üstün bir varlık değil aynı zamanda var demeye layık olan tek gerçek varlıktır. Kur’an dünya görüşünde en yüksek odak varlık olan Allah, bütün semantik, ontolojik alanlara ve dolayısıyla tüm sistemlere bilme, görme, işitme vb. tüm açılardan hâkimdir. Böylesi ulu bir varlığın karşısında ise Kur’an’ın rehberliğine muhatap konumunda olan insan vardır. Dolayısıyla insan, tüm alanların değil ama kendisine tahsis edilen âlemin odak varlığıdır. Böyle olunca insan, bu âlemlerle ilgili durumların bilgisine ve tecrübesine er geç ulaşabilme potansiyelini daima elinde bulundurmaktadır. Kur’an dünya görüşü açısından ifadelendirdiğimizde ise en önemli varlık Allah, diğeri ise insandır. Bu iki odak varlık arasında çeşitli açılardan münasebetlerin olduğu -Ontolojik münasebet, haberleşme münasebeti, Rab-kul münasebeti, Ahlakî münasebet vb. gibi- belirtilmiştir. <sup>554</sup>

Allah ve insan odaklı semantik bir kutuplaşma olarak, gayb ve şehâdet ayrımı insan açısından önemlidir, yoksa Allah için gayb ve şehâdet diye bir şey yoktur. Zira Allah, gaybın ve şehâdetin mutlak bileni olarak tüm varlık alanları üzerinde hâkimiyeti elinde bulundururken insanın sadece şehâdeti bilebilecek (kühünü idrak edebilmek, tecrübe edebilmek) olması çalışmamız açısından belirtilmesi gereken önemli bir noktadır. Tabii ki, Kur’an’ın fikir yapısının iskeletini elde edebilmek için herhangi bir öncel fikre sahip olmaksızın objektif bir biçimde ona yönelmek gerekmektedir. Dolayısıyla Kur’an, sonraki ekol ve düşünürlerin, kendi ekollerinin eğilimlerine uygun biçimdeki yorumlarının ve düşüncelerinin etkisi altında değil, bizzat Kur’an’ın kendi esas düşünce sistemi içinde ele alınmalı ve anlaşılmaya çalışılmalıdır. Böylesi bir hedefin, daima önümüzde durması gerekmektedir. <sup>555</sup>



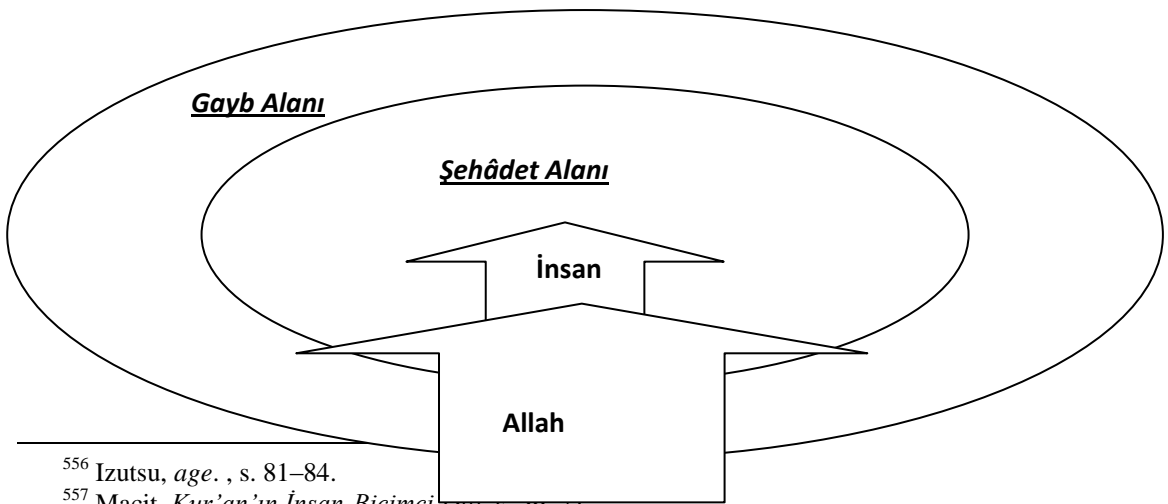
<sup>553</sup> Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 82.

<sup>554</sup> Izutsu, *age.*, s. 82–85.

<sup>555</sup> Izutsu, *age.*, s. 82.

Kur'an eksenli bir mukayese durumunda açıktır ki, yalnız üstün varlık değil, aynı zamanda var denmeğe lâîk olan tek varlık olarak tüm âlemlerin merkezinde Allah vardır. Diğer tüm varlıklar O'nun yaratıklarıdır. Dolayısıyla Kur'an vokabularisinde en yüksek odak varlık Allah'tır. O, tüm semantik alanlara hâkim olan yegâne varlıktır.<sup>556</sup> Allah, duyu âleminin dışında mutlak olmanın yanı sıra hiçbir beşeri kategori ile açıklanamayan tek varlıktır. Böylece O; zaman, mekân ve aklın sınırlarına sığmayan biricik varlıktır.<sup>557</sup> İnsan ise, kendi varlık sahasının -duyulur âlemin/fizikî âlemin/dünyanın- en odak varlığı, ilâhî hitabın tek ve yegâne muhatabıdır. Kur'an'ın dünya görüşü açısından odak varlık olan Allah'ın karşısında ilişki açısından odak varlık olarak insan durmaktadır. İnsan, Allah'ın zıddı olarak değil de, fitrî kabiliyetleri ve zihnî yetenekleri açısından, taşıdığı önem itibariyle bu önemli konuma sahip bir varlıktır. O, aynı zamanda vahyin gönderiliş sebebi olan varlıktır. Hakikati temsil etme yeteneğine sahip olarak tanımlanan tek varlık insandır. İnsan, Allah'a muhatap ve kendi varlık dünyasının temsilcisi, Ancak varlığını Allah'a borçlu olan bir varlıktır. Yine o, Allah'ın gönderdiği haberleri alıcı konumundadır. Vahyin gönderilmesindeki amaçtır, ancak aynı zamanda o, *olgasal âlemin bir parçası* olan varlıktır. Binaenaleyh, zayıf ve unutkan bir varlıktır.<sup>558</sup>

Yukarda ele aldığımız açıdan bakılınca bir üst basamak olarak, "İnsan neyi bilebilir?" sorusuna verilecek cevap da önem arz etmektedir. Zira bu bağlam da Kur'an açısından diğer iki önemli odak terim olan ve temelde iki Ana varlık sahasını ifade eden 'gayb' ve 'şehâdet' kelimeleri üzerinde durmaya çalışacağız.



<sup>556</sup> Izutsu, *age.*, s. 81-84.

<sup>557</sup> Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dur.*, s. 59-71.

<sup>558</sup> Macit, *age.*, s. 59-65.

### Şekil 1. Kur'an'ın Temel Dünya Görüşü açısından varlık alanları

Kur'an'ın bu iki temel varlık sahasından sadece görünen (şehâdet) âlem, insanın idaresindedir veya insanın bilme, tanıma, tecrübe etme imkânına dâhildir. Allah ise, bu iki âlemden her ikisine de hâkimdir. Bu durum Kur'an'da birçok ayette vurgulanmıştır. Muhakkak ki, bu bölünme, insan açısından bir anlam ifade eder; Allah için gayb diye bir şey yoktur. Çünkü O, her şeyi bilir ve O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır. Bu ayrım daha önce de zikrettiğimiz gibi insan açısından geçerlidir. Çünkü olgusal âlemin bir parçası olarak insan, ancak duyularıyla ulaşabildiği veya tecrübe edebildiği fizikî âlemi bilebilecek bir donanıma sahiptir.

İlerde ele alacağımız 'müteşâbih dil' açısından önemli olması hasebiyle böyle bir ayrım yapmayı gerekli gördük. Buna göre; gerek Kur'an'ın en önemli odak kavramlarından ikincisi olarak gerekse gayb ve şehâdet âlemleri itibariyle Kur'an dilini ikiye ayırabiliriz. Birincisi, insan duyularıyla erişilemeyen metafizik alan, ikincisi ise duyularımızla ve daha başka yollarla tecrübe edilme imkânına potansiyel olarak uygun olan fizikî âlem. Burada şehâdet/metafizik âlem olarak isimlendirdiğimiz alan, "Müteşâbih alan" olarak da isimlendirilmiştir.<sup>559</sup>

Kur'an'ın temel varlık sahalarıyla irtibatlı olan varlıklar hakkında gerek Kur'an ve gerekse hadislerde fazlaca bilgi vardır. Her iki varlık sahasıyla ilgili tüm veriler insana yönelik olup fizikî alanın diliyle aktarılmıştır. Öyle ki, bu dil doğal dilin verilerini din dili formunda kullanmıştır. Kur'an, her iki varlık sahasıyla ilgili verilerini uyumlu bir şekilde sunmuştur ki, bu genel de Allah-insan, İnsan-insan, insan-tabiat ve insan-diğer gaybî varlıklar arası ilişki boyutunda ele alınmıştır. Örneğin Kur'an, müstakil olarak bizzat insanın kişisel dünyasıyla ilgili verileri barındırmasının yanı sıra, toplumun bir ferdi olarak diğer insanlarla ilişkileri hakkında da bilgiler barındırmaktadır. Bunu yaparken bazen insanın maddi/somut yönlerine vurgu yaparken bazen de manevî/soyut yönlü bir bildirim kullanmaktadır. İnsanın tabiatla ilişkileri konusunda da insanın tecrübî yönüne veya ibret nazarıyla bakabileceği yönüne, Allah'ın kudretine işaretle,

---

<sup>559</sup> F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 217.

dikkat çeker ki, bu durumlar da maddî âlemle ilgili olduğundan insan açısından fazla sorun yaratmaz ve en azından tecrübe edilmeye potansiyel olarak uygun durumların dilsel sunumlarını barındırır.

Fakat Allah-insan ve insan-diğer gaybî varlıklar arası ilişkileri ele alan mesajlarda durum farklılaşmaktadır. Zira ilk ele aldığımız iki tür ilişkide insana direkt olarak maddî durumların (bu sınıfa aklımıza gelebilecek tüm ilişki türleri maddî olmak kaydıyla dâhildir) aktarımı söz konusuydu ve dilsel veriler insanüstü durumları konu edinmediği için fazlaca sorun teşkil etmemekteydi. Fakat diğer ilişki türlerini konu alan tüm verilerde dil direkt değil de dolaylı olarak kullanılmaktadır. Bu dolaylılık dilsel verilerin bağlantılı olduğu varlık sahası ve varlıklardan ötürü böyle olmak durumundadır. Zira Allah ve Allah'la ilgili her durum, insan açısından tecrübe edilemeyecek aşkınlıktadır. Melek, cin, şeytan ve diğer tüm gaybî alan ve varlıklarla ilgili durumlara da aynı pencereden bakılmaktadır. Çünkü maddî bir varlık olan insan böylesi aşkın varlık ve durumları tecrübe edecek donanımlara sahip yaratılmamıştır. İşte bu noktada dil verilerinin kullanımı önem arz etmektedir. Çünkü maddî bir varlık olan insan madde üstü bir durumla karşı karşıyadır ve kendisine iletilen tüm veriler maddî bir varlık olan 'dil' aracılığıyla olmak durumundadır. Burada dilsel izah tarzları önem kazanmakta ve devreye dolaylı anlatımı sağlayabilecek sanatsal kullanımlar girmektedir. Bu kullanımın başarıya ulaşabilmesi için maddî alanın ve tecrübe edilebilen şeylerin durumlarıyla aşkın olan her şey arasında bir benzerlik ilişkisinin kurulması gündeme gelmektedir ki, dilin bu ilişki içerisinde kullanılmasına 'müteşâbih dil' denilmektedir. Dolayısıyla dilin maddî alanla ilgili tüm durumlar hakkında kullanılmasına 'muhkem dil', duyular üstü, aşkın alanla ilgili olarak Muhkem dilin verileri aracılığıyla arada bir benzerlik ilişkisi kurularak kullanılmasına ise 'müteşâbih dil' denildiğini daha önce belirtmiştik.

Dikkat edilirse tüm Kur'an'la ilgili metinlerin iki temel varlık alanı etrafında döndüğü, bunlardan birisinin fizikî varlık alanı, diğerinin ise metafizik varlık alanı olduğu görülecektir. İnsanî bakış açısı çerçevesinde dilsel bir izah tarzı olarak baktığımızda ise insan kendisine en yakın varlık sahasına direkt/dolaysız olarak ulaşip onun gerçeklikleri direkt ifadelendirildiği halde diğer

alanın gerçeklikleri fizikî alan kullanılmaksızın dolaysız olarak ifade edilememektedir. İşte bu durum dilin teşbih (ya da analogik) temelli sanatsal bir şekilde kullanılması demektir ki bunun ‘müteşâbih dil’ olduğunu yukarıda vurgulamıştık.

Netice olarak; Kur’an’da genel hatlarıyla iki varlık alanından söz edilmektedir. Fizikî varlık alanı/muhkem alan ve metafizik varlık alanı/müteşâbih alan. Tüm metinlerde bu iki varlık alanıyla ilgili olay ve varlıklardan bahsedilmektedir. Kur’an her iki alandan da bahsederken, fizikî alanın ihtiyaçları çerçevesinde oluşmuş ve şekillenmiş olan ‘dil’i kullanmaktadır. Bu açıdan bakılınca Kur’an dilinde fizikî alanın diliyle fizikî varlık alanından söz eden ayetler ve yine fizikî alanın dil verilerinin kullanılmasıyla/fizikî alanın diliyle metafizik alanın (Allah, melek, kıyamet vb. gibi) varlık ve olaylarından bahseden ayetler yer almaktadır.

İşte, ‘Müteşâbih Dil’ şeklinde ifadelendirilen bu durum, İslam dünyasında ‘teşbih’ problemi olarak ele alınan, bizim de çalışmamızda üzerinde durduğumuz, ‘teşbihî dil’ diye isimlendirilen anlayışın çıkış kaynağı olduğu kanısındayız. Bu sorun, İslam düşünce tarihinde Peygamber’in irtihalinden sonra ilk zahir eden problemlerin en önemlilerindedir. Böyle olmasında erken dönem fetihleri sonucu farklı coğrafyalarda yaşayan din mensuplarıyla veya düşünce akımı müntesipleriyle kurulan irtibat ve bir arada yaşamanın getirdiği paylaşımların etkin rol oynadığı kanaatindeyiz. İlk devir âlimleri ve daha sonraki düşünce sâikleri bu tür problemlerle konularda hem dinî düşünceleri zedeleyecek görüşlere engel olmak adına hem de kendi düşüncelerini açıklama amaçlı çalışmalara girişmişlerdir. Ancak, Kur’an’ın bu hassas yapıdaki dilsel konumunun inceliğini kavrayamayan veya kavramak istemeyen bazı ilim adamları, Kur’an’la ilgili metinleri kendi düşünceleri doğrultusunda okuma yoluna gitmişlerdir. Bunun sonucu olarak daha önce üzerinde durduğumuz Kur’an okuma biçimleri (tenzihî dil, teşbihî dil vb.) oluşmuştur. Bu noktadan hareketle burada daha çok ‘teşbihî dilin imkânı, olumlu ve olumsuz yönü nedir, bunun üzerinde durmak istiyoruz.

Acaba Tanrı ve diğer gaybî varlıklar hakkında konuşulurken teşbihî dilden tam anlamıyla kaçınmak mümkün müdür? Öncelikle bunun imkânsız olduğunu

belirtmek gerekir. Tanrı ve diğer metafizik varlıklar hakkında konuşurken acaba neden teşbihî dil kaçınılmazdır? Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, insan neden Tanrı'yı kendisi gibi düşünür ve kendi özelliklerini Tanrı ve diğer metafizik varlıklara atfeder?

Teşbihî dilin kökenini ifade etmesi açısından bu sorular etrafında konuya yaklaşacak olursak, insan sonlu bir âlemin parçasıdır ve sınırlı bir varlıktır. Tanrı ise zaman ve mekân üstü varlık olarak mutlak aşkındır. Böylesi sonlu bir varlık olan insanın sonsuz bir varlık olan Tanrı hakkında bir takım benzetmeler yapmadan konuşmasının imkânsız olduğunu vurgulamak gerekir. Kur'an'a muhatap olan kitlenin böylesi bir zihnî yapıya sahip olduğunu en iyi bilen Allah, Kur'an'da kendisini bir takım isim ve sıfatlar çerçevesinde anlatmak istemiştir. Diğer metafizik varlıklar hakkında da bilgiler verirken benzetmeler kullanılmıştır ki, insan açısından bakılınca bu durumun kaçınılmaz olarak böyle olması gerektiği açıktır. Zira insan, bir şekilde tecrübe ettiği durum ve olaylar çerçevesinde benzetmeler yaparak görmediği, duymadığı ve ulaşamadığı varlıkların durumunu anlamlandırma yoluna gitmektedir. Çünkü insanlar arası iletişimin temeli olan dili oluşturan kelimelerin anlamları, gündelik hayatın ihtiyaçları ve insanların tecrübeleri eksenli gelişmiştir; öyle ki, her ne zaman bu ifadeleri kullansak dokunduğu her şeye “insanî kategorileri dayatması/empoze etmesi” o kadar doğal olmaktadır.<sup>560</sup> Bunu göz önüne alırsak, üzerinde konuşulan varlıkların duyu sınırlarını aşıyor olmasından dolayı, O'nun hakkında esas nitelikleri çerçevesinde benzetme /analoji yapmaktan başka bir yolun bulunmadığının rahatlıkla görülebilecektir.<sup>561</sup> Zira insanlar duyu organlarıyla anlayamadıkları duyular üstü olan şeyleri (başta Allah olmak üzere diğer tüm metafizik varlıklar) ancak beşerî terminolojilerle,<sup>562</sup> ifade etmek zorundadırlar. Kur'an bu gerçeği tüm dokusuna öyle sindirmiştir ki, eğer bu bakış açısından kopuk bir yoruma başvurulacak olursa bundan tüm yapı zarar görebilmekte ve nihayetinde teşbihî ve tescimî fikirler neşet edebilmektedir. Bu durumun, Tanrı-insan ilişkisinin kurulabilmesi

---

<sup>560</sup> Fere, *Din Dilinin Anlamı*, s. 89.

<sup>561</sup> İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası*, s. 18.

<sup>562</sup> Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s. 82; Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 112.

için kaçınılmaz olup, imanın içeriklerinin aklileştirilmesi yönünde bir çaba olduğu belirtilmiştir.<sup>563</sup>

İnsan, Tanrı ve diğer metafizik varlıklar hakkında konuşurken zorunlu olarak bir antropomorfizme yani teşbihe düşmektedir. Dolayısıyla bu durum, antropomorfik bir dil kullanmadan Tanrı ve diğer gaybî varlıklar hakkında konuşmanın mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. İşte Kur'an ve daha öncesindeki diğer dinî metinleri ve aşkın boyutlu tüm metinlerin teşbih ifade eden kullanımları bünyelerinde barındırmaları bu zorunluluktandır.

İnsan aşkın varlığın seviyesine çıkamıyorsa aşkın olan varlık insanî verilerle kendini ifadelendirecektir. Allah'ın Kur'an'daki tüm sıfatlarının (selbî, subûtî ve haberî ) ve isimlerinin ve diğer tüm gaybî varlık ve durumların bu bakış açısıyla anlaşılması gerektiği kanısındayız. Bu durumu müteşabih dilin teşbihî dille kesişme noktası olarak kabul edebiliriz ki, bizce teşbihî dil mantığının temel dayanağı olan nokta burasıdır ve teşbihî dil anlayışının olumlu düşünülebilecek yegâne yönüdür. Bu bakış açısı tanrı ve metafizik varlık alanı hakkında konuşma imkânı veren en önemli noktadır. Böylesi bir teşbih anlayışı kaba antropomorfizm veya mutlak teşbihî dil anlayışı değildir. Bilakis analojiye dayanan mantikî bir çerçevedir.<sup>564</sup>

Elbette teşbihî dilin olumlu sayılabilecek bu yönü, bizim çalışmamızda ele aldığımız asıl yön olan mutlak teşbihî dili yansıtmamaktadır. Çünkü mutlak teşbihî dil veya katı antropomorfizm dediğimiz dilsel boyut ilâhî menşeli bir din olan İslam dini ve onun kutsal metni olan Kur'an için düşünülemeyeceği, ilk asırlardan beri Müslüman düşünürler ve din âlimleri tarafından dile getirilmiştir.<sup>565</sup> Bu çerçevede tüm ilahî menşeli metinlerde sınırlı bir antropomorfizmin var olduğunun kabul edildiği de bir gerçektir.<sup>566</sup> Örneğin Tanrı'nın konuştuğu, gördüğü ve işittiği, gökyüzünde oturduğu ve eli olduğu vb. birçok ifadeler dinî metinlerde geçer. Ancak kutsal kitaplarda insanî özelliklerin

---

<sup>563</sup> Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 13.

<sup>564</sup> Analoji mantığının ince çizgileri konusunda geniş bilgi için bk. F. Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 193 vd; Koç, *Din Dili*, s. 74 vd.

<sup>565</sup> Çalışmamızda daha önce ele aldığımız teşbihî dil karşıtı tüm verileri bu çerçevede düşünebiliriz.

<sup>566</sup> Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 114; Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s. 79 vd.



Tanrı'ya izafe edilmesi O'nun bir cisim olduğu ve insanla tam tamına aynı doğaya sahip bulunduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda Tanrı'nın çıkması; her şeyi zapt ve istila altına almasını, inmesi; iyilik yapması ve nimet vermesini, gelmesi; hükmetmesi ve infaz yapmasını, yüzü; varlığı ve cömertliğini, Tanrı'nın her şeyi görmesi, O'nun mutlak bilgisini, koruması, yardım etmesi ve kollamasını, gülmesi; affetmesi, izin vermesi ve razı olmasını, her yere uzanan kolları O'nun kâdir-i mutlaklığı, inam ve ikramda bulunmasını ve seçmesini, kılıcının; adaletini simgelediği söylenebilir.

Tanrı hakkında konuşma imkânının ancak söz konusu teşbihî bir dille olmasının gerekçesi ise, Allah ve diğer tüm metafizik varlıklar ile ilgili hakikatin insana ancak insanî anlayış ve düşünceler aracılığıyla aktarılabilmesi ve insanların kavrayışlarına uygun düşen bir dille ifade edilmek durumunda olması gerçeğidir. Buna göre Kur'an'daki Allah ve diğer tüm gaybî varlıklar ile ilgili kullanılan ifadeleri ve dili sırf lâfzî anlamıyla ele almak ve değerlendirmek doğru olmaz. Bu tür ifadelerin sırf lâfzî anlamıyla alınması gerektiği hususunda ısrar edilmesi, mutlak bir teşbihî dil anlayışına götürür ki, bizim çalışmamızın konusu işte bu tutumdur. Dolayısıyla analogi temelli kısmî bir teşbih olumlu yön olarak karşımıza çıkarken, katı lafızcılığı esas alan ve varlıklar arası ontolojik farka dikkat etmeyen bir tutum olumsuz yön olarak karşımıza çıkmaktadır ki, bu tutum birçok yönden eleştirilmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik bir tutum olarak teşbihî dilin olumsuzluğu nedir? Bu soruya verilebilecek cevap önem arz etmektedir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, antropomorfizm veya teşbihî dil mantığı hususunda, kabul edilmeyip reddedilen husus mutlak teşbihtir. Elbette sıfatları olmayan ve hakkında hiç konuşulamayan bir Tanrı anlayışının sonucu ortaya çıkacak olan negatif bir teolojiye yönelik mutlak tenzihçi selbî anlayış da mutlak teşbihî dil kadar tehlikelidir. Zira Tanrı hakkında herhangi bir niteleme yapmayarak, Tanrı'yı hakkında hiçbir şekilde konuşulamayan bir varlık olduğu

şeklinde ileri sürmek, sonuç olarak insanı agnostisizme, buradan da ateizme götürebilir.<sup>567</sup>

Tanrı, kendisine inanan için niteliksiz bir varlık değildir. Bu bağlamda gerek doğadan hareketle gerekse dinî metinlerdeki nitelemelerden hareketle Tanrı hakkında konuşulabilir. Nitekim Kur'an Allah hakkında O'nun sıfat ve isimleri vasıtasıyla bilgi verirken bu iki yönü fazlaca kullanmıştır. Böylece Allah hakkında konuşulabileceği ve O'nun bir takım isim ve sıfatlara sahip olduğunun bizzat Kur'an'da belirtilmiş olması Allah'ın da sıradan bir varlık gibi, örneğin insanlar ve hayvanlar gibi, fizikî varlık âleminin varlıkları- kategorisinde ele alınabileceği anlamına gelmez. Zira hatırdaki tutulması gerekir ki, varlıklar arası kategorik farklılıklar vardır ve bu gerçek o varlıkların anlaşılması açısından son derece önemlidir. Öyleyse, teşbihî dil açısından ve teşbih mantığı açısından olumsuz yön, Tanrı ve diğer gaybî varlıkların kategorik açıdan insan ile aynı düzlemde ele alınması ve kullanılan nitelemelerin tamamen literal bir dil anlayışıyla okunmasıdır. Böylece, hem o ifade hem de o ifadeyle ilişkili olan aşkın varlık veya varlıklar sıradanlaştırılmış olur. Bunun sonucunda da bu varlıklar hissedilebilen ve künhüne varılabilen fizikî âlemin parçaları şeklinde anlaşılabilir. İslam düşünce tarihi esas alındığında Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik okuma biçimlerinden birisi olan ve bizim çalışmamızın da konusu olan teşbihî dil anlayışı böyle bir bakış açısının ve mantığının ürünüdür. Müşebbihe ve Mücessime diye adlandırılan fırkalar bu okuma biçimi ile Kur'an'da ve hadislerde yer alan ifadeleri anlamışlar ve Allah hakkında sıradan bir varlık gibi nitelemeleri dile getirmişlerdir ki, bununla ilgili örneklere daha önce değinmiştik.

Neticede; insanların zihnî anlayış kapasitelerini en iyi ölçen ve onların durumlarını asla göz ardı etmeyen bir mesaj olarak Kur'an, hem fizikî âlemle hem de gaybî/metafizikî âlemle ilgili bir anlatımlardan oluşmaktadır. Kur'an'ın bu anlatımların tümünde kullandığı dil ise muhataplarının kullanmış olduğu doğal dildir. Kur'an'ın doğal dili, fizikî âlemle ilgili durumları anlatmak için direkt/dolaysız olarak kullanılırken metafizik durumları anlatmak için dolaylı olarak yani bir takım söz sanatları yaparak kullanılmıştır. Bu sanatların başında

---

<sup>567</sup> İmamoğlu, *Tanrı'nı Doğası*, s. 29.

metafizik durumları fizikî durumlara benzeterek anlatma biçimi olan teşbih veya analogik dil sanatı gelmektedir. Bu şekildeki anlatım biçimi, Kur'an'ın dilsel dokusuna serpiştirilmiş bir yöntemdir ki buna biz 'müteşabih dil' diyoruz. Ancak zamanın geçmesi ve Kur'an'a yönelik gerek kasıtlı gerekse hatalı okuma biçimlerinin olması ile bu yön görmezlikten gelinmiş veya görülememiş ve İslam tarihi boyunca bir problem olarak addedilen, bizim de çalışmamızda 'teşbihî dil' olarak üzerinde durduğumuz konu ortaya çıkmıştır. Bu problemde temel mantık kelimelerin direkt anlamlarına yönelerek lâfzî bir tutumla, varlıkların ontolojik durumlarını dikkate almadan anlatımı basitleştirerek, gaybî varlıkları da maddi varlıklar gibi sıradanlaştırmaktır. İşte bu mantık, Kur'an'ın dilsel anlatım dokusuna işlenmiş olan 'müteşabih dil' mantığını sonraları Kur'an'la ilgili bakış açısının asla kabul etmeyeceği ve edemeyeceği bir okuma biçimi olan 'teşbihî dil'e dönüştürmüştür. Bu yaklaşım tarzı da İslam düşünce tarihinde Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalarca temsil edilmiştir.

Son olarak belirtmek isteriz ki, bu katı teşbihî yaklaşım tarzının belki de en ciddi katkısı, bir taraftan kendisinin zıt kutbu olan tenzihî dil ile selbî dil anlayışlarının ortaya çıkması; diğer taraftan da bu iki uç anlayışın arasında bir orta yol olan ve teşbih ile tenzihi aynı potada eriten analogik/temsilî dilin ortaya çıkması olmuştur. Bu dil kuramları da, Kur'an'ın teşbih ima eden ifadelerinin daha iyi anlaşılabilmesi hususunda bizlere ciddi bir malzeme sunmuştur.

## SONUÇ

Her varlığın bir varlık alanı, her varlık alanının da varlık ya da varlıkları vardır. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette vurgulanan *Allah, gaybı ve şehâdeti bilendir* şeklindeki ifadelerden temelde gayb ve şehâdet diye iki temel varlık alanının olduğu anlaşılmaktadır. İnsanoğlu, bu varlık sahalarından ikincisine yani fizikî/shehâdet alana ait bir varlıktır. Dolayısıyla insanoğluna ait olan her türlü maddî durumlar ile soyut sayılan diğer tüm durumlar şehâdet alanına aittir.

İnsan şehâdet alanının bilgisine ulaşabilecek bir potansiyele sahiptir. Diğer varlık sahası olan gayb/metafizik âlem ise, insanın duyularıyla ulaşamayacağı dolayısıyla künhüne vakıf olamayacağı âlemin adıdır ve bu âlemin varlıkları başta Allah olmak üzere şeytan, cinler, cennet ve cehennem gibi diğer tüm metafizik varlıklar ve durumlardır. Bu varlık sahası tecrübe ve akıl üstüdür.

Belirtilen varlık sahaları arasında bir iletişim vardır ve bu iletişimin yegâne örneği Allah ile insan arasındaki iletişim olan vahiy ve bu vahyin somut sekli denebilecek Kur'an, Tevrat, İncil vb. kitaplardır. Kur'an-ı Kerim'de de bu iki varlık sahası ile ilgili olarak birçok ifade vardır. Ancak bu ifadelerin hepsinde insanın varlık sahasına ait olan bir varlık olarak doğal dil kullanılmaktadır.

İnsanoğlunun kullandığı dil temelde doğal dil olsa da, iletişim alanlarına göre farklı karakteristik özellikler arz etmektedir. Günlük hayatta kullanılan dil ile bilim, sanat ve benzeri alanlarda kullanılan dil, anlatım özellikleri bakımından farklılıklar göstermektedir. Bu bağlamda dil bilim tarihi incelendiğinde din diline yönelik çalışmaların çok erken dönemlerde gündeme geldiği ve bu konuda çalışmaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede din dili, insanın Tanrı ve kutsal olarak kabul ettiğiyle ilişkisini ifadede kullanılan bir dil olarak evrensel denebilecek bazı özellikler taşımaktadır. Bu bağlamda din dili denilince kastedilen Arapça'nın müslümanlar için, İbranice'nin Yahudiler için vs. olduğu anlamda eski veya kutsal dinî dil değildir. Din diliyle kastedilen, nesnel gerçekliğin ötesinde yaşanan şeye ilişkin bir mükâşefeyi, tutkuyla kapılmayı ifade eden bir dil, huşu duygusu uyandıran ve farklı türden nedenlere atıfta bulunan bir dil, ahlakî ilkeler ifade eden ve en genel anlamda Tanrı hakkında konuşma olan bir dildir. Her ne

kadar bunlar din dilinin tam bir tanımı değilse de din dili için olmazsa olmaz özelliklerdir.

Kur'an dili, kendine has özellikleri olmakla beraber genel anlamda din dili içerisinde yer alan bir dil özelliğine sahiptir. Tanrı hakkında konuşmak Kur'an dili içinde en genel özelliktir. Kur'an dili hem fizikî âlemle ilgili ifadeleri hem de metafizik âlemle ilgili ifadeleri bünyesinde barındırmaktadır. Fizikî âlemle ilgili ifadelerin anlatımında dil direkt/dolaysız olarak kullanılırken metafizik âlemle ilgili ifadelerde dil dolaylı olarak kullanılmaktadır. Ancak burada, fizikî bir varlık olan insanın dilsel verileriyle metafizik durumların anlatımından doğan bazı problemler vardır. İşte düşünce tarihimizde bu problemlerin çözümüne yönelik olarak erken dönemlerden itibaren dilsel bakış açıları geliştirilmiştir. Bunlar; analogik dil, tenzihî dil ve teşbihî dil anlayışlarıdır.

Bu anlayış biçimlerinden analogik dil anlayışı, birbirinden tamamen farklı olan iki varlıktan ve varlık sahasından biri hakkında kullanılan ifade ve terimlerin, analogik olarak yani tamamen aynı olmamakla beraber varlıkların ontolojik durumları dikkate alınarak, diğer varlıklar hakkında da kullanılabilceğini ileri sürmektedir. Analogik dil kuramına dayalı bir yaklaşım biçimi olarak temsilî dil, düşünce tarihimizde en çok kullanılan bir dil anlayışıdır. Analogik dil anlayışı, mutlak tenzihî dil ile teşbihî dil arasında bir orta durum dili sunmaktadır. Yine bu bağlamda, bizim ele aldığımız biçimiyle teşbihî dil kuramının tam ters istikametinde tenzihî dil anlayışı geliştirilmiştir. Bu dilsel yaklaşım tarzını hem Mu'tezile hem de Müslüman filozoflar Kur'an'daki bir takım ayetlere uygulamışlardır. Fakat Mu'tezile'nin kullandığı tenzihî dil tarzında dinî bir kaygının ürünü olarak Kur'an'daki bütün ifadelerle mutlak tenzih diliyle yaklaşma durumu meydana gelmemiş, dolayısıyla da bu dil tenzihî dil anlayışı olarak isimlendirilmiştir. Müslüman filozofların kullandığı dilin altında ise felsefî bir kaygı daima kendisini hissettirmiş ve bu tarz, tanrı ile ilgili ifadelerin mutlak biçimde olumsuzlanması şeklinde kendini göstermiştir. Bu tarzdaki tenzihî yaklaşım selbî/olumsuz dil olarak ortaya çıkmıştır.

Teşbih kelimesi ş-b-h filinin 'tef'îl' babından mastarı olup, bir şeyi başka bir şeye benzetmek demektir. Yine teşbih kelimesi, terimsel bir ifade olarak,

Belagat ilminin bölümlerinden biri olan Beyan ilminin de bir terimidir. Bizim çalışmamızda teşbih ise, Kur'an-ı Kerim'in katı teşbihe dayalı bir mantıkla okunması ve metafizik varlıkların, özellikle de Allah'ın, insan biçimci veya diğer maddî formlar şeklinde tasavvur edilerek anlamlandırılmasına dayalı olarak geliştirilen dilsel bakış açıdır.

Teşbihî dilin temel mantığı, müşâhede edilemeyen gayb âleminin ve varlıklarının müşâhede edebildiğimiz varlık ya da durumlarla anlatabilme gayretidir. Teşbihî dilin iki ana unsuru vardır. Bunlardan birincisi, tüm yapıp etmeleriyle dünyaya yön veren ve Kur'an'ın iki temel varlığından birisi olan insandır. Teşbihî dilde en önemli unsur olarak insan, kendisine benzetilen (müşebbehün bih) konumundadır. Teşbihî dilin ikinci ana unsuru ise, bütün beşerî biliş düzeylerini aşan yani beşer tecrübesinin ötesinde olan Allah'tır ve Allah, teşbihî dilde benzeyen (müşebbeh) konumundadır. Elbette teşbihî dilin temel unsurları sadece insan ve Tanrı değildir. İnsan fizikî varlık sahasının en önemli varlığı olarak diğer tüm fizik âlemi varlıklarını temsil etmekte, Tanrı da diğer tüm metafizik varlıkları temsil etmektedir.

Teşbihî dilin tarihî arka planına bakıldığında, mitolojide ve Eski Yunan düşüncesinde inanılan Tanrı ya da tanrıları insan, hayvan ve diğer fizikî varlıklar şeklinde ifadelendirme gayretinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu, Xenophanes'in tepkisi açıkça göstermektedir.

Eski Ahit'i oluşturan Yahudî kutsal metinlerine ait ifadelerde, Tanrı'yı tanıtmada görünüş itibariyle mahlûka benzerlik ifadesi olan kaba teşbihî ifadeler fazlaca mevcuttur. Bu duruma sebep olarak; ilkel ırklara tasvirî bir anlatım kullanma gereği, bazı peygamberlerin mükâşefelerini tasvir etmeleri vb. sebepler sayılabilir. Bu tür durumlardan dolayı Yahudilerin kutsal metinlerinde tevhide ağırlık verilmesine rağmen teşbih ve tecsim ima eden ifadeler bulunmaktadır.

Yeni Ahit'i oluşturan metinlerde de teşbihî dil açısından malzeme olacak mahiyette ifadeler vardır. Temel referans kaynağı olarak Yeni Ahit'i kabul eden, teslis inancını merkeze alan ve enkarnasyonu temel inanç doğrularından birisi olarak kabul etmiş olan Hıristiyanlık, bir takım teşbihî ve tecsimî inanışı bünyesinde barındırmaktadır. Dolaylı dilin çeşitlerinden birisi olan teşbihî dilin

Tanrı hakkında kullanılıp kullanılamayacağı, İslam düşünce tarihinde olduğu gibi Yahudî ve Hıristiyan düşünce tarihlerinde de uzun tartışmalara neden olmuştur.

Aynı şekilde Kur'an'da da teşbihî dile kapı aralayacak ifadeler mevcuttur. Kur'an'daki teşbih ima eden ifadeler ve bu ifadeleri anlamlandırma ve yorumlama biçimleri son derece önemlidir. Bu bağlamda İslam düşünce tarihinde ekoller, tevhid ve tenzihî farklı biçimlerde tanımlamışlardır. Örneğin Mu'tezile düşüncesinde tevhid ve tenzih, bütün sıfatları nefyetmek iken; Selefiyye anlayışında, Kur'an ve Sünnet'te Allah'a isnat edilen her şeyi sıfat kabul etmek tarzındadır. Maturidî ve Eş'arî geleneğinin oluşturduğu Ehl-i Sünnet, bu iki anlayışın arasında yer alırken; düşünce tarihimizin antropomorfist akımı sayılan fakat ekolleşemeyen Müşebbihe ise, Kur'an ve Sünnet'te Allah hakkındaki ifadeleri literal anlamıyla ele alma tarzını benimsemiştir.

Kur'an okuma biçimlerinden biri olarak, kendine has bir okuma şekli ve dilsel izah tarzı oluşturan insan-biçimci fırka Müşebbihe, kendi bakış açısını temellendirmek için referans olarak Kur'an'da mevcut olan teşbih ima eden tasvirleri esas almaktadır. Teşbih ifade eden anlatımları katı bir tutumla ele alarak, salt literal anlamıyla anlama yolunu benimseyen kişi ve fırkalar erken dönemlerden itibaren varolagelmıştır. Kur'an'daki bir takım ifadeler, teşbihî dil mantığına elverişli olup teşbihî bir dili besleyecek yapıdadır. Bu tür ayetlerin anlaşılması daha nüzûl döneminden itibaren problem teşkil etmiş ve bunların gerçek mahiyetlerini sadece Allah'ın bilebileceği ve peşlerine düşülerek spekülasyon yapılmaması yolunda uyarı gelmiştir.

Kur'an ve hadislerde geçen Allah'ın nitelikleri bağlamında görüş belirten düşünce biçimlerinden birisi de kaba teşbih düşüncesidir. Bu düşünce tarzının öne çıkan yönü, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılığı dikkate almaması ve bu tarz ifadeleri lâfzî bir tutumla ele alarak sıradanlaştırmasıdır. Dolayısıyla Tanrı ile insanı aynı düzlemde kabul ederek, insanın kendi ihtiyaçları etrafında oluşan bir dilin Tanrı'yı da ifade etmekte yeterli olacağını ileri süren bu düşünce biçimi, teşbihî dil anlayışını yönetmektedir. Fırkalarla ilgili eserlerde, genel olarak Müşebbihe başlığı altında bu zihniyete yer verilir ve onlardan son derece kaba teşbih ifadeleri nakledilir.

Sözlükte benzetmek anlamına gelen ş-b-h kelimesinin tef'îl babından İsm-i fâili olan Müşebbihe kelimesi, terim olarak, Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten ya da bu sonuca götüren inanç biçimlerini benimseyenleri ifade eder.

Müslümanlar arasında teşbih inancının, dolayısıyla da teşbihî dilin Yahudilerden İsrâiliyyat yoluyla intikal ederek bazı hadisçiler arasında kabul gördüğüne ve Müşebbihe'yi meydana getirdiğine dikkat çekilmiştir. Ancak inanç konularının hepsine dair özgür fikirleri bulunmayan ve müstakil bir ekol hüviyeti taşımayan Müşebbihe, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında ileri sürülen görüşler etrafında değişik fırkalara mensup kişilerden teşekkül etmiş bir mezhep görünümündedir. Böyle bir inancı ve dili benimsediği kabul edilen ve bu statüde görülen fırkaları dikkate alarak Müşebbihe'ye nispet edilen görüşleri üç ana grupta toplamak mümkündür. Bunlar: Allah'ın zatını yaratıklara benzetmek, İlahî sıfatları ve özellikle de fiilî olanlarını yaratıkların sıfat ve fiillerine benzetmek ve Yaratıkları insana benzetip insanda ulûhiyet niteliklerinden birinin yahut tamamının bulunduğu veya Allah'ın bir niteliğinin yahut zatının insana hulûl ettiğine ve böylece onda bedene dönüştüğüne inanmaktır.

Bu ve benzeri tüm görüşler Müşebbihe'ye nispet edilip, Sebeiyye, Beyâniyye, Muğiriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Mukannâiyye, Batıniyye, Hulûliyye, Hulmâniyye, Hişâmiyye, Yûnusiyye gibi fırkalar bir takım görüşlerinden dolayı Müşebbihe'den sayılmışlardır. Bağdâdî, Müşebbihe'yi müstakil bir başlık altında ele alırken; Şehristânî, Müşebbihe'yi Sıfâtiyye başlığı altında ele almış, teşbih ve tecsim konusunda aşırılığa meyledenleri, ayrıca Ğulat başlığı altında incelemiştir.

Bu ve benzeri yaklaşım tarzları tecsimî bir anlayışı da beraberlerinde getirmiştir. Genel olarak müellifler eserlerinde 'Mücessime' diye müstakil bir başlık açmamışlardır. Sözlükte büyütme, irileştirmek, mübalağa etmek ve cisimleştirmek anlamına gelen c-s-m kökünden tef'îl babında İsm-i fâil olan Mücessime terimi, dinî literatürde Allah'a sıfat nispet ederken aşırılığa düşerek Allah'ın zatına cisim ve mekân izafe eden düşünce biçimlerinin topluca adıdır. İlahî sıfatları, inkâra götürecektir şekilde tevile tabi tutan Muattıla'ya karşılık



Allah'a cismanî nitelikler izafe eden Mücessime de aşırı bir grup olarak düşünce tarihimizde yerini almıştır. Nitekim teşbihî dil anlayışı ile Kur'an ve hadisleri ele alan bütün fırkalar, Allah'ı insanlar gibi cisimden ibaret ve çeşitli uzuvları olan bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir.

Her düşünce tarzının karşısında tepkisel olarak başka bir düşünce tarzı vardır. Teşbihî dil anlayışına tepki olarak da bir takım anlayış biçimleri geliştirilmiştir. Bunlardan ilki, Selefîyye'nin geliştirdiği ve kısaca nötr dil denebilecek dil anlayışdır. Selefîyye'ye göre, Kur'an-ı Kerim'de Allah hakkında kullanılan ve Müşebbihe ile Mücessime'nin literal anlamlarıyla yorumladıkları haberî sıfatlar olduğu gibi kabul edilir, tevil edilmezler. Bu sıfatlara keyfiyetsiz olarak inanılır. Yani yaratıklara benzetilmez ve nasıllığı üzerinde yorum yapılmaz. İşte bu yaklaşım biçimi, Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Selefîyye'nin takındığı tavır olup bu tavrın en net ifadesi İmam Malik'in "İstiva malûm, nasıl olduğu ise meçhuldür. Ona olduğu gibi inanmak vacip, hakkında soru sormak ise bidattir." şeklindeki sözüdür. İşte bu tutum tarafsız dil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teşbihî dile tepki olarak addedebileceğimiz bir diğer tutum ise Mu'tezile ile müslüman filozofların yaklaşım tarzıdır. Bunlar, Allah'ın isim ve sıfatları konusu ile özellikle Kur'an ve hadislerde geçen ve teşbih ima eden ifadeler hakkında tenzihî bir tutum içinde olmuşlardır. Mu'tezile'nin en belirgin özelliği, dinî inançların aklî esaslarını bulmaya çalışmalarıdır. Mu'tezile'nin karşıtlarını Müşebbihe diye nitelendirmesi, onların teşbih mantığını ve bu mantığa dayalı bir dili kabul etmediklerini ortaya koymaktadır. Tenzih mantığı hem Mu'tezile hem de müslüman filozoflar tarafından kullanılsa da, bu iki grup bakış açıları, kaygıları ve dilsel izah tarzları bakımından farklılık arz etmektedir. Şöyle ki; Mu'tezile, tenzih mantığını dinî bir kaygı ile kullanmış, Tanrı'ya herhangi bir eksiklik izafe etmeme ve O'nu yaratıklara benzetmeme adına tenzih mantığının tenzihî dil biçimindeki tarzını kullanmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaklaşımının temelinde felsefî bir kaygıdan çok dinî bir kaygının yattığı söylenebilir. Tenzih mantığının diğer bir yönü olan selbî (aşırı olumsuzlamacı) dil şeklindeki biçimi ise müslüman filozoflar tarafından kullanılmış ve temelinde felsefî bir kaygı vardır. Tanrı'nın ancak olumsuz nitelemelerle anlatılabileceğini savunan bu

mantığın kökenleri milat yıllarında yaşamış olan Yahudî filozof Philon'a kadar götürülmektedir. Bu görüşün İslam düşünce tarihindeki savunucusu ise İbn Sina'dır.

İslam düşünce tarihinde hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren müslüman çoğunluğun benimsediği hâkim bir mezhep görünümü veren ve sonraları Eş'arî ve Mâturidî mezheplerince derli toplu olarak dile getirilen yaklaşım biçimi de teşbihî dile tepki olarak farklı bir yaklaşım tarzı ortaya koymuştur. Öyle ki; Ehl-i Sünnet'i oluşturan her iki mektebin Allah'ın sıfatları ve teşbih ifadesi olan ifadelerle ilgili başlangıçta benimsemiş oldukları yöntem Selefiyye'nin düşünce tarzına dayanmakla beraber, ilerleyen dönemlerde hem gelişmiş hem de farklılaşmış ve analogiye dayalı bir teşbihî dil anlayışı oluşturmuştur.

Ehl-i Sünnet kelamcıları, Allah hakkında hem olumlu hem de olumsuz nitelendirmelerin kullanılabileceğini belirtmişlerdir. Onlara göre, "kemal" ifadesi olan kavramlar olumlu cümleler şeklinde Allah'a nispet edilebilir; "noksanlık" ifadesi olan kavram ve ifadeler ise olumsuzlamacı bir tarzda Allah'tan tenzih edilebilir. Ehl-i Sünnet'i oluşturan Eş'arî ve Mâturidî kelamcıları, nasların bütününe tek bir mantıkla ve dilsel izah tarzıyla ele almamıştır. Onlar, selbî ve haberî sıfatlar içeren nasları tenzih mantığına dayalı bir dille ele alırken subutî sıfatlarla ilgili nasları ise, analogi mantığına dayalı temsilî dil anlayışı ile ele almışlardır. Dolayısıyla onlar, ne tamamen olumsuzlamaya ve belirsizliğe (mutlak tenzih) ne de tek anlamlılığa (katı teşbihe) düşmüşlerdir. Onlar bu ikisi arasında bir çözüm yolu olarak bir orta durum dili geliştirmişler ve varlıklar arası ontolojik farklılığın daima farkında olmuşlardır.

İnsan için beşerî terimler kullanmaksızın Allah hakkında veya başka herhangi bir varlık hakkında söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla fizikî bir gerçekliğin ifadesi olan sıfatların Allah'a atfedilmesi, Allah'ın ruhî ya da cismanî bir varlık olduğu anlamına gelmez. Kur'an'ın teşbihî bir dili çağrıştırmacı ifadeleri kullanması farklı nedenlere bağlı olmakla birlikte, bu terimleri Kur'an'ın kendi bütünlüğünden ayırmadan, parçalamadan ve sıradan kalıplar içinde eritmeden anlamak gerekmektedir.

Kur'an'daki başta Allah ile ilgili olmak üzere tüm gaybî ifadeleri Kur'an'ın bütünlük bağlamından kopararak ele alıp okuma biçimi, teşbih ima eden ifadelerin yanlış yorumlanması ve varlıklar arası ontolojik ayrımı görememenin doğurduğu olumsuz bir sonuçtur. Bu yaklaşıma göre, Allah'ın sıradan varlıklar gibi düşünülmesi ve O'na cisim ve benzerlik atfedilmesi, olumsuz bir dil anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı ile ilgili ifadeler bağlamlarından koparılmış ve literal bir bakış açısıyla sıradanlaştırılmıştır. Teşbihî dilin tüm bu olumsuz sonuçlarına rağmen olumlu olarak addedilebilecek sonuçları da vardır. Bu yaklaşımın belki de en ciddi katkısı, bir taraftan kendisinin tam zıt kutbu olan tenzihî ve selbî dil anlayışlarının ortaya çıkmasına diğer taraftan da bu iki aşırı yaklaşımın arasında bir orta durum dili sunan ve teşbih ile tenzihî aynı potada eriten analogiye dayalı temsilî dilin ortaya çıkmasına zemin hazırlaması olmuştur. Böylece Kur'an'ın teşbih ima eden ayetlerinin daha iyi anlaşılması hususunda ciddi dil kuramları ortaya çıkmış; bunlar da bize, Kur'an'ı anlama ve yorumlama adına ciddi malzemeler sunmuştur.

## KAYNAKLAR

Abdülcebbar, Ahmed b. , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988/1408.

Abdülhamid, İrfan, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983.

Abdülhayy, M. , “Eş’arilik”, (trc. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Âdil Mürşid vd. , I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995/1416.

Akarsu, Bedia, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp, İstanbul 1998.

Aksan, Doğan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçe Anlambilim*, Engin Yayınları, Ankara 1999.

Atık, Abdülazîz, *Fi'l-Belagati'l-Arabiyye*, İlmü'l-Beyan, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, ts.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İİFVY, İzmir 2002.

\_\_\_\_\_, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDVY, Ankara 1991.

\_\_\_\_\_, *Âlemden Allah'a (Makaleler I)*, Ufuk kitapları, İstanbul 2001.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Firâk*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.

el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zâhid Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1993/1413.

el-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, çev. Fuad Sezgin, DİBY, Hüsnütabiat basımevi, İstanbul 1948.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sifât*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Dâru Li't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1994/1415.

Bolelli, Nusrettin, *Belagat, Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, MÜİFVY, İstanbul 1993.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, I-IV, Dâru'l-Fikr, ys. , 1991/1411.

el-Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu vd. , Kitabevi, İstanbul 2000.

el-Carim, Ali-Emin, Mustafa, *el-Belağatu'l-Vadiha*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, ts.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, DİBY, Ankara 1988.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü Paradigma*, İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_ , *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001.

el-Cürçânî, Abdülkâhir, *Esraru'l-Belâğa fî İlmi'l-Beyân*, thk. Muhammed Reşid Rıza-Salahuddîn Muneymene, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1992/1412.

el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâidi'l-Edille Fî Usûli'l-İtikâd*, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413.

\_\_\_\_\_ , *Lümeu'l-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Âlemü'l-Kütüb, 1987/1385.

\_\_\_\_\_ , *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, ts.

Çiçek, Mehmet, "Dil Olgusuna Genel Bir Bakış", *YYÜİF. Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, ss. 189–199, Van, 17-18 Mayıs 2001.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, ss. 391–401.

ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî*, (Ru'yetullah), thk. Muhammed Âbâdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1993/1413.

Demir, Sami, “Din Dili Üzerine Bir Deneme”, [http://www.hurakademya.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=271&Itemid=1](http://www.hurakademya.org/index.php?option=com_content&task=view&id=271&Itemid=1) [ 10.05.2009]

Demirci, Kürşat, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik yayınları, Ankara 1981.

Durusoy, Ali, “İbn Sina” , DİA, XX, ss. 322–331.

el- Ehvâni, Ahmed Fuad, “Kindî”, (trc. Osman Bilen), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (ed. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 7-20.

Elmalılı Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I-X, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, I-III, Kahire, ts,

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, I-III, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Abbas Sabbâğ, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1994/1414.

\_\_\_\_\_ , *Makalâtü'l-İslâmiyyîn Vehtilâfü'l-Müsallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, I-II, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

\_\_\_\_\_ , “İbn Sinâ”, (trc. Osman Bilen), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (ed. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 121–151.

el-Ferâhindî, Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, Müessesetü'l-E'lamiiyi Li'l-Matbûât, I-VIII, Beyrut 1408/1988

Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999.

Ferruh, Ömer A. , “ihvan-ı Safa”, (trc. İlhan Kutluer), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (ed. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 95-114.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, şa-to İlâhiyat, İstanbul 2001.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya, Birim Yay. , İstanbul 1993.

el-Gazalî, Ebû Hamid Muhammed, *Kitâbu'l-İktisâd Fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409.

\_\_\_\_\_, *Kavâidu'l-Akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985/1405.

\_\_\_\_\_, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meâni'l-Esmâillahi'l-Hüsnâ*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-Tibâ ve'n-Neşr, Limassol 1987/1407.

\_\_\_\_\_, *el-Mustasfa( İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi )*, çev. Yunus Apaydın, I-II, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

\_\_\_\_\_, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985/1406.

\_\_\_\_\_, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâmi ve'z-Zendeka*, thk. Süleyman Dünya, trc. Ahmet Turan Arslan, Risâle, İstanbul 1992.

Gölcük, Şerafettin, “Cehmiyye”, *DİA*, VI, ss. 224–236.

\_\_\_\_\_, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992.

Granger, Ernest, *Mitoloji*, çev. Nurullah Ataç, Cem Yayınları, İstanbul 1983.

Güçlü, Abdülbâki vd. , *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.

- Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, Kuzey Yayınları, Ankara 1984.
- Hamad, Hüseyin Ali, *Kâmûsü'l-Mezâhibi ve'l-Edyân*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1998/1419
- el- Harputî, Abdülatif, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, trc. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ 2000.
- el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thr. el-İrâkî-İbn Hacer, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1408.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜY, Ankara 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat. İstanbul, ts.
- İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târîh, Dâru'l-Fikr, I-XII, Beyrut, 1979/1399.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadirî Ugan, I-III, MEB Yayınları, İstanbul 1988.
- el-Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, trc. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ 2000.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, I-XV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâr-u Sâdır, Beyrut 1990/1410.
- İbn Meymûn, Mûsâ, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, I-IV, AÜIFY, Ankara 1974.
- İmamoğlu, Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.



el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1992/1412.

el-İsferâinî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyüzü'l-Firkati'n-Nâciye ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983/1403.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003.

el-Kazvînî, Hatib, *el-İzah fî Ulûmi'l-Belağa*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1993/1412.

el-Kermî, Hasan Saîd, *El-Hâdî ilâ Lügati'l-Arab*, I-IV, Dâr'ü-Lübnan, Beyrut 1992–1412.

Kılıç, Sadık, “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin”, *YYÜİF. Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Van, 17–18 Mayıs 2001, ss. 95–105.

\_\_\_\_\_, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yayınları, İzmir 1993.

Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, “Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara (1–3 Nisan 1994), ss. 364–373.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.

Koçyiğit, Talât, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİFY, Ankara 1969.

Küçük, Abdurrahman - Tümer, Günay - Küçük, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2009.

Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

el-Mâtüridî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002.

Meşkûr, Muhammed Cevat, *Mevsûatü'l-Firakıl'l-İslâmiyye*, nşr. Mecmeu'l-Bühûsi'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1995/1415.

el-Müttakî, Alaüddin Ali, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, Müessesetü'r-Risâle, 1993/1413.

el-Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Salim Haşim, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1415.

en-Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, I-II, DİBY, Ankara 2004.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Nyberg, H. S. , “Mutezile”, İslam Ansiklopedisi, MEB, İstanbul 1993, VIII, ss. 756–764.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİFY, Ankara 1978.

Öz, Mustafa, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, MÜİFVY, İstanbul 1992.

\_\_\_ , “Ca'd b. Dirhem”, *DİA*, VI, ss. 542–543.

Özcan, Zeki, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999.

Özervar, M. Sait, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, ss. 399–402.

Paçacı, Mehmet, “Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları”, 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996, ss. 121–131.

er-Razî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *İtikâdâtü Firakıl'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed Mu'tasım Billahi'l-Bağdâdî, Dâru Li't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1986/1407.

\_\_\_\_\_, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.

Rıckman, H. P. , *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, AÜY, Ankara 1992.

Es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Tuğra Matbaası, Isparta 2001.

Sıddıkî, Bahtiyar Hüseyin, “İbn Tufeyl”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. M. Şerif, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss.

Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî İlmi'l-Kelam: el-Mu'tezile*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985/1405.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâluddîn, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987/1407.

Şa'ban, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fikh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY, Ankara 2003.

Şâtibî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, I-IV, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fa'ver, I-II, Dâru'l-Marife, Beyrut 1995/1415.

Şimşek, Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş, İstanbul 1991.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, Konya 1999.

\_\_\_\_\_, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, MÜİFV, İstanbul, ts.

et-Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdüllah Sa'duddîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, I-V, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1989/1409.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l Akâid*, 1126, ys.

et-Taberânî, Hafız, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, thk. Mahmut ed-Dahhân, Mektebetu'l-Meârif, Riyad 1985/1405.

Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

\_\_\_\_\_, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, VI/1, (Ocak-Nisan 2009), ss. 75–98.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993.

Topaloğlu-Çelebi, İlyas, *Kelam terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1994.

Urhan, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği (Bilinçler Arası İlişki)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1968.

\_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967.

Üzüm, İlyas, "Mücessime", *DİA*, XXXI, ss. 449–450.

Veliyyüddin, Mir, "Mutezile", (trc. Altay Ünaltay), *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed. M. M. Şerif), I-IV, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 235–253.

Vidyarthı, A. H. - Ali, U, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, trc. Kemal Karataş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 1996.

Watt, W. Montgomery, *Early İslam (Collected Articles)*, Edinburg University Press, 1990.

\_\_\_\_\_, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998.

\_\_\_\_\_, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 1998.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

\_\_\_\_\_, *Kur'an ve Kıyamet*, Marifet Yayınları, İstanbul 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, ss. 156–158.

\_\_\_\_\_, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, XXXI, ss. 525–530.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1998.

Yazoğlu, Ruhattin, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", *Tabula Rasa*, sy. 12, Eylül-Aralık 2004, ss. 149–157.

el Yemenî, Muhammed, *Akâidü's-Selâsi ve's-Seb'îne Firka*, thk. Muhammed b. Abdullah Zerabâni'l-Ğâmidî, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi, Medine-i Menevvere, 1414.

Yeşilyurt, Temel, *Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Deneme (Söz'ün Anlamı)*, İlâhiyat, Ankara 2007.

Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayıhan Yayınları, Selmat Ofset, İstanbul 1997.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, I-XXXX, Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabî, Beyrut 2001/1422.

ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1976/1396.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil*, I-IV, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Dâru'l-Fikr, ts.

Zeyn, Muhammed Halil, *Târîhu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, nşr. Müessesetü'l-A'la li'l-Matbûât, Beyrut, 1985/1405.

## ÖZET

“Kur’an’ın Anlaşılmasında Teşbihî Dil” adlı bu çalışma giriş ve sonuç dışında üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, çalışmanın önemi, konusu, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Kur’an dilini varlık alanları ve dil açısından ele aldık. Ayrıca din dili hakkında genel bir perspektif sunarak, Kur’an dili din dili ilişkisine değindik. Yine bu bölümde, Kur’an’ın anlaşılmasında ortaya çıkan dil kuramlarını da kısaca ele aldık.

İkinci bölümde, çalışmanın hedefi olan teşbihî dili; tanımı, mantığı, temel unsurları ve tarihi arka planıyla ele aldık. Ayrıca bu bölümde Kur’an’ı Kerim açısından teşbihî dilin imkânına da değindik.

Üçüncü bölümde ise, Kur’an’ı teşbihî bir dil kuramıyla anlayan Müşebbihe ve Mücessime ile teşbihî dil anlayışına karşı çıkan Selefîyye, Mu’tezile, Müslüman filozoflar ve Ehl-i Sünnet’in bakış açılarına ve dilsel izah tarzlarına değindik. Ayrıca bu bölümde, Kur’an’ın anlaşılması açısından teşbihî dilin olumlu ve olumsuz sonuçlarını da ele aldık.

Sonuç kısmında ise, bu çalışmada elde edilen önemli noktaları okuyucuya net ve pratik bir bakış açısı sunabilecek bir tarzda, vurguladık.

## **ABSTRACT**

This study is about “The Simile Language in Understanding of The Qur’an” consists of “Introduction”, three sections and conclusion. In the introduction focuses on the importance of the work, its subject, methods of the work and its resources.

In the first section, we took up the language of the Qur'an in terms of fields of existence and language. Also, by providing a general perspective connecting with religion language, we have indicated attention between the language of the Quran and religion language. In this section, we addressed briefly to the linguistic approaches in understanding of the Qur'an.

In the second section, we took up simile language which is the objective of the study, definition of simile language, it's logic, it's essential elements and it's historical background. In this section, we mentioned the possibility of the simile language in understanding of the Qur'an too.

In the third section, we mentioned the points of view and ways of linguistic explainings of “Müşebbihe”, “Mücessime” in understanding of the Qur'an with the simile language. We also deal with reactions of “Selefiyye”, “Mu'tazila”, “Muslim philosophers” and “Ahl al-Sunnah” to the simile language. And we took up in this section, positive and negative results of simile language in understanding of the Quran.

In the conclusion part, we took up the results of this study that presented in such a way provides to reader a clear and practical perspective.

## ÖZGEÇMİŞ

Rahman HARBİ, 20. 12. 1980 tarihinde Trabzon/Araklı'da doğdu. İlkokulu Taşgeçit Köyü'nde okudu. 1992–1994 tarihleri arasında Araklı Keçikaya Kur'an Kursu'nda hafızlık yaptı. Ortaokulu dışarıdan bitirdi. 2001 yılında Araklı İmam-Hatip lisesinden mezun oldu. Aynı yıl Diyanet İşleri Başkanlığı'nda süresiz vekil imamlığa başladı. 2002 yılında KTÜ Rize İlahiyat Fakültesini kazandı ve görevinden istifa etti. 2006 yılında mezun oldu. 2007 yılında KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalında yüksek lisansa başladı ve Rize Çayeli ilçesinde İmam-Hatiplik görevine başladı. Halen Diyanet İşleri Başkanlığındaki görevine devam etmekte olup evli ve üç çocuk babasıdır.



