

**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

KUR'AN'DA ALLAH'IN İSİMLERİ

**-Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kalam Tartışmalarına Uzanan Süreçte
Bir Değerlendirme-**

EMRE KÖKSAL

1130207520

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. ABDÜLGAFFAR ASLAN

ISPARTA 2016



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Emre KÖKSAL
Anabilim-Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam
Tez Başlığı	KUR'AN'DA ALLAH'IN İSİMLERİ ve İNSANBİÇİMCİ DİLİN BELİRLEYİCİLİĞİ -Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme-
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)	KUR'AN'DA ALLAH'IN İSİMLERİ-Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme-

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında jürimiz 08/01/2016 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;

OY BİRLİĞİ

ile aşağıdaki kararı almıştır.

- Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez **KABUL** edilmiştir.
 Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin **DÜZELTİLMESİ**² kararlaştırılmıştır.
 Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin **REDDEDİLMESİ**³ kararlaştırılmıştır.

TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Galip TÜRÇAN	

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

³ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrenci, yeni tez konusu belirler.



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Kur'an'da Allah'ın İsimleri -Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme-" adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.


Emre KOKSAL
15.01.2016

(KÖKSAL, Emre, **Kur'an'da Allah'ın İsimleri -Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme-**, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2016)

ÖZET

Bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın amacı, Allah'ı nitelemede kullanılan bazı isimlerin cahiliye dönemi şiirlerinde ve Kur'an'da geçiş şekillerini tespit etmek ve söz konusu isimlerin Müslüman Tanrı tasavvurunun oluşumunda hangi ölçüde etkili olduğunu ele almaktır. Girişte konunun önemi ve amacı, çalışmanın kapsam ve yöntemine yer verilmiştir.

Birinci bölümde cahiliye Araplarında Tanrı tasavvuru incelenmektedir. Bu bağlamda müşriklerin, Haniflerin, Yahudi ve Hıristiyanların Tanrı'yı nitelediği kavramlar ve bu kavramlardan hareketle gelişen Tanrı tasavvurları değerlendirilmiştir. Ayrıca cahiliye döneminde kullanılmakta olan Arap dilinin birtakım problemlerine işaret edilmiş, söz konusu dilin Tanrı tasavvurunu hangi ölçüde belirlediği tartışılmıştır.

İkinci Bölümde cahiliyede kullanımlarına işaret ettiğimiz Allah, Rahmân, İlâh, Rab ve Melik isimlerinin Kur'an'da geçiş şekillerine yer verilerek bu ifadelerden hareketle ortaya çıkan Tanrı tasavvuru ele alınmaktadır. Yine Allah'ı nitelemede kullanılan ve zahirî anlamda antropomorfik tanrı anlayışına zemin oluşturan haberî sıfatların Kur'an ve Sünnet'te kullanımları incelenmektedir. Burada son olarak Kur'an'da açık bir şekilde gözüken tenzihî yaklaşım değerlendirilmektedir.

Üçüncü Bölümde Allah'ı niteleyen ifadelerden hareketle ortaya çıkan ilk kelamî tartışmalara işaret edilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in ve sahabenin nasrlara yaklaşımına değinilmektedir. Yine Müşebbihe, Mücessime, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in nasrlarda yer alan ifadelere ilişkin genel yaklaşımı, söz konusu mezheplerin ilk temsilcilerine işaret edilerek belirtilmektedir. Son olarak itikadın belirlenmesi ve dönüşümünde kelamın etkin rolüne işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Allah, Tanrı tasavvuru, antropomorfizm, cahiliye, Kur'an, kelam.

(KÖKSAL, Emre, **The names of Allah in the Qur'an -An Evaluation Extending From the Jahiliyyah's Religion Culture to Early Kalam Discussion-**, Master's Thesis, Isparta, 2016)

ABSTRACT

This study consists of an introduction and three chapters. The purpose of the study is to determine some names of Allah that are used for qualifying in Jahiliyyah poetry and the Qur'an and to tackle these names what extent is effective in formation of the Muslim God imagination. The importance and purpose of the issue, content and method of study are included in introduction.

God imagination in Jahiliyyah Arabs is expressed in the first chapter. In that context, concepts which characterized by polytheists, Hanifs, Jews and Christians, and God imaginations which developing with these concepts were assessed. Besides a number of problems of Arabic language that used in term of Jahiliyya have been indicated and it was discussed that determining the extent to which the God imagination, by the language.

In second chapter, we gave place to mentioned ways of the names of Allah, Rahmân, Îlâh, Rab ve Melik in Qur'an that we pointed out the usage in Jahiliyyah. Moving from these expressions, emerging description of God has been handled. Use of adjectives news in the Qur'an and Sunnah which used to described for God and forming ground to anthropomorphic conception of God in apparent meaning is examined. Consequently beyond (tanzihî) approach that seen clearly in Qur'an is assessed.

In third chapter, we point out the first kalamî discussions that characterized the God. In that context, approaching to verses of Esq. Prophet and Companios (sahaba) is refered. Again common approach of Mushabbiha, Mucassima, Mu'tazila and Ahl-i Sunnah to pharses that located in the verses is indicated with marked to first representatives of mentioned sectarians. Finally, we point out to active role of kalam that identifying and converting to creed.

Key Verb: Allah, God imagination, anthropomorphism, jahiliyya, Qur'an, kalam.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VIII
ÖNSÖZ.....	IX

GİRİŞ

A. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
B. ÇALIŞMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ	2

BİRİNCİ BÖLÜM

CAHİLİYE ARAPLARINDA TANRI TASAVVURU VE ARAP DİLİ

A. CAHİLİYE DİN KÜLTÜRÜNDE TANRI TASAVVURU	3
1. Cahiliye Toplumunda Müşrik Tanrı Tasavvuru	5
a) Müşriklerin Tanrı İnancı	5
b) Müşriklerin Tanrı'yı Nitelediği Kavramlar	6
ba) Allah İsmi.....	6
bb) Rahmân.....	9
bc) İlâh.....	11
bd) Rab	14
be) Melik.....	16
2. Haniflerde Tanrı Tasavvuru.....	19
3. Cahiliyede Tanrı'ya İlişkin Diğer Yaklaşımlar.....	23
a) Yahudilikte Tanrı Tasavvuru	23
b) Hıristiyanlıkta Tanrı Tasavvuru.....	25
B. ARAP DİLİNİN YAPISI	29
1. Arap Dilinin Başlıca Problemleri	30
2. İbrahimî Din Kültürünün Arap Diline Etkisi.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA ALLAH'IN İSİMLERİ VE ULÛHİYETE İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

A. ALLAH'IN İSİMLERİ.....	36
1. Kur'an'da Allah'ın Zâtına İlişkin Nitelemeler.....	37
1. Allah İsmi ve Anlaşılması.....	44
2. Rahmân İsmi ve Anlaşılması	46
B. ALLAH'IN SIFATLARI.....	47
1. Allah'ın Zâtına İlişkin Haberî Nitelemeler	47
2. Allah'ın Fiillerine İlişkin Haberî Nitelemeler	54
C. ULÛHİYETE İLİŞKİN İNSANBİÇİMCİ DİLİN KULLANIMI.....	57

1. İlâh.....	58
2. Rab	61
3. Melik	63
D. TENZİHÎ TANIMA İLİŞKİN NİTELEMELER.....	65
1. Putlara Benzerliğin Reddi.....	66
2. Putlar Dışındaki Varlığa Benzerliğin Reddi	68
E. ALLAH'IN MÜCERRED KAVRAMLARLA ANLATILMASI.....	70
1. Şey'iyet.....	71
2. Mâhiyet	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALLAH'IN İSİMLERİ BAĞLAMINDA ORTAYA ÇIKAN İLK KELAMÎ YAKLAŞIMLAR

A. HZ. PEYGAMBER VE SAHABENİN NASLARA YAKLAŞIMI.....	75
B. KELAM'DA İSİM/SIFAT TEORİLERİNİN KUR'ANÎ TEMELLERİ VE ANLAŞILMASI.....	80
1. Teşbihî Yaklaşım.....	83
2. Tenzihî Yaklaşım	86
3. Sünnî Te'vil Tavrının Ortaya Çıkışı.....	90
C. KUR'AN'IN TANRI TASAVVURUNA KELAMÎ YAKLAŞIMIN MÜDAHALESİ	92
SONUÇ.....	96
KAYNAKLAR	99

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.	: Ankara/Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.İ.İ.F.	: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
b.	: Bin/ibn/oğlu, binti/kızı
Bkz./bkz.	: Bakınız
(by)	: Baskı yeri yok
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
E.Ü.İ.F.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
H.Ü.İ.F.	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hız.	: Hazreti
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
İ.Ü.İ.F.	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
m.ö.	: Milattan önce
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	: Ölüm tarihi
P.Ü.İ.F.	: Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
S.D.Ü.İ.F.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
(ty)	: Tarih yok
U.Ü.İ.F.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
vd.	: ve devamı, ve diğerleri
Yy.	: Yayını/yayınları/yayınevi

ÖNSÖZ

İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliklerin başında akıl yer almaktadır. Ancak insanın düşüncesini önemli ölçüde belirleyen çevre ve eğitim gibi faktörlerden dolayı insanî bir meleke olan akıl bireylere göre farklılık göstermektedir. Gerek akıl gerek kendisine bildirilenler ile yaratıcısını tanımak ve O'nun niteliklerini kavramak için gayret gösteren insan, bu konuda ortak bir bakış inşa etme imkanı bulamamıştır. Dolayısıyla bu durum, birbiriyle belli ölçüde benzeşen ancak önemli sayılabilecek farklılıkları da barındıran tanrı tasavvurlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İnsanın var olduğu ilk andan bu zamana kadar geçen süreçte onun düşüncesini etkileyecek birçok farklılaşma yaşanmıştır. Bu süreçte insanın tanrıya ilişkin bir isimlendirme faaliyetinden bahsetmek mümkündür. Genelde toplumlar özelde ise her birey sahip olduğu kültürel birikime göre inandığı kutsal varlığı farklı niteliklerle anlamaya ve tanımaya çalışmıştır. Ayrıca bütün dinî öğretilerde kutsal olduğuna inanılan varlığı niteleyen ifadeler aracılığıyla söz konusu varlığa zihni düzeyde bir yücelik atfedilmektedir.

Tanrı'ya ilişkin tanımlamalar bütün dinî metinlerde yer almaktadır. Ancak dinî metinlerdeki nitelemelerden hareketle ortaya çıkan Tanrı tasavvuru, muhatap alınan toplumun diline ve düşünce düzeyine göre gerçekleşmiştir. Yani dinî metinlere bakıldığında Tanrı'yı niteleyen ifadeler bazen somut bazen soyut manalara karşılık gelmektedir. Bu anlamda insandan insana, toplumdaki topluma ve dinden dine değişen bir Tanrı tasavvuru ile karşılaşmak olası bir durumdur. Ancak söz konusu durum, kültürlerarası etkilenmeye herhangi bir engel oluşturmamaktadır.

Kur'an'da Allah'ın İsimleri -Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme- adlı bu çalışmada İslam'ın içine doğduğu cahiliye toplumunda var olan Tanrı inancı, Tanrı hakkında kullanılan bazı ifadeler ve söz konusu ifadelerin İslam kültüründe kullanımı karşılaştırmalı olarak ele alınmakta, yine bu ifadelerin benzer ve farklı yönlerine işaret edilmektedir. Ayrıca her iki toplum için kabul edilen Tanrı tasavvurunun hangi ölçüde benzeştiği ve İslamî Tanrı tasavvurunun cahiliye Tanrı tasavvurundan nasıl farklılaştığına yer verilmektedir. Söz konusu farklılaşmaya kelamın ne şekilde müdahil olduğu ayrıca belirtilmektedir.

Çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun önemi ve amacına ilişkin açıklamalardan sonra çalışmanın kapsam ve yöntemine yer verilmektedir. Birinci bölümde cahiliye din kültüründe mevcut Tanrı tasavvuru ele alınmakta ve bu anlamda cahiliye döneminde var olan müşrik, Hanif, Yahudi ve Hıristiyanların Tanrı'ya ilişkin yaklaşımları incelenmektedir. Ayrıca söz konusu döneme ait dilde var olan birtakım problemlere değinilmekte ve Tanrı tasavvurunun izahında Arap dilinin hangi ölçüde etkili olduğuna işaret edilmektedir. İkinci bölümde Allah'ı nitelemek için kullanılan isim ve sıfatların Kur'an'da geçiş şekilleri ve söz konusu ifadelerde yer alan insanbiçimci dilin kullanımı, ilgili dönemin kelam kaynaklarından yararlanılarak tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra cahiliye kültüründen kaynaklanan ve Kur'an dilinde kendine yer bulan, zaman zaman insanbiçimci Tanrı tasavvuruna da sebep olan ifadelerin Kur'an'daki kullanım şekillerine ve söz konusu ifadelerin tenzihi vurgulamada sıkça yer aldığına işaret edilmektedir. Üçüncü bölümde ise insanbiçimci dil algısının Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren ne tür bir değişikliğe uğradığı ve bu durumda kelamın hangi ölçüde belirleyici olduğu örnekler üzerinden değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, 3645-YL1-13 proje numarası ile Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir.

Çalışma öncesinde ve çalışma süresince bana her türlü desteği veren danışman hocam Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN'a teşekkür ederim. Çalışma sırasında fikirlerine başvurduğum Prof. Dr. Galip TÜRCAN hocama, görüşlerinden yararlandığım Prof. Dr. Musa KOÇAR, Doç. Dr. Hasan Tefvik MARULCU hocalarıma, çalışmaya fikirleriyle yol gösterip katkı sağlayan Prof. Dr. Nevin KARABELA ile Doç. Dr. Hülya ALTUNYA hocalarıma ve çalışmaya katkı sağlayan Okt. Alaadin SALEH'e teşekkür ederim. Son olarak kaynaklara ulaşmada ve çalışmanın tashihinde bana yardımcı olan tüm arkadaşlarıma ayrıca teşekkür ederim.

Emre KÖKSAL

2016-Isparta

GİRİŞ

A. KONUNUN ÖNEMİ ve AMACI

Kur'an, Allah'ın insanlara bir hitabıdır. Kur'an'ı referans olarak Allah'ın isimlerini değerlendirmek, O'nun kendisini bize ne şekilde tanıttığını kavrama açısından önemlidir. Çünkü İslam'a göre Allah'ı tanımak isteyen insan, bunu Allah'ın isim ve sıfatlarına ilişkin naslarda yer alan ifadelerden hareketle başarabilir. Söz konusu isimler Allah'ın kendisini bize tanıtmada ve bizim yaratıcıyı tanımamızda belirleyici bir yere sahiptir. Şu halde Müslüman Tanrı tasavvurunun oluşumunda Allah'ı niteleyen isim ve sıfatlar ayrıca etkindir. Bu tasavvurun anlaşılması ve izah edilmesi, söz konusu nitelermelerin zamansal olarak hangi bağlamda kullanıldığı ile de doğrudan ilişkilidir. Burada İslam'ın, içine doğduğu cahiliye kültüründe inanılan varlıkların isimleri ve onlara atfedilen niteliklerden ortaya çıkan Tanrı tasavvuru ile karşılaşılmaktadır. Ulûhiyetle ilgili insanda otorite oluşturan bazı kavramların Kur'an'da Tanrı'ya ifade etmek için zikredilmesi ve söz konusu kavramların henüz vahyin indirildiği süreçte kendilerine ulûhiyet atfedilen birtakım somut varlıklar için geçmişten gelen bir kullanıma sahip olması, insan suretinde tasavvur edilen Tanrı algısını bir ölçüde belirlemiştir. Bu algının temelinde şüphesiz insanbiçimci dilin kullanımı bulunmaktadır.

Allah'a ilişkin nitelermelerde açık bir şekilde görülen ve somut bir Tanrı tasavvuruna karşılık gelen insanbiçimci dilin kullanımı Kur'an'ın özellikle ilk muhatapları açısından herhangi bir problem oluşturmamakla birlikte bu durum ilerleyen süreçte yabancı tesirlerin de etkisi ile farklı Tanrı tasavvurlarını ortaya çıkarmıştır. Kelamın söz konusu duruma hangi ölçüde müdahale ettiği ve Tanrı tasavvuruna ilişkin algıyı ne şekilde dönüştürdüğü, dinin itikadî tutumu üzerinde kelamın belirleyici rolünü görme açısından ayrıca önemlidir.

Bu çalışmanın amacı, Kur'an'da yer alan Allah'a ait bazı isimleri ve söz konusu isimlerin Müslüman Tanrı tasavvurunun oluşumunda hangi ölçüde etkili olduğunu ele almaktır. Şu halde bu çalışmanın iki temel hedefi bulunmaktadır. İlki, Allah için kullanılan ifadelerin geçmiş kültürle de bağlantılı olarak meydana getirdiği somut algının tespitidir. Bundan dolayı cahiliye kültüründe Tanrı inancı ve Tanrı

tasavvuru, konunun temelini oluşturacaktır. İkincisi ise Allah'a ilişkin nitelermelerden hareketle ortaya çıkan Tanrı tasavvurunun dönüşümüdür. Burada da, Kur'an'ın ortaya koyduğu ve ilk dönemde kabul edilen Tanrı tasavvuruna dair kelimâ yaklaşımların müdahalesine değinilecektir.

B. ÇALIŞMANIN KAPSAMI ve YÖNTEMİ

Çalışma, Allah'a ilişkin Kur'an'da yer alan ve insanbiçimci bir algıya sebep olan nitelermeleri ele almak için planlanmıştır. Bu çalışmada Kur'an'da geçen bazı isimlerin özellikle cahiliye kültüründeki kullanımlarına yer verilmekle birlikte cahiliye döneminde var olan Haniflik, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin Tanrı inancına ve Tanrı'ya ilişkin tercih ettikleri kavramlara değinilmektedir. Söz konusu kavramların somut bir Tanrı tasavvuruna sebep olması ve bu durumun kullanılan dil ile ilişkilendirilmesi çalışmanın diğer bir yönünü oluşturmaktadır. Son olarak mezhepler arasında Allah'ın isim ve sıfatları konusunda ortaya çıkan tartışmalara ve bu konulara ilişkin mezheplerin yaklaşımlarına değinilmektedir. Tanrı tasavvurunun oluşmasında ve dönüşmesinde kelamın rolüne ayrıca işaret edilmektedir.

Çalışmada öncelikle klasik kaynaklar değerlendirilmiştir. Yeri geldikçe Kitab-ı Mukaddes'ten faydalanılmış, ayrıca konuya dair farklı dillerdeki kaynaklardan istifade edilmiştir. İslamî kültürde Allah'a ilişkin nitelermeleri ele alırken Kur'an, temel kaynak görevi üstlenmektedir. Ancak Allah'ın isim ve sıfatları üzerine yapılan çalışmalar veya söz konusu nitelermeler hakkında geliştirilen yaklaşımlar, öncelikle İslam kültürünün ilk kaynaklarından yararlanılarak değerlendirilmiştir. Daha sonra konu bağlamında diğer kaynaklara da gidilmiş, konunun farklı boyutları incelenmiştir. Çalışmada klasik kaynaklar incelendiği gibi Türkçe ve yabancı modern kaynaklar da incelenmiş, veri toplaması yapılmış ve bu veriler bağlamında çalışma, deskriptif bir yöntemle geliştirilip tamamlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

CAHİLİYE ARAPLARINDA TANRI TASAVVURU ve ARAP DİLİ

A. CAHİLİYE DİN KÜLTÜRÜNDE TANRI TASAVVURU

İslam'ın, itikadî ve amelî iddialarını kavramak için cahiliye kültürünü anlamak, irdelemek belki de İslam dini ile cahiliye din kültürünü kıyaslamak gerekmektedir. Yazılı kaynaklar ve yapılan çalışmalar incelendiğinde İslam din kültürünün oluşumuna cahiliye kültürünün etki ettiği görülmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in "Şüphesiz ki İslam içinde yetişip de cahiliyeyi bilmeyen birisi İslam'ın bağlarını rahatlıkla tek tek çözüp atabilir"¹ sözü cahiliye kültürünün önemli bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir.

Her toplumun sahip olduğu bir dinî kültür ve bu kültürün inşâında dayandığı bir itikadî yapı vardır. Söz konusu dinî kültüre sahip olan bir topluluğu etkilemek hatta dönüştürme girişiminde bulunmak, o toplumun sahip olduğu kültürden inşâ edilmekte olan yeni inanç sistemine bazı geçişleri mümkün kılmakta ve bu durum birtakım tekrarları beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla cahiliye toplumunda yer alan bazı uygulamaların İslam'da da bulunması tabîî karşılanmalıdır. Bu durum sadece dinî uygulamalarla sınırlı olmayıp sosyal meselelerde de kendini göstermektedir.² Kelamın ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunu kavrayabilmek için, yine kelamın temel referanslarını oluşturan dinî metinleri tahlil etmek ve bu metinlere muhatap olan cahiliye toplumunun Tanrı tasavvurunu anlamak gerekmektedir. Ancak burada bazı problemler karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle cahiliye Tanrı tasavvurunun ne şekilde ortaya çıktığı bilinmelidir. Yani Tanrı, cahiliye Araplarında nasıl değerlendirilmiş ve bu dönemde oluşan Tanrı tasavvuru nasıl gelişmiştir? Sonrasında ise, cahiliye Tanrı tasavvurunun Müslüman Tanrı algısının oluşumunda ne ölçüde etkin olduğunu belirlememiz gerekmektedir. Burada temel problem, Kur'an Tanrı tasavvuru ile cahiliye Tanrı tasavvuru arasında bir benzerliğin bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Şayet bir benzerlikten bahsedilecekse bu durumun izahı da ayrı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹ Sallâbi, Muhammed Ali, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer -Hayatı, Şahsiyeti ve Yaşadığı Çağ-*, Çev. Mehmet Akbaş, Ravza Yy., İstanbul 2008, 22.

² Tâhâ Hüseyin, *fi'l-Edebi'l-Câhiliyyi*, Matbaatu Fârûk, Kahire 1933/1352, 69, 70.

Söz konusu Tanrı tasavvurunun oluşumunda dilin hangi ölçüde etkili olduğu sorusu da bir diğer problem olarak gözükmektedir. Başka bir deyişle İslam'dan önce ve sonra kullanılan dilin sınırlılığından bahsetmek önem arz etmektedir. Dolayısıyla bütün bu problemler cahiliyeyi tanımanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İnsan, akli ve düşünce yeteneği ile diğer varlıklardan ayrılır. Ancak düşünce toplumlara ve fertlere göre farklılaşır. Çünkü insanın düşüncesini, yetiştiği çevre ve aldığı eğitim gibi birçok faktör etkilemektedir. Her ne kadar akıllar farklı özelliklere sahip olsa da bir şey daima aklın idrak seviyesinin üstünde var olmuştur ki o da en yüce varlık olan yaratıcıdır. İnsan, tarihte yer aldığı ilk andan itibaren gerek akli gerek kendisine bildirilen farklı bilgiler ile yaratıcısını tanımak için gayret göstermiştir. Ancak insan buna ilişkin merakını giderme ve yaratıcıyı tam olarak tanıma hususunda aklî yeterliliğe sahip olamamıştır. Bu durum da farklı Tanrı tasavvurlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.³

İnsanın dünya üzerinde yaşadığı değişim ve gelişmeler Tanrı tasavvuruna ve Tanrı'yı niteleme sırasında tercih ettiği kelime ve kavramlara yansımıştır. Genelde toplumlar özelde ise her birey sahip olduğu kültürel birikime göre kendisini yarattığına inandığı varlığı farklı niteliklerle biçimlendirmeye çalışmıştır. Bunun sonucunda insan, birer erdem olarak değerlendirdiği isim ve sıfatlar aracılığıyla Tanrı'ya kendi zihninde yüksek bir konum atfetmektedir.⁴ Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin tanımlamalar yukarıda bahsedildiği gibi kimi zaman insan tarafından yapılmakta kimi zaman Tanrı tarafından doğrudan kutsal kitaplarda ifade edilmektedir. Ancak kutsal kitaplarda Tanrı tasavvuru, insan zihninin kavrayış yetisine ve muhatap alınan toplumun düşünce düzeyine göre ele alınmıştır. Yani bütün dini metinlere bakıldığında tek bir Tanrı tasavvurundan bahsetmek mümkün görünmemektedir.⁵ İnsandan insana, toplumdaki topluma ve dinden dine değişen bir Tanrı tasavvuru ile karşılaşmak olası bir durumdur. Ancak bu durum, kültürlerarası etkilenmeye engel oluşturmamaktadır.

³ Ay, Mahmut, “*Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları*”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 2005, Sayı: 2, 107.

⁴ Ay, 112, 113.

⁵ Reçper, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yy., Ankara 2004, 43, 44.

1. Cahiliye Toplumunda Müşrik Tanrı Tasavvuru

a) Müşriklerin Tanrı İnancı

İslam'dan önceki dönemde toplumun dinî kültürünü önemli ölçüde putperestlik oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik gibi dinlerden de bahsetmek mümkündür.⁶ Fakat toplumun Tanrı tasavvurunun oluşumunda en büyük etki yaygın konumda olan putperestliğe aittir. Biz de cahiliye din kültüründe Tanrı tasavvurunu anlayabilmek için ilk olarak cahiliye Araplarının Tanrı inançlarına, Tanrı'ya ilişkin isimlendirmelerine ve bu isimlerin cahiliye toplumunda oluşturduğu algıya değinmek istiyoruz.

Cahiliye toplumunda her şeye hâkim mutlak bir Tanrı anlayışının yanı sıra ikincil konumda bulunan putlara inancın varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak müşrikler arasında Tanrı denildiği zaman putlar anlaşılmaktadır. O dönemin insanları putları Tanrı'ya ortak koşmakta ve onları Tanrı ile kendileri arasında ara varlıklar olarak kabul etmektedirler. Müşrikler Allah'a yaklaşmak için putlara tapmaktadırlar.⁷ Çok tanrılı bir anlayışın yanında mutlak bir güç sahibi olarak Tanrı, cahiliye Araplarının gereksinim duyduklarında veya herhangi bir sıkıntı ile karşılaştıklarında kendisine sığınma ihtiyacı hissettikleri bir varlıktır. Kur'an'da da müşrik toplumun inanç konusundaki çelişkili yaklaşımına işaret edilmektedir.⁸ İslam'dan önce Araplar mutlak yaratıcıyı tam kavrayamadıkları için O'na ulaşmada aracı varlıkları kabul etmekte, aynı zamanda o varlıklara manevi bir anlam yüklemektedirler.⁹ Cahiliyede putperest inanca sahip her kesimin kabul ettiği ve inandığı putlar yanında insanların şahsi olarak tercih ettikleri putlar da vardır. Yani cahiliye döneminde var olan bazı meşhur putlara her kesimden insanlar ibadet ettikleri halde bazı evlerde sadece o hane halkına ait putlar bulunmaktadır.¹⁰

Tanrı inancının daha çok insan ve insanın yaptıkları üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, cahiliye toplumunda insan biçiminde tasarlanmış Tanrıların

⁶ Najmah Sayuti, "The Concept of Allâh as the Highest God in Pre-Islamic Arabia -A Study of Pre-Islamic Arabic Religious Poetry-", McGill University The Institute of Islamic Studies, Montreal 1999, 51; Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yy., Ankara 1997, 19.

⁷ Zümer 39/3.

⁸ İsrâ 17/67; Ankebut 29/61.

⁹ Atay, Hüseyin, "İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1957, Cilt: 6, Sayı: 1, 83.

¹⁰ Çağatay, Neşet, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, A.Ü.İ.F. Yy., Ankara 1957, 91.

varlığı¹¹ tespit edilmekte ve toplum tarafından onlara atfedilen değerin ne ölçüde büyük olduğu görülmektedir. Tanrı'yı insan biçiminde tasavvur etmek, İslam'dan sonra da varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple cahiliye Tanrı tasavvuru, çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. Ancak burada İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı Tanrı tasavvurları ile cahiliye Tanrı tasavvuru kıyaslanırken Tanrı'ya ilişkin nitelermeler ön planda tutulacaktır. Bu yüzden her iki dönemde Tanrı'ya ait isimlerden hareketle söz konusu isimlerin kullanımına, anlamına ve oluşturduğu algıda var olan ortaklığa işaret edilecektir. Sözü edilen Tanrı tasavvurunu anlayabilmek için ilk olarak cahiliyede Tanrı'ya ait isimleri incelemek gerekmektedir.

b) Müşriklerin Tanrı'yı Nitelediği Kavramlar

ba) Allah İsmi

Cahiliyede Tanrı'ya ilişkin isimlerin başında 'Allah' yer almaktadır. İslam düşüncesinde genel olarak Allah ismi 'varlığı zorunlu ve övgülerin tamamına layık olan zâtın adı'¹² olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımdan Allah'ın yokluğunun düşünülmemeyeceği ve hiçbir eksikliğin ona izafe edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kelime el-esmâü'l-hüsânın ifade etmiş olduğu manaların tamamına delalet etmektedir.¹³ Bu bağlamda Allah ismi naslarda geçtiği üzere tek bir yaratıcının özel ismi olmuş ve O'ndan başka herhangi bir varlık bu şekilde isimlendirilmemiştir.¹⁴

Putperest toplumun Tanrı inancına işaret eden ayetler incelendiğinde müşriklerin Allah'ı diğer Tanrılardan ayrı bir konumda değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim onlar gökleri ve yeri yaratanın, yağmur yağdırıp onunla toprağı diriltenin Allah olduğunu bilir,¹⁵ sıkıntılı zamanlarda samimi bir şekilde O'na dua eder,¹⁶ en büyük yeminlerini Allah adına yapar¹⁷ ve yetiştirdikleri ürünlerden veya değerli eşyalarından putlarına ikramda bulduklarında da Allah'ın hakkını

¹¹ Cahiliyede insan biçiminde yapılan hübel, süva, isaf-naile gibi putlar bulunmaktadır. Bkz. Günaltay, 70, 71.

¹² et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istulâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 257.

¹³ el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Tahkik: Âdil Enver Hadr, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan 2013, 37.

¹⁴ Meryem 19/65.

¹⁵ Ankebut 29/61, 63.

¹⁶ Yunus 10/22; Ankebut 29/65; Lokman 31/32.

¹⁷ Enam 6/109; Nahl 16/38.

gözetir, O'na pay ayırırlar.¹⁸ Buna göre cahilî Arapların, Allah'ı yüce yaratıcı olarak bildiklerini kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla onlar diğer Tanrı ve put adlarından ayrı en yüce varlığa karşılık gelen Allah ismini tanıdıkları gibi ihtiyaç hissettiklerinde de bu ismi çağırılmaktadırlar.

Cahiliye toplumunda Tanrı'ya ait isimler incelendiğinde Allah isminin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Çünkü onlar Allah ismini dua cümlelerinde 'ya Allah' veya 'Allahümme' şeklinde kullanmakta,¹⁹ bu şekilde de Tanrı olarak benimsedikleri diğer varlıklardan daha üstün bir konumda olan Allah'tan yardım beklemektedirler. Nitekim cahiliye şairlerinin çoğunun Allah'ı tanıdıklarına, O'nu tasvirde üstün sıfatlar kullandıklarına ve özellikle yemin konusunda Allah ismini tercih ettiklerine dair pek çok beyit bulunmaktadır. Bu çalışmada örnek olması bakımından cahiliyede belirli bir konumu bulunan ve cahiliye din kültürünü yansıttığına inandığımız bazı şairlerin divanlarında geçen Allah, Rahmân, ilâh, Rab, Melik gibi Tanrı'ya ilişkin isimlendirmelere, bu isimlerin kullanım şekline ve Araplar için ifade etmiş olduğu manaya değinilecektir.

Muallaka şairlerinden İmru'u'l-Kays (ö. 540) Arap edebiyatı kaynaklarında büyük şairler arasında zikredilmektedir. İmru'u'l-Kays Allah ismine şiirlerinde yer verdiği gibi bu ismi özellikle yeminlerde tercih etmektedir. O bir beytinde şöyle demektedir:

نحن جلبنا القرح القوافلا تالله لا يذهب شيخي باطلا²⁰

"Kafîle yaralılarını topladık. Allah'a yemin olsun ki babamın kanı yerde kalmayacak." Yine o, başka bir beytinde Allah isminden şu şekilde bahsetmektedir:

فقلت: يمين الله ما لك حيلة و ما إن أرى عنك الغواية تنجلي²¹

"Allah'a yemin olsun ki senden kurtuluş yok! Ve Senin bu azgınlığının geçeceğini de hiç sanmam." Aynı şekilde onun diğer bazı beyitlerinde de ²² "Allah adına

¹⁸ Enam 6/136, 138.

¹⁹ Günel, Fuat, "Allahümme", DİA, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 1989, II, 503; Maulana Abdul Haq Vidyarthi, *Allah—The Unique Name of God -Research into the names of God in over 150 languages of the World-*, Revised and Edited by Selim Ahmed-Zahid Aziz, Ahmediyya Anjuman Lahore Publications, U.K. 2007, 8.

²⁰ el-Mustavî, Abdurrahman, *Divân-ü-İmri'l-Kays*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004, 142.

²¹ ez-Zevzenî, Ebu Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. el-Hüseyn, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seba'*, Taba'tu's-Saâde, Mısır (ty), 30.

²² el-Mustavî, *Divân-ü-İmri'l-Kays*, 137.

yemin ederim” ve *فقلت: يمين الله أبرد قاعدا* ²³ “Allah’a yemin olsun ki tembel olmaktan kaçınacağım” gibi ifadelerle yemin ederken Allah ismini kullandığı görülmektedir.

Tanrı adına yemin etmede Allah isminin kullanımı diğer cahiliye şairleri için de söz konusudur. Nitekim Evs b. Hacer (ö. 620)’in bir beytinde Allah’a yemin ettiği hatta O’nu putlardan daha üstün bir konumda değerlendirdiği zikredilmektedir:

و باللات و العزى و من دان دينها و بالله إن الله منهن أكبر ²⁴

“Lât’a, Uzzâ’ya ve onların dinine itaat edenlere yemin ederim ve Allah’a da yemin ederim ki Allah onların hepsinden daha yücedir.” Bir diğer cahiliye şairi Tarafe b. el-Abd (ö. 564?), bir beytinde Allah adına şöyle yemin etmektedir:

خليلي! لا والله ما القلب سالم و إن ظهرت مني شمائل صاح ²⁵

“Dostum! Şayet bütün noksanlıklardan uzak özellikler bende zuhur etse de hayır vallahi kalbim huzurlu değildir.” Bu örneklerden ilk dönem cahiliye Arap toplumunun Allah ismine yabancı olmadığı görülmektedir.

Cahiliyede Allah isminin kullanımı yukarıda bahsedildiği gibi yeminlerle sınırlı değildir. Allah ismi, aynı zamanda cahiliye Araplarının olmasını istedikleri herhangi bir şeyi dile getirirken tercih ettikleri bir kavram niteliğindedir. İmru’u’l-Kays’ın şu beyti, bu durumu açık bir şekilde göstermektedir:

والله انجح ما طلبت به و البر خير حقيبة الرحل ²⁶

“Senin arzunu sadece Allah yerine getirebilir, iyilik yolcunun en iyi azığıdır.” Yine Muallaka şairlerinden el-Hâris b. Hillize’nin (ö. 570) bazı beyitlerinde Allah’ın ilmini ve takdirini vurguladığı görülmektedir. Nitekim onun,

وفعلنا بهم كما علم الله و ما إن للحنثين دماء ²⁷

“Onlara yaptıklarımızı ancak Allah bilir, hainlerin kanları ise heder olmaya mahkûmdur” beyti Allah’ın ilmini,

فهداهم بالاسودين وامر الله بلغ تشقى به الاشقياء ²⁸

“O da onları iki kara (su ve hurma) ile beslemişti. Allah’ın takdiri mutlaka yerini bulur ve mutsuzlar da onunla mutsuz olur” beyti de Allah’ın takdirini vurgulamaktadır.

²³ el-Mustavî, *Divân-ü-İmri’l-Kays*, 137.

²⁴ İbnu’l-Kelbî, Ebu’l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâ’ib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Kitâbu’l-Asnâm*, Tahkik: Ahmet Zeki Paşa, Çev. Beyza Düşüngen, A.Ü.İ.F. Yy., Ankara 1969, 12.

²⁵ el-Mustavî, *Divân-ü Tarafe b. el-Abd*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2003, 20.

²⁶ el-Mustavî, *Divân-ü-İmri’l-Kays*, 144.

²⁷ ez-Zevzenî, 324.

²⁸ ez-Zevzenî, 320.

Cahiliye Arapları Allah adını, yemin ederken veya bir talepte bulunurken kullandıkları gibi beddua ederken de kullanmaktadırlar. Nitekim Tarafe b. el-Abd'ın şu beyti Allah adıyla yapılan bedduaya örnektir:

كل خليل كنت خالته لا ترك الله له واضحه²⁹

“Nice kimselerle arkadaşlık ettim, Allah onları hiç güldürmesin.”

Cahiliye Araplarının düşünce düzeylerini, adetlerini ve dinlerini kapsadığı düşünülen ya da bu konularda fikir sahibi olmamıza imkân tanıyan cahiliye şiirinde Allah ismi incelendiği ve elde edilen sonuç ile İslam kültüründe var olan Allah isminin istihdamı karşılaştırıldığında, bu ismin İslam öncesi ve sonrası dönem için ortak bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Esasen cahiliye Araplarının bağlı oldukları din, Hz. İbrahim'in getirmiş olduğu şeriatin daha sonraki bir dönemde çeşitli sebeplerle aslından ayrılarak saptırılmış halidir.³⁰ Bu yüzden cahiliye Arapları putperest olmalarına rağmen Allah inancı önemli ölçüde korunmuştur.

bb) Rahmân

Cahiliye Araplarının Allah'ı isimlendirmede kullandıkları ‘Rahmân’, ‘merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak’ anlamındaki rahmet³¹ kökünden müştak bir isimdir.³² Bu isim Allah için tercih edildiğinde merhametin sonsuzluğunu, lütuf ve ihsanın çokluğunu ifade etmektedir.³³ İslam kültüründe rahmet kökünden türeyen bazı kelimeler, insan veya diğer varlıklar için kullanılmasına rağmen, Rahmân isminin Allah'tan başkası için kullanımı caiz görülmemiştir.³⁴ Allah isminden sonra ulûhiyetin özel adı olarak karşımıza çıkan Rahmân ismi³⁵ Kur'an vahyinden önceki dönemde Arap dilinde en yüce varlığı ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁶

²⁹ el-Mustavî, *Divân-ü Tarafe b. el-Abd*, 19; ayrıca bkz. İbn Manzûr, Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Maarif, Kahire 1119, VI, 4856.

³⁰ Najmah Sayuti, 39.

³¹ İbn Manzûr, III, 1611.

³² el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, I-IV, Tahkik: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 106.

³³ er-Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, I-II, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (by) (ty), I, 253, 254.

³⁴ İbn Manzûr, III, 1612.

³⁵ Yıldırım, Suat, “*er-Rahman Vasfının Kur'ân-ı Kerîmde Kullanılışı*”, A.Ü.İ.İ.F. Dergisi, Ankara 1980, Sayı: 4, 29, 33.

³⁶ Yıldırım, “*er-Rahman Vasfının Kur'ân-ı Kerîmde Kullanılışı*”, 28.

Cahiliyede Allah ismi kadar sık olmamakla birlikte Rahmân isminin kullanımına da rastlanmaktadır. Ancak bu isim de Allah isminde olduğu gibi özel bir yere sahiptir. Çünkü sözü edilen isim cahiliye Arapları tarafından Allah ismi ile aynı manada kullanılmakta hatta bazen biri diğerine tercih edilmektedir. Bir telbiyede ³⁷ ليك اللهم ليك! ليك أنت الرحمن “Emrine boyun eğdik Allah’ım, boyun eğdik; sen Rahmânsın!” şeklindeki ifadelerde Rahmân isminin cahiliyede yaratıcıya ait bir isim olarak kullanıldığı ve Allah ismi ile birlikte zikredildiği karşımıza çıkmaktadır. Yine Ya’kûbî (ö. 292/905’ten sonra)’nin belirttiğine göre Araplar arasında bir kabilenin söylemiş olduğu başka bir telbiyede ³⁸ نوح للرحمن بيتا “Rahmân için beyti haccederiz” şeklinde bir söyleyiş ile karşılaşılmaktadır. Bu örneklerden hareketle Rahmân isminin müşriklerin Tanrı’yı nitelemede kullandıkları isimler arasında yer aldığını söyleyebiliriz.

Cahiliye Araplarının Rahmân ile Allah’ı kastettiklerini ve bu ismi Allah isminin yerine kullandıklarını söylemek mümkündür. Nitekim bazı cahiliye şairlerinin beyitlerinde Allah isminin ifade ettiği anlama karşılık Rahmân isminin kullanıldığını gösteren örnekler mevcuttur. Taberî (ö. 310/922)’nin cahiliye şairlerine atfen naklettiği ancak gerçekte Şenferâ (ö. 525-550)’ya ait olduğu bilinen bir beyitte Rahmân isminin kullanımı dikkat çekmektedir:

³⁹ ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ألا قضب الرحمان ربي يمينها

“Bu kız deveye vurdu, Rahmân olan rabbim onun sağ elini kırsın.” Bu beyitte Rahmân isminin tek yaratıcıyı ifade ettiği görülmektedir. Bu anlamda İmru’u’l-Kays başka bir beyitte Rahmân ismi ile en yüce varlığı nitelemektedir:

⁴⁰ تلك السحاب إذا الرحمان أرسلها روى بها من محول الأرض أيباسا

“Şayet Rahmân şu bulutları gönderirse onlar susamış kupkuru arzı sular.” Yine o, başka bir beytinde Rahmân ismini mahlûkatın yaratıcısı anlamında kullanmıştır:

⁴¹ تلك الموازين و الرحمان أنزلها رب البرية بين الناس مقياسا

“Yaratılmışların rabbi olan Rahmân bu kuralları insanlar arasında ölçü olarak indirmiştir.” Ayrıca cahiliye şairleri arasında zikredilen Selâme b. Cendel (ö.

³⁷ Ya’kûbî, Ahmet b. Ebî Ya’kûb b. Cafer b. Vehb İbn Vâdih, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, I-II, Dâru Sâdir, Beyrut 1960, I, 255.

³⁸ Ya’kûbî, I, 256.

³⁹ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I-XXX, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, I, 88.

⁴⁰ el-Mustavî, *Divân-ü-İmri’l-Kays*, 113.

⁴¹ el-Mustavî, *Divân-ü-İmri’l-Kays*, 114.

608?)'in divanında geçen bir beyitte Rahmân isminin Allah ismi ile aynı manada kullanıldığı görülmektedir:

عجّلتم علينا عجاتينا (حجّتين) عليكم وما يشاء الرحمن يعقد و يطلق⁴²

“Size iki sene önce davrandığımız gibi bizim için aceleci hareket ettiniz, Rahmân dilediğini serbest bırakır dilediğini tutar.”⁴³

Müşriklerin tanrı için kullandıkları ifadeler konunun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Ancak sözü edilen Allah ve Rahmân isimlerinin Tanrı tasavvurunun anlatımında ayrı bir mana ifade ettiği görülmektedir. Nitekim Tanrı adına kullanılan isimler arasında Allah ve Rahmân isimlerinin Tanrı'dan başka herhangi bir varlık için kullanımı uygun görülmemiştir.⁴⁴ Zikredilen bu iki kavramın cahiliye şairleri arasında kullanım şekilleri ve müşriklerin zihninde oluşturduğu algı diğer kavramlara nazaran farklı bir yere sahiptir. Aynı kavramların dinî metinlerde ve cahiliye dönemindeki kullanımları arasında bir benzerliğin olduğunu söylemek, mevcut Tanrı tasavvurlarını kavrayabilmek açısından önemlidir.

bc) İlâh

Allah'ın isimlerinden olan 'ilâh', cahiliye Arap toplumunda en çok tercih edilen isimdir. Cahiliye din kültüründe müşriklerin Tanrı'ya nispet ettikleri bu isim Allah ve Rahmân isimlerinin aksine çoğul bir kullanıma da sahiptir. Çoğulu 'âlihe' olan ilâh kelimesi Tanrı'yı ifade etmekte kullanılan ya da Tanrı anlamına gelen bir terimdir. Aynı zamanda bu kavram, kullanım yerine göre putları ifade eden bir mâhiyete de sahiptir.⁴⁵

Naslarda ilâh kavramı hem yüce yaratıcıyı hem de diğer varlıkları ifade etmek için kullanılmıştır. Hz. Yakup öleceği zaman bundan sonra neye (kime) kul olacaksınız diye oğullarına sorduğunda, oğulları ona إلهك “*senin ilâhına*” وإله أبائك “*ve*

⁴² Selâme b. Cendel, Ebû Mâlik Selâme b. Cendel b. Abdi Amr et-Temîmî el-Hârisî, *Dîvân-ü Selâme b. Cendel*, Tahkik: Fahreddin Kabâve, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1987, 182.

⁴³ Şiirin şerhlerinden yola çıkarak bu şekilde bir anlam verilmiştir. Bir önceki beyitte Selâme'nin mensup olduğu kabilenin atlı süvarilerini öldürdükleri için kendilerini üstün gören kişilerden bahsedilmekte ve devamında gerçekleşen iki muharebede de aynı kabilenin aceleci davranarak mağlup oldukları bildirilmektedir. Yine devam eden beyitte Rahmân'ın mutlak güç sahibi olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum da Rahmân diye nitelenen yüce varlığın iradesi ile izah edilmektedir. Bkz. Selâme b. Cendel, 182.

⁴⁴ Topaloğlu, Bekir, “*Rahmân*”, DİA, İstanbul 2007, XXXIV, 416.

⁴⁵ İbn Manzûr, I, 114.

senin atalarının ilâhı” olan tek ilâha kul olacağız cevabını vermiştir.⁴⁶ Ayrıca yine Kur’an’da ⁴⁷ *والهنا وإلهمك واحد* ve *“bizim ilâhımız ve sizin ilâhınız birdir”* ve *والهكم إله واحد لا هو* ⁴⁸ *إله إلا هو* “*sizin ilâhınız tek bir ilâhtır. O’ndan başka ilâh yoktur*”⁴⁸ ayetlerinde görüldüğü üzere ilâh kavramı tek yaratıcıyı ifade etmektedir. İlâh kavramının Yüce Yaratıcı’yı ifade ettiğine dair pek çok ayet bulunmaktadır.⁴⁹ Bu ayetlerde geçen ilâh kavramı bazen zikredilen örneklerde geçtiği gibi bir zamire izafe edilmiş bazen mücerret olarak kullanılmıştır. Ancak bu kavramın ifade ettiği mana, söz konusu ayetlerde tek bir yaratıcıyı işaret etmektedir.

İlâh kelimesi Allah için kullanıldığı gibi ‘Tanrı’ olarak isimlendirilen diğer varlıklar için de kullanılmıştır. Söz gelimi *“Allah’tan başka taptıkları Tanrılar kendilerine bir fayda vermedi”*⁵⁰ ayetinde ilâh kelimesinin Allah’tan başka bir manada kullanıldığı görülmektedir. Neticede bu kavramın gerek Müslüman Tanrı tasavvurunun oluşumunda Allah için tercih edilmesi gerek müşrik toplumda hem Allah hem de putlar için kullanımı göz önüne alındığında, İslam öncesi ve sonrası müşterek bir kullanıma ve belli ölçüde ortak bir manaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Cahiliyede ilâh kavramı hem Allah için hem de kutsal sayılan diğer varlıklar için kullanılmıştır. İbnu’l-Kelbî (ö. 204/819)’nin tespitine göre Araplardan Nizâr Kabilesi bir telbiyesinde Allah’ı birlerken kendi ilâhlarını da O’nun yanına dahil etmekte yani Allah’a ortak koşmaktadır.⁵¹ İslam’dan önce putperestliğin yaygın bir şekilde bulunduğu Arap yarımadasında putlar birer ilâh olarak değerlendirilmektedir. Cahiliye toplumunda put edinme çok kolay olduğu için ilâh olarak kabul edilen bir puttan uzaklaşmak da aynı ölçüde kolay görünmektedir.⁵² Ayrıca Araplar yaşadıkları coğrafyayla ilişkili olarak çöllerin bazı ruhlar tarafından doldurulduğuna ve bu ruhların birer ilâh olup her biri için özel yerler bulunduğuna inanmaktadır.⁵³ Güneş, ay, yıldız gibi gök cisimlerinin yanında cahiliye Arapları tarafından ağaç veya taştan

⁴⁶ Bakara 2/133.

⁴⁷ Ankebut 29/46.

⁴⁸ Bakara 2/163.

⁴⁹ Bakara 2/255; Al-i İmran 3/2, 6, 18.

⁵⁰ (فما اغنت عنهم الهتهم التي يدعون من دون الله), Hud 11/101.

⁵¹ İbnu’l-Kelbî, 6.

⁵² Öztürk, Resul, “İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam’ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Van 2008, Sayı: 2, 132.

⁵³ Günaltay, 66.

yontularak yapılan putlar, Tanrı ya da Tanrıları temsil etmekte, bu bağlamda birer ilâh olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴

İmru’u’l-Kays bir beytinde Tanrı’ya yemin etmekte ve burada ilâh kelimesini Allah anlamında kullanmaktadır:

55 كلاً يمين الإله يجمعنا شيء و أخوالنا بني جشما

“İlâha (Allah’a) yemin olsun ki benim dayılarım Benî Cuşemâ’dan olduğu müddetçe hiçbir şey bizi bir araya getiremez.”⁵⁶ Yine o, divanında yer alan başka bir beyitte Allah’a hamdetmekte ve bunu yaparken de ilâh kavramı ile Allah’ı kastetmektedir:

57 أرى إبلي والحمد لله أصبحت ثقالا إذا ما استقبلتها صعودها

“Allah’a hamd olsun ki artık yüksek bir yere çıkıyorken develerimin ağırlaştığını görüyorum.”

İlâh kavramının Tanrı ya da Tanrıları ifade etmek için tercih edilen bir kavram olduğuna dair örnekler vermek hatta bu kavramın Allah’tan başkasını ifade etmede daha çok tercih edilen bir mâhiyete sahip olduğunu söylemek mümkündür. el-Curhumî (ö. ?)’nin Amr b. Luhay (ö. ?)⁵⁸ için söylemiş olduğu şu dizeler bu durumu göstermektedir:

يا عمرو إنك أحدثت آلهة شتى بمكة حول البيت أنصابا
وكان للبيت ربّ واحد أبدا فقد جعلت له في الناس أربابا
59 لتعرفن بأن الله في مهل سيصطفي دونكم للبيت حجابا

“Ey Amr! Sen Mekke’de Kâbe’nin etrafında dikili taşlar halinde pek çok Tanrıları meydana getirdin. Oysa Kâbe için ebedî bir tek Rab vardı. Böylece sen insanlar

⁵⁴ Günaltay, 13.

⁵⁵ el-Mustavî, *Divân-ü-İmri’l-Kays*, 154.

⁵⁶ Beytin şerhinde ‘Benim dayılarım Benî Cuşemâ’dan olduğu müddetçe ey düşmanlar sizinle bir araya gelmem’ ifadesi yer almaktadır. Bkz. el-Mustavî, *Divân-ü-İmri’l-Kays*, 154.

⁵⁷ el-Mustavî, *Divân-ü-İmri’l-Kays*, 90.

⁵⁸ İslam’dan önce yaşamış ancak yaşadığı dönem hakkında bilgi bulunmayan Amr b. Luhay b. Kam’a el-Huzâî, Arabistan’da putperestliği yaymakla maruftur. İbnu’l-Kelbî, putperestliğin Arap yarımadasında yayılması ile ilgili olarak iki görüş ileri sürmektedir. Bu görüşlerden birine göre Amr b. Luhay cildinde oluşan bir sağlık problemi nedeniyle Şam’a gitmiş, orada halkın insan biçiminde tasarlanmış putlara tapıtığını görmüş, içerisinde buldukları durumu onlara sormuş ve halkın bu putları Allah’a inanırken aracı kabul ettikleri cevabını almıştır. Bunun üzerine Amr bu putlardan kendisi için bir talepte bulunmuş ve kendisine verilen hubel isminde insan biçiminde oluşturulmuş putu Kâbe’ye getirmiştir. Mekke’de yönetici bir konumda olan Amr bu gücünden istifade ederek insanların bu puta ibadet etmelerini istemiştir. Bunun neticesinde putperestlik Arap yarımadasında yayılmıştır. Bkz. İbnu’l-Kelbî, 7, 8.

⁵⁹ Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, I-X, Câmiatü Bağdâd, Kahire 1993, VI, 80.

arasından Kâbe'ye Tanrılar oluşturdu. Allah'ın sadece mühlet verdiğini anlayacaksın. O, Kâbe'ye hâcip olarak sizden başkasını seçecektir.”

Cahiliyede ilâh kelimesiyle nitelenen putlar eleştirilebildiği gibi bazen de ayıplanmaktadır. Öyle ki ilâh kabul edilen putlar insanlar tarafından rahat bir şekilde yenilebilmekte ya da ilâh olarak isimlendirilen bu varlıklara birtakım sıkıntılarla karşılaşıldığında hakaret edilebilmektedir. Örneğin Sa'd adı verilen bir putu develerinin bereketlenmesi için ziyaret eden bir adam, puta yaklaştığında develerinin ürküp dağılması üzerine öfkelenmiş ve ilâh olarak kabul ettiği putu taşıyarak ona hakaret etmiş, devamında onun yanından ayrılırken artık Sa'd'tan olmadığını, onun bir kayadan ibaret olduğunu, ne bir iyiliğe ne de bir kötülüğe aracı olabileceğini yani hiçbir hükmünün bulunmadığını belirtmiştir.⁶⁰

Tapılmaya layık olması bakımından ilâh kavramı hem müşrikler hem Müslümanlar tarafından kullanılmaktadır. Allah ve Rahmân kavramlarında olduğu gibi bu kavramın da İslam öncesi ve İslâmî dönemde benzer kullanımlara sahip olduğu bilinmektedir.

bd) Rab

Cahiliye döneminde Tanrı'yı isimlendirmek için kullanılan bir diğer kavram 'rab'tır. Lügatte terbiye eden anlamındaki rab kavramı, tamamlanıncaya kadar bir şeyin halden hale inşâmı ifade etmektedir.⁶¹ Ayrıca bu kavram bir otoriteye karşılık gelmektedir. Nitekim Arapça'da çocuğu büyütmek, yetiştirmek anlamında bu kavramın kökünden 'rab-be-be' fiili kullanılmaktadır.⁶² Rab kavramı da diğer kavramlarda olduğu gibi Allah'ı isimlendirmede cahiliye dönemi ve sonrası için ortak bir kullanıma sahiptir. İslâmî kültürde Allah'ı isimlendirmede tercih edilen bu kavramın, çoğul bir kullanıma sahip olması da göz önüne alındığında, cahiliyede mutlak yaratıcı ve diğer Tanrılar için kullanıldığı görülmektedir.

Tehânevî (ö. 1158/1745) rab kavramını açıklarken bu kavramın Allah'ın isimlerinden biri olduğunu ve rubûbiyet ifade ettiğini belirtmektedir. O, Allah'ın isimleri arasında bir sınıflandırmada bulunarak rab kavramının hem özel hem genel bir kullanıma sahip olduğunu söylemektedir. Tanrı için kullanılması bağlamında rab

⁶⁰ İbnu'l-Kelbî, 24.

⁶¹ er-Râğıb el-İsfehânî, I, 245.

⁶² er-Râğıb el-İsfehânî, I, 245.

ismi Rahmân isminin, Rahmân ismi de Allah isminin kapsamında yer almaktadır.⁶³ Ayrıca bu kavramda sahip olma anlamı da bulunmaktadır. Bu açıdan söz konusu kavram mâlik ya da melik ile ortak bir anlama sahiptir. ‘Allah, ortağı bulunmayan rablerin rabbi ve mülkün mâlikidir’⁶⁴ cümlesinde de görüldüğü üzere mâlik ve rab kavramlarının kullanımı dikkat çekmektedir. Bu isimlerden hareketle Tehânevî melik kavramını fiilî isimler altında değerlendirmektedir. Ona göre rab kavramı ise yalnızca Allah için kullanılması bakımından hâs, hem Allah hem putlar için kullanılması bakımından müşterek anlam ifade etmektedir.⁶⁵

Rab kavramının marife ve nekra kullanımlarının yanı sıra izafetle kullanımı da görülmektedir. Bu kavram Allah’tan başkası için izafetle kullanılmaktadır.⁶⁶ Yani bu kavramın cahiliyede olduğu gibi İslamî dönemde de herhangi bir isme muzaf olarak Allah’tan başkası için kullanımı söz konusudur.⁶⁷ Rab kavramı ayrıca Allah’ın dışındaki varlıkları nitelemek için mutlak olarak kullanılmaktadır. Bu kavram da ilâh kavramı gibi çoğul bir kullanıma sahiptir. Çoğulu ‘erbâb’ kelimesi ile ifade edilen rab kavramı, bu şekliyle Allah’tan başkasını ifade etmektedir. Bir ayette “*Allah’tan başka birbirimizi rabler edinmeyelim*”⁶⁸ ifadesiyle bu kavram insana atfedilmekte, diğer bir ayette “*(O) size melekleri ve peygamberleri rabler edinmenizi de emretmez*”⁶⁹ ifadesi ile atıf meleklerle ve peygamberlere yapılmaktadır. Yine başka bir ayette “*Allah’tan başka hahamları, ruhbanları rabler edindiler*”⁷⁰ şeklinde bir kullanım ile karşılaşılmakta ve bu kez aynı kavram haham ve ruhbanlara atfedilmektedir. Görüldüğü üzere rab kavramının çoğulu olan erbâb kavramı Allah’tan başka tanrılaştırılan varlıklar için kullanılmıştır. Burada bahsedilenlerden ayrı olarak rab kavramının Kur’an’da genel itibarıyla Tanrı/Allah anlamında kullanıldığı söylenebilir.

Cahiliye dönemi bazı şairlerin divanlarında rab kavramının kullanımı önemli bir yere sahiptir. Tarafe b. el-Abd’ın bir beytinde rab kavramını Allah anlamında kullandığı görülmektedir:

⁶³ et-Tehânevî, I, 840.

⁶⁴ İbn Manzûr, III, 1546.

⁶⁵ et-Tehânevî, I, 840.

⁶⁶ İbn Manzûr, III, 1546.

⁶⁷ Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, Işık Akademi Yy., İstanbul 2010, 125.

⁶⁸ Al-i İmran 3/64.

⁶⁹ Al-i İmran 3/80.

⁷⁰ Tevbe 9/31.

⁷¹فلو شاء ربِّي كنت قيس بن خالد ولو شاء ربِّي كنت عمرو بن مرثد

“Şayet Tanrım dileyseydi Kays b. Halid olurdu, yine Tanrım dileyseydi Amr b. Mersed olurdu.” Yine İmru’u’l-Kays’ın şu beytinde rab kavramının Rahmân kavramına sıfat olarak kullanımı ve bu kullanım ile Allah’ın kastedilmesi dikkat çekmektedir:

⁷²تلك الموازين و الرحمان أنزلها ربّ البرية بين الناس مقياسا

“Yaratılmışların rabbi olan Rahmân bu kuralları insanlar arasında ölçü olarak indirmiştir.” Görüldüğü üzere yaratma rab kavramı ile ifade edilmektedir. Cahiliye dönemi şairlerinden olan Antere (ö. 614?)’nin bir beytinde yaratma fiili yine rabbe nispet edilmektedir. Şair Antere:

⁷³فيا طير الأراك بحق ربّ براك عساك تعلم أين حلّوا

“Ey erek ağacı üzerine konan kuş, seni yaratan rabbin hakkı için söyle. Herhalde sen nereye gittiklerini biliyorsundur” diyerek kuşun yaratılmasını rabbe yani Allah’a nisbet etmektedir. Ayrıca cahiliye dönemi Hıristiyan Arap şairlerinden Adî b. Zeyd (ö. 600?)’in bir beytinde rab kavramının kullanımı karşımıza çıkmaktadır:

⁷⁴سعى الأعداء لا يألون شرّاً على و ربّ مكة والصليب

“Salîbin ve Mekke’nin rabbine yemin olsun ki düşmanlar aleyhimde kötülüğe aldırış etmeksizin çalışıyorlar.” Bu beyitteki rab kavramı Mekke ve salîbe izafetle Allah ismi yerine kullanılmıştır.

Cahiliye Araplarının Tanrı tasavvurunu anlamada rab kelimesinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Söz gelimi yaratma fiilinin cahiliyede kullanımı ile Kur’an’daki kullanımı karşılaştırıldığında ortak bir anlatımın var olduğu dikkat çekmektedir. Bu kavramlardaki ortak kullanımın algıda da bir ortaklık meydana getirdiği ve bu durumun kullanılan dille ilişkili olduğu söylenebilir.

be) Melik

Cahiliye döneminde Tanrı’yı isimlendirmek için kullanılan ve aynı zamanda insan üzerinde bir otoriteyi ifade eden ‘melik’ kavramı, cahiliye Tanrı tasavvurunun izahında ele aldığımız kelimelerin sonuncusudur. Cahiliye ve İslam düşüncesinde bu

⁷¹ el-Mustavî, *Divân-ü Tarafe b. el-Abd*, 36.

⁷² el-Mustavî, *Divân-ü-İmri’l-Kays*, 114.

⁷³ Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah-İnsan ve İslam Düşüncesinde İslah*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2009, 140.

⁷⁴ Şevki Dayf, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, I-X, Dâru’l-Ma’rife, Kahire 1119, I, 101.

kavram, Tanrı'yı nitelemede müşterek kullanıma sahiptir. Melik kelimesi sahip olan anlamına gelmektedir.⁷⁵ Bu kavram, mülk (hükümranlık) mastarından sıfat-ı müşebbehe sîgasında gelmekte olup hükümranlıkta sürekliliği ifade etmekte ve Allah için kullanılmaktadır. Kur'an'da hükümranlığı Allah'a atfederken kullanılan kavramların başında mülk mastarından müştak farklı isimler bulunmaktadır. Mülk ve milk kavramları kuvvet manasında olup müşterek bir anlama sahiptir. Ancak mülkün insanlar üzerinde emir ve nehiy şeklinde kullanıldığı ve düşünen varlıklar üzerinde hüküm icra etme manasında olduğu söylenmektedir. Buna karşılık milk, sahip olma ve sahip olunanlar üzerinde tasarruf etme hakkını ifade etmektedir. Bundan dolayı 'insanların meliki', 'eşyanın mâliki' tabirleri kullanılmaktadır.⁷⁶

Kur'an'da melik kavramı bir şeye hâkim olma ya da sahip olma anlamındadır. Sahih bir kıraate göre Fatiha Sûresi'nde geçen ملك يوم الدين (mâliki yevmiddîn) ayeti الملك يوم الدين (meliki yevmiddîn) şeklinde okunmuştur.⁷⁷ Bu kıraatte melik kavramının hükümranlık ifade ettiğini daha dar anlamda hükümdar kavramına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu kavram daha ziyade mülkün Allah'a ait olduğuna⁷⁸ vurgu yapmaktadır. Yine 'el-melikü'l-hak' (hakikî, gerçek hükümdar)⁷⁹, 'el-melikü'l-kuddûs' (her türlü eksiklikten münezze olan hükümdar)⁸⁰, 'melikü'n-nâs' (bütün insanların hükümdarı)⁸¹ ifadelerinden anlaşılacağı üzere melik kavramı mutlak yaratıcıyı ifade etmekte ve O'nun görünen ve görünmeyen âlemin sahibi olduğuna işaret etmektedir.

Esasen melik kavramı bir otoriteye karşılık gelmektedir. Bu kavramın hükümdar anlamında kullanımı Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi cahiliye inancında da mevcuttur.⁸² Ancak bu kavram, ifade değeri açısından insan üzerinde otoriteyi temsil etmektedir ki insan da tabî olarak bu otoriteye ihtiyaç duymaktadır. İnsanın mutlak olarak inandığı Tanrı, ona göre herhangi bir eksikliği barındırmaz. Zihin inandığı Tanrı'yı en yüce mevkide var kılmakta ve ona ilişkin hükmün devam

⁷⁵ İbn Manzûr, VI, 4266.

⁷⁶ er-Râğıb el-İsfehânî, II, 611.

⁷⁷ İbn Manzûr, VI, 4266.

⁷⁸ Fâtır 35/13; Mülk 67/1.

⁷⁹ Taha 20/114.

⁸⁰ Haşr 59/23.

⁸¹ Nâs 114/2.

⁸² Melik kavramı Yahudilere göre kral tanrıya karşılık gelmektedir. Hıristiyanlar da Hz. İsa'yı 'insanlığın ve kâinatın hükümdarı' olarak değerlendirirler. Bkz. Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, 174.

etmesini beklemektedir. Bu açıdan bazı toplumlar kendisine hükmetme gücüne sahip olan insanlarda ilâhi bir iznin var olduğunu ve söz konusu insanların ilâhi bir amaca hizmetle görevlendirildiklerini düşünmektedirler.⁸³

Melik kavramının cahiliye kültürü ile Kur'an'daki kullanımları arasında birtakım benzerlikler görülmektedir. Her şeyden evvel Araplar arasında bir dine inananların gözünde yüksek mevkiye sahip Tanrılar vardır. Melik kavramı da bu tür bir Tanrı'ya karşılık gelmektedir.⁸⁴ Tarafe b. el-Abd'in şu beytinde melik kelimesinin çoğulu kral anlamında insan için kullanılmakta ve söz konusu kral hicvedilmektedir:

أما الملوك فانت اليوم الأهمم لؤما و أبيضهم سربال طبّاخ⁸⁵

“Krallara gelince, bugün sen onların en adisisin ve aşçılar gibi beyaz kıyafet kullanıyorsun.” Sözü edilen şairin başka bir beytinde melik kavramı yine insan için kullanılmış ve bu kavram ile kralın otoritesine vurgu yapılmıştır:

ولولا الملك القاعد قد ألتمني فاه⁸⁶

“Şayet oturan kral olmasaydı, bu güzel kendisini öpmeme müsaade edecekti.” Yine cahiliye şairlerinden Antere'nin Züheyr b. Cüzeyme el-Absî (ö. ?)'yi överek söylediği şu beyitte melik kavramı kullanılmıştır:

ملك تسجد الملوك لذكرا ه و تومي إليه بالتفخيم⁸⁷

“Onu anmaya gelince krallar bile bu krala secde eder ve ona saygı ile eğilirler.” Bu beytin izahında Züheyr için ‘melikü'l-mülûk’ benzetmesi yapılmıştır. Ayrıca söz konusu secde sadece Züheyr'in şahsına değil aynı zamanda onun hatırası için de geçerlidir. Beytin devamında saygı ile eğilmekten bahsedilmektedir. Başın eğilmesi o kültüre göre sadece ilâhın huzurunda olur, fakat burada kullanılan ‘tescüdü’ ve ‘tûmî’ kelimeleri saygının devamını ifade etmektedir.⁸⁸

Sonuç olarak melik kavramının cahiliyede kullanım şekilleri gerek insan gerek Tanrı için olsun sonraki dönem ile birtakım benzerlikler barındırmaktadır. Kur'an'ın Allah'ı vasıflamak için kullanmış olduğu ‘melik’, ‘mülkün sahibi’, ‘hak

⁸³ Eski Mısır'da Firavun Tanrı'nın oğludur. Aynı şekilde Tanrı'nın oğlu Cengiz Han, gökte tek olan ebedî Tanrı'nın hükmünün yerdeki uygulayıcısıdır. Konuya ilişkin farklı örnekler için bkz. Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, 173.

⁸⁴ Şerif, Muhammed Mian, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I-II, İnsan Yy., İstanbul 2014, I, 179.

⁸⁵ el-Mustavî, *Divân-ü Tarafe b. el-Abd*, 23.

⁸⁶ Sa'dî ed-Dinâvî, *Şerh-u Divân-i Tarafe b. el-Abd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994, 241.

⁸⁷ Muhayye Nâsif, Abdurrahîm Hadr, “*el-Melik fi Şi'ri'l-Câhil*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'n-Necâhi'l-Vataniyye Külliyyetü'd-Dirârâti'l-Ulyâ, Filistin 2006, 95.

⁸⁸ Muhayye Nâsif, 95.

melik' gibi ifadelerin başka toplumlarda da kullanımı söz konusudur. Bu durum cahiliye ve sonrası için de geçerlidir. Yani Kur'an, doğduğu coğrafyada insanların kullanmış olduğu dili, dildeki kavramları ve bu kavramların oluşturduğu algıyı ihmal etmemiş, ancak özgün bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur. Oluşturulan bu Tanrı tasavvurunda var olan kültürün izleri gözükmemektedir. Tanrı'ya ilişkin kullanılan kavramların İslam öncesi ve sonrası her iki dönem için kullanım şekillerindeki benzerlikler, oluşturulan Tanrı tasavvurlarında da bazı benzer yönlerin varlığına işaret etmektedir.

2. Haniflerde Tanrı Tasavvuru

Cahiliye toplumunda kendilerini Hz. İbrahim'in dinine nispet eden ve adlarına hanif denilen kimseler de yaşamaktaydı.⁸⁹ Hanif, 'ha-ne-fe' kökünden müştak, sıfatı müşebbehe sığasında kullanılan ve meyleden, dönen gibi anlamlara gelen bir kelimedir.⁹⁰ Ancak Hanif kelimesi cahiliye sonrası dönemde lügat manasıyla değil Kur'an'da geçtiği manada kabul edilmiştir. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dine tâbî olanlara Hanif denilmiş ve bu kelime müslim anlamında kullanılmıştır.⁹¹ Cahiliye dönemi Arap yarımadasında insanların dinî ve ahlakî değerlere önem vermeyişinden rahatsız olan Haniflerin, putlara ibadet etme, kumar oynama, içki içme, kız çocuklarını diri diri toprağa gömme gibi cahiliye adetlerini terk ettikleri bilinmektedir. Haniflerin söz konusu adetleri terketmeye yönelik tavrı ile İslam dininin ortaya koyduğu prensipler örtüşmektedir. Bu benzerlik Tanrı tasavvuru konusunda da geçerlidir. Zira Haniflere göre Allah birdir. O her şeyin yaratıcısı ve bütün yaratılmışlar üzerinde mutlak hüküm sahibidir.⁹²

Hanifler arasında meşhur bir hatip olan Kus b. Sâide el-İyâdî (ö. 600) bir beytinde Allah'ın tek ilâh olduğunu, ne doğurulduğunu ne de doğurduğunu dile getirmektedir:

كلا بل هو الله إله واحد ليس بمولود ولا والد⁹³

“Ancak O Allah tek bir ilâhtır, o ne doğurulmuş ne de doğurandır.” Sözü edilen ifade ile İhlas Sûresi karşılaştırıldığında ortak bir tevhid anlayışı görülmektedir. Zeyd b.

⁸⁹ Najmah Sayuti, 13.

⁹⁰ er-Râğıb el-İsfehânî, I, 176.

⁹¹ Buhl, Fr., “*Hanîf*”, İ.A., I-XIII, MEB Yy., Eskişehir 1997, V/I, 215.

⁹² eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, II, 241; Najmah Sayuti, 13.

⁹³ eş-Şehristânî, II, 242.

Amr b. Nüfeyl (ö. 606)'in Allah'ın birliğine ilişkin söylemiş olduğu bir beyitte “İşler karıştığında binlerce rabbe değil tek Rabb'e yönelmek gerekir”⁹⁴ ifadesi Allah'ın birliği ile ilgili Hanif inancını bize yansıtmaktadır. Tarihi kayıtlardan öğrendiğimiz üzere Hz. Hatice'nin amcaoğlu Varaka b. Nevfel (ö. 610?) ki kendisi de ileri gelen Haniflerden birisiydi, Zeyd b. Amr vefat ettiğinde onun doğru yolu bulduğunu, putlardan yüz çevirdiğini ve benzeri olmayan Rabbe ibadet etmekle ateşten korunduğunu ayrıca Rabbini birlemede hiç yanılığa düşmediğini dile getirmiştir.⁹⁵ Görüldüğü üzere Hanifler arasında yaygın bir ‘Tek Tanrı’ inancı mevcuttur. Onların söylemlerinde yaratıcıdan başka herhangi bir ilâha tapmama vurgusu hâkimdir.

Haniflik bir din olarak görülebilir. Nitekim cahiliye dönemi şairlerinden Ümeyye b. Ebi's-Salt (ö. 8/630?) Haniflik dışında kalan her dinin Allah katında yalan ve uydurma olduğunu dile getirmektedir:

كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفة زور⁹⁶

“Hanif dini hariç bütün dinler kıyamet gününde Allah katında geçersizdir.” Hanif şairlerden olduğu bilinen ve Tevrat ile İncil'i okuduğu için belli bir dinî kültüre sahip bulunan Ümeyye b. Ebi's-Salt, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden hemen önce bir peygamberin gönderileceğini biliyordu. Ancak söz konusu peygamberin kendisi olacağına ilişkin bir kanaat beslemekteydi. Bu nedenle Ümeyye b. Ebi's-Salt, Hz. Peygamber'e nübüvvet verildiğinde onu kıskanmış ve devamında da nübüvvetini inkar etmiştir.⁹⁷ Bütün bunlara rağmen Hanif dininden bir şüpheye düşmemiş olan Ümeyye b. Ebi's-Salt, bu dinin Allah'a şirk koşmama, puta tapmanın reddi, içkiden uzak durma, zinaya yaklaşmama gibi kurallarını da gözetmiştir.⁹⁸ Ümeyye b. Ebi's-Salt şirkten uzak olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

وإياك لا تجعل مع الله غيره فإن سبيل الرشداً أصبح بادياً⁹⁹

“Ancak sen, Allah'tan başkasını ona ortak kılma çünkü doğru yol apaçıktır.”

رضيت بك اللهم رباً فلن أرى أدين إلاها غيرك الله ثانياً¹⁰⁰

⁹⁴ Cevad Ali, VI, 473.

⁹⁵ İbn Hişâm, Ebu Muhammed b. Hişâm Cemaledin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Meafirî el-Himyerî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-II, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, (by) 1955, I, 232.

⁹⁶ eş-Şehristânî, II, 241.

⁹⁷ el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bülûgu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, I-III, Tashîh: Muhammed Behçet el-Eserî, (by) (ty), II, 254.

⁹⁸ el-Âlûsî, II, 254.

⁹⁹ İbn Hişâm, I, 227.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, I, 228.

“Allah’ım rab olarak senden razı olduk, senden başka ikinci bir ilâha kul olmayı asla düşünmem.” Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın üzerinde ısrar ettiği konu tevhiddir. O başka bir beytinde imanın sürekli olması için Allah’a yakarıшта bulunmaktadır:

¹⁰¹يا ربّ لا تجعلني كافرا أبداً وأجعل سريرة قلبي الدهر إيماناً

“Ey rabbim beni asla kâfir yapma! Kalbimi daima imanla doldur.” Görüldüğü üzere Ümeyye b. Ebi’s-Salt burada Allah’a dua ederek O’ndan içerisinde bulunduğu halin devamını talep etmektedir. Yine şair başka bir beytinde Allah’ı sığınılacak tek varlık olarak tasavvur etmektedir:

¹⁰²إني أعوذ بمن حجّ الحجاج له والرافعون لدين الله أركاناً

“Ben hacıların kendisine hac ettiği Allah’a sığınırım, Allah’ın dini için rükünleri yüceltenler.” Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın Allah ismine yapmış olduğu vurgu önemli bir yere sahiptir. Allah ismi diğer cahiliye Arapları tarafından da kullanılan bir isim olmasına rağmen Ümeyye b. Ebi’s-Salt söz konusu ismi kullanırken Hanif dininin rabbine işaret etmekte, inandığı tek Tanrı’yı (Allah) Hanif dininin rabbi olarak belirtmektedir.¹⁰³ Aynı zamanda o herhangi birinin Allah’tan başka ilâh olduğunu söylemesi halinde bütün kulların onu yalanlayacağını dile getirmektedir.

Dönemin Hanif şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609?) bir beytinde insanın içinde olan ve gizlemeye çalıştığı şeyleri Allah’ın bildiğini ve hesap günü için bir kitaba kaydettiğini ifade etmektedir:

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى و مهما يكتم الله يعلم
¹⁰⁴يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب او يعجل فينقم

“İçinizden geçen hıyanetleri, gizli kalsın diye, sakın Allah’tan saklamaya çalışmayın; ne saklanırsa saklansın Allah onu bilir. Hıyanetin cezası, ya ertelenip bir deftere yazılarak hesap gününe bırakılır ya da çabuklaştırılıp intikamı alınır.” Söz konusu beyit Kur’an’ın ifadesi ile ortak bir anlama sahiptir.¹⁰⁵ Ancak burada daha ziyade Allah’ın ilmine vurgu yapılmaktadır. Yine Allah’ın ilmi ile ilgili olarak Ubeyd İbnü’l-Ebras el-Esedî (ö. ?)’nin söylemiş olduğu bir beyitte Allah’ın hiçbir ortağının

¹⁰¹ el-Âlûsî, II, 254.

¹⁰² el-Âlûsî, II, 254.

¹⁰³ el-Âlûsî, II, 253.

¹⁰⁴ ez-Zevzenî, 155.

¹⁰⁵ “De ki: Sinelerinizde olanı, gizleseniz veya onu açıklasanız da, Allah onu bilir. Ve (Allah), göklerde ve yerde olanları bilir. Ve Allah her şeye güç yetirendir” ayeti söz konusu beyit ile ortak bir söyleme sahiptir. Al-i İmran 3/29.

bulunmadığı, aynı zamanda O'nun kalplerde gizlenen her şeyi bildiği ifade edilmektedir:

¹⁰⁶ والله ليس له شريك علام ما أخفت القلوب

“Allah’ın hiçbir ortağı yoktur ve O kalplerde gizlenen her şeyi bilendir.”

Hanifler arasında yaygın bir şekilde inanılan konulardan bir diğeri ahirettir. Onlar bu dünyada yaptıklarının karşılığını alacaklarına inanmaktadır. Bir beyitte Allah’ın kulunu hesap gününde en güzel amelleriyle mükâfatlandıracağı şu şekilde belirtilmektedir:

¹⁰⁷ علمت أن الله جاز عبده يوم الحساب بأحسن الأعمال

“Bildim ki, Allah kuluna hesap gününde amellerin en güzeli ile karşılık verir.” Şiirlerinde Allah’a ilişkin kavramlara çokça yer veren, aynı zamanda Hanif inancına sahip olan bu şairlerin ifadeleri İslam’ın temel itikadî düzlemine ters düşmediği gibi önemli ölçüde onunla benzeşmektedir. Bu benzerliğin temelinde şüphesiz Tanrı’ya ilişkin nitelermeler bulunmaktadır. Söz konusu nitelermeler arasında zikredilen tevhid, oluşturulan Tanrı tasavvuru açısından belirleyici bir yere sahiptir. Ayrıca Tanrı’nın hak ve bâkî olması, O’na iman etme veya O’na teslim olmanın yanı sıra Tanrı adına yemin etme ile herhangi bir şeyi Tanrı’dan talep etme gibi konularda Tanrı’nın merkezî bir konumda bulunması, Tanrı tasavvurunun oluşumunda önemli bir etkiye sahiptir. Hanif şairlerin şiirlerinde bu konulara temas edilmiş ve Tanrı’ya ilişkin birtakım nitelermelerde bulunulmuştur. Bu nitelermeler de sonraki dönemlerde tasnif edilmiş olan ancak cahiliye dönemi için herhangi bir tasniften bahsetmenin pek mümkün görülmediği, Tanrı’ya ait isim ya da sıfatlara karşılık gelmektedir. Tanrı’yı nitelirmede mana itibarıyla bir ortaklığı barındıran bu ifadelerin oluşturduğu benzerliğin izahı ise dilin yapısı ile ilişkilidir.

Haniflerdeki Tanrı tasavvuruna ilişkin örneklerden hareketle İslam’dan önce Allah’ın varlığı ve birliğine inananların bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira cahiliye toplumunda Allah’ı ve ahireti inkar eden sınırlı sayıdaki kimseleri bir yana bırakacak olursak toplumun önemli bir kısmı Allah’a inanmaktadır. Müşrikler arasında putların üzerinde mutlak güç sahibi bir Tanrı inancından ve böyle bir Tanrı fikrinden bahsetmek mümkündür.¹⁰⁸ Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde de benzer bir

¹⁰⁶ Cevad Ali, VI, 506.

¹⁰⁷ eş-Şehristânî, II, 244.

¹⁰⁸ Çağatay, 92.

Tanrı anlayışı bulunmaktadır. Söz konusu dinlerin var olduğu bir coğrafyada ortaya çıkan ve en önemli vurgularından biri tevhid olan İslam dini ile Haniflik arasında göze çarpan bu benzerliğin -ortak bir tevhid anlayışının- oluşturulan Tanrı tasavvurları için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim bu durum kullanılan kavramlardan hareketle mevcut kültürden önemli ölçüde bir etkilenmeyi ya da sözü edilen kültürün belli miktarda tekrarını ortaya çıkarmaktadır.

3. Cahiliyede Tanrı'ya İlişkin Diğer Yaklaşımlar

Cahiliye toplumunda İslam'ın ortaya çıkıp yayılmasından önce, az olmakla birlikte, Yahudi ve Hıristiyan nüfusunun var olduğu söylenebilir.¹⁰⁹ Ancak biz çalışmamız açısından söz konusu dinlerin varlığı ya da müntesiplerinin sayıca fazla olmasından ziyade inşâ ettikleri Tanrı tasavvurlarını ele alacağız. Bu bağlamda gerek Yahudilikte gerek Hıristiyanlıkta oluşturulan Tanrı tasavvurlarının, Tanrı'nın sıfatlarından yola çıkarak İslamî Tanrı tasavvuru ile birtakım benzerlikler barındırdığı söylenebilir. Bu benzerlikler özellikle Tanrı'nın sıfatları ya da Tanrı'ya ilişkin nitelermelerde kendini göstermektedir. Söz gelimi Kitab-ı Mukaddes'te yer alan Allah, rab, kâdir, göklerin ve yerin rabbi gibi isimlerin yanı sıra hay, âdil, yaratan ve benzeri sıfatlar, mübarek ve tek olan, kralların kralı, rablerin rabbi olan Allah'ı nitelermekte¹¹⁰, aynı ifadeler benzer şekillerde Kur'an'da da yer almaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta oluşturulan Tanrı tasavvurlarına ve bunların İslamî Tanrı tasavvurunun oluşumunda herhangi bir etkiye sahip olup olmadıklarına yer vermek gerekmektedir.

a) Yahudilikte Tanrı Tasavvuru

Yahudilikte Tanrı inancı önemli bir yer teşkil etmektedir. Yahudiler tek Tanrı inancına sahip olmalarına rağmen, onların rabbi bütün insanlığa gönderilmiş evrensel bir ilâh olmaktan ziyade milli bir kimliğe sahiptir. Medine'de bir Yahudi kadın, kocasının ölümü üzerine: "Yahudilerin ilâhına ant olsun ki öldü"¹¹¹ diyerek Tanrı'nın Yahudilere ait olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca Kur'an'da Yahudilerin Allah'ı

¹⁰⁹ Ghada Osman, "Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources", The Muslim World, California 2005, Volume: 95, 75; Günaltay, 19

¹¹⁰ Tekvin 1/1; İşâya 40/28; Pavlusun Timoteosa Birinci Mektubu 1/17.

¹¹¹ İbn Hişâm, II, 275.

tek bir ırka mensup saydıkları ve bunu “*Biz onun evlatları ve sevgilileriyiz*”¹¹² şeklinde ifade ettikleri görülmektedir. Bu durum Yahudilikte Tanrı inancının yerini ve milliliğini ifade etmesi açısından önemlidir.

Yahudi inancına göre Tanrı birdir,¹¹³ Ondan başka Tanrı yoktur.¹¹⁴ O ezeli, ebedi¹¹⁵ ve kâdirdir.¹¹⁶ Yahudilere göre rabbin benzeri yoktur.¹¹⁷ Her şeyi takdir eden O’dur.¹¹⁸ Eski Ahit’in farklı bölümlerinde Tanrı’yı aşkın bir konumda değerlendiren bu ifadeleri çoğaltmak mümkündür. Yahudilikte Tanrı’ya ilişkin kullanılan bu ifadelerden hareketle tek Tanrı inancının baskın bir şekilde var olduğu görülmektedir.

Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı’nın insana benzediğini anımsatan birtakım ifadeler yer almaktadır. Yine söz konusu metinlerde Tanrı bir melik olarak değerlendirilmekte,¹¹⁹ bakma ve görme eylemlerinin fâili olarak karşımıza çıkmakta¹²⁰ ve görünüş itibarıyla yaratılmış olan varlıklara benzerliği ifade eden kavramlar değişik şekillerde Tanrı için kullanılmaktadır. Yahudilikte Tanrı’nın sıfatlarından hareket ederek O’nu insan biçiminde tasavvur etmeyi (anthropomorphism) gerektiren ifadelere oldukça fazla yer verildiği görülmektedir. Söz gelimi Tanrı iki göze sahiptir ve her şeyi görür. O’nun kulakları vardır ve işitir. O koklama ve dokunma duyularına sahiptir. Ayrıca Tanrı el, yüz, kol gibi mâhiyeti hakkında fazla bir bilginin bulunmadığı uzuvlara sahiptir. Yine insanî düzeyde bir anlam ifade eden ancak Tanrı için kullanıldıklarında keyfiyeti hakkında fazlaca bilgi sahibi olunamayan sevme, kin duyma, acıma, pişman olma gibi duygular da Tanrı için kullanılmaktadır.¹²¹

Tanrı’nın insan biçiminde tasavvur edilmesinde Tevrat önemli bir yere sahiptir. Tevrat’ta, Tanrı’nın insanı kendi suretinde yarattığı ve kendisi ile insan arasında bir benzerliğin var olduğu vurgulanmaktadır.¹²² Allah ile insan arasında bir

¹¹² Maide 5/18.

¹¹³ Tesniye 6/4.

¹¹⁴ Tesniye 4/35.

¹¹⁵ İşâya 41/4.

¹¹⁶ Tekvîn 17/2.

¹¹⁷ I. Samuel 2/2.

¹¹⁸ Süleyman’ın Meselleri 16/9.

¹¹⁹ İşâya 6/1.

¹²⁰ Mezmurlar 33/13.

¹²¹ Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, 35, 36.

¹²² Tekvin 1/26, 27; 5/1.

benzerliğin bulunması aynı şekilde İslam kültüründe de mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber'in bir hadisinde “Sizden birisi (mümin) kardeşi ile kavga ederse, onun yüzüne vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah, Adem'i kendi suretinde yaratmıştır”¹²³ ifadesi yer almaktadır. Yine başka bir rivayete göre Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'i Kaynuka Oğulları'na Müslüman olmaları için gönderdiğinde Hz. Ebu Bekir onlara Allah'ı tanıdıklarını ve O'nun sıfatlarını Tevrat'tan okuduklarını söylemiştir.¹²⁴

Dinî metinlerde teşbihî ifadelerin çokça kullanılmasının temelinde belki bu ifadelerle kastedilen şeyin daha uygun bir şekilde aktarılması söz konusudur. Ya da yaşam düzeyi çok gelişmemiş bir topluma hitap edildiği için bu tür benzetmelerden yararlanılmıştır. Bu ifadelerin neden bu şekilde kullanıldığını keşfetmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak birtakım teşbihi ve mecazî ifadeler barındıran dinî metinler, indirildiği dönemde o toplum için herhangi bir problem arz etmemektedir. Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin tartışmalar gerek İslam'da gerek diğer dinlerde belirli bir sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu duruma etki eden faktörlerin temelinde de dil ve karşılaşılan yabancı kültürler bulunmaktadır. Ancak dil konusu ile ilgili problemleri daha sonra ele alacağımız için burada sadece problemin kaynağına işaret etmeyi uygun görmekteyiz.

b) Hıristiyanlıkta Tanrı Tasavvuru

İslam'dan önce Tanrı'ya ilişkin yaklaşımları göz önüne aldığımızda Hıristiyanlığın da önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. İslam'ın doğuşunda ve teşekkülünde söz konusu din ile bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir.

Hıristiyanlık, din olarak ortaya çıktığında şu an üzerinde ittifak edilmiş olan itikadî algının başlangıçta da var olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Hıristiyanlık için bu durum özellikle Tanrı tasavvuru bakımından böyledir. Nitekim ortaya çıktığı andan bu güne kadar Hıristiyanlar ortak bir Tanrı tasavvuru

¹²³ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413, *Kitâbu'l-Bir ve's-Sıla ve'l-Âdâb*, 45, 115; ayrıca hadisin değerlendirmesi için bkz. Çiftci, Şaban, “Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi”, P.Ü.İ.F. Dergisi, Denizli 2014, Sayı: 1, 7.

¹²⁴ Kesler, Fatih, *Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler ve Hıristiyanlar (Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 1995, 212.

oluşturamamıştır.¹²⁵ Söz konusu dinde başlangıç itibarıyla tek Tanrı vurgusu hâkim iken, 3. ve 7. yüzyıllar arasında yapılan konsüllerle bu vurgu yerini teslise bırakmış, bir ve ezeli Tanrı yerine üçlü bir birlik ortaya çıkmıştır.¹²⁶

Hıristiyanlıktaki Tanrı tasavvuru ile diğer dinlerin Tanrı tasavvurları kıyaslandığında, bu dinde Tanrı'nın insan biçiminde tasavvur edilmesine zemin oluşturan kaynakların fazla olduğunu söylemek kaçınılmaz görülmektedir. Çünkü söz konusu dinin müntesipleri Allah'ın kendilerine bir rehber olarak göndermiş olduğu peygamberi ilâh olarak kabul etmekte ve bu kabul etrafında bir inanç sistemi kurgulamaktadır.¹²⁷ Daha önce bahsettiğimiz dinlerde oluşturulan Tanrı tasavvurlarının kaynağı şüphesiz bahse konu dinlerin kutsal kitaplarıdır. Aynı şey Hıristiyanlık için de söz konusudur. Hıristiyanlıkta Tanrı inancı teslis doktrini altında ele alınmaktadır. Teslis doktrini, bahsi geçen dinin temel unsurudur ve bu doktrinin kaynağını da Hıristiyan kutsal kitabı oluşturmaktadır.

Teslis, Yunanca 'trias' kökünden türemiş olup, Hıristiyanlığın temel iman esası olan Baba, Oğul ve Ruh'u'l-Kudüs'ten meydana gelen üçlü Tanrı inancını ifade etmektedir.¹²⁸ Söz konusu üçlü birlik/üç uknum birbirinin sebebi mâhiyetindedir. Ancak Hıristiyan düşüncesinde Oğul ve Ruh'u'l-Kudüs, Tanrı'dan çıkmış olmasına rağmen, bu durum itikadî bir problem oluşturmamaktadır. Çünkü Hıristiyanlar birlik içinde üçleme, üçlem içerisinde birliğe inanmaktadırlar. Bu durumu da bir üçgende var olan üç açığa benzeterek izah etmektedirler.¹²⁹ Teslis inancının tarihine ilişkin bir araştırma yapıldığında söz konusu inancın Hıristiyanlıktan çok daha önceki dönemlerde de var olduğu bilinmektedir. Teslisin Hıristiyanlığa girişinde hatta itikada dönüşmesinde Pavlus (ö. 67)'un yeri tartışmasız önemlidir. Çünkü Pavlus, Hıristiyanlığın gelişmesini ve teşkilatlanmasını sağlamış, sözü edilen teslis doktrinini de bu dinin temeli olarak görmüştür.¹³⁰ Yahudi dinî geleneğinde tek Tanrı inancı hâkim bir durumda iken yine sözü edilen geleneğe benzer bir ortamda ortaya çıkan

¹²⁵ Marulcu, Hasan Tefvik, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm Belağat İlişkisi*, Dilara Yy., Isparta 2012, 64, 71.

¹²⁶ Marulcu, 64 vd.

¹²⁷ Nisa 4/171.

¹²⁸ Atasağun, Galip, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da) Dinî Semboller*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 2002, 186; Richard N. Davies, *Doctrine of the Trinity-The Biblical Evidence-*, Cranston & Stowe, New York 1891, 16, 22, 23.

¹²⁹ Yazoğlu, Ruhattin, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", Ekev Akademi Dergisi, (by) 1998, Cilt: 1, Sayı: 2, 263.

¹³⁰ Atasağun, 187.

Hıristiyanlıkta teslis doktrinin fazlaca benimsenmesi ve itikada dönüştürülmesinin temelinde Hz. İsa'nın tanrılaştırılması yatmaktadır.¹³¹ Tanrı/Baba'nın yeryüzünde kendisini temsilci kıldığı Tanrı/Oğul ve Oğul ile kendisi arasında yetkilendirdiği Tanrı/Ruhu'l-Kudüs bir ulûhiyetin üç ayrı tezahürü olan teslisi oluşturmaktadır.¹³²

Teslis doktrini, şu an kabul edildiği şekilde İncil'de yer almamaktadır. Ancak bu doktrin, kendi meşruiyetini sağlamak için İncil'i referans almaktadır. Söz gelimi Kitab-ı Mukaddes'te geçen "*Kelam başlangıçta var idi ve Kelam Allah nezdinde idi ve Kelam Allah idi. Her şey onunla oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı*"¹³³ şeklindeki ifadelerde, kelam ile kastedilen, Hıristiyan itikadını benimseyenlere göre Tanrı'nın Hz. İsa'nın suretinde cisim bulmasından başka bir şey değildir.¹³⁴ Yine "*Ve Kelam benden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu; biz de onun izzetini, Babanın biricik Oğlunun izzeti olarak gördük*"¹³⁵ ifadesinden hareketle Hz. İsa Tanrı'ya Oğul olarak nispet edilmiştir. Sadece Tanrı/Baba'dan bahseden ayetlere baktığımızda teşbih ifade eden tabirlerin oldukça fazla olduğunu söyleyebiliriz. İslam düşüncesinde önemli bir problem olarak karşımıza çıkan sıfatlar konusu, Hıristiyanlık için de geçerlidir. 'Tanrı pazusu ile kudret gösterir',¹³⁶ 'Rabbin eli onunla beraberdir',¹³⁷ 'Rabbin yüzü önünde yürüyeceksin',¹³⁸ gibi ifadelerde el, yüz ve benzeri kavramlar Tanrı'ya isnat edilmekte, bu durum da daha çok teşbih ve tescime zemin hazırlamaktadır. İçerisinde farklı anlamları barındıran bu kelimelerin kullanılmasında daha önce de işaret edildiği üzere dönemsel olarak herhangi bir problem gözükmemektedir. Ancak ilerleyen süreçte karşılaşılan yabancı tesirlerin etkisi ile birtakım problemler meydana gelmiş ve Tanrı daha çok insanî bir kimliğe bürünmüştür. Söz konusu olgu birçok dinî inanış için geçerlidir. Ancak biz çalışmamız açısından burada Tanrı'ya isnat edilen kavramlar ile -el, yüz gibi- İslamî Tanrı tasavvurunun oluşumunda bir

¹³¹ Urhan, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği -Bilinçlerarası İlişki-*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2002, 116.

¹³² Urhan, 116; Fr. Abraam D. Sleman, *The Meaning of The Holy Trinity*, Coptic Orthodox Church of Saint Mark, USA (ty), 22.

¹³³ Yuhanna 1/1, 3.

¹³⁴ Kesler, 232.

¹³⁵ Yuhanna 1/14.

¹³⁶ Luka 1/51.

¹³⁷ Luka 1/66.

¹³⁸ Luka 1/77.

problem olarak karşımıza çıkan haberî sıfatlar arasındaki benzerliğe işaret etmek istiyoruz.

Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Tanrı için kullanıldığında teşbihî veya tecsimî bir anlayışı barındıran ifadeler İslamî naslarda da yer almaktadır. Başlangıçları itibarıyla Tanrı inancının söz konusu dinlerde ortak bir mâhiyete sahip olduğu bilinmektedir. Bu dinlerin metinlerindeki Tanrı'ya ilişkin nitelemeler kavramsal düzeyde bir benzerliğe işaret etmektedir. Sözü edilen nitelemelerdeki benzerliğin bu üç dinin de semavî olmasından kaynaklandığını ifade etmekle birlikte itikatta herhangi bir değişikliğin olmadığını bir ön kabul olarak göz önünde bulundurduğumuzda, Tanrı'ya ilişkin nitelemelerin de söz konusu dinler için değişmediğini ya da belli ölçüde benzeştiğini söyleyebiliriz.

İslamî Tanrı tasavvurunun anlaşılması, önemli ölçüde İslam'ın din olarak ortaya çıktığı toplumda kabul görmüş diğer Tanrı tasavvurlarının anlaşılması ile mümkündür. Cahiliye din kültüründe Tanrı tasavvurlarını ele aldığımız bu bölümde gerek müşrik ve Haniflerin gerek Yahudi ve Hıristiyanların Tanrı inancına ilişkin yaklaşımları değerlendirildiğinde kullanılan dil açısından İslam ile önemli bir benzerliğin var olduğu görülmektedir. Müşriklerin Tanrı'yı nitelemek için kullandıkları kavramların dinî/İslamî terminolojide var olması, Haniflerin ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru ile İslamî Tanrı tasavvurunun belli ölçüde örtüşmesi, Tanrı'nın sıfatları bağlamında Yahudilik ve Hıristiyanlık ile İslam dininin Allah için kullanmış olduğu kavramlardaki ortaklık, söz konusu benzerliğe yine belli ölçüde ve belki de kavramsal düzeyde işaret etmektedir. Bu durum İbrahimî din kültürünün aynı kavramsal düzlemde ilerlediğini göstermektedir. Bu bağlamda daha sonra ortaya çıkan dinin/İslam'ın, müntesiplerine birtakım izahı zor meseleleri bildirirken içerisinde bulunan kültürel birikimden faydalanması hatta söz konusu kültürü kendi meramını aktarırken aracı kılması doğal görünmektedir. Nitekim hitap etmekten maksat söylenen şeyin anlaşılır olmasıdır. Bunun için de hitap edilen toplumun kültürü önemli bir yer teşkil etmektedir. Yani daha sonra ortaya çıkan din/İslam mevcut kültürel yapıyı da gözeterek Allah'a ilişkin birtakım nitelemelerde bulunmuş ve bu durum Kur'an'ın indirildiği dönemde çok büyük problemlere sebep olmamıştır. İlerleyen süreçte Allah'ın sıfatları çerçevesinde ortaya çıkan problemlerin temelinde karşılaşılan yabancı kültürler bulunmaktadır. Bu kültürlere

karşı cevap vermede felsefi nosyondan uzak olan Arap dili ise birtakım problemler barındırmaktadır. Burada söz konusu problemlere ve Tanrı tasavvurunun izahında dilin önemine işaret etmek gerekmektedir.

B. ARAP DİLİNİN YAPISI

Arap dili Sami diller içerisinde bulunmaktadır. Sami diller bir rivayete göre Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın soyundan gelenlerin konuştuğu dillere karşılık gelmektedir.¹³⁹ Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te "*Nuh'un oğulları Sam, Ham ve Yafes'in zürriyetleri bunlardır ve tufandan sonra onlara oğullar doğdu*"¹⁴⁰ ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeden hareketle Hz. Nuh'a insanlığın devamında önemli bir yere sahip olduğu için ikinci Adem denilmekte¹⁴¹ ve Nuh tufanından sonra insanlığın Nuh'un oğulları olan Sam, Ham ve Yafes'in soyundan devam ettiğine inanılmaktadır.¹⁴² Hatta Hz. Peygamber'den gelen bir rivayette Arapların babasının Sam olduğu belirtilmektedir. Sam'ın soyundan gelenlerin Sami dilleri, Ham'ın soyundan gelenlerin Hami dilleri ve son olarak Yafes'in soyundan gelenlerin de Turaniler diye isimlendirilen Orta Asya'da yaşayan insanların dillerini konuştukları söylenmektedir.¹⁴³ Ancak genel kabule göre Sami diller ya da Samilik, kültürel çevreyi ifade etmektedir. Yani söz konusu toplumların kültürel düzeyde birbirlerine olan yakınlıklarından veya kullanmış oldukları diller arasında var olan benzerliklerden hareketle bu tür bir gruplandırma ya da isimlendirmede bulunulmuştur. Yine Sami dilleri arasındaki benzerlikler bu dillerin tek bir dilden türeme ihtimalini gündeme getirmektedir.¹⁴⁴ Ancak söz konusu dillerin kaynağına ilişkin öne sürülen teoriler kesinliğe ulaşmamıştır.

Sami diller, doğu ve batı Sami diller olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Doğu Sami dillerini Irak'ın güneyinde konuşulan Akatça ve Akatça'nın iki kolu olan Babil ve Asur dili oluşturmaktadır. Batı Sami dilleri de kuzeybatı Sami dilleri ve güneybatı Sami dilleri olmak üzere iki gruptur. Kuzeybatı Sami dilleri, Suriye ve

¹³⁹ Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, Edebiyat Fakültesi Basım Evi, İstanbul 1996, 41.

¹⁴⁰ Tekvin 10/1.

¹⁴¹ Çağatay, 2.

¹⁴² Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, Fenomen Yy., Kayseri 2014, 25.

¹⁴³ Demirayak, 25.

¹⁴⁴ Demircan, Adnan, "*Sâmîler*", DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 76.

Filistin’de konuşulan Kenan dilleri¹⁴⁵ ve Kuzey Irak, Suriye’nin kuzeyi ile bazı Akdeniz ülkelerinde konuşulan Aram dillerinden,¹⁴⁶ güneybatı Sami dilleri de daha ziyade Güney Arabistan’da kullanılan Arapça ve Etiyopya’da konuşulan Habeşçe’den oluşmaktadır.¹⁴⁷ Görüldüğü gibi Arapça, Sami dilleri arasında önemli bir yere sahiptir.

1. Arap Dilinin Başlıca Problemleri

Arap dilinin ilk dönem için en temel problemi şüphesiz yazıdır. Çünkü İslam’ın doğduğu zamanda konuşulan dilin kökleri yaklaşık bin yıllık bir geçmişe dayanmakta ve bu dil belli ölçüde sözlü geleneğe bağlı kalarak kullanılmakta iken Arap yazısı için aynı maziden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.¹⁴⁸ Belki ifade değeri açısından zamana bağlı olarak tam olmasa bile yerleşmiş bir dilden bahsedebiliriz.¹⁴⁹ Ancak aynı durum söz konusu dilin yazısı için geçerli değildir. Çünkü henüz dile ilişkin herhangi bir noktalama veya harekeleme faaliyetinde bulunulmamış, bu durum da dilde birtakım ihtilaflar meydana getirmiştir. Netice itibarıyla cahiliye döneminde ve İslam’ın başlangıcında Arap dilini uygun bir şekilde karşılayan yazıdan bahsetmek mümkün değildir.¹⁵⁰

Arapça, ait olduğu dil ailesinden veya çevresinde var olan diğer dillerden oldukça fazla kelime almıştır. Söz konusu kelimeler muarrab olarak isimlendirilmektedir. Bu kelimelerin Kur’an’da var olduğu da bir gerçektir.¹⁵¹ Esasen semavî kültürün bir devamı olan Kur’an’da bu tür kelimelerin gözükmesi tabii bir durumdur. Kur’an’ın anlaşılmasında bu tür faktörlerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Dil üzerinde etkisi olan bir diğer faktör, Kur’an’ın hitap ettiği toplumun, içerisinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamdır. Hadari ve bedevi olarak temelde iki tür

¹⁴⁵ İbranice, Fenike dili ve Moab dili Kenan dilleri kategorisinde değerlendirilir. Bkz. Furat, 42.

¹⁴⁶ Süryanca, Babil Aramcası, Manda dili gibi Doğu Aramcası ile Nebat dili, Palmyra dili, Filistin Yahudi Aramcası, Samiri Aramcası, Filistin İsevi Aramcası gibi Batı Aramcası Aram dillerini oluşturmaktadır. Bkz. Furat, 43.

¹⁴⁷ Furat, 41-44.

¹⁴⁸ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I-V, Çev. Zeki Megâmiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1973, III, 18.

¹⁴⁹ Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, I-II, Çev. Salih Tuğ, M.Ü.İ.F. Vakfı Yy., İstanbul 1995, I, 136.

¹⁵⁰ Çetin, Nihat M., “Arap”, DİA, İstanbul 1991, III, 283.

¹⁵¹ Daşkiran, Yaşar, “Arap Dilinde Terim Sorunu”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (by) 2014, Cilt: 14, Sayı: 1, 209.

yaşayış biçimi olan Araplar hayatlarını devam ettirmede zorunlu ihtiyaçlar ile yetinmekte ve fazladan herhangi bir talepte bulunmamaktadırlar.¹⁵² Coğrafi olarak çöl iklimi içerisinde yer almaları onların fiziki ve mantıki yapılarına tesir etmektedir. Giydiklerinde, yediklerinde ve kullandıkları eşyalarda basitlikten yana olan Araplar yaptıkları şeylerden dolayı da herhangi bir kaygı taşımamaktadır.¹⁵³ Sözü edilen ortamda sosyal hayatın dilin gelişmesine müsaade etmesi pek mümkün gözükmemektedir. İnsanların yaşadıkları bölgelerde iklim, arazi ve araziye bağlı olarak beslenme imkânlarının niteliği ekonomik gelişmeyi belirlerken, ekonomik gelişme de söz konusu toplumun zihinsel gelişimini belirler.¹⁵⁴ Dilin gelişmesi de önemli ölçüde sosyo-kültürel gelişmeye bağlıdır. Bu bağlamda Araplar arasındaki bedevi hayatın dilin gelişimini sınırladığı söylenebilir.

Cahiliye döneminde ve öncesinde Arapların diğer milletlerle münasebetlerinin daha ziyade savaşlarla sınırlı olması onların kullandıkları dili önemli ölçüde belirlemiştir. İslam'ın ortaya çıktığı zamana kadar savaşlar haricinde büyük çaplı herhangi bir etkileşimden bahsedilmemektedir.¹⁵⁵ Dolayısıyla Arap dili, dış tesirlere kapalı olduğu için -bunda içerisinde bulunan coğrafya da önemli bir etkendir- diğer dillerle ilişkisi çok sınırlı kalmış ve bu durum dilin incelmelerini engellemiş gözükmektedir. Bu bağlamda Tanrı tasavvuruna ilişkin Arap dilinde var olan ifadelerin daha ziyade somut manalara karşılık geldiği söylenebilir.

Tanrı tasavvurunu belirlemesi bakımından Arap dili ile ilgili bir diğer problem söz konusu dilin dönemseller şartlar içerisinde felsefi nosyondan mahrum olmasıdır. Cahiliye döneminde Tanrı'yı isimlendirmek için tercih edilen ifadeler insanların zihinlerinde oluşan Tanrı tasavvurunu önemli ölçüde karşılamaktadır. Bu dönemde oluşturulan söz konusu Tanrı tasavvuru daha somut gözükmektedir. Bu durum ilk dönem Müslümanları için de geçerlidir.¹⁵⁶ Ancak daha sonra dış faktörlerin din üzerindeki etkisiyle daha soyut bir tasavvur inşa edilmiştir. Yani ilk

¹⁵² Hitti, I, 46.

¹⁵³ Hitti, I, 47.

¹⁵⁴ August Bebel, *Hız. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, Çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, Arya Yy., İstanbul 2011, 8.

¹⁵⁵ Furat, 61; Corci Zeydan, V, 25.

¹⁵⁶ Allah'ı nitelemelerde Kur'an'ın kullandığı kavramlar, ilk dönem muhatapları tarafından açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tür nitelemeler cahiliye tanrı tasavvurunun bir parçası olarak Kur'an'da mevcuttur. Bkz. Türçan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi -İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-*, İlahiyât Yy., Ankara 2012, 173.

dönem katışıksız/saf bir formda var olan daha sonra tercüme vasıtasıyla dinî metinlere felsefî kavramların dâhil olması ile daha esnek bir yapıya bürünen Arap dili, bu konuda önemli bir yere sahiptir.¹⁵⁷ Cahiliye döneminde gerek müşrik toplum gerek Hanifler için tasavvur edilen Tanrı, naslarda da geçtiği üzere daha somut bir algıyı beraberinde getirmekte, bu durum da antropomorfik bir anlayışı doğurmaktadır. Çünkü duyu organlarının algılayamayacağı bir konumda bulunan Tanrı ve Tanrı'ya ilişkin nitelemeler Kur'an'ın hitap ettiği toplumun hayat tarzı, kültürel birikimi ve kullanılan kelime ve kavramlar bağlamında o toplumun dili ile sınırlıdır. Burada asıl problem, Tanrı ve O'na ilişkin konulardan bahseden metinlerin anlaşılmasında insan tarafından kategorize edilerek geliştirilmiş bir yapıya sahip olan dilin, Tanrı ve insan arasında aracı olarak kullanılıyor olması ve ortaya çıkabilecek problemlerin çözümünün yine dilden beklenmesidir.¹⁵⁸ Bu tür meselelerde nihai olarak dilin kavramsal eksikliği ile karşılaşmaktadır. Dilin insanlar için bir imkân olduğu kadar aynı zamanda bir engel de olduğunu belirten Bergson, “En canlı düşünce onu dile getiren ifadelerle donar” diyerek dilin yetersizliğine işaret etmekte ve dilin realiteyi sabitlediğini, kelimelerin temsil gücünün zayıf olduğunu ve kavramların eşyanın aslını bozduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁹ Yine o, metafiziğin kavramları aşmak zorunda olduğunu, bazı bilim dallarının metafiziği ifade ederken kullandıkları kavramlarla niteledikleri şeyin çatıştığını ve metafiziğe ilişkin yeni ve farklı kavramlara ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰

İslam düşünce tarihinde Allah'ın isim ve sıfatları bağlamında ortaya çıkan problemler ve kelamın, dış etkenleri de göz önünde bulundurarak bu problemlere yaklaşımı, yine bunu yaparken belli düzeyde felsefeden yararlanması, dönemsel olarak kullanılan dilin ortaya çıkardığı sorunlara işaret etmektedir. Anlaşılması diğer meselelere kıyasla daha zor görünen metafizik konular temelde şu ikilemi ortaya çıkarmaktadır; Ya Kur'an hitap ettiği toplumun anlayacağı bir dil kullanmakta ya da açık bir şekilde görünen maddî anlatım, gerçeği yansıtmaktadır.¹⁶¹ Ancak genel kabul, söz konusu anlatımın gerçek olmadığı bilakis yeterince gelişmemiş toplumlara

¹⁵⁷ Tercüme faaliyetleri ile ilgili olarak bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, 15 vd.

¹⁵⁸ Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2014, 26.

¹⁵⁹ Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yy., İstanbul 2013, 30, 34.

¹⁶⁰ Henri Bergson, 34.

¹⁶¹ Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yy., Ankara 2006, 42.

hitap etmede dilin imkân verdiği ölçüde birtakım benzetmelere gidilebileceği yönündedir.¹⁶² Ama her şeyden önce Kur'an'ın kendi ifadesiyle, onda herkesin anlayabileceği (muhkem) ve yoruma açık (müteşabih) ayetlerin bulunduğu unutulmamalıdır.¹⁶³ Aşkın bir varlığı ifade etmede ya da nitelemede kullanılan ve çeşitli şekillerde yorumlanabilen kavramların varlığı, dilin kavramsal düzeyde yeterlilik problemini gündeme getirmektedir. Ayrıca söz konusu kavramlar kullanıldıkları bağlam itibarıyla dilin anlaşılmasında ortaya çıkan güçlüklerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır.¹⁶⁴

2. İbrahimî Din Kültürünün Arap Diline Etkisi

Hanif toplumun Tanrı tasavvuruna ilişkin yaklaşımlarını değerlendirdiğimiz kısımda Hz. İbrahim'in Hanif dinine mensup olduğunu belirtmiştik. Burada daha ziyade Hz. İbrahim'in ortaya koyduğu ve ondan sonra belli bir silsile ile devam eden semavî kültürün bir uzantısı olduğu kabul edilen Hanif dininin terminolojisinde İbrahimî din kültürünün varlığına ve bu dinî söylemin Arap dili üzerinde belirleyici rolüne değinilecektir. Her şeyden önce söz konusu semavî dinlerin birbirini takip ederek ortaya çıktığı ve muhteva bakımından önemli ölçüde benzeştiği kabul edilmelidir. Aynı zamanda ortaya çıkan dinin kendisinden önce var olan dinlerin saptırılmış yönlerini düzeltmek için gelmesi ve herhangi bir değişikliğin görülmediği konuları belli düzeyde tekrar etmesi, kabul edilmesi zor bir konu olarak değerlendirilmemelidir. Bu durum bize itikadda herhangi bir değişimin olmadığı gerçeğini hatırlatmaktadır.¹⁶⁵

Kur'an'da Hz. İbrahim'in Hanif olduğuna işaret eden ayetler mevcuttur. Onun Allah'a eş koşanlardan olmadığı belirtilmekte,¹⁶⁶ ayrıca ne Hıristiyan ne Yahudi ne de müşrik olduğu aksine Hanif olduğu vurgulanmakta¹⁶⁷ ve puta tapanlardan (müşriklerden) olmadığı ifade edilmektedir.¹⁶⁸ Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere mutlak vurgu tevhid inancı hakkındadır. Hz. İbrahim döneminde inşa edilen tevhid inancı oğlu Hz. İsmail tarafından Araplara öğretilmiş ve ilerleyen

¹⁶² Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2006, 105.

¹⁶³ Al-i İmran 3/7.

¹⁶⁴ Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, 40.

¹⁶⁵ Yücedoğru, Tevfik, "İtikad Esasları ve Özellikleri", U.Ü.İ.F. Dergisi, (by) 2006, Cilt: 15, Sayı: 1, 183.

¹⁶⁶ Bakara 2/135.

¹⁶⁷ Al-i İmran 3/67.

¹⁶⁸ Nahl 16/123.

süreçte söz konusu itikad belli çevrelerde birtakım dış tesirlerin etkisiyle putperestliği ortaya çıkarmıştır. Buna rağmen yine aynı toplum içerisinde itikâdî anlamda herhangi bir değişikliği kabul etmeyen Haniflerde, tevhid üzerine yapılan vurgu dikkat çekicidir. Onlar Allah'ın bir olduğunu, ne doğurduğunu ne de doğurulduğunu,¹⁶⁹ ilminin her şeyi kuşattığını¹⁷⁰ belirtirler. Ayrıca Allah'ın herhangi bir ortağının bulunmadığını¹⁷¹ açıkça ifade etmektedirler. Haniflerin Tanrı'ya nitelemeye kullandıkları bu kelimeler ve Haniflerle ilgili olarak daha önce zikrettiğimiz benzer ifadeler aynı zamanda Arap dilinin dinî/kültürel bağlamda Hz. İbrahim'in ortaya koyduğu terminolojiye bağlı kaldığını göstermektedir. Yine İbrahimî din kültüründe kullanılmakta olan kavramların önemli ölçüde Kur'an dilinde var olduğunu söylemek kaçınılmaz görünmektedir. Netice itibarıyla İslam dini ile benzer bir ideolojiye sahip olan Hanif dini üzerine yapılan çalışmalarda, dilin zamansal olarak içerisinde bulunduğu toplumun ekonomik ve sosyal etkisi altında kaldığı ve sözü edilen toplumun epistemolojik sınırlarını aşmadığı ortaya çıkmaktadır.¹⁷²

Semavî dinlerde Hz. İbrahim önemli bir yer teşkil etmekte ve söz konusu dinlerin müntesiplerine göre o bir baba ya da ata görevi üstlenmektedir.¹⁷³ Aynı şekilde dinî kültürün oluşumunda, bir din kurucusu olarak onun yeri kayda değerdir. Hz. İbrahim oğlu Hz. İsmail'le birlikte beytin inşâını gerçekleştirmiştir.¹⁷⁴ Ayrıca hacca ilgili uygulamaların çoğunun Hz. İbrahim'e dayandığı zikredilmektedir.¹⁷⁵ Yine Allah'a yemin etmede kullanılan ifadelerin pek çoğunun kökleri İbrahimî din kültüründe mevcuttur. Bütün bunlarla birlikte Hz. İbrahim'in ağırlığı belli ölçüde sosyal düzeyde var olan kültürü dinî kültüre dönüştürmesi ile izah edilir. Söz gelimi misafirperverliğin ilk olarak Hz. İbrahim tarafından uygulandığı yine onun, sünnetin ilk uygulayıcısı olduğu belirtilmekte ve bu tür ritüellerin onunla birlikte dinî kültüre dönüştüğü ifade edilmektedir.¹⁷⁶

¹⁶⁹ eş-Şehristânî, II, 242.

¹⁷⁰ ez-Zevzenî, 155.

¹⁷¹ Cevad Ali, VI, 506.

¹⁷² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yy., Ankara 2013, 102.

¹⁷³ Harman, Ömer Faruk, "İbrâhim", DİA, İstanbul 2000, XXI, 266.

¹⁷⁴ Bakara 2/127.

¹⁷⁵ Khalil Athamina, "İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler", Çev. Ali Osman Kurt, A.Ü.İ.F. Dergisi, (by) 2006, Sayı: 1, 207.

¹⁷⁶ Khalil Athamina, 209, 210.

Sonuç olarak Hz. İbrahim'in doğrudan ya da dolaylı bir biçimde Arap dili üzerinde tesiri bulunmaktadır. Kur'an dilinde İbrahimî din kültürüne ait kavramların yer alması ya da söz konusu kültürün bazı unsurlarıyla İslam'da görünür olması tabîdir. Çünkü Hz. Peygamber'e "*Hz. İbrahim'in dinine tâbi ol*" diye hitap edilmektedir.¹⁷⁷ Bu durum söz konusu iki dinî yaklaşım arasında ortak tutumların varlığına işaret etmektedir. Bu bağlamda dinî kavramların Arap dilinde kullanılmasında herhangi bir beis yoktur. Ancak burada dil ile ilgili başka bir problem ortaya çıkmaktadır ki o da mevcut dilin Tanrı'yı anlama ya da O'nun yapıp ettiklerini belirlemede İbrahimî din kültürünün etkisi altında fazla kalmış olmasıdır. Daha önceki kültürel birikimden de istifade eden Kur'an dili¹⁷⁸ önemli ölçüde mevcut dilin zamansal olarak sunmuş olduğu imkânlarla sınırlı kalmıştır. Aşkın bir konumda bulunan Tanrı, sınırları belli bir dil aracılığı ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Netice itibarıyla Tanrı'yı anlama ya da O'nu tasavvur etme, dilin imkân verdiği ölçüde gerçekleşmiş ve bu da haliyle somut bir Tanrı tasavvuruna sebep olmuştur.

¹⁷⁷ Nahl 16/123.

¹⁷⁸ Tâhâ Hüseyin, 69.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA ALLAH'IN İSİMLERİ ve ULÛHIYETE İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

A. ALLAH'IN İSİMLERİ

Kur'an'ı referans alarak Allah'ın isimlerini değerlendirmek, O'nun Zâtını bize ne şekilde tanıttığını görme açısından önem arz etmektedir. Allah'ı tanımak isteyen insan, naslarda O'nu niteleyen ifadeler yardımıyla bunu gerçekleştirecektir. Söz konusu isimler Allah'ın zâtını bize tanıtmayı ve bizim de o isimler aracılığıyla yaratıcıyı tanımamız açısından önemlidir.

Kur'an'da Allah'ın isimlerini ifade etmek için kullanılan 'el-esmâü'l-hüsnâ' (en güzel isimler) terkibi dört yerde geçmektedir. İki ayette el-esmâü'l-hüsnânın Allah'a ait olduğu vurgulanmakta,¹ birinde Allah'a el-esmâü'l-hüsnâ ile dua edilmesi belirtilmekte² ve son olarak bu isimlerin zâtta herhangi bir çokluğu meydana getirmediği ifade edilmektedir.³ el-Esmâü'l-hüsnânın hangileri olduğu, Kur'an ve Sünnet'te bildirilenler çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulsa da onlar üzerinde uzlaşma sağlanamadığı görülmektedir. “Allah'ın 99 ismi vardır. O isimleri kim sayarsa (ezberlerse) cennete girer”⁴ hadisinden ve mana itibarıyla önemli ölçüde bu hadise benzeyen diğer hadislerden hareketle Allah'ın isimlerinin 99 olduğunu ileri sürenler olmasına rağmen bu sayının kesinlik arz etmediği ve değişebileceği görüşünde olanlar da vardır. Bu konuda, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) söz konusu isimlerin 4000 tane olduğuna değinmekte ve isimlere ilişkin bir tasnifte bulunmaktadır. Râzî, bu isimlerden bazılarının yalnızca Allah tarafından bilindiğini, diğer isimlerin melekler, peygamberler ya da insanlar tarafından da bilinebileceğini söylemektedir. Son olarak 4000 isimden 100 tanesinin Kur'an'da yer aldığını ancak bu 100 isimden bir tanesinin de gizli olduğunu söyleyen Râzî, Hz.Peygamber'in

¹ Taha 20/8; Haşr 59/24.

² Araf 7/180.

³ İsra 17/110.

⁴ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, *Kitâbu't-Tevhîd*, 12.

hadisinde geçtiği üzere 99 ismi ezberleyen cennete gireceğini belirtir.⁵ Ayrıca Abdulkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373) Allah'a farklı şekillerde nispet edilen kavramların 313 tane olduğuna işaret etmektedir.⁶ Kur'an'da yer alan isimler ile bu konuya ilişkin farklı rivayetler karşılaştırıldığında Allah'ı nitelemede kullanılan ifadelerin birebir aynı olmadığı ancak bazı açılardan ortak bir paydada birleştiği görülmektedir. Kur'an'da zikredilmeyen birtakım isimler de kimi zaman Allah için kullanılmaktadır.⁷ Allah'ın isimlerinin çok olması ve isimlerin sayısında ittifak edilememesi, onların sınıflandırılmasında da çeşitli problemleri beraberinde getirmiş ve farklı tasnif türlerini ortaya çıkarmıştır. Fakat bu durumun Kur'an ve Sünnet'te Allah'a nispet edilen isimlerin muhataplar tarafından farklı algılanması sonucu gelişen bir problem olduğu görülmektedir. Bu başlık altında ilk olarak Kur'an'da Allah'ın zâtını nitelediği ifadeler ele alınacaktır. Daha sonra Allah ve Rahmân isimlerinin Kur'an'da kullanımları ayrıca incelenerek bu isimlerin İslam düşüncesinde oluşturduğu algıya değinilecektir. Buna ek olarak Allah ve Rahmân isimlerinin cahiliye ve İslamî dönemde neye karşılık geldiği belirtilecektir.

1. Kur'an'da Allah'ın Zâtına İlişkin Nitelemeler

el-Esmâü'l-hüsnâyı farklı şekillerde tasnif etmek mümkündür. Nitekim Allah'ın isimlerini O'nun sıfatlarına irca edenler bulunduğu gibi bu isimleri anlamlarına ya da delaletlerine göre sınıflandıranlar da bulunmaktadır. Yine Kur'an'da yer alan Allah'ın isimleriyle ilgili kronolojik tasnifi benimseyip isimleri mekkî ve medenî surelerde geçtiği üzere tasnif edenler de vardır.⁸ İsimlerin farklı algılanması neticesinde bu tür tasniflerin ortaya çıktığı söylenebilir. Burada yalnızca bu isimlerin Kur'an'da geçiş şekillerine ve ne ifade ettiğine değinilecektir. Yine Kur'an bağlamında Allah'ın isimlerini ele alırken surelerin nüzul sırası esas alınarak

⁵ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981/1401, XXII, 12.

⁶ Ebu'l-Vefâ' el-Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrillah b. Sâlim, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-IV+I, Tahkik: Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Hecer li't-Tıbbâihî ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire 1993/1413, I, 21.

⁷ Ebu'l-Vefâ' el-Kureşî, I, 13-15; ayrıca bkz. Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Fakülte Kitabevi Yy., Isparta 2002, 36-39.

⁸ Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsnâ-*, Marifet Yy., İstanbul 1984, 56, 57.

bir sıralamaya gidildiği belirtilmelidir. Söz konusu surelerin nüzul sırasına dair cumhurun görüşüne riayet edilmektedir.⁹

Rab; Kur'an'da geçtiği üzere bütün mahlukatı besleyip terbiye eden anlamına gelmektedir.¹⁰ Bu kavram cahiliyede itaat olunan, efendi, herhangi bir durumu düzelten kimse, bir şeyin sahibi gibi manaları ifade ederken İslam'da benzeri olmayan efendi, nimetleri ile yaratılmışların durumunu düzelten, yaratma ve emretmenin sahibi anlamında kullanılmaktadır.¹¹ el-Kerîm/el-ekrem/zü'l-celâl-i ve'l-ikrâm; bu isimlerle Allah için ihsan, nimet ve lütufta bir bolluk anlaşılmaktadır. Yine kerîm ifadesi yararlı, çok faydalı anlamına gelmektedir.¹² Allah; 'varlığı zorunlu ve övgülerin tamamına layık olan zâtın adı'¹³ olarak tanımlanmaktadır. Bu isim kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlığı ifade etmektedir.¹⁴ İlâh; Tanrı, ma'bûd (tapınılan) anlamına gelir.¹⁵ el-Vekîl; işlerin idaresinin kendisine verildiği zât demektir.¹⁶ Ehlü't-takvâ ve ehlü'l-mağfire; azabından sakınılmaya ve bağışlamaya layık olan anlamındadır.¹⁷ er-Rahmân/er-rahîm/zü'r-rahme/hayru'r-râhimîn/erhamu'r-râhimîn/zû rahmetin vâsia; rahmet kökünden müştak ifadelerin yer aldığı bu isimler Allah'ı nitelemede kullanılmaktadır. Rahmet, acımak, şefkat etmek, ihsanda bulunmak, esirgemek gibi manalara gelemektedir. Allah, rahmân-ı dünya rahîm-i ahiret şeklinde tanımlanarak Rahmân ve rahîm isimleri arasındaki anlam farklılıklarına işaret edilir. Nitekim İbn Abbas Rahmân ve rahîmin dakîk/önemli isimler olduğunu, Rahmân isminin ise daha önemli olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Mâlik-i yevmi'd-dîn/melîk/el-melik/mâlikü'l-mülk; evrenin gerçek sahibi, yöneticisi, asıl ve mutlak hükümdârı gibi anlamlara gelen bu isimlerle hükümler Allah'a

⁹ ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Tahkik: Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006/1427, 132-137; es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Bâkîllânî'nin *İ'câzu'l-Kur'an*'ı ile birlikte, I-II, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut 1975, 8-18; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsna-*, 57.

¹⁰ Mumin 40/64.

¹¹ et-Taberî, I, 93, 94.

¹² İnfitar 82/6-8; Alak 96/3; Rahman 55/27; el-Beyhakî, 94.

¹³ et-Tehânevî, I, 257.

¹⁴ Lokman 31/25.

¹⁵ Ankebut 29/46; İbn Manzûr, I, 114.

¹⁶ Müzemmil 73/9; el-Beyhakî, 137.

¹⁷ Müddesir 74/56.

¹⁸ İsrâ 17/110; İsrâ 17/66; Enam 6/133; Muminun 23/118; Araf 7/151; Enam 6/147; İbn Manzûr, III, 1611, 1612.

tahsîs edilmektedir.¹⁹ Zü'l-arş; arşın sahibi anlamına gelmektedir. Bunun benzerlerini farklı ayetlerde arşın Allah'a nispet edilmesi şeklinde görmek de mümkündür. Bu ifade kendisine ibadet edilmeye hak sahibi olan rab ve melik kavramlarıyla açıklanmaktadır.²⁰ el-A'lâ/el-âlî/el-müteâl; birbirine yakın anlamlar ifade eden bu kelimeler tam anlamı ile Allah'ın yüceliğine vurgu yapmaktadır.²¹ el-Habîr; her şeyin iç yüzünden ve gizli taraflarından haberdar olan yani her şeyi bilen anlamına gelmektedir. Bu isim cehlin kendisine izafe edilmesi söz konusu olmayan varlığı nitelemeye tercih edilmektedir.²² el-Ehad/el-vâhid; birbirlerine yakın gibi görünen ancak anlamsal farklılıkları barındıran bu iki ismin ilki, ortağı bulunmayan, ikincisi olmayan bir anlamındadır. Diğeri ise, çokluğu kabul etmeyen, cevher ve araz gibi olmayan, tenzîh ifade eden bir niteliktedir.²³ es-Samed; ihtiyaç duyulduğunda kendisine yönelen ancak hiç bir şeye muhtaç olmayandır.²⁴ el-Alîm/âlim/allâmü'l-guyub/a'lem; kökü ve türevleri bakımından ilim, Kur'an'da oldukça fazladır. İlim kelimesinden müştak bu isimler aracılığıyla Allah'ın hakkıyla bilen olduğu anlaşılmaktadır.²⁵ el-Azîz; çoğunlukla Allah'ın mutlak üstünlüğünü belirtmek için kullanılan bu isim izzetli, şerif, nâdir, kudret ve kuvvet sahibi demektir.²⁶ el-Hamîd; methedilmeye en layık olandır.²⁷ eş-Şehîd; yaratılmışların bilemeyeceği şeyleri bilen, gören (muttali') demektir.²⁸ el-Gafûr/el-gaffâr/gâfiru'z-zenb/hayru'l-gâfirîn/vâsiu'l-mağfire; mağfiret ve merhamet eden, günahları örten, mağfireti bol, affedenlerin en hayırlısı gibi anlamlara gelmektedir.²⁹ el-Vedûd; salih kullardan râzı olan, onlara merhamet eden, şefkati bol olandır. el-Mecîd; keremde genişlik ve celâl (ululuk) manasına gelir. Fa'âlün li mâ yurîd; irade ettiği her şeyi yapan demektir.³⁰ el-Muhît; çevreleyen, etrafını kuşatan anlamındadır.³¹ el-Hakîm/el-hakem/ahkemü'l-hâkimîn/hayru'l-hâkimîn; hükmeden, hakkı yerine getiren, hikmetle muttasıf olan

¹⁹ Fatiha 1/4; Kamer 54/55; Taha 20/114; er-Râğib el-Isfehânî, II, 611.

²⁰ Buruc 85/15; el-Beyhakî, 143.

²¹ Ala 87/1; Hac 22/62; Rad 13/9.

²² Lokman 31/34; el-Beyhakî, 85.

²³ İhlas 112/1; Saffât 37/4; el-Beyhakî, 45, 67.

²⁴ İhlas 112/2; er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 132; el-Beyhakî, 100.

²⁵ Araf 7/200; Fatır 35/38; Sebe 34/48; Kasas 28/52; Enam 6/53.

²⁶ İbrahim 14/47; İbn Manzûr, IV, 2925.

²⁷ İbrahim 14/1; el-Beyhakî, 102.

²⁸ Enam 6/19; el-Beyhakî, 85.

²⁹ Kehf 18/58; Taha 20/82; Mumin 40/3; Araf 7/55; Necm 53/32.

³⁰ Buruc 85/14, 15, 16; el-Beyhakî, 77, 86, 127; el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, XVII, 151, 152.

³¹ Kehf 18/91; el-Beyhakî, 77.

gibi anlamlara gelir.³² el-Kâdir/el-muktedir/el-kadîr; kudret sahibi, her şeye gücü yeten demektir. Allah'ı nitelemek için tercih edildiğinde aczin Allah'tan nefyini ifade ederek mutlak kudrete karşılık gelmektedir.³³ el-Karîb; yakîn, yakın olan anlamına gelir. Allah'ın kullarına uzak olmadığını belirten bir nitelemedir.³⁴ el-Vehhâb; hîbesi ve atıyyesi (hediye) bol olan demektir.³⁵ el-Kahhâr/el-kâhir; isyankarları kahreden, her şeye hâkim, muzaffer, yenilmeyendir.³⁶ el-Fettâh/hayru'l-fatihîn; güçlükleri kaldıran, hayır ve iyilik kapılarını açan demektir.³⁷ el-Velî/el-mevlâ/el-vâlî; yardımcı, dost, efendi, hükümdar anlamına gelir.³⁸ es-Semi'/semi'u'd-duâ; her şeyi hakkıyla işiten anlamında Allah'ın zâtını nitelemek için kullanılır.³⁹ el-Hâlık/el-hallâk/ahsenü'l-halikîn; her şeyi tayin ve takdir edip yaratan, yoktan var eden demektir.⁴⁰ el-Basîr; her şeyi hakkıyla gören, bilen anlamına gelir.⁴¹ el-Hâdî; yol gösteren, hidayete erdiren demektir.⁴² en-Nasîr/hayru'n-nâsîrîn; kendisine güvenilen, zafere erdiren, yardım edenlerin en hayırlısı anlamında Allah'ın zâtını niteleyen ifadelerdir.⁴³ el-Hayy; ebedî hayat sahibi, daima diri, her zaman var olandır.⁴⁴ Fâtru's-semâvâti ve'l-ard; su ve nebâtın yaratılmasına işaretle gökleri ve yeri yaratan anlamında Allah'ı nitelemektedir.⁴⁵ el-Ganî; kimseye muhtaç olmayan çok zengin anlamına gelir.⁴⁶ Şekûr/şâkir; yapılan iyiliği fazlası ile mükafatlandıran, kendisine yapılan taatlere nimeti ile karşılık veren demektir.⁴⁷ el-Halîm; ceza vermede acele etmeyen, affeden, bağışlayan demektir.⁴⁸ el-Haffî; iyiliği ve hayrı

³² Sebe 34/1; Enam 6/114; Tin 95/8; Araf 7/87; İbn Manzûr, II, 951.

³³ Kıyamet 75/40; Kehf 18/45; Nahl 16/70; er-Râğîb el-İsfahânî, II, 510, 511.

³⁴ Kaf 50/16; İbn Manzûr, V, 3566.

³⁵ Sad 38/9; ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *İştikâk-u Esmâillâh*, Tahkik: Abdu'l-Hüseyn el-Mubarek, Dâru'l-Fikr, Basra 2009/1430, 135; el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, Tahkik: Mahmut Bico, Matbaatu's-Sibâh, Dimeşk 1999/1420, 64.

³⁶ Sad 38/65; İbrahim 14/48; el-Beyhakî, 104.

³⁷ Sebe 34/26; Araf 7/89; ez-Zeccâcî, 206.

³⁸ Kehf 18/29; Enam 6/62; Rad 13/11; el-Beyhakî, 113.

³⁹ Sebe 34/50; İbrahim 14/39; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 71.

⁴⁰ Enam 6/102; Nahl 16/8; Muminun 23/14; ez-Zeccâcî, 180.

⁴¹ İsra 17/17; ez-Zeccâcî, 69.

⁴² Taha 20/50; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 122.

⁴³ Furkan 25/31; Al-i İmran 3/150; el-Beyhakî, 115, 116.

⁴⁴ Furkan 25/58; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 109.

⁴⁵ Fatır 35/1; el-Beyhakî, 60, 61.

⁴⁶ Fatır 35/15; ez-Zeccâcî, 126.

⁴⁷ Şura 42/23; el-Beyhakî, 116.

⁴⁸ Saffat 37/101; ez-Zeccâcî, 102, 103.

geniş, lüturkâr demektir.⁴⁹ el-Kayyûm/el-kâim; mahlukâtı yönetimi ile koruyan, ayakta tutan demektir.⁵⁰ el-Hakk; inkarı mümkün olmayan, varlığının isbatı ve itirafı gerekli olan demektir.⁵¹ el-Azîm; büyük, yüce, ulu gibi anlamlara gelir. Bu isim Allah'ı nitelemek için kullanıldığında mekandan bağımsız bir büyüklük anlaşılmaktadır.⁵² Zu'l-fadl; nimet veren, lütuf ve ihsan sahibi demektir.⁵³ el-Vâris/hayru'l-vârisîn; mal sahibinin ölümünden sonra kendisine mal kalan ya da mala hak sahibi olan demektir. Ancak bu kelime Allah için kullanıldığında mülkün asıl sahibini ifade etmektedir.⁵⁴ el-Hâfız/el-hafîz; koruyan, gözeten, dengede tutan, muhafaza eden gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime ile Allah'ın varlıklar üzerinde koruyucu olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁵ el-Mucîb; duaları kabul eden, isteklere karşılık veren,⁵⁶ el-Kavî/zu'l-kuvve; aczi mümkün olmayan kuvvet sahibi,⁵⁷ el-Müsteân; yalnızca kendisinden yardım istenen demektir. Hz. Yakub'un oğulları babalarına Yusuf'u kurt yedi diye söylediğinde Hz. Yakup "Anlattıklarınıza karşı müsteân (kendisinden yardım istenen) ancak Allah'tır." diyerek karşılık vermektedir.⁵⁸ Gâlib alâ emrihi; işlere gücü yeten, kâdir olan demektir.⁵⁹ el-Latîf; kullarına yumuşaklıkla, lütuf ve ihsânı ile muamele ederek faydalarına vesile olan, gizli ve ince işleri bilen demektir.⁶⁰ Hayru'l-fâsılîn; kulları arasında hüküm verirken hak ile batılı ayıran, en hayırlı varlığı nitelemede tercih edilen bir isimdir.⁶¹ Esrau'l-hâsibîn/serîu'l-hisâb/hâsib(în); hasap görenlerin en serî olanı, adaletle muamele eden anlamına gelir.⁶² Fâliku'l-habbi ve'n-nevâ; tohumları ve çekirdekleri açan, koruyan anlamına gelmektedir. Bu ifade, ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkarmayı ifade etmekte ve Allah'ı nitelemektedir. Fâliku'l-ısbâh; tan yerini ağartan, aydınlık ve karanlığı yaratan, Bedû's-semâvâti ve'l-ard; gökleri ve yeri örneksiz yaratan demektir.

⁴⁹ Meryem 19/47; er-Râğib el-Isfehânî, I, 165.

⁵⁰ Taha 20/111; Rad 13/33; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 109, 110.

⁵¹ Enam 6/62; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 105.

⁵² Şura 42/4; el-Beyhakî, 68.

⁵³ Mumin 40/61; el-Beyhakî, 138.

⁵⁴ Kasas 28/58; Enbiya 21/89; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 124.

⁵⁵ Enbiya 21/82; Sebe 34/21; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 90.

⁵⁶ Neml 27/62; el-Beyhakî, 112.

⁵⁷ Mumin 40/22; Zariyat 51/58; ez-Zeccâcî, 161, 212.

⁵⁸ Yusuf 12/18; Enbiya 21/112; İbn Kesîr, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Tahkik: Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2012, II, 488, 489.

⁵⁹ Yusuf 12/21; el-Beyhakî, 78.

⁶⁰ Yusuf 12/100; ez-Zeccâcî, 148.

⁶¹ Enam 6/57; İbn Kesîr, II, 141.

⁶² Enam 6/62; Mumin 40/17; Enbiya 21/47; ez-Zeccâcî, 138, 139.

Sâdık(ûn); sözünde, işinde, vaadinde doğruluğu ifade etmektedir. Serîu'l-ikâb; cezalandırması süratli olan demektir.⁶³ el-Kebîr; kulları üzerinde dilediği tasarrufa sahip, zât ve sıfatları bilinemeyecek kadar büyük varlığı nitelemek için kullanılan bir isimdir.⁶⁴ er-Rezzâk/hayru'r-râzikîn; rızkı yaratan, veren, sebeplere bağlayandır. Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır.⁶⁵ el-Kâfi; başka şeye ihtiyaç bırakmayan, bizâtihi yeten demektir.⁶⁶ Zû'ntikâm/müntakimûn; hak edildiği oranda cezalandıran, intikam sahibi anlamındadır.⁶⁷ Kâbilu't-tevb; tevbe edenin tevbesini kabul edendir. Şedîdu'l-ikâb; cezası şiddetli olandır. Zi't-tavl; ihsan ve gınâ (zenginlik) sahibi anlamına gelen bu ifade hayrın çokluğuna işaret etmektedir. Rafîu'd-deracât; azamet bakımından kendisinin üstünde hiç kimse bulunmayan, mertebesi yüce olan, mutlak yüce gibi anlamlara gelir.⁶⁸ Muhyi'l-mevtâ; ölüleri diriltendir.⁶⁹ Munzir(în); insanlara dinen fayda ve zarar verecek hususları önceden bildiren demektir. Mursil(în); insanlara zaman zaman rasuller gönderen anlamındadır.⁷⁰ Mûsi(ûn); rızkı, mülkü ve nimeti genişleten demektir.⁷¹ el-Metîn; kuvvet, iktidar ve şiddet ifade eder. Bu ifadeyle Allah'a meşakkat, külfet ve yorgunluğun ulaşmadığı belirtilerek, O'nun gücünün çok şiddetli olduğuna işaret edilmektedir.⁷² er-Raûf; kullarına musâmahalı ve yumuşak davranan, şefkati bol, çok merhametli demektir.⁷³ el-Berr; iyiliği ve ihsânı çok, hayrı geniş anlamına gelmektedir.⁷⁴ Zi'l-meâric; büyük nimetler veya dereceler sahibi demektir.⁷⁵ et-Tevvâb; tevbeleri kabul eden ve kişiyi tevbesinde muvaffak kılan,⁷⁶ el-Bâri'; varlığı bir misâli olmaksızın yaratan demektir.⁷⁷ Câmiu'n-nâs; hesap günü için mahlûkları toplayan anlamına gelmektedir.⁷⁸ el-Hasîb; kullarını hesaba çeken, onlara kâfi gelen,⁷⁹ er-Rakîb;

⁶³ Enam 6/95, 96, 101, 146, 165; İbn Kesîr, II, 163, 164, 166, 192, 208.

⁶⁴ Mumin 40/12; el-Beyhakî, 71.

⁶⁵ Zariyat 51/58; Sebe 34/39; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 67.

⁶⁶ Zümer 39/36; ez-Zeccâcî, 88.

⁶⁷ İbrahim 14/47; Zuhruf 43/41; İbn Kesîr, II, 562, IV, 138.

⁶⁸ Mumin 40/3, 15; İbn Kesîr, IV, 76, 80; ez-Zeccâcî, 206, 209, 211.

⁶⁹ Rum 30/50; İbn Kesîr, III, 446.

⁷⁰ Duhan 44/3, 5; İbn Kesîr, IV, 148.

⁷¹ Zariyat 51/47; İbn Kesîr, IV, 254.

⁷² Zariyat 51/58; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 107.

⁷³ Nahl 16/7; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 117.

⁷⁴ Tur 52/28; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 115, 116.

⁷⁵ Mearic 70/3; el-Beyhakî, 145.

⁷⁶ Bakara 2/37; el-Beyhakî, 125.

⁷⁷ Bakara 2/54; el-Beyhakî, 57.

⁷⁸ Al-i İmran 3/9; el-Beyhakî, 134.

yarattıklarından sürekli haberdâr olan, kendisine hiçbir şey gizli kalmayan, görüp gözetem demektir. el-Afuvv; günahları affedici (yok etme/ortadan kaldırma) anlamındadır. el-Mukût; bedenlerin ve ruhların ağızını yaratıp veren, her şeyi koruyandır.⁸⁰ el-Evvel; kendisine hiçbir şey sebkâttan etmeyen, varlığının başlangıcı olmayan, el-Âhir; varlığının sonu olmayandır. ez-Zâhir; varlığının ve birliğinin delilleri açık olan, el-Bâtın; zâtı ve mahiyetinin bilinmesi açısından gizli olandır.⁸¹ el-Kuddûs; faziletleri ve güzel sıfatları ile övülen, eksiklik ve noksanlıktan münezzehe olan demektir. es-Selâm; yarattıklarına esenlik veren, ayıplardan arınmış anlamındadır. el-Mü'min; güven veren, vadine güvenilen, mü'minleri azaptan emin kılan gibi anlamlarda kullanılmaktadır. el-Müheymin; hükmü altına alan, koruyan, gözetem, her şeyi düzenleyen demektir. el-Cebbâr; kırılanları onaran, dilediğini zorla yaptırma gücüne sahip olan, iradesini her durumda geçerli kılan, eksikleri tamamlayan, her güçlüğünü kolaylaştırandır. el-Mütekebbir; azamet sahibi olan, büyüklüğünü gösteren demektir.⁸² el-Musavvir; her şeye bir şekil ve özellik veren, tasvîr edendir.⁸³ el-Mübîn; her hakkı izhâr eden, gizli olmayan, saklanmayan, varlığında hiçbir şüphe câiz olmayan şekilde açıklanabilir.⁸⁴ Nûru's-semâvâti ve'l-ard; göklerin ve yerin nûru (aydınlatıcısı, ışığı), müdebbiri (hikmetle iş yapan) veya münevveri (nurlandıran) anlamına gelen bu kelime ile Allah'ın hidayetine işaret edilmektedir.⁸⁵

Allah'ın isimleri etrafındaki kelâmî problemler ele alındığında söz konusu problemlerin temelinde dilin kavramsal düzeyde farklılık göstermesi, her bir itikadî oluşumun kendi fikrini esas alarak problemlere ilişkin kavramları tanımlaması ve diğer yaklaşımları kendi perspektifine göre değerlendirmesi bulunmaktadır.⁸⁶ Burada Allah'ın isimlerine ilişkin kelâmî tartışmalardan ziyade cahiliye döneminde müşrik toplumun Tanrı tasavvurunu ele alırken kavramsal düzeyde işaret ettiğimiz bazı

⁷⁹ Nisa 4/6; el-Beyhakî, 86.

⁸⁰ Nisa 4/1, 43, 85; İbn Kesîr, I, 459, 518, 544.

⁸¹ Hadid 57/3; İbn Kesîr, IV, 324, 325.

⁸² Haşr 59/23; İbn Kesîr, IV, 367.

⁸³ Al-i İmran 3/6; el-Beyhakî, 62.

⁸⁴ Nur 24/25; ez-Zeccâcî, 197.

⁸⁵ Nur 24/35; İbn Kesîr, III, 300; ez-Zeccâcî, 198; el-Beyhakî, 129; el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esma'illâhi'l-Hüsna*, 122.

⁸⁶ Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", İlam Araştırma Dergisi, (by) 1998, Cilt: 3, Sayı: 1, 114.

isimlerin İslam düşüncesinde oluşturduğu algıya değinmek gerekmektedir. Netice itibarıyla Allah hakkında bilgi sahibi olmak için O'nu nitelemede tercih edilen isimlerin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Söz konusu isimler, insanbiçimci dilin anlaşılması bakımından ayrıca değerlendirilmelidir.

1. Allah İsmi ve Anlaşılması

İslam'da Yaratıcı'nın özel ismi konumunda bulunan Allah ismi genel kabule göre herhangi bir kökten türemiş değildir.⁸⁷ Bu isim el-esmâü'l-hüsânın ifade etmiş olduğu manaların tamamına delalet ederek gerçek/hak ilâha işaret etmektedir.⁸⁸ Kur'an'da geçen isimler incelendiğinde, Allah isminin kullanımı diğer isimlere nispetle farklıdır. Her şeyden evvel söz konusu ismin Allah'a has bir kullanıma sahip olduğu ve başka herhangi bir varlık için kullanılmadığı bilinmektedir.⁸⁹ Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu tevhid ve tenzihe ilişkin ayetlerde bu ismin kullanımı dikkat çekmektedir. Bu anlamda ortaya çıkan bir görüşe göre Allah ismi, Kur'an'da geçen kelimeler arasında odak mâhiyetinde ve bütün sisteme hâkim konumdadır.⁹⁰

Kur'an'a göre tek ve gerçek fâilin Allah olduğu açıktır. Buna karşılık Allah isminin özel isim olarak gerek cahiliyede gerek sonrasında gerçek Tanrı'nın adı olduğu ifade edilmektedir.⁹¹ Cahiliye inancında putlara hâkim konumda bulunan ve insanla ilişkisi de önemli ölçüde sınırlı olan Allah, İslam itikadında her şeye hâkim ve insana çok yakın bir durumdadır.⁹² Her iki toplumda da yaratıcıya ilişkin en temel isim olarak kullanılan Allah ismi, yaratıcıyı, geri kalan her şey ise O'nun yarattıklarını ifade etmektedir.⁹³ Ancak İslam dini ile birlikte cahiliye toplumunun da yabancı olmadığı kavramlarda birtakım yenilikler ya da değişimler ortaya çıkmıştır. Allah isminin ifade ettiği manada da bu değişim gözükmemektedir. Cahiliye toplumunda sadece ihtiyaç anında kendisine müracaat edilen Tanrı'yı⁹⁴ ifade eden kavram, Kur'an'ın farklı yerlerinde Allah'ın kendisine ilişkin yapmış olduğu

⁸⁷ el-Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1950, 144, 145.

⁸⁸ el-Curcânî, 37.

⁸⁹ Maulana Abdul Haq Vidyarthi, 99, 100.

⁹⁰ İzutsu, 83.

⁹¹ Macdonald, D. B., "İlâh", İ.A., MEB Yy., Eskişehir 1997, V/II, 960.

⁹² Kaf 50/16.

⁹³ Zümer 39/62.

⁹⁴ Yunus 10/22; Ankebut 29/65; Lokman 31/32.

nitelemelerle yarattıkları üzerinde mutlak güç sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁵ Yine sözü edilen kavram kullanıldığında müşrik toplumun herhangi bir korku duymadığı, buna karşılık Allah korkusunun Müslümanlar için önemli bir yer işgal ettiği belirtilmektedir.⁹⁶

İslam dininin itikadî anlamda ortaya koyduğu en önemli prensip tevhiddir. Kur'an'ın indirildiği toplumda, Allah'ın varlığına ilişkin herhangi bir problem bulunmamaktadır. Ancak Allah'a ortak koşulan ve Allah ile insan arasında bir tür aracı/yardımcı olan diğer Tanrıların/putların varlığına inanılmaktadır. Kur'an'da Allah'ın birliğine fazlaca yapılan vurgu ancak cahiliyede Allah'a ortak koşulan putların çokluğu ile anlaşılabilir. Cahiliye din kültüründe açık bir şekilde görünen şirk unsuru ve buna bağlı olarak daha az öneme sahip unsurlar devre dışı bırakılsa cahiliye Araplarının Tanrı tasavvuru ile Kur'an'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunun yakın olduğu kabul edilebilir. Hatta Allah'ı bu kadar iyi tanıyan bir topluluğun gerçeği kabul etmekten kaçınması şaşırtıcı bir durumdur.⁹⁷ Aslında İslam dini Allah'ın diğer Tanrılar yanında üstün bir konumda olmasına yani kendi varlığının yanında başka ortakların da bulunmasına itiraz etmekte ve Allah'ı bir olmak ile vasıflamaktadır.⁹⁸

Allah isminin gerek cahiliye gerek İslam toplumu için ortak bir kullanıma sahip olduğu bilinmektedir. Ancak ona ilişkin içeriklendirmede birtakım değişikliklerin görüldüğü söylenebilir. Cahiliyede insan ile Allah arasında aracı varlıkların bulunması Allah'ın daha mücerret bir şekilde ve daha âtil bir konumda tasavvur edilmesine sebep olmuştur. İslam dini ise, her şeye gücü yeten kâdir-i mutlak bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur. Bu da önemli ölçüde Allah'ın zâtına ilişkin kullanmış olduğu isim ve sıfatlarla gerçekleşmiştir. Söz konusu ifadeler arasında Allah kavramı diğerlerinin ifade ettiği anlamları kapsayıcı bir durumda ve genellikle diğer isim ve sıfatların nitelediği bir konumdadır.

⁹⁵ Fatır 35/44; Fussilet 41/15; Hadid 57/25; Mücadele 58/21.

⁹⁶ Macdonald, D. B., "Allah", İ.A., MEB Yy., Eskişehir 1997, I, 362.

⁹⁷ İzutsu, 111.

⁹⁸ Bakara 2/163; İhlas 112/1.

2. Rahmân İsmi ve Anlaşılması

Allah'ın isimlerinden biri olan Rahmân isminin lügat anlamına ve cahiliyede kullanımına daha önce değinmiştik. Burada, söz konusu ismin Allah'ı ifade etme bağlamında O'nun zâtına yönelik bir niteleme olduğunu belirteceğiz. Furkan Sûresi 60. ayetten⁹⁹ yola çıkarak cahiliye Araplarının Rahmân ismini tanımadıklarını, bu kavrama yabancı olduklarını iddia edenler bulunmaktadır. Buna rağmen Taberî, Rahmân kavramının cahiliye döneminde kullanılmadığını söylemenin yanlış olduğunu belirtmiş ve sözü edilen kavramın cahiliye şiirinde kullanımına dair örnekler rivayet etmiştir.¹⁰⁰ “İster Allah diye çağırın ister Rahmân diye çağırın...”¹⁰¹ ayetini tefsir ederken Rahmân ismi ile birlikte Allah isminin kullanımına dikkat çeken Taberî, söz konusu kavramın Allah'tan başkası için kullanılmasının ittifakla caiz görülmediğini de belirtmiştir.¹⁰² Ayrıca o, Rahmân isminin ulûhiyete has bir muhtevaya sahip olduğunu ve bu yüzden Allah ismi ile kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁰³ Yine “İlâhınız tek bir ilâhtır. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O Rahmân ve rahîmdir”¹⁰⁴ ayetinde Allah'ın ulûhiyetteki eşsizliği, şerîkinin ve benzerinin bulunmadığı ve kimseye muhtaç olmayan ilâhın Rahmân ve rahîm olan Allah olduğu haber verilmektedir.¹⁰⁵

Müslümanların, Mekkeli müşrikler tarafından siyasi olarak varlığının resmen kabul edildiği Hudeybiye Antlaşması'nda Rahmân ismi ile karşılaşılmaktadır. Hz. Peygamber antlaşmayı kaleme alması için Hz. Ali'yi çağırmış ve ‘Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla’ yazıya başlamasını buyurmuştur. Bunun üzerine müşriklerden Süheyl b. Amr bu ifadedden rahatsız olmuş, Rahmân'ı tanımadığını beyan etmiş, bu yazının kendi bildikleri gibi yazılmasını istemiştir. Nitekim Süheyl b. Amr, Hz. Ali'ye ‘Bismike Allahümme’ yani ‘Allahım senin adın ile’ şeklinde yazmasını söylemiş, Hz. Peygamber de bunu onaylamıştır.¹⁰⁶ Hz. Peygamber Rahmân ismini Allah ismine müradif olarak kullanmıştır. Bununla birlikte müşriklerin Rahmân

⁹⁹ Bu ayette müşriklere hitaben ‘Rahmân'a secde edin’ denilmiş onlar da karşılık olarak ‘Rahmân da neymiş!’ şeklinde cevap vermişlerdir. Bkz. et-Taberî, I, 87, 88.

¹⁰⁰ et-Taberî, I, 87, 88.

¹⁰¹ İsrâ 17/110.

¹⁰² et-Taberî, I, 89.

¹⁰³ et-Taberî, I, 89.

¹⁰⁴ Bakara 2/163.

¹⁰⁵ İbn Kesîr, I, 207.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, IV, 214, 215.

ismini kabul etmemelerinin temelinde, bu isme ilişkin Hz. Peygamber'in ihdas ettiği bir yenilik olduğu düşüncesi vardır.¹⁰⁷

Görüldüğü üzere Rahmân ismi Allah'ın zâtına has bir kullanıma sahiptir. Burada rahîm isminin de Allah'ın zâtına işaret ettiği düşünülebilir. Ancak söz konusu isim ile Rahmân isminin aynı kökten türemesi ve benzer bir anlama sahip olması onları ayrı ayrı değerlendirme ihtiyacı hissettirmemiştir. Genel olarak bu iki ismin birbirini takip ettiği ve rahîm isminin Rahmân'a sıfat olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁸

B. ALLAH'IN SIFATLARI

1. Allah'ın Zâtına İlişkin Haberî Nitelemeler

Kur'an'da ve Sünnet'te Allah'ın, zâtına ve fiillerine ilişkin el, yüz, göz gibi birtakım ifadelerle karşılaşılmaktadır. Bu ifadeler lügat manaları ile değerlendirildiğinde tıpkı cahiliyede olduğu gibi Allah ile yarattıkları arasında benzerlikler oluşmakta ve antropomorfik (insanbiçimci, Tanrı'yı insan şeklinde tasavvur etme) bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışın önüne geçmek amacıyla sözü edilen ifadelerde te'vile gidilmiştir. Ancak haberî sıfatlar konusunda itikadî mezheplerin naslara ilişkin getirmiş oldukları yorum farklılıkları ve kelimî yaklaşımın naslara müdahalesini belirtmeden önce söz konusu ifadelerin Kur'an'da ve Sünnet'te geçiş şekillerine değinilecektir.

Kur'an'da Allah'ın zâtını niteleyen kavramlar ve ifadeler oldukça fazladır. Ayrıca bir kavram ayetlerde farklı vecihlerle birçok defa Allah'ı niteliyorken bazı kavramlar sadece bir kez Allah'ı nitelemede tercih edilmiştir. Kur'an'ın “*O elimle yarattığıma secde etmene ne engel oldu*”,¹⁰⁹ “*Bilakis O'nun iki eli de açıktır*”,¹¹⁰ “*Ellerimizle yaptığımız şeylerden onlar için hayvanları nasıl yarattığımızı görmediler mi*”¹¹¹ “*Semavât O'nun sağ eli ile dürülmüştür*”¹¹² gibi ayetlerinde geçen el (el-yed), iki el (el-yedeyn), eller (el-eydî) ve sağ el (el-yemîn) kelimeleri Allah'ı

¹⁰⁷ Macdonald, D. B., “Allah”, I, 365.

¹⁰⁸ Neml 27/30; Fussilet 41/2; Haşr 59/22.

¹⁰⁹ Sad 38/75; ayrıca söz konusu kavramın Kur'an'da geçtiği diğer yerler için bkz. Al-i İmran 3/26, 73; Maide 5/64; Yasin 36/83; Fetih 48/10; Hadid 57/29; Mülk 67/1.

¹¹⁰ Maide 5/64; Araf 7/57.

¹¹¹ Yasin 36/71.

¹¹² Zümer 39/67; Hakka 69/45.

nitelemeye kullanılmıştır. El kelimesi bir organ için kullanıldığında hakikî manadadır. Fakat söz konusu kelime Allah'ı nitelediği zaman orada mecazî bir kullanımın varlığına hükmedilir. Bu anlamda Allah'ı nitelemeye kullanılan el kelimesi bazen güç-kudret bazen de nimet olarak yorumlanmıştır. Söz gelimi Allah'ın eli ile yaratması ve diğer bazı rivayetlerde elden kastın kudret olduğu söylenmiştir. Ayrıca Allah'ın iki elinin de açık olmasıyla Yahudilerin 'Allah'ın eli bağlıdır' sözüne cevap verildiği ve bu kelime ile O'nun nimetinin kastedildiği belirtilmiştir.¹¹³

Kur'an'da el kelimesi kadar yaygın diğer bir kelime yüz (el-vech)'dür. Bu kelime vechullah (Allah'ın yüzü)¹¹⁴, vechu'r-rab (Rabbin yüzü)¹¹⁵, vechuhû (O'nun yüzü)¹¹⁶ şeklinde Allah'ın zâtına ilişkin bir niteleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Yüz kelimesi Allah'a izafe edildiğinde, O'nun zâtını veya rızasını ifade etmektedir. Nitekim yüz kelimesi "*Yalnız celal ve ikram sahibi rabbinizin yüzü bâkî kalacaktır*"¹¹⁷ ayetinde zâta¹¹⁸; "*Bizler ancak Allah'ın vechi için sizleri yediriyoruz*"¹¹⁹ ve "*O ancak en yüce olan rabbinin vechini aramak istedi*"¹²⁰ ayetlerinde ise rızaya işaret etmektedir.¹²¹

Allah'a izafe edilmiş bir şekilde tekil ve çoğul kullanımları ile karşılaştığımız diğer bir kelime göz (el-ayn)'dür. Bu kelime Kur'an'da aynî (gözüm)¹²² ve a'yanunâ (gözlerimiz)¹²³ şeklinde Allah'ı nitelemek için kullanılmıştır. Bahsettiğimiz diğer kelimelerde olduğu gibi burada da sözü edilen kelimenin zahir manası ile Allah için kullanımı uygun görülmemiş ve söz konusu kelimenin çoğunlukla yardım ve gözetleme anlamı taşıdığı öne sürülmüştür. Kur'an'da Hz. Nuh'a "*Gözlerimizin önünde gemiyi yap*",¹²⁴ Hz. Musa'ya "*Gözümün önünde yetiştirilmen için*",¹²⁵ Hz.

¹¹³ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, Tahkik: Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, Ahmed Muhammed Hayru'l-Hatîb, Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin 2011, 166.

¹¹⁴ Bakara 2/115, 272; Rum 30/38, 39; İnsan 76/9.

¹¹⁵ Rad 13/22; Rahman 55/27; Leyl 92/20.

¹¹⁶ Enam 6/52; Kehf 18/28; Kasas 28/88.

¹¹⁷ Kasas 28/88.

¹¹⁸ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 157.

¹¹⁹ İnsan 76/9.

¹²⁰ Leyl 92/20.

¹²¹ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 160.

¹²² Taha 20/39.

¹²³ Hud 11/37; Muminun 23/27; Tur 52/48; Kamer 54/14.

¹²⁴ Hud 11/37.

¹²⁵ Taha 20/39.

Peygamber'e "*Muhakkak ki sen gözlerimizin önündesin*"¹²⁶ şekilde hitap edilmesinde göz ile kastedilen fazla yardımdır. Çünkü bir şeye fazlaca meyil edilince bakma eyleminin bakılan nesne üzerinde yoğunlaşması söz konusudur. Bakmaya aracı olan göz ile kastedilen ise yardım ve gözetlemenin fazla olmasıdır.¹²⁷

Kur'an'da Allah'ın zâtına yönelik kullanılan diğer bir kelime kabza (el-kabza)'dır. "*Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır*"¹²⁸ ayetinde yer alan kabza yani avuç kelimesinin hakikî manada Allah'ı nitelemesi uygun bulunmamış ve sözü edilen kelime tıpkı 'Bu belde sultanın kabzası altındadır' cümlesinde olduğu gibi kudret, yardım, mülk ve tasarruf şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁹

"*Her nefsin Allah'ın yanında işlediğim kusurlardan dolayı yazıklar olsun bana gerçekten ben alay edenlerdendim (diyeceği günden sakının)*"¹³⁰ ayetinde yer alan yan (el-cenb) kelimesi Allah'ı nitelemektedir. Bu kelime Allah'ın emri olarak yorumlanmıştır.¹³¹ Ayrıca söz konusu kelimenin Allah'ın rızasına işaret ettiği de belirtilmiştir.¹³²

Kur'an, "*O gün baldır/incipikten açılır ve secdeye davet edilirler; fakat güç yetiremezler*"¹³³ ayetinde Allah'ın zâtına yönelik baldır (es-sâk) kelimesine yer vermektedir. Bu ayette geçen 'baldır açılır' cümlesinin fâilinin belli olmadığı yani bunun Allah'ın zâtına ilişkin bir niteleme olamayacağı ifade edilmektedir. Ancak söz konusu ifadenin hadislerde 'Rabbimiz baldırını açar' şeklinde Allah'ın zâtına yönelik kullanılması te'vili gerektirmektedir. Bu durumda baldır açılır sözüyle kıyametin şiddeti, onun korkusu ve azabın çeşitlerinin kastedildiği belirtilmektedir.¹³⁴ Yine Arapça'da baldır açılır deyimi ile işlerin güçleştiği veya hakikatlerin apaçık ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹³⁵

Kur'an'da yer alan "*Biz ona şah damarından daha yakınız*"¹³⁶ ayetinde yakınlık ifade eden kurb (el-kurb) kelimesi kullanılmaktadır. Allah'ın yaklaşma veya

¹²⁶ Tur 52/48.

¹²⁷ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 162.

¹²⁸ Zümer 39/67.

¹²⁹ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 172.

¹³⁰ Zümer 39/56.

¹³¹ el-Cuveynî, 158, 159; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsnâ-*, 245.

¹³² er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 183.

¹³³ Kalem 68/42.

¹³⁴ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 184.

¹³⁵ İbn Kesîr, IV, 434, 435.

¹³⁶ Kaf 50/16.

yakınlaşmasından murat edilenin O'nun rahmeti olduğu söylenmiştir.¹³⁷ Bu ayetle ilgili olarak 'biz' lafzından hareketle Allah'ın yakınlığı ile kastedilenin melekler olabileceği de belirtilmiştir.¹³⁸ Ayrıca kurb kelimesinin maiyyet (beraberlik) ifade ettiğine işaret edilerek "*Korkmayın ben sizinle beraberim*"¹³⁹ ayetinde kastedilen mananın Allah'ın rahmetinin yakınlığı olduğu söylenmiştir.¹⁴⁰

Allah'ın zâtına yönelik kullanmış olduğu diğer bir kelime nur (en-nûr)'dur. Kur'an'da "*Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde kandil bulunan lamba gibidir...*"¹⁴¹ ayeti yer almaktadır. Bu ayetten hareketle Allah'ın gözle görülebilen ve hissedilen bir nur olduğu iddiası eleştirilmekte ve bahsedilen ayet "*Allah, gök ve yer ehlinin yol göstericisidir. Ya da göklerin ve yerin en güzel şekil ve tedbirle aydınlatıcısıdır*"¹⁴² şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca bir beldenin düzeltilmesine vesile olana, filan kişi bu beldenin nurudur denilmektedir.¹⁴³ Bu anlamda Allah'ın bir yol gösterici olarak düşünülmesi tabîdir.

Lügat anlamından hareketle Allah'ın cisimleştirilmeye çalışıldığı diğer bir kelime samed (es-samed)'dir. Kur'an'da "*Allah sameddir*"¹⁴⁴ ifadesi yer almaktadır. Bazıları bu kelimeyi tefsir ederken içinde boşluk bulunmayan cisim¹⁴⁵ şeklinde açıklamış ve bu manada Allah'ı cisim olarak düşünmüştür. Ancak söz konusu kelime mef'ûl olarak 'kendisine dayanılan' anlamına gelmekte ve Allah için kullanımında ihtiyaç anında kendisine dayanılan, sığınılan varlığa işaret etmektedir.¹⁴⁶

Üst veya üstünde anlamının yanı sıra, lügat anlamı itibarıyla bir cisim ile diğer cismi mukayese anlamı barındıran fevk¹⁴⁷ kelimesi Kur'an'da Allah'ın zâtına ilişkin kullanılan diğer bir sıfattır. Kur'an'da "*ve O, kullarının üstünde güç ve kudret sahibidir...*"¹⁴⁸ şeklinde yer alan ifadede fevk kelimesi Allah'ın üstte olduğunu bildirmektedir. Sözü edilen ayeti kendisine delil kılan Müşebbihe Allah'ın bir cihet

¹³⁷ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 139.

¹³⁸ İbn Kesîr, IV, 239.

¹³⁹ Taha 20/46.

¹⁴⁰ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013, 401.

¹⁴¹ Nur 24/35.

¹⁴² er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 136.

¹⁴³ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 136.

¹⁴⁴ İhlas 112/2.

¹⁴⁵ İbn Manzûr, IV, 2495.

¹⁴⁶ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 132.

¹⁴⁷ İbn Manzûr, V, 3487.

¹⁴⁸ Enam 6/18, 61.

ile alemin üzerinde bulunduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya birkaç yönden itiraz edilebileceğini söyleyen Râzî, söz konusu ifadenin yön bildirmekten ziyade ayetin başında ve devamında yer alan ifadelerden hareketle Allah'ın kudretine işaret ettiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁹ Yine fevk kelimesinin geçtiği diğer bir ayette müminlerin üstlerindeki rablerinden korktukları ifade edilmiştir.¹⁵⁰ Burada da Allah'ın güç ve kudretine işaret edilerek rabden korkmak ile kastedilenin rabbin azabı olduğu söylenmektedir.

Rahmet ve gazap kelimeleri, Allah'ın zâtına ait haberî sıfatlardan kabul edilmektedir. Kur'an'da "...Allah'ın rahmeti iyilik edenlere yakındır"¹⁵¹ ve "Muhakkak ki buzağıyı (Tanrı) edinenlere (ahirette) rablerinden bir gazap ve dünya hayatında ise bir zillet erişecektir..."¹⁵² ifadeleri yer almaktadır. Bu iki sıfat da ifade ettiği mana açısından yaratılmış olanların sıfatlarına benzememektedir. Söz konusu kelimelerin kullanımı ile Allah'a rahmet ya da gazabın izafesi insanların merhameti ya da kızgınlığı gibi bir mana taşımaz.¹⁵³ Bununla birlikte Allah'ın rahmeti ile O'nun sevap ve mükâfatı, gazabı ile de O'nun cezasının kastedildiği şeklinde bir yoruma gidilmiştir. Sözü edilen sıfatlar sonuçları bakımından değerlendirildiğinde, rahmet ve gazap kelimeleri Allah'ın inananları ihsana ulaştıracağı, inanmayanları ise zarara uğratacağı şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁵⁴

Son olarak Kur'an'da yer alan ve Allah'ın, zâtına ilişkin kullanmış olduğu nefis kelimesine değinmek gerekmektedir. Söz konusu kelime farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bir ayette Allah Hz. Musa'ya "*Seni nefsimde peygamber seçtim*"¹⁵⁵ buyurmakta, başka bir ayette Hz. İsa "*Sen benim nefsimde olanı bilirsin ama ben senin nefsinde olanı bilmem*"¹⁵⁶ şeklinde bir hitapta bulunmaktadır. Yine söz konusu kelime itaat edenlere yönelik kullanıldığında "*Rabbiniz rahmeti nefsi üzerine yazdı*"¹⁵⁷ şeklinde ılımlı bir söyleme karşılık gelmekte, isyan edenler için

¹⁴⁹ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 203, 204.

¹⁵⁰ Nahl 16/50.

¹⁵¹ Araf 7/56.

¹⁵² Araf 7/152.

¹⁵³ Aydın, Ömer, "*Kur'an'da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te'vili*", İ.Ü.İ.F. Dergisi, İstanbul 2000, Sayı: 2, 167.

¹⁵⁴ İzmirli, 402.

¹⁵⁵ Taha 20/41.

¹⁵⁶ Maide 5/116.

¹⁵⁷ Enam 6/54.

kullanıldığında ise “*Allah sizi nefesine karşı gelmekten sakındırır*”¹⁵⁸ tarzında bir uyarı ile karşılaşılmaktadır. Bahse konu kelime lügat yönüyle değerlendirildiğinde beden, kan, ruh, akıl, bir şeyin zâtı yani kendisi gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵⁹ Ancak nefis, Allah için tercih edildiğinde, bu kelimenin zât ve hakikat için kullanıldığı, nefsten maksadın Allah’ın zâtı ve bu lafzın zikredilmesiyle kastedilenin te’kid ve mübalağa olduğu belirtilmelidir.¹⁶⁰

Kur’an’da Allah’ın zâtına ilişkin haberî nitelemeler yukarıda anlatıldığı şekliyle yer almakta ve yorumlanmaktadır. Ancak Allah’ın zâtına dair Kur’an’da yer almayan bazı kavramlar hadislerde geçmektedir. Burada söz konusu kavramlara, ayrıntıya girmeden işaret etmek gerekebilir.

Allah ile insan arasında bir benzerliğin bulunabileceğine belki de en büyük delil Allah’ın insanı kendi suretinde yaratmasıdır.¹⁶¹ Hadiste yer alan suret kelimesi Allah ile insan arasında bir ortaklığı çağrıştıracaktır. Ancak bu tür bir benzerlikten kaçınmak için metinde geçen hû zamirinin kendisine en yakın kelime olan Âdem’e râci’ olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla söz konusu ifade ‘Allah Âdem’i kendine has bütün sıfat ve halleriyle yaratmıştır’¹⁶² şeklinde yorumlanmıştır. Allah’ın zâtıyla ilgili kullanılan diğer bir kelime şahıstır. Hadiste “*Allah’a kendisinden başka daha sevimli hiçbir şahıs yoktur*”¹⁶³ şeklinde bir ifade geçmektedir. Burada yer alan şahıs kelimesi ile murad edilen belirli bir zât ve özel bir hakikattir.¹⁶⁴ Hz. Peygamber’in Allah’ın zâtıyla ilgili söylediği başka bir rivayette ‘Allah’ın hicabı’¹⁶⁵ ifadesi yer almaktadır. Normalde hicap kelimesi iki cisim arasında üçüncü bir cismi ifade etmektedir. Ancak bu manada şahıs kelimesinin Allah için kullanımı muhal görülmüş ve yapılan te’vil gereği Allah’ın kendisine tealluk eden ru’yeti kulların gözlerinde yaratmaması şeklinde yorumlanmıştır.¹⁶⁶ Allah’ın zâtını niteleyen diğer bir kelime nefestir. “*Rüzgâra sövmeyin çünkü o Rahmân’ın nefesindedir*”¹⁶⁷ ifadesinde

¹⁵⁸ Al-i İmran 3/28.

¹⁵⁹ er-Râzî, *Te’sîsu’t-Takdîs*, 130, 131.

¹⁶⁰ er-Râzî, *Te’sîsu’t-Takdîs*, 131.

¹⁶¹ “*Allah, Adem’i kendi suretinde yaratmıştır.*” el-Buhârî, *Kitâbu’l-İsti’zân*, 1.

¹⁶² er-Râzî, *Te’sîsu’t-Takdîs*, 123.

¹⁶³ Muslim, *Kitâbu’l-Liân*, 19, 17.

¹⁶⁴ er-Râzî, *Te’sîsu’t-Takdîs*, 129.

¹⁶⁵ el-Buhârî, *Kitâbun fi’l-Mezâlim ve’l-Gasb*, 9; Muslim, *Kitâbu’l-İmân*, 1, 293.

¹⁶⁶ er-Râzî, *Te’sîsu’t-Takdîs*, 138.

¹⁶⁷ el-Hâkim en-Nisâbü’rî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek*, I-IV+I, Tahkik: Yusuf Abdurrahman el-Mera’sli, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut (ty), II, 272.

Rahmân'ın nefesi ile neyin kastedildiği tartışılmış ve burada nefes ile kastedilenin herhangi bir sıkıntıyı gidermek olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁸ Nasıl rüzgar iyi bir şekilde estiğinde insanların birtakım sıkıntılarını gideriyorsa Allah da bu anlamda insanları rahatlatır. Yine Allah'ın zâtına ilişkin başka bir hadiste avuç (el-keff) kelimesi geçmektedir. Hz. Peygamber'in, “*Kim helal kazançtan bir sadaka verirse -ki Allah ancak helal olanı kabul eder ve sadece helal olanı göğe yükseltir- Allah o sadakayı kendi eline veya avucuna koyar*”¹⁶⁹ ifadesinde yer alan avuç kelimesi ile kastedilenin sadaka vermenin önemine ve yapılan yardımın kıymetli oluşuna işaret ettiği söylenebilir.¹⁷⁰ Başka bir rivayette Allah'ın kolundan (es-sâid) bahsedilmektedir. “*Allah'ın kolu senin kolundan daha güçlüdür*”¹⁷¹ sözü ile Allah'a kol isnat edilmiştir. Ancak bu kolun herhangi bir uzuv olmaktan ziyade Allah'ın kudretine karşılık geldiği belirtilmiştir.¹⁷² Farklı birkaç rivayette yer alan ve Allah'ın zâtını niteleyen diğer bir kelime parmak (el-isba)'tır. Bir rivayette “*Allah'ın parmaklarından iki parmağı arasında olmayan hiçbir kalp yoktur*”¹⁷³ ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeden cismanî bir uzuv olan parmağın anlaşılmasında için te'vile gidilmiş ve burada parmak ile Allah'ın kudretinin kemali kastedildiği söylenmiştir.¹⁷⁴ Nitekim dilde ‘bu iş onun avucunda belki de parmağının ucundadır’¹⁷⁵ şeklinde bir kullanım da mevcuttur. Bu manada parmak kelimesinin kudreti temsilen kullanılması tabîdir. Son olarak hadislerde geçen bacak (er-ricl) ve ayak (el-kadem) kelimelerine işaret ederek Allah'ın zâtına yönelik kullanılan ifadeleri belirtmiş olacağız. Bir hadiste Allah'ın cehennem üzerine bacağını koyacağı¹⁷⁶ başka bir rivayette ayağını koyacağı¹⁷⁷ ifade edilmiştir. Bu kelimelerde de mecazî bir kullanım olduğuna hükmedilmiş, Allah'ın bacak ya da ayağını cehennem üzerine koyması ile Allah'ın ona

¹⁶⁸ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 164.

¹⁶⁹ İmam Mâlik, Ebu Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta', Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413, *Kitâbu's-Sadaka*, 58, 1.

¹⁷⁰ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 177.

¹⁷¹ el-Hâkim en-Nisâbü'rî, I, 25.

¹⁷² er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 178.

¹⁷³ İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, *Mukaddime*, 13, 199.

¹⁷⁴ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 181.

¹⁷⁵ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 181.

¹⁷⁶ Muslim, *Kitâbu'l-Cennet*, 13, 36.

¹⁷⁷ el-Buhârî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 7, 25; el-Buhârî, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*, 1, 50.

emretmesinin veya şerri yok etmesinin yahut durumu sükûnete erdirmesinin kastedildiği şekilde bir yoruma gidilmiştir.¹⁷⁸

2. Allah'ın Fiillerine İlişkin Haberî Nitelemeler

İstivâ, Kur'an'da Allah'ın fiilleri için tercih edilen kelimelerin başında yer almaktadır. Söz konusu kelime “(Allah) sonra arşa istivâ etti”¹⁷⁹, “Sonra semaya istivâ etti”¹⁸⁰, “Rahmân arşa istivâ etti”¹⁸¹ şeklinde farklı vecihlerle karşımıza çıkmaktadır. Bu kelime ile Allah'ın arşa yerleştiğini iddia edenlere karşılık istivâ kelimesinin mecazî bir kullanıma sahip olduğu söylenmiş ve sözü edilen kelimeye ilişkin birtakım te'villerde bulunulmuştur. Her şeyden evvel zikredilen ayetlerin metin içi bağlamda değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda ele alındığında istivâ kelimesinin Allah'ın kudretinin ve ulûhiyetinin kemaline işaret ettiği görülmektedir.¹⁸² Ayrıca konuya dilsel açıdan yaklaşanlar tıpkı ‘Bişr Irak’a istivâ etti’ örneğinde olduğu gibi istivâ ile kastedilenin istîlâ’ olduğunu, istîlâ’nın ise mücadele, muaraza, müdafaa olmaksızın kâmil bir kudreti ifade ettiğini belirtmiştir. Netice itibarıyla burada zikredilen arşa istivâ ile murat edilenin mülkü idare etmek olduğu söylenmelidir.¹⁸³

Allah'ın fiillerine ilişkin Kur'an'da yer alan diğer bir kelime karşılaşma/kavuşma (el-likâ)'dır. “Rabbine kavuşmayı umanlar”¹⁸⁴, “Kim rabbine kavuşmayı umarsa”¹⁸⁵, “Onlar rabbine kavuşmayı inkâr edenlerdir”¹⁸⁶ şeklinde geçen ayetlerde karşılaşma ya da kavuşma anlamına gelen ligâ' kelimesi Allah ile insan arasında gerçekleşecek olan fiilî bir durumu ifade etmektedir. Söz konusu kelime görünen anlamı ile yani dokunma veya yakınlaşma anlamında cismin bir sıfatı olarak değerlendirilmektedir. Allah'a cisim olmak bakımından herhangi bir şey

¹⁷⁸ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 187.

¹⁷⁹ Araf 7/54; Yunus 10/3; Rad 13/2; Furkan 25/59; Secde 32/4; Hadid 57/4.

¹⁸⁰ Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

¹⁸¹ Taha 20/5.

¹⁸² er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 198.

¹⁸³ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 200, 201.

¹⁸⁴ Bakara 2/46.

¹⁸⁵ Kehf 17/110.

¹⁸⁶ Secde 32/10.

atfedilemeyeceği için bu ayetlerde te'vile gidilmiş ve söz konusu kelimelerin görmek (ru'yet) ya da birisinin hükmü altına girmek olabileceği söylenmiştir.¹⁸⁷

Kur'an'da gelmek fiili de Allah'a isnat edilmektedir. “*Onlar ancak Allah'ın gölgelikler içinde bulutlardan kendilerine gelmesini beklerler*”¹⁸⁸ ve “*Rabbin geldiğinde*”¹⁸⁹ ifadelerinde söz konusu kavram yer almaktadır. Bu ayetlerde gelmek anlamında ‘etâ’ ve ‘câe’ fiilleri Allah için kullanılmıştır. Söz konusu fiillere fâil olan her şeyin muhdes olduğuna hükmedildiği için bu ayetlerde geçen Allah'ın gelmesi ifadesi ile Allah'ın ayetlerinin yani işaretlerinin gelmesi veya Allah'ın emrinin gelmesi kastedilmektedir.¹⁹⁰ Buna başka bir ayet delil olarak getirilmiştir. Söz gelimi Kur'an'da yer alan “*köye sor*”¹⁹¹ ifadesi ile de köy halkına işaret edilmektedir. Yani muzâfî hazfedildiği için muzâfun ileyh onun yerine geçmiştir.¹⁹² Sonuç olarak Allah'ın gelmesinden maksat Allah'ın emrinin gelmesidir.

Allah'a izafe edilen ve Allah ile insan arasında benzerlik oluşturabilecek diğer bir kelime utanma (el-hayâ)'dır. Bir ayette “*Şüphesiz Allah bir sivrisineği hatta daha üstünde olanı misal vermekten çekinmez (lâ yestahyî)*”¹⁹³ ifadelerine yer verilmektedir. Başka bir ayette yine aynı kelime “*Allah haktan çekinmez*”¹⁹⁴ şeklinde kullanılmaktadır. Bu kelime insanda meydana gelen bir değişiklik ve kırılmaya karşılık gelmekte ve kınanma korkusunu ifade etmektedir.¹⁹⁵ Ancak aynı manada Allah için kullanımı caiz görülmemiştir. Birinci ayette geçen 'lâ yestahyî' ifadesi Allah'ın bir örnek olarak sivrisineği göstermekten çekinmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁹⁶ Diğer ayette geçen çekinmez ifadesi ile de Allah'ın gerçeği açıklamaktan çekinmeyeceği belirtilmektedir.

Kur'an'da, münafıkların içerisinde buldukları durumu anlatan bir ayette onların iman edenlerle karşılaştıklarında “*İman ettik*”, yalnız kaldıklarında da kendi

¹⁸⁷ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 134.

¹⁸⁸ Bakara 2/210.

¹⁸⁹ Fecr 89/22.

¹⁹⁰ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 141-143.

¹⁹¹ Yusuf 12/82.

¹⁹² er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 143.

¹⁹³ Bakara 2/26.

¹⁹⁴ Ahzab 33/53.

¹⁹⁵ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 192.

¹⁹⁶ İbn Kesîr, I, 67.

şeytanlarına “*Biz sizinle beraberiz ancak biz iman edenlerle alay ediyoruz*” dedikleri anlatılmaktadır.¹⁹⁷ Buna karşılık Allah’ın da onlarla alay ettiği belirtilmektedir.¹⁹⁸ Alay etmek ya da karşıdakini gülünç duruma düşürmek gibi anlamlara gelen istihzâ kelimesinin ve bu kelime ile aynı kökten türeyen diğer ifadelerin insanlar ve Allah için kullanımı başka ayetlerde de mevcuttur. Allah’ın bir fiili olarak değerlendirildiğinde bu kelimenin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bazı açıklamalara ihtiyaç duyulmuştur. Allah’ın onlarla alay etmesi, ilk olarak kendilerini uyarması ve yaptıklarından dolayı onları kınaması şeklinde anlaşılmıştır.¹⁹⁹ Diğer bir görüşe göre Allah’ın alay etmesinden murad, onların yaptıklarına karşılık olarak ahirette görecekları cezadır.²⁰⁰ Ayrıca Allah’tan hile ya da alay benzeri herhangi bir eylemin sadır olmayacağı da ifade edilmektedir.²⁰¹

Kur’an’da Allah’ın fiillerine ilişkin haberî nitelermeler yukarıda gösterildiği şekilde yer almaktadır. Bazı ifadeler de vardır ki hadislerde geçmesine rağmen Kur’an’da zikredilmemiştir. Şimdi bu ifadelere ve söz konusu ifadelere ilişkin yorumlara işaret edilecektir. Hz. Peygamber bir hadisinde Allah’ın gecenin son bölümünde dünya semasına indiğini (en-nuzûl) söylemektedir.²⁰² İnme kelimesi farklı sîğalarla Allah’ı nitelermek için kullanılmaktadır. Söz konusu kelime de Allah ile insan arasında fiilde bir ortaklık ifade edilmekte ve bu ifadeden hareketle teşbihe düşülebilmektedir. Bu tür bir anlayışa engel olmak için inmek ile kastedilenin Allah’ın rahmeti olduğu ifade edilmektedir.²⁰³ Başka bir rivayette yine Allah’ın fiillerine yönelik olarak sevinme (el-ferah) eyleminden bahsedilmektedir. Hz. Peygamber’den rivayet edilen uzun bir hadisin son kısmında “...*Allah da o devesini bulan kimsenin sevinmesinden daha çok sevinir*”²⁰⁴ şeklinde bir ifade yer almaktadır. Sözü edilen kelime farklı rivayetlerde birden fazla kullanıma sahiptir. Genel olarak

¹⁹⁷ Bakara 2/14.

¹⁹⁸ Bakara 2/15.

¹⁹⁹ İbn Kesîr, I, 53-55.

²⁰⁰ el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *el-Esmâ ve’s-Sifât*, Tahkik: Sa’d b. Necdî Ömer, Muessesetu’r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2013, 608.

²⁰¹ İbn Kesîr, I, 53-55.

²⁰² ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman b. el-Fadl, *es-Sunen, Mevsûatu’s-Sunne el-Kutubu’s-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, *Kitâbu’s-Salat*, 168, 1486-1493.

²⁰³ er-Râzî, *Te’sîsu’t-Takdîs*, 149.

²⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu’s-Sunne el-Kutubu’s-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412, II, 316; Muslim, *Kitâbu’t-Tevbe*, 49, 3.

sevinme eylemi razı olunan bir durum neticesinde ortaya çıktığı için bahse konu kelimenin Allah için kullanımında Allah'ın rızasının kastedildiği söylenmiştir.²⁰⁵ Bu konuya ilişkin son olarak gülme (ed-dahk) fiiline değinilecektir. Allah'ın fiilleriyle ilgili Hz. Peygamberden gelen farklı rivayetlerde bu kelime yer almakta ve Allah'ın güldüğü ifade edilmektedir.²⁰⁶ Söz konusu kelimenin bilinen anlamı ile Allah için kullanımı uygun görülmemiştir. Çünkü Allah'ın güldüğünü kabul etmek, Nuh tufanında Allah'ın ağladığını söyleyenlerin yaptığı gibi, O'nun ağladığını da kabul etmek anlamına gelir. Buna karşılık Kur'an Allah'ın güldüren ve ağlatan²⁰⁷ olduğunu açıklamaktadır. Netice itibarıyla gülmenin zahir manada Allah için kullanımı uygun görülmemiş ve Allah'ın gülmesi ile kastedilenin O'nun gülmeyi yaratması olabileceği ifade edilmiştir.²⁰⁸

Sonuç olarak genelde sıfatların özelde haberî sıfatların Tanrı'yı tasavvur etme konusunda önemli bir yer teşkil ettiğini söyleyebiliriz. İnsanbiçimci dilin anlaşılmasında kritik bir öneme sahip olan bu sıfatlar olmaksızın Tanrı'nın tasavvur edilmesi mümkün görülmemektedir. Zira zahir manaları ile değerlendirildiklerinde insan zihninin anlayıp kabul etmesi bakımından kolay ancak Allah'a izafe edilmesi açısından problemlili görülen bu sıfatlar üzerinde birtakım yorumlamalara/te'vile gidilerek Allah'ın insan biçiminde düşünülmesinin önüne geçildiği de ifade edilmelidir.

C. ULÛHIYETE İLİŞKİN İNSANBİÇİMCİ DİLİN KULLANIMI

Allah'ın insan ile iletişimi sağlamada kullandığı araçlardan biri, belki de en önemlisi dildir. Ancak söz konusu iletişim şeklinde önemli olan, insan dilinin kullanılmasıdır.²⁰⁹ İnsan dili ise bir toplumdaki insanların, üzerinde ittifak ettiği söz ya da işaretlerden meydana gelen bir sistemdir. Allah'ın insanlara hitap ettiği vahiy de kendilerine hitap edilen toplumun oluşturduğu dil olgusu üzerine inşâ edilmiştir. Bu durum farklı ayetlerde de belirtilmektedir. Nitekim Kur'an'da her peygamberin insanlara açıklamalarda bulunmak üzere kendi toplumunun diliyle gönderildiğine

²⁰⁵ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 190.

²⁰⁶ el-Buhârî, *Menâkibu'l-Ensâr*, 10; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13, 181, 191.

²⁰⁷ Necm 53/43.

²⁰⁸ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 189.

²⁰⁹ İzutsu, 155.

işaret edilmektedir.²¹⁰ Yine başka bir ayette Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in dilinde indirildiği,²¹¹ bir diğerinde de bu dilin Arapça olduğu²¹² vurgulanmaktadır. Vahyin indirildiği dönemde toplumun dili olan Arapça ise o toplumun kültürel özelliklerini ve belli ölçüde yaşam tarzını yansıtmaktadır. Kur'an kelimelerinin ifade etmiş olduğu mana da o dönemin sosyo-kültürel şartları altında şekillenmiştir.²¹³

Ulûhiyetle ilgili kullanılan aynı zamanda insana ilişkin otorite oluşturan bazı kelimelerin Kur'an'da Tanrı'yı ifade etmede tercih edilmesi ve söz konusu kelimelerin henüz vahyin indirildiği süreçte kendilerine ulûhiyet atfedilen birtakım somut varlıklar için geçmişten gelen bir kullanıma sahip olması, insan suretinde tasavvur edildiği öne sürülebilecek olan bir Tanrı anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu anlayışın temelinde şüphesiz insanbiçimci dilin kullanımı bulunmaktadır. Bu başlık altında daha önce cahiliyede Tanrı tasavvuruna ilişkin yaklaşımlardan bahsederken işaret ettiğimiz bazı kelimelerin İslam düşüncesindeki karşılığına ve söz konusu ifadelerin oluşturduğu algıya değinilecektir.

1. İlâh

Allah'ın isimlerinden biri olan ve genellikle tapılmaya layık görülen varlığı ifade eden ilâh kelimesi, hak ya da batıl ayrımı yapılmaksızın Tanrılar için müşterek bir kullanıma sahiptir.²¹⁴ Kur'an'da geçiş şekilleri göz önüne alındığında bu kelimenin harf-i tarif ile kullanılmaması, mutlak olarak Tanrı'yı ifade ettiğini göstermektedir.²¹⁵ İlâh kelimesi her ne kadar kullanım itibarıyla putlar ve Allah için bir ortaklığı barındırsa da söz konusu kelime Kur'an'da daha ziyade Allah için tercih edilmektedir.²¹⁶ Ancak bahse konu kelimenin geçmişten gelen kullanım tarzı yani cahiliyede bazı varlıklara ad olarak verilmesi ve bu varlıkların belli ölçüde insan suretinde dizayn edilmesi insanî bir Tanrı anlayışını barındırmaktadır. Bununla birlikte cahiliyede putlar için kullanılan Tanrı ile İslam'ın ortaya koymuş olduğu Tanrı aynı nitelikte değildir. Nitekim Kur'an, ilâh olarak isimlendirilen putların Tanrı

²¹⁰ İbrahim 14/4.

²¹¹ Meryem 19/97.

²¹² Şura 42/7.

²¹³ Güven, Şahin, "Kur'an Dilinin Özellikleri", E.Ü.İ.F. Dergisi, (by) 2012, Sayı: 14, 9.

²¹⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "İlâh", DİA, İstanbul 2000, XXII, 64.

²¹⁵ Yıldırım, Kur'an'da Ulûhiyyet, 147.

²¹⁶ Yıldırım, Kur'an'da Ulûhiyyet, 148.

olmadığını bilakis gerçek ve hak Tanrı'nın Allah olduğunu ifade etmektedir.²¹⁷ Burada geçmiş kültürden gelen maddî unsurlarla örülü bir Tanrı tasavvurunun Kur'an dilinde yer alması ve bu tasavvurun oluşumunda ilâh kelimesinin kullanımı önemli bir yere sahiptir. Sonraki süreçte teçsime ilişkin birtakım fikirlerin ortaya çıkması hususunda bu tür kelimelerin varlığı etkili olmaktadır. Ancak Kur'an'ın hitap ettiği toplum açısından bu kelimenin kullanılması ve işitenler tarafından anlaşılması dikkat çekicidir. Çünkü Kur'an temel meselelerde muhataplarını dönüştürmek için onların kültürlerine atıfta bulunabilmekte ve bu kültürel birikimden istifade edebilmektedir. Ancak ilerleyen süreçte Kur'an dilinden hareketle birtakım antropomorfik anlayışların ortaya çıkmasıyla yine Kur'an referans kılınarak tenzihe ilişkin yaklaşımlar geliştirilmiştir.

Kur'an'da pek çok ayette te'kid ve hasr üslubundan olan lâ ilâhe illâ hû gibi nefy-isbat cümlesi içerisinde yer alan ilâh kelimesi yalın bir kullanım ile çoğunlukla Tanrı'nın ancak Allah olduğunu ifade etmektedir.²¹⁸ Buna karşılık ilâh kelimesi ikil ve çoğul olarak kullanıldığında genelde Allah'tan başka ibadet edilen ve saygı gösterilen varlıkları karşılar mâhiyettedir.²¹⁹ Gerek hak Tanrı gerek batıl Tanrılar için kullanılan ilâh kelimesi kullanım şekli ile mutlak bir otoriteyi ifade etmektedir. Şimdi insan üzerinde mutlak bir güç sahibi olarak ilâh kelimesinin kullanımına işaret etmek gerekmektedir.

Kur'an'da yer alan ilâh, kendisine köle/kul olunan,²²⁰ teslim olunan veya boyun eğilen²²¹ bir varlık konumundadır. Ayrıca bazı ayetlerde söz konusu varlık, kendisine dua edilen, çağrıda bulunulan, kendisinden yardım istenen ve bu isteklere icabet eden bir konumdadır.²²² Aynı zamanda bu kelime, kullanım yerine göre bir hükmü elinde bulunduran, doğruyu yanlış belirleyen efendi ya da kral gibi bir anlam ihtiva etmektedir. Bununla ilgili olarak Kur'an'da "*Şayet benden başka bir ilâh edinirsen seni zindana atılanlardan kılarım*"²²³ şeklinde yer alan ifadelerde Firavun

²¹⁷ Nahl 16/51; Kasas 28/70.

²¹⁸ Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsnâ-*, 64, 65.

²¹⁹ İlâh kelimesinin tekil, ikil, çoğul vb. kullanımları için bkz. Abdalbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Âvanda Dâniş, Tahran (ty), 52-54.

²²⁰ Enam 6/102.

²²¹ Bakara 2/133.

²²² Kehf 18/14; Muminun 23/117; Furkan 25/68; Şuara 26/213.

²²³ Şuara 26/29.

için ilâh kelimesi kullanılmakta ve onun, hükmü elinde bulunduran bir kral oluşuna işaret edilmektedir. Hükmün sahibi oluşu bakımından Allah için de kullanılan ilâh kelimesi mutlak olarak otoriteye işaret etmektedir. Kur'an'da “*Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz*”²²⁴ şeklinde geçen ayette hüküm ile kastedilenin mülk ve tasarruf olduğu ve bunların Allah'ın kontrolünde olduğu belirtilmektedir.²²⁵ Her türlü kontrolü elinde bulunduran ilâh²²⁶ mutlak olarak koruyan, kurtaran, yardım eden, fayda veya zarar veren bir durumdadır.²²⁷ İlâh kelimesi aynı zamanda kendisinden korkulması veya sakınılması gereken bir varlığa karşılık gelmektedir.²²⁸ Son olarak her türlü tasarrufu elinde bulunduran aynı zamanda insan üzerinde mutlak bir otoriteye sahip olan varlığın sorgulanamaz olduğu görülmektedir.²²⁹

İlâh kelimesinin Kur'an'da kullanımıyla geçmiş kültüre bir atıfta bulunmaktadır. Her şeyden önce bu kelime ister cahiliyede ister İslam'da kullanılsın Tanrı'ya işaret eden bir mâhiyete sahiptir. Bununla birlikte ilâh kelimesi geçmiş kültürde daha somut bir anlam ihtiva ederken özellikle Kur'an'ın tenzihe ilişkin yapmış olduğu vurgularla daha soyut bir anlam ifade etmeye başlamıştır. İnsan zaten metafizik âlemde var olan bir varlığı algılamada önemli ölçüde mevcut kültürden istifade eder. İlâh kelimesi ile ilgili olarak söz konusu kültür, daha ziyade somut bir şekilde oluşturulan Tanrıları yani putları kapsamaktadır. Ancak bu kavramın Kur'an'da kullanımı ve Kur'an'ın bu kavram ile Tanrı'yı tanıtmada somut bir algıdan daha soyut bir algıya dönüşün var olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle sözü edilen kelime daha ziyade tenzihî tanımlamalarda kullanılmakta, Allah'ın ilâh olduğu ancak diğer ilâhlar gibi olmadığı belirtilmektedir. Kur'an'ın anlaşılması bakımından cahiliyede somut bir anlam ifade eden ilâh kelimesinin Allah'ı nitelemeye kullanımı uygun görülmeyle birlikte, her ne kadar bahse konu kelime somut algıyı çağrıştıracak bazı problemlere zemin oluştursa da bu kelimeyi kullanmaktan kaçınmanın mümkün olmadığı söylenebilir.

²²⁴ Kasas 28/88.

²²⁵ İbn Kesîr, III, 413, 414.

²²⁶ Neml 27/60-64.

²²⁷ Hud 11/101; Enbiya 21/43.

²²⁸ Araf 7/65; Nahl 16/51.

²²⁹ Enbiya 21/23.

2. Rab

Kur'an'da Allah'ın zâtına yönelik tanımlayıcı bir mâhiyete sahip olan rab kelimesi, Allah isminden sonra en çok kullanılan kelimedir.²³⁰ Bu kelime Allah için kullanıldığında her şeye sahip olan, mülk veya mülklerin sahibi, rablerin rabbi, bütün yaratılmışlar üzerinde terbiye etme görevi bulunan bir varlığı ifade etmektedir.²³¹ Kur'an'da geçiş şekillerine bakıldığında tıpkı ilâh kelimesinde olduğu gibi bu kelimenin de harf-i tarif ile Kur'an'da yer almaması dikkat çekicidir. Rab kelimesi Kur'an'da çoğunlukla tekil olarak ve bir zamir ya da bir isme muzaf olarak kullanılmakla birlikte bazı ayetlerde izafetsiz yalın bir biçimde ve çoğul olarak da yer almaktadır.²³² Bütün kullanımlar göz önüne alındığında söz konusu kelimenin ulûhiyeti ifade etmede önemli bir yere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Allah'ı nitelemede Kur'an'ın üzerinde durduğu kelimelerden olan rab, cahiliye toplumunda Tanrı tasavvuruna ilişkin yaklaşımlar değerlendirilirken kısmen işaret edildiği üzere hem Allah'ı hem de Allah'tan başka kendisine ulûhiyet atfedilen varlıkları ifade etmektedir. Söz konusu kelimeye ilişkin benzer kullanımlar Kur'an'da da mevcuttur. Söz gelimi bir ayette Hz. Yusuf zindan arkadaşlarına hitaben ayrı ayrı rablerin mi yoksa mutlak hâkimiyet sahibi tek Allah'ın mı daha iyi olduğunu sormaktadır.²³³ Burada rab kelimesinin çoğul kullanımı ile Allah'ın dışındaki varlıklar yani putlar kastedilmekte ve genellikle bu tür kullanımlarda daha somut bir mana bulunmaktadır.²³⁴ Her ne kadar rab kelimesi somut bir karşılığı olan varlıklar ve tamamen mücerret bir varlık olan Allah için müşterek bir kullanıma sahip olsa da muhatapları açısından ifade ettiği anlam ya da oluşturduğu algı aynı değildir. Cahiliyede rab kelimesi, kendisinde ilâhî bir boyutun var olduğuna inanılan putlar için kullanılmakta ve bu kelimenin yer aldığı bazı ifadelerde söz konusu putlar aşağılanmaktadır. Puta tapan Araplardan birisi bir gün bir tilkinin söz konusu puta yaklaştığını ve onun üzerine işediğini görünce, putun Tanrı olamayacağını ifade etmekte ve bunu yaparken de rab kelimesine yer vermektedir:

²³⁰ Abdalbaki, 385-404.

²³¹ İbn Manzûr, III, 1546.

²³² Kur'an'ın tamamında rab kelimesinin yalın kullanımları için bkz. Enam 6/164; Sebe 34/15; Yasin 36/58; çoğul kullanımları için bkz. Al-i İmran 3/64, 80; Tevbe 9/31; Yusuf 12/39.

²³³ Yusuf 12/39.

²³⁴ İbn Kesîr, II, 496.

²³⁵أرب يبول الثعلبان برأسه لقد ذل من بالث عليه الثعالب

“Tilkinin, başına işediği Tanrı olur mu? Andolsun tilkinin, üzerine işediği kimse zelildir.” Yine Benû Hanife kabilesinin hurma helvasından yapıp taptıkları putu acıktıkları zaman yedikleri rivayet edilmektedir:

²³⁶أكلت حنيفة ربها زمن التقم و المجاعة

“Hanife kabilesi darlık ve açlık zamanında Tanrısını yedi.” Bu beyitte rab kelimesinin, kendisine inanılan bir varlığa işaret ettiği ancak bu inancın o kadar da derin bir boyutta olmadığı görülmektedir. Cahiliyedeki kullanımlarından anlaşıldığı üzere maddî bir karşılığı olan rab kelimesi daha soyut bir varlığı ifade ederken Kur’an dilinde kendisine yer bulmaktadır.

Kur’an’da rab kelimesinin çeşitli kullanımları göz önüne alındığında farklı anlamlarla karşılaşılmaktadır. Ancak genel olarak bu kelime ile mürebbi, ihtiyaçları karşılayan, yetiştiren, gözetici, koruyup kollayan, üstünlüğü ve yüceliği kabul edilmekle birlikte tasarruf hakkına sahip olan, itaat edilen, güç ve egemenlik sahibi, malik, efendi gibi insan üzerinde otorite oluşturan bir anlam ifade edilmektedir.²³⁷ Cahiliyede bazen Allah’a bazen de putlara isim olarak verilmekte olan, aynı zamanda daha müşahhas varlıklara işaret eden rab kelimesi Kur’an dilinde de benzer kullanımlara sahiptir. Bununla birlikte Kur’an’ın ortaya koymuş olduğu Tanrı tasavvurunda söz konusu kelime, daha ziyade tenzihî bir anlam ifade etmektedir.²³⁸ Kur’an Allah’ı insanlara tanıtmada onların dilinde Tanrılar/putlar için kullanılan kavramlara yer vererek söylenilenin daha net anlaşılmasını sağlamıştır.²³⁹ Bu durum vahyin nüzûlünden bir süre sonra birtakım insanî forma bürünmüş Tanrı anlayışlarını gündeme getirirse de dönemselsel olarak bu kavramlara yer verilmemesi mümkün görülmemektedir.

²³⁵ Muzaffer Hâşim, *Lemâatun mine’d-Dîni ve’l-Mu’tekadi fi’l-Emsâli’l-Câhiliyyi*, Mecelletu Kulliyeti’l-İmâmi’l-A’zam, (by) (ty), 594.

²³⁶ İbn Manzûr, I, 416.

²³⁷ el-Mevdûdî, Seyyid Ebu’l-A’lâ, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, Çev. Mahmut Osmanoglu, Özgün Yy., İstanbul 1996, 48; ayrıca rab kelimesinin bahsedilen manalarda kullanımları için bkz. Yusuf 12/23, 41, 42, 50; Nahl 16/53, 54; Enbiya 21/22.

²³⁸ Rab kelimesinin yer aldığı ayetlere bakıldığında çoğunlukla gerçek rabbin Allah olduğuna işaret edilmektedir. Örnek olarak bkz. Zuhruf 43/82.

²³⁹ Temizer, Aydın, “Kur’an’da “Rab” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, M.Ü.İ.F. Dergisi, İstanbul 2013, Sayı: 44, 45.

Rab kelimesinin geçmiş kullanımları ve Kur'an'da geçtiği şekillerle nitelemiş olduğu varlıklar yer yer farklılık gösterse de söz konusu kelimenin ifade ettiği manada bir tür dönüşüm göze çarpmaktadır. Her ne kadar rab, cahiliyede Allah için kullanılsa da söz konusu kelime daha ziyade Kur'an'ın da eleştirdiği üzere putları ifade etmekte ya da kullanıldığı dönemde bir tür efendi veya kral²⁴⁰ kabul edilen varlıklara karşılık gelmektedir. Ancak Kur'an bu kelimeyi kullanarak Allah'ı tavsif etmekte ve belli ölçüde soyutlayıcı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Rab kelimesinin geçmiş kültürde kullanım şekli daha çok insanî bir form ifade etmektedir. Fakat yine rab kelimesi, yer aldığı ayetlerde insanbiçimci dilin belli ölçüde Kur'an'da var olduğunu gösterse de bu kelimenin tenzihî tanımlamalarda fazlaca yer alması ve gerçek rabbin Allah olduğunu vurgulamada yeterince zikredilmesi bahsedilen kelimenin önemine işaret etmektedir.

3. Melik

Allah'ın isimlerinden biri olan aynı zamanda Kur'an'daki çeşitli kullanımları itibarıyla insan üzerinde bir otoriteye karşılık gelen melik kelimesi, ulûhiyete ilişkin insanbiçimci dilin kullanılmasında ayrı bir öneme sahiptir. Söz konusu kelime İslam'ın içine doğduğu toplumu oluşturan insanların sahip olduğu farklı kültürlerde daha çok o toplumların liderleri konumunda bulunan kişiler için kullanılmaktadır. Bu kişiler toplum üzerinde hüküm sahibi insanlardır. Hatta söz konusu toplumun lideri, efendisi yani melik kabilenin ve kendisinin tapınmakta olduğu ilâhını değiştirirse hükmü altında bulunanlar da buna tâbi olurlar. Bu, kültür düzeyi gelişmemiş kabile toplumları için belki normal olandır. Ancak ilâh değiştirme ya da din değiştirme ile ilgili olarak söylenen şu Arap atasözü melik kelimesinin kullanım şeklini görme açısından önem arz etmektedir: ²⁴¹الناس على دين ملوكهم “İnsanlar meliklerinin dinleri üzeredir.” Bu söz bahse konu toplumun dinî konulara özellikle inanca ilişkin genel yaklaşımını göstermektedir. Cahiliye din kültüründe Allah ile diğer Tanrılar arasında hiyerarşik bir düzen vardır. Allah bu sistemde en üst makamı temsil etmekte olduğu için günlük meselelerde daha ziyade Allah ile insanlar arasında aracı varlıklar kabul edilen putlara ya da kutsal kabul edilen diğer varlıklara müracaat edilmektedir.²⁴²

²⁴⁰ Rab kelimesinin cahiliye toplumunda kral, efendi ya da sahip anlamına geldiği bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Manzûr, III, 1547.

²⁴¹ Cevad Ali, VI, 43.

²⁴² İzutsu, 48.

Onları bu düşünceye iten sebep tapmakta oldukları varlıkların Allah katında şefaathetme yetkisinin bulunduğu inanmaları olabilir.²⁴³ Ayrıca cahiliye döneminde Allah bir kral/melik gibi düşünülmemekte ve nasıl ki krala ulaşmada birtakım aracı unsurlar bulunuyorsa aynı şekilde Allah ile irtibatı sağlamada da kendisinde ilâhî bir yön bulunduğu inanılan söz konusu Tanrıların olması gerekmektedir.²⁴⁴ Bütün bunlar melik kelimesinin Kur'an diline girmeden önce mevcut kültürde kullanımını görme açısından önemlidir.

Melik kelimesi Kur'an'da kullanıldığı şekliyle bazen insanlar üzerinde hüküm sahibi olan krallara²⁴⁵ bazen de Allah'a karşılık gelmektedir.²⁴⁶ Gerek krallar gerek Allah için kullanılsın bu kelime bir otoriteye işaret etmektedir. Ancak söz konusu otorite, Allah'ı nitelemede ya da O'nu isimlendirmede kullanıldığında öldürme, diriltme, azap ya da mükâfatlandırma gibi konularda tasarruf hakkına sahip hakikî ve mutlak bir varlığa karşılık gelmektedir. Sözü edilen kelimenin hükümdar anlamında Allah'tan başkası için kullanımı ise mecazdır.²⁴⁷ Her ne kadar melik gibi kelimeler Kur'an'da yer aldığı şekliyle hakikî veya mecazî anlamda hem Allah'ı hem de Allah'ın dışında kalan birtakım varlıkları nitelemede kullanılsa da Kur'an'ın bütünlüğü esas alındığında tenzihi öne çıkararak bir yaklaşım söz konusudur. Söz gelimi bir ayette *“Mutlak hâkim ve hak olan Allah çok yücedir. O'ndan başka Tanrı yoktur, O, yüce arşın sahibidir”* ifadesi yer almakta ve burada Allah'ın tenzihi öne çıkarılmaktadır. Ayrıca söz konusu ayette ilâh, rab ve melik kelimelerinin yer alması dikkat çekicidir. Elmalı buradaki kullanıma benzer bir yapıda olan Nâs Sûresini tefsir ederken -ki orada da bu üç kelimenin sıralı bir kullanımı ile karşılaşılmaktadır- söz konusu kelimelerden rabbin daha genel ve kapsayıcı bir mâhiyete sahip olduğunu ayrıca bu kelimenin başka bir kelimeye izafe edilerek (rabbü'd-dâr veya rabbü'l-mâl gibi) diğer varlıklar için de kullanılabileceğini, melik isminin rabden daha özel olmakla beraber Allah'tan başkası için kullanımının herhangi bir sıkıntı oluşturmayacağını söylemekte, buna karşılık ilâhın yalnız Allah için kullanılması gerektiğini ve bu ismin Allah'a has

²⁴³ Yunus 10/18.

²⁴⁴ Sarıcık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yy., İstanbul 2004, 112.

²⁴⁵ Yusuf 12/43, 50.

²⁴⁶ Taha 20/114.

²⁴⁷ el-Beyhakî, 63.

²⁴⁸ Muminun 23/116.

kılınmasını ifade etmektedir.²⁴⁹ Bu ifadelerin hepsi Allah'ı nitelemede kullanılmasına rağmen ilâh isminin diğerlerinden ayrılması ve Allah'a has kılınması Kur'an'ın da üzerinde ısrarla durduğu ve eleştirdiği şirk ile ilişkilendirilebilir. Çünkü Allah'a ortak koşulan varlıklar genel bir ifade ile ilâh olarak isimlendirilmekte ve buna karşılık gerçek ilâhın Allah olduğu belirtilmektedir.²⁵⁰

Ulûhiyete ilişkin insanbiçimci dilin kullanılmasında ilâh, rab ve melik kelimeleri her ne kadar antropomorfik bir anlayışa zemin oluştursa da geçmiş kültürle de ilişkili olarak bu kelimelere Kur'an'da yer verilmiştir. Bu durum bize insanbiçimci dilin Kur'an'da yer aldığını ve hitap edilen toplumu dönüştürme girişiminde bulunan Kur'an tarafından kullanıldığını göstermektedir. Ancak bununla birlikte sözü edilen kavramların kullanımlarında ortaya çıkan tenzihî vurgular göz ardı edilmemelidir. Zira sonraki süreçte birtakım teşbihî ve tecsimî anlayışlara zemin hazırlayan genelde isim ve sıfatlar özelde ise kullanımı ile insanî bir formun anlaşıldığı bütün kelimeler Kur'an dilinde henüz bu tür sıkıntılarla karşılaşılmayan bir zamanda bile Allah'ı tenzih etmekte ve bu kelimelerin kullanıldığı varlıklardan O'nu ayırmaktadır. Kur'an'da yer alan bu tenzihî yaklaşım ilerleyen süreçte itikadî anlamda bir gruplaşmanın oluşmasıyla mezhepler tarafından özellikle de Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından Allah'ı tenzih etmede belirginleştirilmiştir.

D. TENZİHÎ TANIMA İLİŞKİN NİTELEMELER

Lügat anlamıyla kötülükten ya da hoş olmayan şeylerden uzak olmayı ifade eden tenzih kelimesi ıstılahî manada Allah'ın zâtına ilişkin acizlik, eksiklik gibi olumsuzluk ifade edebilecek her türlü nitelemeden Allah'ın berî ve O'nun yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu belirtmek için kullanılan bir terimdir.²⁵¹ Kur'an'da tenzih kelimesi zikredilmemekte, bunun yerine tesbih, takdisi üluv gibi kelimeler kullanılmaktadır.²⁵² Allah'ın yaratılmış varlıklardan ayrı bir mâhiyete sahip olduğunu vurgulamada tercih edilen bu kavramlarla daha ziyade Allah'ın birliğine işaret edilmektedir.

²⁴⁹ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX+I, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, IX, 6412.

²⁵⁰ Nahl 16/51.

²⁵¹ İbn Manzûr, VI, 4401, 4402.

²⁵² Yurdagür, "*Tenzih*", DİA, Ankara 2011, XL, 472.

1. Putlara Benzerliğin Reddi

Kur'an, müşrikler tarafından putlaştırılıp ilâh haline getirilen bâtil Tanrı ya da Tanrılardan bahsederken çoğu zaman genel ifadeler kullanmaktadır. Allah'tan başka taptıkları,²⁵³ Allah'tan başka duâ edip yalvardıkları,²⁵⁴ Allah'a şirk koştukları,²⁵⁵ Allah'tan başka benimsedikleri²⁵⁶ gibi ifadelerin yanı sıra doğrudan Allah'a ortak koşulan varlıklar için kullanılan birtakım genel ifadeler de hayli fazladır. Söz gelimi bir ayette Hz. İbrahim babasına, “*Sen putları ilâh mı ediniyorsun?*”²⁵⁷ derken esnâm kelimesinin putlar için kullanımı ile karşılaşılmaktadır. Yine Hz. Musa kavmi ile denizden geçerek kurtulduktan sonra rastladıkları bir kavmin putlara tapıyor olması üzerine İsrail oğullarının Hz. Musa'dan karşılaştıkları kavmin ilâhına muadil bir Tanrı talep etmeleri söz konusudur.²⁵⁸ Bu ayette de heykelden yapılmış bir form ya da biçim sahibi olan putlar için kullanılan esnâm²⁵⁹ kelimesi ile karşılaşılmaktadır. Bunun yanı sıra eş, denk anlamında endâd,²⁶⁰ yontulmamış putlar için kullanılan evsân,²⁶¹ eş ya da benzer anlamına gelen emsâl,²⁶² dikili taşlar için kullanılan ensâb²⁶³ ve bunlara benzer anlamlar içeren birçok kelime Allah'a ortak koşulan varlıklar için kullanılmaktadır. Ancak bazı ifadeler geçmiş kültürden gelen kullanımları ile hem Allah'ın zâtı için hem de o günkü toplumda kutsal olduğuna inanılan birtakım varlıklar için müşterek bir kullanıma sahiptir. İlâh ve rab kelimeleri ile bu kelimelerin çoğul kullanımları putlara ya da kutsal olduğuna inanılan varlıklara ad olarak Kur'an'da yer almaktadır.²⁶⁴ Bunun yanı sıra aynı kelimelerin özellikle ilâh kelimesinin tenzihî tanımlamalarda kullanımına fazlaca yer verildiği görülmektedir. Kur'an'da “*Yoksa onların Allah'tan başka bir ilâhı mı var? Allah, onların ortak*

²⁵³ Furkan 25/17.

²⁵⁴ Araf 7/194.

²⁵⁵ Kasas 28/68.

²⁵⁶ Casiye 45/10.

²⁵⁷ Enam 6/74.

²⁵⁸ Araf 7/138.

²⁵⁹ İbn Manzûr, IV, 2511.

²⁶⁰ Bakara 2/165.

²⁶¹ İbn Manzûr, IV, 2511, 2512; Hac 22/30.

²⁶² Nahl 16/74.

²⁶³ Maide 5/90.

²⁶⁴ Yusuf 12/39; Hicr 15/96; Enbiya 21/36.

koştuklarından uzaktır”²⁶⁵ ifadesi yer almakta ve Allah’ın kendisine ortak koşulan varlıklara benzemediğine işaret edilmektedir.

Müşriklerin Allah’a ortak koştuğu putlar Kur’an’da fazlaca yerilmekle birlikte bazı ayetlerde yaratma fiili üzerinden Allah ile onlar arasında herhangi bir benzerliğin olamayacağına işaret edilmektedir. Müşrik toplumun ulûhiyet anlayışını açık bir şekilde ortaya koyan Kur’an, onların Allah’ı bırakıp ne zararı ne faydası dokunacak olan varlıkları kendilerine şefaathane kılarak Allah’a ortak koştuğunu; Allah’ın ise onların iddia ettikleri şeylerden uzak ve yüce olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁶ Kur’an, “*O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâlâ düşünmüyor musunuz?*”²⁶⁷ ayeti ile Allah’ın putlar da dahil yarattıklarıyla arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığına işaret etmektedir.²⁶⁸ Yine yukarıdaki ayetin devamında yaratılmış olan putların hiçbir şey yaratamayacağı ifade edilmektedir.²⁶⁹ Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere Allah ile putlar arasında var olduğu kabul edilen benzerlik yaratma fiili esas alınarak eleştirilmekte ve Allah’ın putlara benzemesi reddedilmektedir.

Putlara benzerliği açık bir şekilde reddeden Kur’an, bunu daha ziyade yapmış olduğu tevhid vurgusu ile ortaya koymaktadır. Tanrı’nın birliği İbrânî kutsal metinlerinde Tanrı’nın çokluğunu inkar anlamına gelmektedir. Ancak Grek felsefesinde ‘bir’ kelimesi üzerine yapılan tartışmaların tesiriyle birlikte Tanrı’nın birliği, çokluğun zıddından ziyade âlemdeki hiçbir şeye benzemeyen varlığı ifade eden bir form almış ve Tanrı için cismanî özelliklerin düşünülmemeyeceğini ortaya koymuştur.²⁷⁰ Bu anlamda Kur’an’da yer alan ifadeler bakıldığında Allah’ın birliği ile tenzih kastedildiği daha net bir şekilde görülmektedir. Bir ayette Hz. Peygamber’e hitaben: “*Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberlere, şüphesiz benden başka hiçbir ilâh yoktur. Öyleyse bana kulluk edin*”²⁷¹ diye vahyedildiği haber verilmektedir. Bu ayetten anlaşıldığı üzere tevhid bütün peygamberler için vahyedilen değişmez bir ilkedir.

²⁶⁵ Tur 52/43.

²⁶⁶ Yunus 10/18.

²⁶⁷ Nahl 16/17.

²⁶⁸ İbn Kesîr, II, 586.

²⁶⁹ İbn Kesîr, II, 586.

²⁷⁰ Wolfson, H. Ausrty, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yy., İstanbul 2001, 551.

²⁷¹ Enbiya 21/25.

Allah'ın birliğine ilişkin söylem Kur'an'da farklı şekillerde karşılık bulmaktadır. Bazen yukarıda ifade edildiği gibi bazen de “Allah birdir”²⁷² ya da “Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır. O'ndan başka ilâh yoktur”²⁷³ şeklinde bir kullanımla Allah'ın her türlü eksiklikten uzak ve yüce olduğu belirtilmektedir.²⁷⁴ Ayrıca Allah'ın birliği ile kastedilenin sayısal bir ifade olmaktan ziyade O'nu yarattıklarından tenzih ederek herhangi bir ortağının ya da kendisine denk kabul edilebilecek bir varlığın düşünülmemesi anlamına geldiği belirtilmektedir.²⁷⁵ Çünkü Allah'ın yanında ikincil bir konumda bile olsa ilâhî bir yönü olduğuna inanılan putların varlığını kabul etmek O'nun ulûhiyetine, söz konusu varlıklar ile Allah arasında herhangi bir benzerliğin bulunduğunu iddia etmek de birliğine gölge düşürmektedir. Yaratılmış varlıklar için söz konusu olan benzer veya karşıt durumlar Allah için kullanıldığında birliği nefyetme anlamına gelmektedir.²⁷⁶ Genel itibari ile Kur'an'da, hitap ettiği toplumla da bağlantılı olarak Allah'ın birliği ve O'nun diğer varlıklardan üstün oluşu vurgulanmaktadır. Yine Kur'an'ın muhatabı konumunda olan toplumun çoğunluğunu müşriklerin oluşturması sebebiyle başta onların inandıkları putlar ve devamında putlardan hareketle kutsal kabul edilen diğer bütün varlıklar eleştirilmekte ve Allah'ın söz konusu varlıklardan uzak olduğu veya Allah ile o varlıklar arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığı ifade edilmektedir.²⁷⁷

2. Putlar Dışındaki Varlığa Benzerliğin Reddi

Kur'an ve Sünnet'te zikredilen Allah'a ilişkin nitelemeler literal/zahirî anlamı ile değerlendirildiğinde, Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzerliğin olabileceği ifade edilmektedir. Nitekim teşbih ve tecsim görüşlerini benimseyenler naslarda geçen Allah'ın sıfatlarını bu şekilde değerlendirmekte ve Allah'ı bir cisim olarak tasavvur etmektedirler.²⁷⁸ Ancak Allah'ın cisim olup olmama durumu, cisim kelimesine getirilen tanımlar çerçevesinde tartışılmaktadır.²⁷⁹ Ehl-i Sünnet ve çoğu

²⁷² İhlas 112/1.

²⁷³ Bakara 2/163.

²⁷⁴ İsra 17/43.

²⁷⁵ Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F. Vakfı Yy., İstanbul 2015, 70.

²⁷⁶ el-Üşî, Şeyh Ebû Hasen Sirâceddin Ali b. Osman, *Şerhu'l-Emâlî li-Âliyyi'l-Kârî*, I-III, Çev. Şahver Çelikoğlu, Marifet Yy., İstanbul 2011, III, 81.

²⁷⁷ Yurdagür, “*Muhâlefetün li'l-Hevâdis*”, DİA, İstanbul 2005, XXX, 403, 404.

²⁷⁸ el-Cuveynî, 42, 43.

²⁷⁹ el-Cuveynî, 43.

Mu'tezile kelamcısı Allah'ın cisim olmadığını, cisimlere benzetilemeyeceğini belirtmekte ayrıca cisimlerin hâdis varlıklar olduğunu, Allah'ın ise hiçbir şey benzemeyen kadîm bir varlık olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁰ Burada Allah ile diğer varlıklar arasında herhangi bir benzerliğin olmadığı hususunda genel bir kabul göze çarpmaktadır.

Allah'ın yaratılmış olan varlıklarla herhangi bir benzerliğe sahip olmadığı Kur'an'da açık bir şekilde "*O'na benzer hiçbir şey yoktur*"²⁸¹ ifadesi ile belirtilmektedir. Bu ayet Allah'ın et ve kandan müteşekkil âdemoğlu suretinde olduğunu iddia eden Yahudilere, yine O'nun insan suretinde bir cisim olduğunu savunan Kerrâmîler ile bazı Hanbelîlere ve Allah'ın yeryüzünde bir canlıya hulûl ettiğini savunanlara karşı O'nu tenzih etmede özellikle Ehl-i Sünnet tarafından delil olarak kullanılmaktadır.²⁸² Aynı zamanda Allah'ın her türlü noksanlıktan uzak oluşunu ve herhangi bir varlığa benzemeyişini vurgulayan bu ifade Allah'ın insan tasavvuruna sığamayacağına işaret etmektedir. Kur'an'da Allah'ın varlığa benzerliğini reddeden başka ifadeler de mevcuttur. Bir ayette "*Hiçbir şey O'na denk/benzer değildir*"²⁸³ ifadesi yer almakta ve burada Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde benzerinin bulunmadığına yani birliğine işaret edilmektedir.

Kur'an'da yer alan Allah'a ilişkin nitelemelerden hareketle O'nun insan biçiminde tasavvurunu mümkün gören yaklaşımlara karşılık, bazı ifadeler de vardır ki doğrudan Allah'ın insana benzemediğini ortaya koymaktadır. Birçok ayette Allah'ın çocuk edinmekten uzak olduğu,²⁸⁴ eşi olmadığı halde böyle bir şeyin nasıl mümkün olacağı,²⁸⁵ bu tür bir durumun Allah'a yakışmayacağı²⁸⁶ ve Allah'a çocuk isnat etmenin yalandan başka bir şey olmadığı açık bir şekilde belirtilmektedir.²⁸⁷ Ayrıca Allah'a benzetme yapılmaması gerektiği de Kur'an'da yer almaktadır.²⁸⁸

²⁸⁰ el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, Kahire 2003, 34.

²⁸¹ Şura 42/11.

²⁸² el-Pezdevî, 35, 36.

²⁸³ İhlas 112/4.

²⁸⁴ Bakara 2/116; Nisa 4/171; İsrâ 17/111.

²⁸⁵ Enam 6/101.

²⁸⁶ Meryem 19/92.

²⁸⁷ Saffat 37/151, 152.

²⁸⁸ Nahl 16/74.

Netice itibarıyla Allah'ın birliği ve kendisine ortak koşulan varlıklardan uzak olduğu vurgulanmaktadır.²⁸⁹

Allah ile putlar ya da putlar dışında diğer varlıklar arasında olabilecek her türlü benzeşmeyi nefyettikten ve Allah'ın benzeri hiçbir şeyin olmadığını ifade ettikten sonra Allah'ın insan suretinde düşünülmesine zemin oluşturan ru'yetullaha (Allah'ın görülmesine) ilişkin yaklaşımlara işaret etmek gerekmektedir. Bu konuda itikadî mezheplerin kendi görüşlerini desteklemek adına başvurdukları delilleri zikretmekten ziyade konunun tenzihe ilişkin yönüne değinilecektir. Ru'yet, dünyada ve ahirette Allah'ın görülmesi bağlamında tartışılmaktadır. Allah'ı diğer varlıklara benzeterek bir Tanrı tasavvuru geliştiren Müşebbihe ve Mücessimeye göre Allah diğer varlıkların görüldüğü gibi görülebilir. Bu konuda özellikle Mücessime Allah'ı bir cisim gibi tasavvur etmektedir.²⁹⁰ Buna karşılık tenzihî bir tavır ortaya koyan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımı Allah'ın cisim olmadığı yönündedir.²⁹¹ Her ne kadar bu konuda söz konusu iki mezhep ortak bir tavır sergilese de Allah'ın ahirette görülmesine ilişkin iki ayrı yaklaşım ile karşılaşmaktadır. Ehl-i Sünnet Allah'ın ahirette görülebileceğini ve bunun herhangi bir cihet ya da sınırlama olmaksızın gerçekleşeceğini belirtmektedir.²⁹² Mu'tezile ise, Allah'ın gözle görülmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedir.²⁹³ Her iki yaklaşım da konuya ilişkin görüşlerini akli ve nakli delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. Birbirlerine zıt görüşleri savunmalarına rağmen, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği husus Allah'ın birliği ve yaratılmış varlıklardan tenzihidir. Sonuç olarak tenzihe ilişkin gerek naslarda bildirilenler gerek akli yaklaşımlar Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzerliğin olamayacağına işaret etmektedir.

E. ALLAH'IN MÜCERRED KAVRAMLARLA ANLATILMASI

Kur'an'da Allah'ın zatına ilişkin birtakım somut nitelemeler söz konusu olmakla birlikte yine Kur'an'da yer alan tenzihî tutumlar, sözünü ettiğimiz bu somut nitelemelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bize belli bir fikir vermektedir.

²⁸⁹ Haşr 59/23.

²⁹⁰ el-Pezdevî, 84.

²⁹¹ el-Pezdevî, 34.

²⁹² el-Pezdevî, 83.

²⁹³ en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, Tahkik: Veliyyuddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr, Mektebetu Dâri'l-Ferfûr, Şam 2000, 125.

Her ne kadar insanbiçimci bir Tanrı tasavvuruna sebep olabilecek ifadeler Kur'an'da yer alsada buna mukabil tenzihe ilişkin vurgu da bir hayli fazladır. Burada yine Allah'ı tenzih etmede kullanılan, aynı zamanda kelamcılarının söylemleri itibarıyla herhangi bir benzetmeye ya da denkliğe yol açması mümkün olmayan birtakım ifadelerin Allah için kullanım şekilleri ele alınacaktır.

1. Şey'iyyet

Şey; mümkün, muhal, mevcut veya madum olmasına bakmaksızın kendisi aracılığıyla bilgi edinilebilen veya hüküm verilebilen şekilde bir tanıma sahiptir.²⁹⁴ Bir başka yerde bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen²⁹⁵ şekilde tanımlanmakta olan şey kelimesi Kur'an'da Allah ve diğer varlıklar için kullanılmaktadır. Bu kelime Allah için kullanıldığında fâil, diğer varlıklar için kullanıldığında mef'ûl anlamı ihtiva etmektedir.²⁹⁶ Nitekim Kur'an'da "*De ki: şahit olmak bakımından hangi şey daha büyüktür?*"²⁹⁷ ifadesinde söz konusu kelime Allah için kullanılmakta ve Allah'ın fâil olduğuna işaret etmektedir. Buna karşılık başka bir ayette yine aynı kelime Allah'ın yarattığı varlıkları ifade etmek için mef'ûl anlamıyla yer almaktadır.²⁹⁸

Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini belirten Kur'an O'na ilişkin ortaya konulan teşbih veya teccim içerikli bütün yaklaşımları nefyetmekte, ulûhiyette herhangi bir ortaklığın bulunmadığını ifade etmekte ve Allah'a ortak koşmayı yasaklamaktadır.²⁹⁹ Şey kelimesi diğer pek çok isim ve sıfatta olduğu gibi Allah dışındaki varlıklar için de tercih edilmesine rağmen bazı ayetlerde doğrudan Allah'ı nitelemektedir.³⁰⁰ Kur'an'daki kullanımlarından hareketle şey kelimesinin Allah'ı isimlendirmede kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmış ve şey kelimesine getirilen tanımlar çerçevesinde bu kelimenin Allah için kullanımı kabul veya reddedilmiştir. Şayet şey kelimesi, benzeri bulunan bir mahlûk anlamında ele alınırsa -ki Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746) ve Zeydiyye'den bazıları bunu iddia etmektedir- Allah şey diye isimlendirilemez. Ancak Müslümanların çoğunluğu Allah'ın eşya gibi olmayan

²⁹⁴ et-Tehânevî, I, 1047.

²⁹⁵ er-Râğıb el-Isfehânî, I, 357.

²⁹⁶ er-Râğıb el-Isfehânî, I, 357.

²⁹⁷ Enam 6/19.

²⁹⁸ "*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*" Rad 13/16.

²⁹⁹ Nisa 4/36; Enam 6/151.

³⁰⁰ Enam 6/19; Şura 42/11.

bir şey olduğunu söyleyerek bu kelimeyi Allah'a izafe etmektedir.³⁰¹ Allah'ın şey ile adlandırılabilceğini kabul edenler arasında da ihtilâf edildiği zikredilmekte ve bu ihtilâfin şey'e verilen anlamsal farklılıklardan meydana geldiğine değinilmektedir. 'Allah şeydir' demek, Müşebbihe tarafından 'O cisimdir' şeklinde anlaşılırken başkaları tarafından 'O mevcuttur' ya da 'O gayrdır' şeklinde anlaşılabilir.³⁰² Burada anlamsal farklılıkların nedenini şey'e yüklenen farklı manalara bağlayan Eş'arî, konunun dilsel yönüne işaret etmektedir.

Allah şeydir ifadesi Ebû Hanife'nin *el-Fıkh'ul-Ekber*'inde de geçmektedir. O şey'iyet ile felsefecilerin Tanrı'ya izafe ettiği cisim, cevher, araz, had, zıt, eş ve ortak gibi kavramları reddetmekte, Allah'ın varlığının bunlardan uzak olduğunu ifade etmektedir. Yine Ebû Hanife, mevcudat arasında Allah'a denk hiçbir şeyin olmadığı ifadesi ile Allah'ın cisim olmadığını aynı şekilde cevherin yerleştiği araz ya da arazın mahalli olan cevher de olmadığını belirtmektedir. Ebû Hanife'nin şey ile kastettiği, zâtı ve sıfatları ile mevcut olan, akıl ve fehmin algılayamadığıdır. Çünkü Allah zât ve sıfatlarıyla mevcut olan eşya gibi değildir. Bu konu genel olarak değerlendirildiğinde, Ebû Hanife'nin konuya daha anlaşılır bir nitelik kazandırdığı ve onun buradaki tutumunun kendi zamanında yaygın olan Müşebbihe ve Mücessime gibi ekollerin görüşlerine karşı geliştiği görülmektedir.³⁰³ Allah'ın şey lafzı ile nitelenmesi konusunda Mâturîdî de, bu kelimenin Allah için kullanılabilceğini söylemekte ve konuya hem naklî hem de aklî deliller getirmektedir. Naklî delili, Allah'ın kendisi için şey lafzını kullanması; aklî delili de, şey kavramının örf açısından sadece varlığı ifade etmesi şeklindedir.³⁰⁴ Netice itibarıyla Allah'ın şey diye isimlendirilmesinde herhangi bir sıkıntı görülmemekte ayrıca iddia edildiği gibi bu kelime teşbih ya da tecsimden ziyade tenzihî bir anlam taşımaktadır.

2. Mâhiyet

Mâhiyet ya da mâiyet, bir şeyin ne olduğunu ifade etmede kullanılan eş iki kavramdır. Bir şeyin mâhiyeti, âm-hâs, cüz'î-küllî, mâdum-mevcut ayrımı

³⁰¹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 70, 181.

³⁰² el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, 518, 519.

³⁰³ en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (ty), I, 235, 236.

³⁰⁴ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, 41, 104.

yapmaksızın bir şeyin özünü, onun kendisi ile o olduğu şeyi ifade etmektedir.³⁰⁵ Bir görüşe göre Arapça'da kullanılan mâ hüve sorusuna nisbet yâ'sının eklenmesi, vav'ın hazfi ve müenneslik ta'sının dâhil edilmesi neticesinde mâhiyyet şeklinde okunan bu kelime, başka bir görüşe göre mâ edatına nisbet ifade eden yâ'nın ve isim yapmak için kullanılan ta'nın eklenmesiyle mâhiyyet şeklinde okunmaktadır. Ancak bu terimin oluşumuna ilişkin yaygın görüş birincisidir.³⁰⁶

Mâhiyyet kelimesi felsefede daha ziyade somut bir varlığın özünü ortaya koymada kullanılmakta, bu bağlamda mâhiyyet-vücut ilişkisi etrafında ortaya çıkan tartışmalara konu olmakta ve bu kelime ile kastedilenin bir şeyin ait olduğu cins ve bu cinse ilişkin hâssa olduğu belirtilmektedir.³⁰⁷ Dilciler de mâhiyyet ile kastedilenin bir şeyin cinsi olduğunu söylemektedir.³⁰⁸ Yani söz konusu kelimeye ilişkin genel yaklaşım bu ifadenin daha ziyade somut varlıklar için ya da herhangi bir sınıflamaya dâhil olabilecek varlıkları vasıflamak için kullanılabilmesi yönündedir. Ancak burada bahse konu kelime etrafında gelişen tartışmalardan ziyade bu kelimenin Kur'an'daki kullanımına değinmek daha isabetli görülmektedir.

Mâhiyyet kelimesinin Allah'a nispeti, Firavun ve Hz. Musa kıssası doğrultusunda açıklanabilir. Hz. Musa, Firavun'u bir olan Allah'a imâna davet ettiğinde; Firavun Allah için "*Alemlerin rabbi dediğin nedir?*" şeklinde karşılık vermekte, Hz. Musa'nın O'nu fiilleri ile anlatması üzerine Firavun "*Dinlemez misiniz?*" (yani ben neyi soruyorum o nasıl cevap veriyor) tarzında bir itirazda bulunmakta ve etrafındakilere: "*Şüphesiz size gönderilmiş olan Peygamberiniz mutlaka delidir*" diyerek hitap etmektedir. Bunun üzerine Hz. Musa, düşünmeye temas ederek Allah'ın doğunun ve batının rabbi olduğuna işaret etmektedir.³⁰⁹ Bu konuda Râzî, İsra 17/102. ayetten hareketle Firavun'un Allah'ı bildiğini ancak hükümdarlığı gereği bunu kabule yanaşmadığını açıklamaktadır. Ayrıca o, ayette geçtiği üzere akletmeden hareketle de Firavun'un Allah'ı bildiği sonucuna ulaşmaktadır. Yine o mâ edatı ile sorulan soruların ne tür cevaplar istediğine

³⁰⁵ el-Curcânî, 178.

³⁰⁶ et-Tehânevî, II, 1432.

³⁰⁷ Görgün, Tahsin, "*Mâhiyyet*", DİA, Ankara 2003, XXVII, 336.

³⁰⁸ Görgün, 336.

³⁰⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I-XVII+I, Tahkik: Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yy., İstanbul 2007, X, 291.

değirmekte ve bu durumun Allah için söz konusu olamayacağına vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak Râzî, mâ edatının gerektirdiği bir şekilde Allah'a ilişkin tanımlamadan ziyade, Allah'ın levazımı ve eserleriyle tarif edilebileceğini söylemektedir.³¹⁰

Kur'an'da Allah'ın zâtına yönelik bir soru cümlesinde yer alan mâ kelimesinin özünü oluşturduğu mâhiyet teriminin Allah hakkında kullanılıp kullanılmayacağı bir problem olarak görülmüş ve bu kelimenin içeriğine ilişkin bazı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Mâhiyet terimini mantıkta cins kavramına denk tutanlar - ki müteahhirin kelamcılarının yaklaşımı bu yöndedir- bu ifadenin Allah hakkında vücut-mâhiyet terkinini oluşturacağı ve Allah'ın birliğine yönelik bir problem ortaya çıkaracağı endişesi ile Allah için kullanılmayacağını belirtirler.³¹¹ Buna karşılık mâhiyet kelimesini dildeki cins terimi -bu ifade fasla ya da herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan anlamındadır- gibi düşünenler Allah'ın bir mâhiyeti olduğunu ancak onu sadece kendisinin bildiğini söylerler.³¹²

Mâturîdî, ayette yer alan “*Âlemlerin rabbi dediğin nedir?*” ifadesi ile kastedilenin mâhiyete yönelik bir soru olduğunu ancak Hz. Musa'nın bu soruya cevap vermekten çekindiğini ve onun yerine Allah'ın fiillerine ve rubûbiyyetine yönelik bir açıklamada bulunduğunu ifade eder.³¹³ ‘O nedir?’ sorusunun muhtemel cevapları üzerinde tartışan Mâturîdî bu sorudan ‘onun ismi nedir’, ‘sıfatı nedir’ ya da ‘fiili nedir’ şeklinde bir anlamın kastedilebileceğini ve bu anlamlarıyla Allah hakkında söz konusu ifadenin kullanılabilirliğini belirtmesine rağmen Allah'ın mâhiyeti kastedildiği durumlarda, O'nun cinsinin ve misalinin bulunmadığını özellikle belirtmektedir. Şu halde Mâturîdî'ye göre 'o nedir' sorusu mâhiyet ile ilişkilendirildiğinde mâhiyeti bilinen yaratılmış varlıklar için sorulabilecektir. Allah ise elbette bu tür bir sorunun sorulmasından münezzehtir.³¹⁴ Netice itibarıyla Allah'ın zâtına yönelik olmaması kaydı ile mâhiyet teriminin Allah hakkında kullanımında herhangi bir problem görülmemektedir.

³¹⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIV, 87, 88.

³¹¹ en-Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Tahkik: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yy., Ankara 2004, I, 209, 210.

³¹² en-Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I, 209, 210; Görgün, 337.

³¹³ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, X, 291.

³¹⁴ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 107, 108.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALLAH'IN İSİMLERİ BAĞLAMINDA ORTAYA ÇIKAN İLK KELAMÎ YAKLAŞIMLAR

A. HZ. PEYGAMBER ve SAHABENİN NASLARA YAKLAŞIMI

Kelamî kaygılarla inşâ edilen Tanrı tasavvuruna ve isim/sıfat tartışmalarına Hz. Peygamber ve sahabe döneminde rastlanmadığını ifade edebiliriz. Ancak sahabeden gelen bazı rivayetlerin bu tür bir kelamî Tanrı tasavvurunun inşâ edilmesinde değerlendirilmesi söz konusudur. Bu da Allah'ın sıfatlarına yönelik sonradan ortaya çıkıp gelişen düşünce sistemlerinin temellerini oluşturması açısından önemlidir. Allah'ın sıfatlarından yola çıkarak birtakım açıklamalarda bulunmak te'vili, te'vil de muhkem ve müteşabih konusunu gündeme getirmektedir. Kur'an'da konuya ilişkin şöyle bir ayet bulunmaktadır: *“Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın anası/esasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: ‘Ona inandık hepsi rabbimizin katındandır’ derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünür.”*¹ İlgili ayette söz konusu üç kavram da bulunmakta ve burada Kur'an'ın bir kısmının muhkem diğer bir kısmının da müteşabih olduğu ifade edilmektedir.

Muhkem ve müteşabih kavramlarının içeriğine yönelik ortaya çıkan tanımlar ya te'vili reddetmekte ya da onu kabul etmektedir. Burada söz konusu kavramların lügat ve terim anlamlarına değinmek gerekmektedir. Muhkem kelimesinin kök anlamı menetmek demektir. Zulmü engellediği için hâkime bu isim verilir.² Sözü edilen kavram bina muhkem (sağlam bina) ifadesinden alınma olup³ burada taarruzdan korunmuş, güvenilir anlamına gelmektedir.⁴ Terim olarak muhkem kelimesi, murâdın tebdil, tağyir, tahsis, te'vil ve neshten uzak bir şekilde anlaşıldığı

¹ Al-i İmran 3/7.

² er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 224.

³ el-Curcânî, 187.

⁴ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 225.

nassı ifade etmektedir.⁵ Müteşabih ise zihnin ayırt etmede aciz kaldığı durumda iki şeyden birinin diğerine benzemesidir.⁶ Yani bu kavram lügat anlamıyla ayırt edilmesi zor bir şekilde birbirine benzerliği ifade etmektedir. Bu yüzden müteşabih olarak kabul edilen bir ayetin izah ve tefsiri açık bir şekilde yapılamamaktadır. Dolayısıyla te'vile ihtiyaç duyulmaktadır. Esasen 'döndürmek' anlamına gelen te'vil ise, Kitab ve Sünnet'e uymak şartıyla lafzın zahir anlamından, muhtemel bir manaya hamlidir.⁷ Muhkem-müteşabih konusunda bir taksime giden Râzî, lafzı nas, zahir, mücmel ve müevvel olarak dört başlık altında kategorize etmektedir. O, nas (bir manaya tahsis edilmiş, başka bir mana taşıması da muhtemel olmayan) ve zahirin (lafzın iki ihtimal barındırması ve birinin diğerine göre tercih edilmesinin daha muhtemel olması) tercihin oluşmasında müşterek olduğunu, ayrıca lafız-mana arasındaki müştereklikten hareketle muhkem olarak isimlendirildiğini söyler. Buna karşılık mücmel (kısa bir şekilde ele alındığı için anlamı kapalı olan) ve müevvelin (zahiri anlamı dışında olan) tercihin oluşmamasında bir ortaklık barındırdığını belirten Râzî, bu ortaklıktan dolayı mücmel ve müevvelin müteşabih şeklinde adlandırıldığını belirtir.⁸ Söz konusu tasnife karşılık Kur'an'ın tamamının muhkem⁹ ya da tamamının müteşabih¹⁰ olduğuna dair naslarla karşılaşmak da mümkündür. Bu tür ayetlerden yola çıkarak Kur'an'da müteşabihin olmadığı ya da onun tamamının müteşabih olduğu yönünde söylemler mevcut olmasına rağmen nasları -özellikle sünneti- referans alarak gelişen genel kabul her ikisinin de Kur'an'da bulunduğudur.

Muhkem-müteşabih konusunda yukarıda belirttiğimiz Al-i İmran Sûresi 7. ayetin irabı ile ilgili bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Söz konusu ayette yer alan 'ilimde derinleşenler' ifadesinde vav harfinin gramer açısından konumu tartışılmış, hatta bu tartışma muhkem-müteşabihin tanımlanmasında ve müteşabihin te'vilinde önemli rol oynamıştır. Söz konusu harf atıf olarak değerlendirilirse ilimde derinleşenler de müteşabih ayetlerin manasını bilebileceklerdir. Ancak vav harfi isti'nâfiye olarak ele alınırsa burada anlamın haber vermeyi ifade ettiği, ilimde

⁵ el-Curcânî, 187.

⁶ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 225.

⁷ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfâhânî, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, Tahkik: Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, 146; el-Curcânî, 51.

⁸ er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 225, 226; es-Suyûtî, II, 4.

⁹ Hud 11/1.

¹⁰ Zümer 39/23.

derinleşenlerin müteşabihata iman ettiği ve onun manasının yalnızca Allah tarafından bilindiğine inandıkları ortaya çıkacaktır.¹¹ Hz. Peygamber ve sahabe Al-i İmran Suresi 7. ayetten hareketle müteşabihatın bilinemeyeceğini, anlaşılamayacağını ve bununla uğraşılmaması gerektiğini kabul etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in kaderle ilgili ortaya koyduğu tavır bu duruma örnek gösterilebilir. Ebu Hureyre kader hakkında tartıştıkları bir esnada Hz. Peygamber'in yanlarına geldiğini ve karşılaştığı bu durum üzerine öfkelenerek şöyle dediğini nakleder: “*Siz bununla mı emrolundunuz? Yoksa ben bununla mı gönderildim? Sizden öncekiler bu hususta tartıştıkları için helak oldular. Bir daha onun hakkında tartışmayacaksınız.*”¹² Yine bu konuda Hz. Aişe'den gelen başka bir rivayette kader hakkında konuşanın kıyamet günü sorgulanacağı, onunla ilgili herhangi bir şey söylemeyen de bu hususta sorguya çekilmeyeceği belirtilmektedir.¹³ Görüldüğü üzere müteşabihatla ilgili naslarda belirtildiği şekilde te'vilin önüne geçme çabası söz konusudur. Sahabe içerisinde de kadere ilişkin genel yaklaşım onun yorumlanmaması gerektiği yönündedir. Hz. Ömer “*Kaderi tartışma konusu yapanlarla ne oturun ne de onlarla bu konuyu konuşun!*”¹⁴ şeklinde bir rivayeti naklederek te'vile muhalif bir tavır geliştirmiştir. Hz. Ömer'in müteşabihatın yorumlanmaması yönündeki tutumu naslarda bildirilenler ve Hz. Peygamber'in konuya ilişkin yaklaşımı ile tamamen örtüşmekte hatta o, bu konuda biraz daha sert denilebilecek bir tavır ortaya koymaktadır. O, Hz. Peygamber'in “*Sizden öncekiler bu hususta tartıştıkları için helak oldular*” beyanına uygun bir şekilde geçmiş ümmetlerin başına gelen ayrılık ya da ayrışmalara Müslümanların da muhatap olmaları endişesi ile nasları kendisine referans almaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in müteşabihata ilişkin yaklaşımını benimseyen Hz. Ömer, bu tür ayetlerin peşine düşülmemesi gerektiğini belirterek te'vile karşı çıkmıştır. Hatta o, müteşabih ayetler hakkında soru soran bir kimseyi can yakıcı bir şekilde birkaç kez dövmüş, adamın “Beni öldürecekmeniz bari güzel bir şekilde öldürün” demesi üzerine onun geldiği yere dönmesine müsaade etmiştir. Daha sonra mektup yazarak, o adamla hiçbir Müslüman'ın konuşmamasını Ebu

¹¹ et-Taberî, III, 248; es-Suyûtî, II, 3; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn, Târihu İbn Haldûn* içinde, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001/1431, I, 601.

¹² et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413, *Kitâbu'l-Kader*, 1, 2133.

¹³ İbn Mâce, *Mukaddime*, 10, 84.

¹⁴ Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413, *Kitâbu's-Sünnet*, 16, 4710.

Musa el-Eş'arî'den talep eden Hz. Ömer özellikle onun toplumdan uzaklaştırılmasını söylemiştir.¹⁵ Yine Dârimî (ö. 255/869)'nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Ömer: “Öyle bir zaman gelecek ki insanlar, Kur'an'ın müteşabihleri hakkında sizinle münakaşa edeceklerdir. O zaman Rasûlün sünnetiyle mükabelede bulunun. Zira Rasûlün sünnetini nakledenler, Kur'an'ı en iyi bilenlerdir”¹⁶ diyerek bu konuda sonraki bir süreçte ortaya çıkabilecek sıkıntılara işaret etmekte ve sünneti esas alan bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Müteşabihatla ilgili olarak Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in Al-i İmran Sûresi 7. Ayeti okuduktan sonra “*Müteşabih ayetler üzerinde duranları gördüğünde onlardan sakın. Çünkü bunlar Allah'ın zemmettiği kimselerdir*” şeklinde bir açıklamada bulunduğunu ve müteşabih ayetlerin te'vile gitmeksizin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁷ Yine bu duruma paralel olarak sahabe döneminde muhkem-müteşabih ayetlere ilişkin genel yaklaşım ele alındığında muhkem ayetlerin inanç ve amel ile ilişkilendirilmesine karşılık müteşabihatın sadece inanç boyutundan bahsedilmiştir. Müteşabihatın amele dönük bir tarafının olmamasından dolayı te'viline de ihtiyaç duyulmadığı ve onlara sadece inanılması gerektiği şeklinde bir kabulün var olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Te'vile muhalif gözükken aynı zamanda Kur'an ve Sünnet ile de örtüşen bu yaklaşıma karşılık müteşabih ayetleri yorumlayan sahabiler de yok değildir. Te'vile karşıt görüşleri temellendirmek için referans alınan Al-i İmran Sûresi 7. ayetin “...Onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilemez. İlimde derinleşenler ise...” kısmı ile ilgili olarak İbn Abbas'ın ben bu te'vili bilenlerdenim dediği rivayet edilmekte ayrıca kimsenin bilemeyeceği bir üslupla Allah'ın kullarını sorumlu veya muhatap kılmasının uygun olmayacağı belirtilmektedir.¹⁸ Yani özellikle Hz. Peygamber döneminde var olan te'vil karşıtı tutumun, onun vefatı ile yaşanan birtakım iç ve dış problemler neticesinde yerini diyalektiğe bırakmasıyla değiştiği hatta sahabe döneminde bile entelektüel bir tutum olmaktan ziyade bir zorunluluk olarak te'vile gidildiği söylenebilir.

¹⁵ es-Suyûtî, II, 4; Türcan, *Din-Kelam İlişkisi -İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-*, 61, 62.

¹⁶ es-Suyûtî, II, 4.

¹⁷ es-Suyûtî, II, 3.

¹⁸ es-Suyûtî, II, 3.

Döneminde ortaya çıkan problemlere farklı yaklaşımlar getirerek çözümler sunan Hz. Ali, Haricilerle va'd-va'îd konusunda, Kaderiyye ile kader, kaza, meşîet ve istitâa hakkında yapmış olduğu tartışmalarda¹⁹ sahabe döneminde te'vilin ilk sayılabilecek örneklerini ortaya koymaktadır. İlerleyen süreçte gerek Mu'tezile gerek Ehl-i Sünnet tarafından itikadî konularda görüşlerine müracaat edilen Hz. Ali, Allah'ın keyfiyetine ya da nerede olduğuna yönelik sorulara karşılık böyle soruların Allah için söz konusu olamayacağını belirtmiş, bu tür soruların niteliği ve tutarlılığı üzerine konuşmuş, eyne/nerede ve keyfe/nasıl kavramlarına ilişkin bir tanımlamada bulunmuş ve Allah'ı bütün bunlardan tenzih etme yoluna gitmiştir.²⁰

Müteşâbih ayetler olarak kabul edilen haberî sıfatlar hakkında İbn Abbas'ın açıklamaları da te'vile örnek olması bakımından önemli gözükmektedir. Daha önce Kur'an'da ve hadiste geçtiği şekillere işaret edilen aynı zamanda Allah'ı nitelemede kullanılan sâk/baldır kelimesine yönelik İbn Abbas, bu kelimenin harbin musibet ve şiddeti anlamına geldiğini 'baldır açılır'²¹ tabirinin 'harb bütün şiddeti ile başlar' anlamında kullanıldığını belirterek bu yoruma ilişkin Arap şiirinden وقامت الحرب بنا على ساق "Harp bütün şiddeti ile başladı" ifadesini referans almaktadır.²² Yine onun 'istivâ'yı yönelmek, 'kurb'u Allah'ın kullarına ilmi veya kudreti bakımından yakın olması, 'maiyyet'i Allah'ın yardımı veya koruması, 'istihya'yı çekinmek ya da geri durmak şeklinde te'vil etmesi söz konusudur.²³ Ayrıca İbn Abbas'ın ru'yeti, Hz. Aişe'ye muhalif bir şekilde te'vil etmesi ile karşılaşılmaktadır. Hz. Aişe bu konuda Hz. Peygamber'in rabbini gördüğünü söylemenin yalan olduğunu belirterek "Gözler; O'na erişemez, O ise, bütün gözlere erişir" ayetini referans almaktadır. Buna karşılık İbn Abbas bir rivayette Hz. Peygamber'in Allah'ı mutlak olarak gördüğünü zikretmekte başka bir rivayette bunu kalbî bir görme olarak yorumlamaktadır.²⁴

¹⁹ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928, 307.

²⁰ Türkan, "Hz. Ali'ye İsnad Edilen İtikadî Yorumların Kelamî Niteliği: Müslüman Kelamının İlk Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme", S.D.Ü.İ.F. Dergisi, Isparta 2009, Sayı: 22, 62.

²¹ Kalem 68/42.

²² es-Suyûtî, II, 8.

²³ İbn Abbas'ın haberî sıfatlara ilişkin görüşleri için bkz. Erkit, Turan, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2009, 50, 56, 58, 59.

²⁴ İbn Kesîr, II, 166.

Muhkem-müteşabih ayrımı özellikle Kur'an'da açık bir şekilde belirtilmesine ve Hz. Peygamber tarafından ifade edilmesine rağmen, söz konusu ayrım neticesinde hangi ayetlerin muhkem hangilerinin müteşabih olduğunu tespit etme güçlüğü ile karşılaşmaktadır. Çünkü her grup kendi fikrî oluşumunu desteklemek için göstermiş olduğu delilleri muhkem, muhatabının dayandığı nasları müteşabih olarak değerlendirmekte ve onları da kendi görüşlerine uygun bir şekilde te'vil etmektedir. Bu da muhkem-müteşabihe ilişkin bir sınırlamadan bahsedilemeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Ancak burada ilk dönem Müslüman toplumda var olan te'vile muhalif tavrın ilerleyen süreçte değiştiği hatta ayetlerin ya da ayetlerde geçen kavramların te'vil edildiği görülmektedir. Yani henüz sahabe döneminde bile yavaş yavaş müteşabih ayetler hakkında tartışılmaya başlanmıştır. Bu durum Allah'ın sıfatlarından hareketle gelişen yaklaşımların temelini oluşturması, aynı zamanda bir açılımın ki bu te'vildir başlangıcı olması açısından önemlidir.

B. KELAM'DA İSİM/SIFAT TEORİLERİNİN KUR'ANÎ TEMELLERİ ve ANLAŞILMASI

Kelamda isim/sıfatlardan hareketle gelişen ve birtakım bölünmelere sebep olan gruplar, İslam dininin en önemli referansı konumunda olan Kur'an'a dayanmakta ve ondan aldıkları güçle hareket etmektedirler. Tanrı hakkında konuşmak, her ne kadar metafizik bir konu olsa da, imkânsız değildir. Hal böyle olunca dilin kullanımında var olan birtakım niteleyici ifadeler, Tanrı'nın sıfatları olarak dinî metinlerde yer almaktadır. Ancak bu durum farklı Tanrı tasavvurlarına zemin hazırlamaktadır. Söz gelimi bazı gruplar insanı nitelemede tercih edilen ifadelerin Tanrı için de söz konusu olabileceğini yani bahse konu nitelemelerde (isim/sıfat) herhangi bir ayrım yapmaya gerek olmadığını ifade ederek çok sıkı bir antropomorfizmi savunmaktayken, buna karşı görüş beyan eden bir diğer grup aynı sertlikte teşbih-tecsim anlayışına itiraz etmekte, tenzihte aşırı bir yol takip ederek sıfatlardan uzak, mücerred bir Tanrı tasavvuru ortaya koymaktadır. Birbirine zıt sayılabilecek bu iki yaklaşım arasında daha ılımlı bir yöntem benimseyen üçüncü bir grup sınırlı da olsa Tanrı hakkında konuşulabileceğini ifade etmektedir. Bu tür tartışmalara girmek yerine Hz. Peygamber ve sahabe döneminde açık bir şekilde gözükten te'vile muhalif tavrı devam ettirenlerin de var olduğu bilinmektedir.

Allah'ın sıfatları tartışma konusu olarak hicri II. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır.²⁵ Allah'a nispet edilen sıfatların tespiti, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişki, sıfatlarla ilgili zaman problemi (sıfatların kadîm veya hâdis olması) ve söz konusu sıfatların ne şekilde tasnif edileceği, üzerinde tartışılan konulardandır.

Allah'ın sıfatlarını tespit etmede aklî ve naklî deliller belirleyici gözükmektedir. Nitekim Kur'an'da ve daha önce gönderilmiş olan kutsal kitaplarda Allah'ı nitelemek için kullanılan ifadelerle karşılaşılmaktadır. Ayrıca Allah'ın sıfatları Hz. Peygamber'in hadislerinde de yer almaktadır. Bu konu ile ilgili naklî delillerden ziyade aklî delilleri ön plana çıkaran Mâturîdî, Allah'ın isim ve sıfatlarının aklî bir zorunluluk gereği var olduğunu belirtir.²⁶ Yine o, Mu'tezilî kelamcı Kâbî (ö. 319/931)'nin, sıfatlara yönelik görüşlerini belirttiikten sonra konuya ilişkin geliştirdiği aklî yaklaşımlarda Allah'ın sıfatlarla mevsuf olduğuna hükmetmektedir.²⁷

Sıfatullah problemi esasen Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra ortaya çıkan halku'l-Kur'an tartışması ile gündeme gelmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiası ilk olarak Cehm b. Safvân tarafından dile getirilmiştir. O, Allah'ın sıfatlarının özellikle de kelam sıfatının hâdis olduğunu iddia etmektedir. Ancak Cehm b. Safvân'ın bu görüşü Ca'd b. Dirhem (ö. 118/742?)'den aldığı söylenmektedir. Mu'tezile mezhebinin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Haşviyye'nin Allah'ın sıfatlarını hissî ve maddî olarak ispata kalkışmaları üzerine, sıfatları nefyeden Cehm'e tabi olduğu bilinmektedir. Vâsıl b. Atâ bu konuda açık bir görüşe sahiptir. O'na göre iki kadîmin mümkün olmayacağı hususunda ittifak edilmelidir. Bu konu ile ilgili olarak Vâsıl "Her kim kadîm bir sıfat tespit etmeye kalkışırsa iki ilâhî tespit etmiş olur"²⁸ demektedir. O, Allah'ın zâtı dışında kadîm sıfatları nefyederek Mu'tezile'nin en önemli prensibi olan tevhidi ortaya koymaktadır. Çünkü sıfatları kadîm olarak zâttan ayrı kabul etmek kadîmlerde çokluğun ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Vâsıl'ın bu fikri savunmasına etki

²⁵ Wolfson, 85.

²⁶ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 44.

²⁷ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 49-60.

²⁸ en-Neşâr, I, 392.

eden üç sebep göze çarpmaktadır. İlki, Müşebbihe ve Haşviyye'nin teşbihe dayalı görüşleri; ikincisi Zerdüş, Mezdek ve Mani dinlerinde müşterek olan Seneviyye'nin ikili Tanrı düşüncesi; üçüncüsü ise Hıristiyanlık'taki teslis inancıdır.²⁹ Mu'tezile'nin bu konudaki tutumu dine dıştan gelen tehlikeli yorumların önüne geçmek mâhiyetinde olup dini dış tehditlerden koruma amacı güden bir savunudur. Ancak Mu'tezile bunu yaparken Allah'ın kendisini nitelediği ifadeleri reddetme durumunda kalmıştır. Onun ortaya koyduğu Tanrı anlayışı tamamen insan zihninin dışında, tasavvur edilemez bir anlayıştır. Mu'tezile'nin bahsedilen yaklaşımları, onun toplum tarafından kabul edilmesini güçleştirmiştir.

Sıfatullah konusunda Ebû Hanife kendisine doğrudan iki görüş geldiğini ve bunların da Cehm b. Safvân'ın ta'tîl görüşü ile Mukâtil b. Süleyman'ın teşbih görüşü olduğunu belirtmiştir.³⁰ Bu konuda Cehm'in görüşlerini benimseyen Mu'tezile kelâmcılarının ortaya koyduğu fikirlere itirazlar geliştiren Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında da sıfatların sayısı veya anlaşılması noktasında birtakım ayrışmalar olmasına rağmen genel kabul sıfatların kadîm olduğudur. Ebû Hanife, yaşadığı dönemde Allah'ın sıfatlarını tartışıldığı yönü ile değerlendirmiş ve Allah'ın, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla birlikte kadîm olduğunu belirtmiştir.³¹ Aynı yaklaşım daha sonra Mâturîdî tarafından kabul edilmiştir. O, Allah'ın ezelde zâtî ve fiilî sıfatlarla vasıflandığını ve bu sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade etmiştir.³² Yine bir diğer Ehl-i Sünnet kelâmcısı Eş'arî (ö. 324/935-36), sıfatların ispatını ve kadîm olduğunu belirtmiş bunu yaparken de kendisine akıl, Kur'an, sünnet ve icmâ referans almıştır.³³ Ancak fiilî sıfatlar konusunda Eş'ariler ile Mâturîdîler arasında bir ihtilafın olduğu aşikârdır. Nitekim Eş'arî, Allah'ın, varlıkları yaratmadan önce hâlık veya râzık gibi fiilî sıfatlarla vasıflanamayacağını belirtmiştir.³⁴

²⁹ en-Neşâr, I, 391,392.

³⁰ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 2011, 241.

³¹ Ebû Hanife, 70.

³² el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 43; es-Sâbûnî, Nureddin, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, İskenderiye 1969, 67.

³³ el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Zayğ ve'l-Bida'*, Tahkik: Hamûde Garâbe, Matbaatu Mısır Şirketin Müsahemetin Mısriyye, (by) 1955, 30, 31.

³⁴ Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsna*-, 227.

Sıfatların nasıl tasnif edileceği bir problemdir. Ancak bu durum sıfatların varlığını kabul edenler için söz konusudur. Bir problem olarak ortaya çıkışından itibaren üzerinde yapılan tartışmalarla birlikte gelişen hatta belli ölçüde farklılaşan sıfatullah hakkında çeşitli tasniflerde bulunulmuştur. Bugün ele alındığı cihetiyle sıfatları sıfat-1 nefsiyye (vücut), sıfat-1 selbiyye (kıdem, bekâ, muhalefetün li'l-havâdis, kıyam binefsihî, vahdâniyet), sıfat-1 subûtiyye (hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelam, tekvîn), sıfat-1 haberiyye (yed, vech, ayn, istivâ, nüzûl vs.) ve sıfat-1 fiiliyye (yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme vs.) şeklinde sınıflandırmak mümkündür.³⁵

Kur'an, Allah'ın yaratılmış herhangi bir varlığa benzerliğini açık bir şekilde reddetmesine rağmen onda var olan dilin kullanımını belli ölçüde benzetmeye zemin oluşturmaktadır. Benzetme, din dili söz konusu olduğunda Tanrı'yı insana benzer kılmak ya da manevî varlıkları maddî bir şekilde özellikle de insanbiçimci bir boyutta tasvir etmek anlamına gelmektedir.³⁶ Teşbihî dil insanbiçimci Tanrı tasvirlerinin fazlaca yer aldığı mitlere kadar uzanan yeterince uzun sayılabilecek bir geçmişe sahiptir. Belki de soyutlama yeteneği henüz gelişmemiş ya da içerisine doğdukları ortamda Tanrı, melek, cin gibi konularda daha ziyade somut bir algının hâkim olduğu bir topluluğa onların anlayabilecekleri şekilde hitap etmek kaçınılmaz bir durumdur. Ancak burada Kur'an'ın kullanmış olduğu insanbiçimci dilin nasıl anlaşılacağı problemi ile karşılaşılmaktadır.

1. Teşbihî Yaklaşım

İslam düşünce tarihinde farklı gruplar arasında Tanrı'yı cisimleştiren Mücessime veya O'na yönelik nitelemelerden hareketle teşbihe dayalı anlayışları kabul eden Müşebbihe arasında mantıkî bir irtibat bulunmakla birlikte Müşebbihe kavramının en azından ilk dönem kaynaklarında daha fazla yer aldığı, bazı kelam kitaplarında da Mücessime yerine kullanıldığı görülmektedir.³⁷ Buradan hareketle teşbihî yaklaşıma ilişkin müstakil bir mezhep ismi belirtmekten ziyade çeşitli gruplar arasında tecsim ve teşbih anlayışının bulunduğu ifade edilebilir.

³⁵ İzmirli, 343 vd; Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam -Tarih Ekoller Problemler-*, Tekin Kitabevi, Konya 2010, 221-244.

³⁶ Yavuz, Ömer Faruk, 158.

³⁷ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 23, 24.

Teşbih fikrinin İslam düşüncesinde oluşmasına etki eden faktörlerin neler olduğuna yönelik farklı yaklaşımlar ile karşılaşmak mümkündür. Ancak temel ayrılık noktası teşbihin İslam'ın iç dinamiklerinden hareketle mi yoksa dış faktörlerin etkisi ile mi ortaya çıktığı yönündedir. Bu konuda genel yaklaşım teşbih inancının Yahudi ve Hıristiyanlardan Müslümanlara israiliyat yoluyla geldiği ve Şia'nın bazı aşırı sayılabilecek alt grupları arasında kendisine zemin bulduğu şeklindedir. Zira Yahudiler Tanrı'yı yaratılmış varlıklara, Hıristiyanlar da yaratılmış olanı Tanrı'ya benzetmektedirler.³⁸ Ayrıca söz konusu fikrin aynı etkenler -Yahudilik ve Hıristiyanlık- sebebiyle İslam düşüncesinde yeterince erken sayılabilecek bir dönemde Haşviyye diye isimlendirilen bir grup hadisçi tarafından benimsendiği ve neticede Müşebbihe'nin oluştuğu belirtilmektedir.³⁹ Teşbihin temellendirilmesinde yabancı tesirini birincil düzeyde benimseyen söz konusu yaklaşımlara karşılık bu fikrin ortaya çıkışında dâhili bir sebep olduğunu, onun da naslarda yer alan Allah'ın zâtına ve sıfatlarına ilişkin kullanılan ifadelerin zahiri manalarından kaynaklandığını belirtenler de mevcuttur.⁴⁰

Teşbih kelimesi nitelik, nicelik ya da öz itibarıyla varlıklar arası bir benzerliğe işaret etmektedir. Dinî terminolojide aynı kökten müştak Müşebbihe kelimesi, naslarda var olan isim/sıfatlardan hareketle daha ziyade Allah'ı diğer varlıklara benzeten bütün grupları isimlendirmede kullanılmaktadır. Nitekim Bağdâdî Müşebbihe'yi, 'Allah'ın zâtını ve sıfatlarını Allah'ın haricindeki varlıkların zât ve sıfatlarına benzetenler' olarak tanımlamaktadır.⁴¹ Hz. Ali'ye ilâh diyen ve onu Allah'a benzeten Sebeiyye, Hz. Ali onlardan bir topluluğu yakınca Allah'tan başkasının ateşle azap etmeyeceğini söyleyerek onun Tanrı olduğunu ve iddialarının hakikat olduğunu beyan etmiştir. Tanrı'nın organları olduğunu, O'nun insan şeklinde bir nur olduğunu ve yüzü dışında her yanının yok olacağını iddia eden Beyaniyye de Müşebbihe'dendir. Kendilerini rablerine benzeten Mansuriyye, Allah'ın liderlerine

³⁸ eş-Şehristânî, I, 173.

³⁹ eş-Şehristânî, I, 103, 104; İrfan Abdülhamid, 215.

⁴⁰ İrfan Abdülhamid, 215.

⁴¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Osman el-Haş, Mektebetu İbnî Sînâ, Kahire (ty), 198.

hulul ettiğine inanan Hululiyye ve bunlara benzer pek çok grup Müşebbihe adı altında yer almaktadır.⁴²

İtikadî konulara ilişkin özgün bir düşünceye sahip olmayan, müstakil bir ekol kimliği de bulunmayan Müşebbihe, Allah'ın zâtına ve sıfatlarına yönelik görüşleri ile münferid olarak ortaya çıkan ancak sayıca az da olmayan farklı mezheplere mensup kişilerin oluşturduğu mezhep görünümündeki bir topluluktur. Daha önce belirttiğimiz üzere bu topluluğun oluşmasına Haşviyye'nin doğrudan bir etkisi söz konusudur. Onlar metafizik konularda manası kapalı olan naslara lafzî anlamlar yükleyen ve görüşlerini uydurma rivayetlerle destekleyen bir grup hadisçidir. Söz konusu topluluğa göre Allah cisimdir, insan şeklinde bir cüssesi vardır, onun gibi organlara sahiptir ve onun gibi hareket eder. Hatta bu grup içerisinde 'bana Allah hakkında ferc ve sakal haricinde ne sorarsanız sorun' şeklinde konuşanların bile var olduğu nakledilir.⁴³ Nitekim onlar söz konusu görüşlerine Kur'an'da yer alan haberî sıfatları ve bazı hadislerde Allah'ı niteleyen suret, ayak, parmak, el, avuç gibi kavramları referans kılarak sözü edilen ifadelerin bir cisim için ne anlam ifade ediyorsa Allah için de aynı şekilde kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁴ Buna benzer görüşler, teşbihi benimseyen aşırı Şii gruplarda⁴⁵ ve tecsimî kabul eden Kerramiyye'de mevcuttur.⁴⁶

Sonuç olarak Allah'ın isim/sıfatları üzerinden gelişen, Kur'an'ın ve diğer kaynakların Allah'ı nitelemede kullandığı ifadeleri kendi görüşlerini desteklemek için mesnet kılan ve söz konusu ifadeler hakkında fazlaca düşünmeyen Müşebbihe'nin Allah hakkında kullanılan nitelemeleri maddî olana kıyasla anladığı ortaya çıkmaktadır. Teşbih ilk bakışta anlatılan şeyin daha kolay algılanmasında bir araç olarak değerlendirilse de dinî metinlerin anlaşılmasında Allah'ın insana benzetilmesi ya da insanın tanrılaştırılması sonucuna varabilecek her türlü İslam dışı itikadın oluşmasında etkilidir. Bu yüzden teşbihî düşünceye karşı tavrını açık bir şekilde ortaya koyan Mu'tezile ile teşbih ve ta'tîl olmaksızın ispat ve tenzihi

⁴² el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 198-201; Aslan, Abdülgaffar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yy., Ankara 2009, 120.

⁴³ eş-Şehristânî, I, 105.

⁴⁴ eş-Şehristânî, I, 105, 106.

⁴⁵ eş-Şehristânî, I, 105.

⁴⁶ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 189 vd.

benimseyen Sünnî düşünceye işaret etmek gerekmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan olaylar neticesinde zorunlu olarak gelişen te'vilin söz konusu yaklaşımlar -Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet- tarafından nasıl kullanıldığına değinmek, konunun anlaşılması açısından önemli gözükmektedir.

2. Tenzihî Yaklaşım

Tenzihî nitelemeler İslam düşüncesinde var olmakla birlikte Allah'ın ne olduğunu değil ne olmadığını ifade eden selbi sıfatların kökleri Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Platon (ö. m.ö. 347)'un *Yasalar* adlı kitabında Allah'ın ancak olumsuzlama ile yani benzeri ve misali olmaması bakımından bilineceği söylenmektedir.⁴⁷ Zaten eski ve yeni araştırmalar bu metodun Yunan felsefesinden alındığına işaret etmektedir.⁴⁸ Ancak Allah'ı tenzih ederek niteleme İslam düşüncesine Dırrar b. Amr (ö. 200/815) aracılığı ile girmiştir. O, Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu söylemenin O'nun cahil ve aciz olmadığını söylemek anlamına geldiğini ifade etmekte ve bu durumun diğer sıfatlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Benzer bir yaklaşım Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) tarafından dile getirilmiştir. O, Allah'ın cömert oluşunu cimriliğin ezeli olarak O'ndan nefyedilmesiyle, mükellim oluşunu da ezeli olarak O'nun konuşmaktan aciz olmayışı ile izah etmektedir.⁵⁰ Tenzihe ilişkin bu tür yaklaşımlar Mu'tezile içerisinde farklı şekiller kazanarak devam etmekte ve genellikle Allah'ın birliği üzerinde durulmaktadır.⁵¹

Te'vilin bir çeşidi olarak tenzih, teşbihin aksine Tanrı ile diğer varlıkların farklı olduğunu ifade etmede daha ziyade Mu'tezile tarafından kullanılan ve onun sıfatlara ilişkin yaklaşımını ortaya koyan önemli bir kavramdır. Her ne kadar bu kavram Sünnî kelamcılar tarafından kullanılsa da Tanrı ile diğer varlıkları ayırt etmek için özellikle Mutezilî yaklaşım tarafından tercih edilen belirleyici kavramlardandır. Hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru henüz Mu'tezile'nin bir ekol olarak varlığından bahsedilemeyeceği bir dönemde Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin özellikle kader konusunda ortaya koyduğu görüşlerinde sistemli bir şekilde olmasa

⁴⁷ eş-Şehristânî, II, 93, 94.

⁴⁸ İrfan Abdülhamid, 243.

⁴⁹ el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, 281; eş-Şehristânî, I, 90, 91.

⁵⁰ el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, 284.

⁵¹ İrfan Abdülhamid, 247.

bile tenzihî yaklaşımın ipuçları ile karşılaşmak mümkündür. Bu anlamda tenzihî yaklaşım Hasan Basrî ile başlatılabilir. Mu'tezile'nin fikrî oluşumunda özellikle kadere ilişkin görüşleri ile kendilerine müracaat edilen kişilerin onun ders halkasında yer aldığı ve belli ölçüde ondan etkilendiği, bu anlamda Hasan Basrî'nin Mu'tezile öncülerinden kabul edildiği bilinmektedir.⁵² İlerleyen süreçte Mu'tezile'nin kurucuları ile Hasan Basrî arasında belli bir fikrî ayrılığın ortaya çıktığı bilinmektedir. Ancak Hasan Basrî ve Mu'tezile benzer şekilde Emevî iktidarına karşı da tavır almışlardır. Hasan Basrî'nin ilgili politik tavrı Allah'ın iradesi ve insanın iradesi bakımından birtakım farklı yaklaşımlar benimsemesini beraberinde getirmiştir. Şu hadise onun Emevî idaresine karşı tavrını açık bir şekilde göstermektedir. Bir defasında Ma'bed el-Cuhenî (ö. 83/702?) ve Ata b. Yesâr (ö. 103/721) Basra'ya gelerek Hasan Basrî'ye uğramış, meliklerin insanların kanını döktüğünü, mallarını yağmaladığını sonra da Allah'ın kaderinin bu şekilde tecelli ettiğini söylemeleri üzerine Hasan Basrî'nin konu hakkındaki görüşünü sormuşlar, o da sözü edilen idarecilerin Allah'ın düşmanları olduğunu ve yalan söylediklerini ifade etmiştir.⁵³ Hasan Basrî'nin kadere ilişkin insan iradesini ön plana çıkaran görüşü tenzih ile hangi yönden ilişkilendirilebilir diye düşünüldüğünde şu sonuca varılabilir: Şayet kaderle ilgili ortaya konulan yaklaşım kendi zamanında ve öncesinde var olan algıdan belli ölçüde farklıysa ve geliştirilen bu yaklaşım Allah'ın dünya ile ilişkisini tanımlamada kullanılan niteliklere yani isim ve sıfatlara dayanıyorsa, bu durum sıfatların geleneksel yaklaşımdan ayrı anlaşıldığını dolayısıyla kader konusunda farklı bir yaklaşıma gidildiğini gösterir. Kaderle ve insanın iradesiyle ilgili olarak Allah'ın iradesinden ziyade insanın iradesini vurgulamak, Allah'ın ilim, irade, kudret gibi sıfatlarının naslarda anlatıldığı, Emevî idaresinin anladığı ve kendilerine mesnet kıldığı gibi anlaşılamayacağına işaretler. Bu durum da kaderî yaklaşımın Tanrı tasavvurundaki tenzihî kültürle ilişkisini ortaya koymaktadır. Nitekim ona Allah'ı tavsif edip etmediği sorulduğunda o, Allah'ı

⁵² el-Kâdî Abdu'l-Cebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, 214, 215.

⁵³ İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Susanna Dıwald-Wılzer, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut (ty), 18; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Meârif*, Tahkik: Muhammed İsmâil Abdullah es-Sâvî, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut 1970, 195.

benzersiz bir şekilde tavsif ettiğini söyleyerek tenzihî bir yaklaşım sergilemektedir.⁵⁴ Tenzihî kültürün Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları bağlamında henüz Mu'tezile'nin ortaya çıkmadığı bir dönemde Hasan Basrî'nin kader anlayışından hareketle ortaya çıkışı söz konusudur.

Tanrı ile diğer varlıkların farklılığını belirtmek için tenzihi benimseyen ve bu görüşünde aşırı bir yol takip eden Mu'tezile, sıfatları nefyetme durumunda kalmıştır. İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı ekollere bakıldığında Tanrı'nın varlığını aklî temellendirmelerle izah eden, itikadın aklî esaslarını ortaya koyan, insana verilen diğer melekelerle nazaran aklın farklı bir konumda olduğunu ve sınırlı olmadığını kabul eden Mu'tezile⁵⁵ mutlak tenzih fikrini öne çıkarmıştır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtına ezeli sıfatlar izafe etmek, teaddüd-i kudemâya yol açacağından Allah'ın birliğine uygun olmayan her türlü düşünceden zihinleri uzak tutmak ve O'nu tenzih etmek gerekmektedir.⁵⁶ Burada Allah'ın ilim, kudret, hayat ve irade gibi sıfatlarının kabul edilmemesi durumu ile karşılaşılmaktadır. Söz konusu yaklaşım yeterince erken sayılabilecek bir dönemde Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata tarafından ortaya atılmıştır.⁵⁷ Daha sonra sözü edilen mezhebe tabi olanlar sıfatlar konusunda bazı filozofların görüşleri ile karşılaştıktan sonra Allah'ın âlim ya da kâdir olduğuna dair görüşleri reddetmiştir.⁵⁸

İslam dininin içerisinde var olan teşbihî yaklaşımın Allah hakkında ortaya koyduğu antropomorfik anlayışa ya da Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde göze çarpan insanbiçimci Tanrı anlayışına itirazî bir yaklaşım olarak gelişen Mu'tezile, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve yaratılan varlıklar ile herhangi bir benzerliğinin bulunamayacağını kabul etmiş, Allah hakkında naslarda yer alan müteşabih ayetlerin te'vil edilmesi gerektiğini düşünerek 'tevhid' diye isimlendirilen Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir olduğu ve yaratılmış varlıklarla benzer herhangi bir yönünün bulunmadığını ortaya koyan temel prensibi geliştirmiştir.⁵⁹ Burada Mu'tezile ile ilgili

⁵⁴ Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî -Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri-*, Çıra Yy., İstanbul 2008, 126.

⁵⁵ İrfan Abdülhamid, 95, 121.

⁵⁶ Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, I-II, İz Yy., İstanbul 2014, I, 22.

⁵⁷ eş-Şehristânî, I, 46.

⁵⁸ eş-Şehristânî, I, 46.

⁵⁹ el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, 155 vd; eş-Şehristânî, I, 43-46.

ortaya çıkan karakteristik özelliklerden biri sıfatları te'vil etmek veya te'vilin bir uzantısı mâhiyetinde onları nefyettir. Mu'tezile'nin sıfatlara ilişkin olumsuz bir tavır takınmasında daha önce de belirttiğimiz üzere tevhid, dolayısıyla tenzih önemli bir yere sahiptir. Aklî bir metot olan te'vil, ulûhiyetle ilgili naslarda yer alan ifadelere lafzî manalar verildiğinde karşılaşılan problemlerin çözümü için Mu'tezile tarafından sıkça kullanılan bir yöntemdir. Mu'tezile, antropomorfik bir anlayışa sebep olabilecek ifadelerle tenzihi esas alan yaklaşımları ile mecazî anlamlar verilmesi gerektiğini, bu şekilde Tanrı hakkında her türlü ithamın önüne geçilebileceğini belirtmektedir.⁶⁰ Görüldüğü üzere tenzih, teşbihî yaklaşım neticesinde ortaya çıkan antropomorfik Tanrı anlayışına itiraz etmede Mu'tezile'nin kullandığı bir yöntemdir. Söz konusu yöntem Mu'tezile'nin beş temel prensibinden olan tevhidin ortaya konulmasında önemli bir yer teşkil etmektedir.

Tenzihî nitelermelerde herhangi bir sınırlama ya da sınıflandırmadan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ancak genel olarak tenzihî sıfatlar altı başlık altında incelenmektedir. Her şeyden evvel bu nitelermelerin bugün ele alındığı şekliyle İslam'ın başlangıcından itibaren mevcut olmadığı ve tamamının Kur'an'da yer almadığı belirtilmelidir. Söz konusu nitelermeler Allah'ın sıfatları etrafında gelişen tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, sıfat olup olmaması tartışılan ve yokluğu düşünülmemek anlamına gelen vücuttur. Felsefeciler, Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044)'ye göre bu kelime, zât üzerine zaid bir mana kastedilirse sıfat, ancak zâtın kendisi kastedilirse sıfat değildir.⁶¹ Ehl-i Sünnet kelimcilerinin çoğunluğuna göre vücut sıfatı Allah'ın zâtı üzerine zaid, ezeli, müstakil bir sıfattır.⁶² Varlığının öncesi ve sonrası olmama durumunu ifade eden kıdem ve bekâ, Allah'ın selbi sıfatları arasında zikredilen diğer iki sıfattır. Kur'an'da Allah'ın ilk ve son olduğu⁶³ ve O'nun zâtının bâkî kalacağı⁶⁴ belirtilmektedir. Kur'an'da zikredilmemekle birlikte tenzihe ilişkin üzerinde en çok durulan bir diğer sıfat Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ifade eden muhâlefetün li'l-havâdistir. Bu sıfat Allah ile hâdis varlıklar arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığını ifade

⁶⁰ İrfan Abdülhamid, 222.

⁶¹ İzmirli, 343.

⁶² İzmirli, 342.

⁶³ Hadid 57/3.

⁶⁴ Rahman 55/27.

etmektedir.⁶⁵ Allah'ın varlığının kendinden olduğuna, hiçbir yönden başka bir varlığa muhtaç olmadığına karşılık olarak kullanılan kıyâm bi nefsihî terkibi Allah'ı tenzih etmede tercih edilen bir diğer sıfattır.⁶⁶ Aynı şekilde bu sıfat da Kur'an'da bu şekliyle yer almamaktadır. Ancak Kur'an'da Allah'ın kendisinden başka ilâh olmadığı ve O'nun kayyum (zâtı ile kâim) olduğu zikredilmektedir.⁶⁷ Son olarak Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olduğunu ifade eden vahdaniyet üzerinde durmak gerekmektedir. Aslında Kur'an'ın ulûhiyete ilişkin ortaya koymaya çalıştığı en önemli hususlardan biri tevhiddir. Gerek yukarıda tenzihî ifadelerle ilişkin söylemiş olduğumuz kavramlar gerek bunların dışında naslarda yer alsın veya almasın Allah'ı tenzih eden bütün nitelemeler Allah'ın birliğini ortaya koymaktadır. Kur'an'da, ilâhın bir ve kendisinden başka ilâh olmayan Allah olduğu⁶⁸ defalarca zikredilmekte ve bu ifadelerde Kur'an'ın nazil olduğu ortamda Allah'a ortak koşulan varlıklar yerilmektedir. Ayrıca Allah'ın onlardan uzak ve üstün olduğu da belirtilmektedir.

3. Sünnî Te'vil Tavrının Ortaya Çıkışı

Ehl-i Sünnet'in Allah'ı niteleyen ifadelerle genel yaklaşımı göz önüne alındığında, İslam dini adı altında ortaya çıkan, geliştirdikleri yaklaşımlardan hareketle birbirine muhalif kabul edilen Müşebbihe ve Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tutumu önem arz etmektedir. Ehl-i Sünnet Allah'ın sıfatlarına yönelik bir yaklaşım ortaya koyarken yukarıda bahsedilen teşbihî ve tenzihî anlayışları göz önünde bulundurarak bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntem ne katı bir antropomorfizm ifade etmekte ne sıfatlardan arınmış mücerret bir Tanrı tasavvuruna karşılık gelmektedir. Söz konusu yaklaşım ilk dönemde Hz. Peygamber ve sahabenin itikadî yaklaşımları ile önemli ölçüde benzeşen, buna karşılık ilerleyen süreçte belli ölçüde farklılıklar barındırmakla birlikte dinin temel referanslarına bağlı kalmak kaydıyla yorumlar geliştiren bir niteliğe kavuşmuş gözükmektedir.

Hz. Peygamber ve sahabenin müteşabihe ilişkin genel yaklaşımı, daha önce belirttiğimiz üzere onun anlaşılamayacağı ve peşine düşülmemesi gerektiği

⁶⁵ el-Cuveynî, 34, 35.

⁶⁶ el-Cuveynî, 33.

⁶⁷ Bakara 2/255.

⁶⁸ Bakara 2/163; Al-i İmran 3/2.

yönündedir. Bu yaklaşımı benimseyen Ehl-i Sünnet, söz gelimi Mücessime'nin haberî sıfatlardan hareketle Allah'ı insanbiçimci bir şekilde tasavvur etmesini dinin itikadî iddiaları bakımından kabul edilemez görmektedir. Yine Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin yed'e kudret anlamı vermesine itiraz etmektedir. Çünkü Allah'ın zaten kudret diye bir sıfatı vardır. Bu nedenle söz konusu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir fikir geliştirilemez.⁶⁹ Sünnî te'vil anlayışı ilk dönem için sıfatlar hakkında herhangi bir yoruma gitmekten ziyade döneminde ortaya çıkan aşırı sayılabilecek yaklaşımları reddederek itirazî bir tavır ortaya koymakta ve söz konusu sıfatları ispat etme yoluna gitmektedir. Ebû Hanife'nin çağdaşı olan İmam Evzâî (ö. 157/774) Allah'ın arşın üstünde olduğunu kabul ederek Hz. Peygamber'den gelen haberlere iman ettiğini söylemektedir.⁷⁰ Yine kendisine istivâ ayetiyle ilgili bir soru sorulduğunda İmam Mâlik (ö. 179/795), istivânın malum olduğunu, keyfiyetinin bilinemeyeceğini, ona imanın vacip, ondan sualin bidat olduğunu söyleyerek tenzihî bir yaklaşım ortaya koymakta ancak istivânın mâhiyetine ilişkin bir fikir de belirtmemektedir.⁷¹ Selef ulemasının karakteristik özelliğini ortaya koyan benzer bir söz de İmam Şâfiî (ö. 204/919) tarafından dile getirilmektedir. O, Allah'ın arş üzerinde bulunduğunu, mahlûkatına dilediği gibi yaklaştığını ve istediği şekilde dünya semasına indiğini ikrar ve tasdik etmenin itikadî açıdan zorunluluğuna işaret etmektedir.⁷² Sıfatları reddeden Cehmiyye'ye itirazları ile meşhur İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) arş hakkında kendisine sorulan bir soruya, hangi cihetten olursa olsun Allah'ın arş üzerinde bulunduğunu, ancak O'nun mahlûkatına benzemediğini söyleyerek sıfatları ispat ve Allah'ı tenzih etmektedir.⁷³ Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra itikadî anlamda Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimseyen Eş'arî, haberî sıfatlarla ilgili olarak naslarda geçen ifadelerin insanbiçimci bir algıyı barındırmadığını, bu anlamda söz konusu nitelemelerle ilgili herhangi bir yoruma gitmeye ihtiyaç olmadığını, yorumlar neticesinde ortaya çıkan manaların dil, icma' ya da kıyas yönünden bir dayanağının bulunmadığını, dolayısıyla bahse konu

⁶⁹ Ebû Hanife, 71, 72.

⁷⁰ el-Beyhakî, 513.

⁷¹ el-Beyhakî, 514.

⁷² Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 1989, 145; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsnâ-*, 267.

⁷³ Koçyiğit, 145.

sıfatların keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemektedir.⁷⁴ Eş'arî'nin muasırı Mâturîdî de haberî sıfatlarla ilgili söz gelimi istivâ hakkında mülk, uluvv, istila, kasd gibi muhtemel birkaç te'vili belirterek teşbih ifade eden anlayışları reddetmektedir.⁷⁵ O, “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir”⁷⁶ ayetini esas alarak tenzihî bir anlayıştan hareketle haberî sıfatlarla ilgili bazı te'villerde bulunsa da bu konuda kesin bir sonuca ulaşamayacağını belirtmektedir. Ayrıca Mâturîdî, teşbihi reddederek naslarda yer alan ifadeleri kabul etmek ve onlara inanmak gerektiğine işaret etmektedir.⁷⁷

Yaklaşık hicri beşinci asrın sonlarına kadar haberî sıfatlarla ilgili olarak ortaya konan itikadî yaklaşımın devam eden süreçte müteahhirun kelamcılar ile değiştiği ve Mu'tezile'nin benimsediği te'vil anlayışının Sünnî yaklaşım tarafından kabul edildiği sonucu ile karşılaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'den hareketle Eş'arî'nin savunduğu, Mâturîdî'nin de belli ölçüde taraf olduğu, Sünnî düşüncenin ilk temsilcilerine karşılık gelen selefî tutum korunamamış ve müteşabih olarak değerlendirilen haberî sıfatlarda te'vile gidilmiştir. Nitekim Eş'arî geleneğin önemli temsilcilerinden Cuveynî⁷⁸, Gazzâlî (ö. 505/1111)⁷⁹ ve Râzî'nin⁸⁰ eserlerinde kendilerinden önceki dönemlerde itikadî anlamda problem teşkil eden te'vil sıkça yer almakta hatta Gazzâlî yapmış olduğu yorumlarla te'vilin zararlı olmadığına bilakis kaçınılmaz olduğuna işaret etmektedir.⁸¹ Bu durum bize Sünnî yaklaşım içerisinde itikadî anlamda benimsenen sıfatlara ilişkin genel tavrın hangi ölçüde dönüştüğünü göstermektedir.

C. KUR'AN'IN TANRI TASAVVURUNA KELAMÎ YAKLAŞIMIN MÜDAHALESİ

Dinler, genel olarak itikad, amel ve ahlak olmak üzere içerikleri bakımında farklı ancak temel referansları açısından aynı kökten beslenen üç ayrı disiplinden

⁷⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlu'd-Diyâne*, Dâru İbni Zeydûn, Beyrut (ty), 39; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsnâ*-, 240.

⁷⁵ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 73.

⁷⁶ Şura 42/11.

⁷⁷ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 58.

⁷⁸ el-Cuveynî, 155.

⁷⁹ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008/1429, 121-129.

⁸⁰ Haberî sıfatların te'viline ilişkin bkz. er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 121-194.

⁸¹ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 126, 127.

oluşan bir bütündür. Söz konusu durum İslam dini için de geçerlidir. Bunlardan itikad, dinin dogmatik yapısını oluşturmakta ve diğer iki disiplinin meşruiyet kazanması bağlamında temel bir dayanak görevi üstlenmektedir. Bu anlamda insanlar arası ilişkileri düzenlemede veya sosyal hayatın devam etmesinde önemli olan ahlakî değerler ya da dinî duygunun güçlenmesi noktasında dinî ritüellerin nasıl uygulanacağına dair çözümler sunan amelî ilkeler, doğrudan itikada yani kelama yaslanmaktadır. Söz gelimi kelim ilmine ilişkin bazı açıklamalarda bulunan ve kelamın önemine işaret eden Gazzâlî, bir toplumda insanları doğru yoldan uzaklaştırmak isteyen ya da bu konuda fiilî anlamda teşebbüste bulunanlara karşı kelam ile meşgul olmanın farz-ı kifaye olduğunu belirterek kelamın dinin aslına karşılık geldiğini ortaya koymuştur.⁸² Dolayısıyla Müslüman din kültürü içerisinde bir aslı teşkil eden kelam, kendine özgü sistemiyle zorunlu olarak diğer disiplinlerin önüne geçmekte ve dinin ortaya çıkışından bu zamana kadar geçen uzunca bir sürede etkisini hissettirmektedir. Bu etki çeşitli dönemlerde Müslüman itikadı üzerinde bir farklılaşmaya da sebep olmuştur. Söz konusu farklılaşmayı, Allah'ı nitelemede kullanılan isim ve sıfatlardan hareketle gelişen Tanrı tasavvuru üzerinden takip etmek mümkün gözükmemektedir.

Kur'an'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru, indirildiği toplumun dinî kültüründen bağımsız bir şekilde değerlendirilmemelidir. Çünkü dinlerin ortaya çıktıkları toplumlarda, insanların, daha önceki dinî/kültürel birikimden ayrı hareket etmediği hatta belli ölçüde söz konusu dinî birikimi kendi iddialarını iman düzeyinde tanımlı kılabilme için kullandığı gözlemlenmektedir. Bu durum en azından İslam dini için bu şekilde tezahür etmiştir. İslam'ın ortaya çıktığı ve teşekkül ettiği coğrafyada, cahiliye toplumunun Tanrı tasavvuru önemli ölçüde somut bir karşılığa sahip olmakla birlikte putların üzerinde değerlendirilen ve kendisine kullukta putların aracı tayin edildiği yüce yaratıcı ile söz konusu yaratıcı varlıktan hareketle gelişen Tanrı tasavvuru daha sonra ortaya çıkan dinî söylem tarafından güçlendirilmekte, tenzihi destekleyen ifadelerle yeniden canlandırılmaktadır.⁸³ İslam, İbrahimî din kültürünün bir mirası konumunda olan aynı zamanda cahiliye döneminde az sayıda insan tarafından inanılan tek Tanrı inancını tekrar inşâ etmiş, bunu yaparak mevcut

⁸² el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 78, 79.

⁸³ Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Ribat Yy., Konya 1996, 117-123.

şirk kültürünü de reddetmiştir.⁸⁴ Cahiliye toplumunda Haniflerin benimsediği tek Tanrı inancı etrafında ortaya çıkan Tanrı tasavvuru ile müşriklerin, putları aracı kıldığı yaratıcı varlıkla ilgili geliştirdikleri Tanrı tasavvurunun oluşumunda Tanrı'yı nitelemek için kullanılan kavramlar önemlidir. Nitekim söz konusu kavramların benzer kullanım şekilleri naslarda yer almakta ve bu durum Müslüman Tanrı tasavvurunun oluşumunu da etkilemektedir. Allah hakkında mâhiyet ya da keyfiyet bakımından açıklamalarda bulunmayan Kur'an, yapmış olduğu tenzih vurgusu ile yanlış düşünce veya tasavvurları reddetmekte, ancak bunu yaparken insanbiçimci dili esas alan bir söyleme de yer vermektedir. Zahirî manaları söz konusu olduğunda Allah'ın eli, yüzü, gözü gibi zâtına veya gelip-gitmesi gibi fiillerine yönelik olarak kullanılan ve haberî sıfatlar diye isimlendirilen söz konusu nitelemeler Kur'an dilinde yer almaktadır. Aynı zamanda Tanrı'ya ilişkin bu tür nitelemeler, hitap edilen toplum tarafından bir problem oluşturmamakta hatta yeterince kolay anlaşılmaktadır.⁸⁵ Yine cahiliye kültüründe olduğu gibi Tanrı'ya bir mekân/yer isnat edildiğine işaret eden tespitler Kur'an'da yer alabilir.⁸⁶ Dinin ilk dönem muhatapları açısından belki de onların daha önceden kabul ettikleri Tanrı tasavvurunu doğrudan reddetmekten ziyade kabul edilebilir bir müdahale ile dönüştürmek daha makul karşılanabilir. Aksi takdirde insanlara bilemeyecekleri ya da anlayamayacakları bir tasavvur sunulmuş olacaktır.

Kur'an'ın ortaya koyduğu tasavvur her ne kadar kullanılan kavramlardan hareketle insanbiçimci bir Tanrı anlayışına işaret etse de tenzihe ilişkin Kur'an'da yer alan ifadeler bu algının belli ölçüde önüne geçmektedir. Ancak dinamik bir konu olan Tanrı tasavvuru dinden dine ya da toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Hatta söz konusu tasavvur aynı dinî söylem içerisinde bile farklı zamanda birbirinin aynı olamayan anlayışları ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi Hz. Peygamber ve sahabe döneminde kabul edilen tasavvur, ilerleyen süreçte farklı yaklaşımlarla sorgulanmaya başlanmış ve bu tasavvurun oluşmasına etki eden naslar yeniden yorumlanmıştır. Bu süreçte nasların zahirî manalarından hareketle ortaya çıkan antropomorfik Tanrı anlayışını benimseyen teşbihî yaklaşım,⁸⁷ buna karşı

⁸⁴ Haniflerin inançlarıyla ilgili olarak bkz. eş-Şehristânî, II, 241 vd.

⁸⁵ Türkan, *Din-Kelam İlişkisi -İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-*, 171.

⁸⁶ Taha 20/5.

⁸⁷ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 23, 24.

gelişen tenzihî söylem⁸⁸ ve her iki algının da yanlış olduğunu belirten Sünnî görüşten⁸⁹ her biri kendi iddiasının hakikat olduğunu, diğerlerinin itikadî düzeyde bir problem oluşturduğunu savunmuştur. Ancak Tanrı tasavvuru ile ilgili olarak söz konusu yaklaşımları benimseyenlerin kendi içlerinde bile zamanla bir farklılaşmaya gittiği gözükmektedir. Yaklaşık olarak hicri birinci asrın sonlarından beşinci asrın sonlarına kadar devam eden süreçte sıfatların yorumlanması ile ilgili Ehl-i Sünnet'in ortaya koyduğu te'vil karşıtı tutum Mu'tezilî tehdidin ortadan kalkması ile hicri beşinci asrın ikinci yarısından itibaren kabul görmekte ve sıfatlara ilişkin yorumlara gidilmektedir. Bu da Tanrı tasavvurunda bir değişikliğin olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim konunun anlaşılması bağlamında daha önceden te'vil edilmeyen sıfatlar ileriki bir zamanda yorumlanabilmiştir. Sıfatları yorumlamak ise mevcut Tanrı tasavvurunda bir değişikliği zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in önemli ismi Ebû Hanife, sıfatların te'vilini reddetmekte hatta başka bir dile tercüme edilmesine bile itiraz etmekteyken⁹⁰ aynı gelenekten gelen Cuveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi isimler söz konusu sıfatların te'vilini gerekli görmektedir.⁹¹ Sıfatlara ilişkin söz konusu iki yaklaşım da iman düzeyinde benimsenmektedir. Bu durum da bize kelamın itikadî nitelikli konularda ne derece etkin olduğunu göstermektedir. Doğrudan ya da dolaylı olarak naslarda bildirilenlere ters düşmemek kaydıyla belli ölçüde te'vile giden kelam, mevcut durumu da göz önünde bulundurarak Müslüman itikadını önemli ölçüde belirlemiş gözükmektedir.

⁸⁸ el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, 155 vd; eş-Şehristânî, I, 43-46.

⁸⁹ Ebû Hanife, 71.

⁹⁰ Ebû Hanife, 71 vd.

⁹¹ el-Cuveynî, 155; el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 121-129; er-Râzî, *Te'sîsu't-Takdîs*, 121-194.

SONUÇ

Tanrı tasavvurunun oluşumunda dinî kültürün Tanrı'ya ilişkin kullanmış olduğu nitelgeler önemli bir yere sahiptir. Söz konusu nitelgeler toplumun kullandığı dilin imkan verdiği ölçüde ve yine o toplumun anlayabileceği bir şekilde bazen insanlar tarafından bazen dinî metinler aracılığıyla Tanrı'ya atfedilmektedir. Ancak burada insanbiçimci Tanrı tasavvurlarının fazlaca yer aldığı mitlere kadar uzanan ve yeterince uzun sayılabilecek bir geçmişe sahip olan teşbihî ifadeler özellikle belirleyicidir. Bu ifadeler İslam'ın içine doğduğu cahiliye din kültüründe de mevcuttur.

Müşrik Tanrı tasavvurunun oluşumunda Tanrı'yı nitelgemek için kullanılan kavramlar ile İslam'da Allah'ın isimlendirilmesinde tercih edilen ifadeler belli ölçüde benzeşmektedir. Her iki toplumda da ortak bir kullanıma sahip olan Allah ve Rahmân isimlerinin cahiliye şiirleri ve Kur'an'da geçiş şekilleri üzerine yapılacak bir değerlendirme, Müslüman toplumun oluşturduğu Tanrı tasavvurunda söz konusu isimlerin hangi ölçüde belirleyici olduğunu görme açısından ilgi çekicidir. Yine müşrikler için daha somut bir anlama karşılık gelen ve antropomorfik bir anlayışı barındıran ilâh, rab, melik gibi ifadelerin Kur'an'da özellikle tenzihî tanımlamalarda kullanılarak belli ölçüde soyutlayıcı bir yaklaşıma gidildiği belirtilmelidir. Bunun yanı sıra İbrahimî din kültürünün devamı mâhiyetinde olan Hanif dinine mensup insanların Allah'ı nitelgede kullandığı isimlere ve bu isimler aracılığıyla gelişen Tanrı tasavvuruna işaret etmek, İslam'ın içine doğduğu toplumun Tanrı'ya ilişkin yaklaşımlarını görme bakımından ihmal edilemeyecek kadar önemlidir. Yahudi ve Hıristiyanların dinî metinlerinde yer alan Tanrı'ya ilişkin nitelgeler ve bu nitelgelere hareketle gelişen Tanrı tasavvurları da cahiliye din kültüründeki Tanrı tasavvuru ile kıyaslanacak niteliktedir. Bu nedenle Kur'an Tanrı tasavvurunu kavramak için Yahudi ve Hıristiyan Tanrı tasavvurlarını da barındırdıkları insanbiçimci dil açısından değerlendirebiliriz.

İnsanbiçimci Tanrı tasavvurunun oluşumunda toplumun kullandığı dil, belirleyici bir özelliğe sahiptir. Nitekim Kur'an'da yer alan ve söz konusu Tanrı tasavvuruna sebep olan bazı kelime ve kavramlar, Kur'an'ın indirildiği dönemde cahiliye toplumu tarafından daha ziyade somut karşılığı olan varlıklar için tercih

edilmektedir. Söz gelimi ilâh olarak kabul edilen putlar, insanların görüp dokunabildiği hatta insan şekli verilen bir mâhiyete sahiptir. Dolayısıyla putlara verilen isimler insanlarda zorunlu olarak somut bir algıya sebep olmaktadır. Bu durum cahiliye Tanrı tasavvuruna ilişkin bir soyutlamadan bahsedilemeyeceğini göstermektedir. Ayrıca kültür düzeyi çok fazla gelişmemiş bir topluluğa, onların yabancı olmadıkları kelime ve kavramları kullanarak anlayabilecekleri bir şekilde hitap etmenin tabîî bir durum olduğu belirtilmelidir. Ancak Allah'ın isim ve sıfatlarının hakiki anlamda teşbihe karşılık gelmesi, kullanılan dilin soyutlamacı bir Tanrı tasavvuru bakımından gelişmiş kelime ve kavramları barındırmadığını ve asli safiyetini belli ölçüde koruduğunu göstermektedir. Çünkü Arap dili, dönemseller şartlar bakımından felsefeye kapalı ve felsefî nosyondan uzak bir konumdadır. Söz konusu dil, içerisinde bulunduğu coğrafyadan dolayı belli ölçüde dış tesirlere de kapalıdır. Arap dilinden kaynaklanan birtakım problemler, dilin Tanrı tasavvuru konusunda ne derece etkili olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Kur'an, Allah'ın yaratılmış herhangi bir varlığa benzerliğini açıkça reddederek tenzihî bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Buna rağmen Kur'an'ın Allah'ı nitelemede kullandığı ifadeler belli ölçüde teşbihe zemin oluşturmaktadır. Ulûhiyete ilişkin ilâh, rab, melik gibi kavramlara yer veren Kur'an, söz konusu kavramları daha ziyade tenzihî bir yaklaşım ortaya koyarken kullanmakta, bu sayede Allah'ın varlığa, özellikle de putlara benzerliğini reddetmektedir. Din/İslam muhatap aldığı toplumu, o toplumun yabancı olmadığı kelime ve kavramları kullanarak dönüştürmüştür. Ancak bu durum İslam'ın ortaya çıkışından sonraki süreçte yaşanan birtakım iç ve dış çatışmaların neticesinde belirginleşmiştir.

Kur'an'dan hareketle Allah'ın isim ve sıfatları ekseninde ortaya çıkan isim/sıfat tartışmalarına ya da kelimî kaygılarla inşâ edilen Tanrı tasavvuruna Hz. Peygamber ve sahabe döneminde rastlanmamaktadır. Ancak isim ve sıfatlar Tanrı'yı cisimleştiren ya da O'na insanbiçimci bir form atfeden yaklaşımlar tarafından referans alınarak ilerleyen süreçte somut bir Tanrı tasavvuru ortaya konulmuştur. Cahiliye kültüründen kaynaklanan ve Kur'an'ın ifadeleri ile sabitleşen, ulûhiyete ilişkin bu tür yaklaşımlara itiraz eden kelim, Allah'ı niteleyen kavramları te'vil ederek belli ölçüde soyutlayıcı bir yaklaşım geliştirmiştir. Dolayısıyla kelim,

cahiliye kültüründe ve Kur'an dilinde yer alan ve insanbiçimci bir anlayışa sebep olan Tanrı'ya ilişkin ifadeleri kendi metodolojisi ile Kur'an'ın ve dinin genel prensipleri dahilinde yeniden yorumlama yoluna gitmiştir. Bu durum Tanrı tasavvurunun benimsenmesi ve açıklanması konusunda gerek baştan beri Müslüman olan Araplar gerek başka dinlerden gelerek Müslüman olanlar için bir kolaylık sağlamaktadır. Kalamî ölçülerde benimsenen Tanrı tasavvuru, dinin savunulması bağlamında felsefî itirazlara karşı bu şekilde dayanıklı kılınmıştır. Böylelikle dinin içerisinden doğup dini, iç ve dış tehditlere karşı savunma görevi üstlenen kelamın itikadî bakımdan dinin anlaşılması üzerinde hangi ölçüde belirleyici olduğu ortaya çıkmaktadır.



KAYNAKLAR

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Âvanda Dâniş, Tahran (ty).
- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.
- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, I-II, İz Yy., İstanbul 2014.
- Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Ribat Yy., Konya 1996.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bülûgu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, I-III, Tashîh: Muhammed Behçet el-Eserî, (by) (ty).
- Apak, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yy., İstanbul 2014.
- Aslan, Abdülğaffar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yy., Ankara 2009.
- Atasağun, Galip, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 2002.
- Atay, Hüseyin, "İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putpereslik ve Yayılışı", A.Ü.İ.F. Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 1, Ankara 1957.
- August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, Çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, Arya Yy., İstanbul 2011.
- Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", A.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 2, Ankara 2005.
- Aydın, Ömer, "Kur'ân'da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te'vili", İ.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 2, İstanbul 2000.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.
- *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Osman el-Haşî, Mektebetu İbnî Sînâ, Kahire (ty).
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Esmâ ve's-Sifât*, Tahkik: Sa'd b. Necdet Ömer, Muessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2013.

- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.
- Buhl, Fr., “*Hanîf*”, İ.A., MEB Yy., Eskişehir 1997.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Câmîatü Bağdâd, Kahire 1993.
- Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I-V, Çev. Zeki Megâmiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1973.
- el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/ 1413), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Tahkik: Âdil Enver Hadr, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan 2013.
- el-Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn (ö. 478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd*, Tahkik: Muhammed Yusuf Musa, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1950.
- Çağatay, Neşet, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, A.Ü.İ.F. Yy., Ankara 1957.
- Çelebi, İlyas, “*Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi*”, İlam Araştırma Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 1, (by) 1998.
- Çetin, Nihat M., “*Arap*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 1991.
- Çiftçi, Şaban, “*Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi*”, P.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 1, Denizli 2014.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman b. el-Fadl (ö. 255/869), *es-Sunen, Mevsûatu's-Sünne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.
- Daşkırân, Yaşar, “*Arap Dilinde Terim Sorunu*”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 1, (by) 2014.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, Fenomen Yy., Kayseri 2014.
- Demircan, Adnan, “*Sâmîler*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 2009.
- Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî(ö. 275/889), *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.

- Ebû Hanife, Numan b. Sabit (ö. 150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F. Vakfı Yy., İstanbul 2015.
- Ebu'l-Vefâ' el-Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrillah b. Sâlim (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-IV+I, Tahkik: Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Hecer li't-Tıbbâihî ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire 1993/1413.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX+I, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Erkit, Turan, "*Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2009.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 324/935-36), *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag Gmbh, Wiesbaden 1980.
- *el-İbâne an Usûlu'd-Diyâne*, Dâru İbni Zeydûn, Beyrut (ty).
- *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Zayğ ve'l-Bida'*, Tahkik: Hamûde Garâbe, Matbaatu Mısır Şirketin Müsahemetin Mısriyye, (by) 1955.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, I-IV, Tahkik: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Fr. Abraam D. Sleman, *The Meaning of The Holy Trinity*, Coptic Orthodox Church of Saint Mark, USA (ty).
- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, Edebiyat Fakültesi Basım Evi, İstanbul 1996.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008/1429.
- *el-Maksadü'l-Esna Şerh-u Esmâ'illâhi'l-Hüsna*, Tahkik: Mahmut Bico, Matbaatu's-Sıbâh, Dimeşk 1999/1420.
- Ghada Osman, "*Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources*", The Muslim World, California 2005.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam -Tarih Ekoller Problemler-*, Tekin Kitabevi, Konya 2010.
- Görgün, Tahsin, "*Mâhiyet*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 2003.

- Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yy., Ankara 1997.
- Günel, Fuat, “*Allahümmе*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 1989.
- Güven, Şahin, “*Kur’an Dilinin Özellikleri*”, E.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 14, (by) 2012.
- el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek*, I-IV+I, Tahkik: Yusuf Abdurrahman el-Mera’şli, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut (ty).
- Harman, Ömer Faruk, “*İbrâhim*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 2000.
- Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yy., İstanbul 2013.
- Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, I-II, Çev. Salih Tuğ, M.Ü.İ.F. Vakfı Yy., İstanbul 1995.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah-İnsan ve İslam Düşüncesinde Islah*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2009.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfâhânî (ö. 406/1015), *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-Usûl*, Tahkik: Muhammed es-Süleymânî, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn* içinde, I-VIII, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2001/1431.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed b. Hişâm Cemaleddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Meafirî el-Himyerî el-Basrî el-Mısrî (ö. 218/833), *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, I-II, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, (by) 1955.
- İbn Kesîr, İmâdu’d-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmâil (ö. 774/1373), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I-IV, Tahkik: Yusuf Abdurrahman el-Mera’şli, Daru’l-Ma’rife, Beyrut 2012.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), *el-Meârif*, Tahkik: Muhammed İsmâil Abdullah es-Sâvî, Dâru İhyâi’t-Turâs el-Arabî, Beyrut 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (ö. 273/886), *es-Sunen, Mevsûatu’s-Sunne el-Kutubu’s-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1412.
- İbn Manzûr, Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisânu’l-Arab*, I-VI, Dâru’l-Maarif, Kahire 1119.

- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437), *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Susanna Dıwald-Wilzer, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut (ty).
- İbnu'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâ'ib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 204/819?), *Kitâbu'l-Asnâm*, Tahkik: Ahmet Zeki Paşa, Çev. Beyza Düşüngen, A.Ü.İ.F. Yy., Ankara 1969.
- İmam Mâlik, Ebu Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.
- İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 2011.
- İşler, Emrullah, "*Tarafe b. Abd*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 2011.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013.
- el-Kâdî Abdu'l-Cebbâr, Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Esedâbâdî (ö. 415/1025), *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.
- Kesler, Fatih, *Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar (Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 1995.
- Khalil Athamina, "*İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler*", Çev. Ali Osman Kurt, A.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 1, (by) 2006.
- Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Fakülte Kitabevi Yy., Isparta 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 1989.
- Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî -Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri-*, Çıra Yy., İstanbul 2008.
- Macdonald, D. B., "*Allah*", İ.A., MEB Yy., Eskişehir 1997.
- "*İlâh*", İ.A., MEB Yy., Eskişehir 1997.
- Marulcu, Hasan Tevfik, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm Belağat İlişkisi*, Dilara Yy., Isparta 2012.

- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.
- Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I-XVII+I, Tahkik: Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yy., İstanbul 2007.
- Maulana Abdul Haq Vidyardhi, *Allah—The Unique Name of God -Research into the names of God in over 150 languages of the World-*, Revised and Edited by Selim Ahmed-Zahid Aziz, Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, U.K. 2007.
- el-Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, Çev. Mahmut Osmanoglu, Özgün Yy., İstanbul 1996.
- Muhayye Nâsif, Abdurrahîm Hadr, “*el-Melik fi's-Şi'ri'l-Câhili*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü'n-Necâhi'l-Vataniyye Külliyyetü'd-Dirârâti'l-Ulyâ, Filistin 2006.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.
- el-Mustavî, Abdurrahman, *Divân-ü-İmri'l-Kays*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004.
- *Divân-ü Tarafe b. el-Abd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.
- Muzaffer Hâşim, *Lemâatun mine'd-Dîni ve'l-Mu'tekadi fi'l-Emsâli'l-Câhiliyyi*, Mecelletu Kulliyeti'l-İmâmi'l-A'zam, (by) (ty).
- Najmah Sayuti, “*The Concept of Allâh as the Highest God in Pre-Islamic Arabia -A Study of Pre-Islamic Arabic Religious Poetry-*”, McGill University The Institute of Islamic Studies, Montreal 1999.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yy., Ankara 2013.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115), *Bahru'l-Kelâm*, Tahkik: Veliyyuddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr, Mektebetu Dâri'l-Ferfûr, Şam 2000.
- *Tebşiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, I-II, Tahkik: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yy., Ankara 2004.

- en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (ty).
- Öztürk, Resul, “*İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu*”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Sayı: 2, Van 2008.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed (ö. 493/1100), *Usûlu'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, Kahire 2003.
- er-Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, I-II, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (by) (ty).
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210), *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981/1401.
- *Te'sîsu't-Takdîs*, Tahkik: Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, Ahmed Muhammed Hayru'l-Hatîb, Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin 2011.
- Reçper, Mehmet Sait, *Tanrı'yu Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yy., Ankara 2004.
- Richard N. Davies, *Doctrine of the Trinity-The Biblical Evidence-*, Cranston & Stowe, New York 1891.
- Sa'dî ed-Dinâvî, *Şerh-u Divân-i Tarafe b. el-Abd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, İskenderiye 1969.
- Sallâbi, Muhammed Ali, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer -Hayatı, Şahsiyeti ve Yaşadığı Çağ-*, Çev. Mehmet Akbaş, Ravza Yy., İstanbul 2008.
- Sarıcık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yy., İstanbul 2004.
- Sarvan, Ahmet, “*İmrüülkays b. Hucr*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 2000.
- Selâme b. Cendel, Ebû Mâlik Selâme b. Cendel b. Abdi Amr et-Temîmî el-Hârisî (ö. 608), *Dîvân-ü Selâme b. Cendel*, Tahkik: Fahreddin Kabâve, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1987.

- es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Bâkılânî'nin *İ'câzu'l-Kur'an*'ı ile birlikte, I-II, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut 1975.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 911/1505), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975.
- Şerif, Muhammed Mian, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I-II, İnsan Yy., İstanbul 2014.
- Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I-X, Dâru'l-Ma'rife, Kahire 1119.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Tâhâ Hüseyin, *fi'l-Edebi'l-Câhiliyyi*, Matbaatu Fârûk, Kahire 1933/1352.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali (ö. 1158/1745'ten sonra), *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Temizer, Aydın, "Kur'an'da "Rab" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz", M.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 44, İstanbul 2013.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve(ö. 279/892), *es-Sunen*, *Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.
- Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2014.
- Topaloğlu, Bekir, "Rahmân", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 2007.
- Tülücü, Süleyman, "Muallakât", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 2005.
- Türcan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi -İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-*, İlâhiyât Yy., Ankara 2012.
- *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yy., Ankara 2006.
- "Hz. Ali'ye İsnad Edilen İtikadî Yorumların Kelamî Niteliği: Müslüman Kelamının İlk Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme", S.D.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 22, Isparta 2009.
- Urhan, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği -Bilinçlerarası İlişki-*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2002.
- el-Ûşî, Şeyh Ebû Hasen Sirâceddin Ali b. Osman (ö. 575/1179), *Şerhu'l-Emâlî li-Aliyyi'l-Kârî*, I-III, Çev. Şahver Çelikoğlu, Marifet Yy., İstanbul 2011.
- Varol, Hüseyin, "Evs b. Hacer", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 1995.

- Wolfson, H. Ausrtyrn, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yy., İstanbul 2001.
- Ya'kûbî, Ahmet b. Ebî Ya'kûb b. Cafer b. Vehb İbn. Vâdih (ö. 292/905'ten sonra), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut 1960.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*İlâh*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 2000.
- Yazoğlu, Ruhattin, “*Antropomorfizm ve Hıristiyanlık*”, Ekev Akademi Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 2, (by) 1998.
- Yıldırım, Suat, “*er-Rahman Vasfının Kur'ân-ı Kerîmde Kullanılışı*”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 4, Ankara 1980.
- *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Işık Akademi Yy., İstanbul 2010.
- Yurdağür, Metin, “*Muhâlefetün li'l-Hevâdis*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., İstanbul 2005.
- “*Tenzih*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yy., Ankara 2011.
- *Allah'ın Sıfatları el-Esmâü'l-Hüsnâ-*, Marifet Yy., İstanbul 1984.
- Yücedoğru, Tevfik, “*İtikad Esasları ve Özellikleri*”, U.Ü.İ.F. Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 1, (by) 2006.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk (ö. 337/949), *İştikâk-u Esmâillâh*, Tahkik: Abdu'l-Hüseyn el-Mubarek, Dâru'l-Fikr, Basra 2009/1430.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Tahkik: Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006/1427.
- ez-Zevzenî, Ebu Abdullâh el-Hüseyn b. Ahmet b. el-Hüseyn (ö. 486/1093), *Şerhu'l-Muallakâti's-Seba'*, Taba'tu's-Saâde, Mısır (ty).

ÖZGEÇMİŞ

1990 yılında Ankara'da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Ankara'da tamamladı. 2013 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2014 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. Kur'an'da Allah'ın İsimleri -Cahiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kalam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme- adlı yüksek lisans çalışmasını 2016 yılında tamamladı. Halen Araştırma Görevlisi olarak görevini devam ettirmektedir.

