T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

# İTİKADÎ ÂYETLERİN YORUMUNDA DÖNEMSEL İHTİLAFLARIN ARKA PLANI: ALLAH TASAVVURU

Doktora Tezi

YUSUF KARATAY

İSTANBUL, 2023

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

# İTİKADÎ ÂYETLERİN YORUMUNDA DÖNEMSEL İHTİLAFLARIN ARKA PLANI: ALLAH TASAVVURU

Doktora Tezi

YUSUF KARATAY

Danışman: DOÇ. DR. MUHAMMET ABAY

İSTANBUL, 2023

# ÖNSÖZ

Her dinin kutsal saydığı metinler, tarih boyunca ona muhatap olanlar tarafından yorumlanmış ve aktarılmıştır. Dinlerin insanlar tarafından anlaşılması, yaşanması ve yaşatılması da yorumlanan kutsal metinler üzerinden gerçekleşmiştir. Bu yorumlama faaliyeti sonucunda da yorumcunun öznelliği, yorumların da öznel olmasına neden olmuştur. Sadece inanç, ibadet ve muamelatla ilgili konular değil, her dinde mutlak otorite ve aşkın varlık yerine konan Tanrı'nın tasavvur edilmesi de bu öznellikten payını almış, tanrı tasavvurları her dine, mezhebe hatta şahıslara göre farklılaşmıştır. Bu farklılaşma özellikle kutsal metinlerin yorumlanmasında kendisini daha fazla göstermiştir. Çünkü Tanrı'nın insan zihninde müşahhas bir tasavvurunun olmayışı, yine insanın Tanrı'ya dair bir tecrübe ve müşahededen yoksun oluşu O'nun kutsal metinlerde anlatıldığı kadarıyla tasavvur edilmesine neden olmuştur. Kutsal metinlerde Tanrı'nın tasvir edildiği pasajlar ise yoruma açık pasajlardır. Çünkü farklı bir varlık alanına ait oluşu ve insanla kendi arasındaki ontolojik farklılığından dolayı kutsal metinlerde Tanrı'nın tasvir edildiği âyetler mecazî bir dil kullanmaktadır. Bu dilin kullanımı ise söz konusu farklardan dolayı elzemdir. Çünkü sınırlı insan idrakinin sınırsız bir varlığı tasavvur etmesi ancak mecaz ve teşbihî dilin kullanılmasıyla mümkündür ki tanrı tasavvurlarının sübjektifliği de kutsal metinlerde kullanılan bu dilden kaynaklanmaktadır.

Tanrı'nın insan zihni tarafından tasavvuru, kutsal metinlerin anlaşılmasına göre farklılaşırken, aynı şekilde farklı yorumlanan kutsal metinler de tanrı tasavvurlarını farklılaştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle tanrı tasavvurları kutsal metinlerin anlaşılmasını, kutsal metinlerin anlaşılması ise tanrı tasavvurlarını farklılaştırmaktadır. Yani tasavvur ve yorum arasında çift taraflı bir etkileşim söz konusudur. Elinizdeki bu çalışma da farklılaşan tanrı tasavvurlarının kutsal metin yorumuna, kutsal metin yorumlarının da tanrı tasavvurlarının farklılaşmasına etkisini incelemektedir. Burada kastedilen kutsal metin ise çalışmanın Tefsir alanına ait olmasına binaen Kur'ân âyetleridir. Diğer bir deyişle bu çalışma tüm kutsal metinleri değil sadece Kur'ân âyetlerinden konuyla ilgili olanları ele alarak, Allah tasavvurları ve tefsir/yorum ilişkisini incelemektedir.

Konusu itibariyle farklı alanlardan birçok meseleyi ihtiva etmesi sebebiyle çalışmamızın interdisipliner özellikte olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla hem muhteva

hem de yöntem açısından daha öncesinde örneği bulunmayan bu çalışmada bazı eksikliklerin olabileceğini peşinen kabul ediyoruz. Bu sebeple çalışmanın geliştirilmesi ve eksikliklerinin giderilmesi için okuyucu tarafından yapılacak olumlu olumsuz tüm eleştirilere açığız.

Alanında ilk olması, sonraki benzer muhtevaya sahip çalışmalar için kaynak ve örnek teşkil edeceği düşüncesiyle çalışmamızın başta Tefsir Bilim Dalı'nda olmak üzere diğer alanlardaki akademik çalışmalar için de faydalı olmasını temenni ediyoruz. Bu vesileyle başlangıcından sonuna kadar çalışmamızın bu hale gelmesinde eleştiri ve yönlendirmeleriyle bize yol gösteren başta tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Muhammet ABAY, tez izleme jüri üyelerim olan Sayın Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR ve Sayın Doç. Dr. Muhammed COŞKUN hocalarıma; çalışmamızı baştan sona okuyarak gerekli eleştiri ve düzeltmeleri ile bizden desteklerini esirgemeyen değerli dostlarım ve meslektaşlarım Sayın Dr. Öğretim Üyesi Recep Emin GÜL ve Sayın Araştırma Görevlisi Dr. Murat BAHAR'a hürmet ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışma süresi boyunca oldukça ihmal ettiğim, ancak buna rağmen merhameti ve fedakarlığıyla maddî-manevî her türlü desteği sağlayan sevgili eşim ve biricik kızıma; bu günlere ulaşmamda emeği olan, tahsil hayatım boyunca her türlü fedakarlığı gösteren, tüm zorluklara göğüs geren, dualarıyla beni sürekli destekleyen saygı ve sevgideğer Annem'e ve bu günleri görmeye ömrü vefâ etmeyen merhum Babam'a; yine fedakarlıklarını ve desteklerini her daim hissettiğim kardeşlerime teşekkürü de bir borç bilirim. Son ve en mühimi olarak da çalışmamızın nihayete ermesini nasip eden, bize bu günleri gösteren, çalışmamız neticesinde bizlere ecr-i cezîl ihsan etmesi ve bu çalışmayı hayırlara vesile kılması niyazında bulunduğumuz âlemlerin Rabbi olan Allah'a sonsuz hamd-ü senâ; insanlığı zulmetten nura çıkarmak için gönderdiği tüm peygamberlerine; hassaten ümmeti olmakla şeref duyduğumuz, ezelî ebedî ulu önderimiz, son peygamber Hz. Muhammed'e, onun âl ve ashabına da salât ve selâm ederim.

Yusuf KARATAY

Safranbolu, 2023

## İÇİNDEKİLER

**ÖNSÖZ** ..... **İ**

**İÇİNDEKİLER** ..... **İİİ**

**KISALTMALAR** ..... **Vİ**

**ÖZET** ..... **Vİİ**

**ABSTRACT** ..... **Vİİİ**

**GİRİŞ**

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve SINIRLARI ..... 1

2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ ve HEDEFLERİ ..... 4

3. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ ..... 5

4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM ve KAYNAKLARI ..... 7

**BİRİNCİ BÖLÜM**

**İSLÂM ÖNCESİ TANRI TASAVVURLARI** ..... **10**

1. Antik Yunan'da Tanrı Tasavvurları ..... 17
   1.1. Doğanın Tanrı(sal)lığı ..... 18
      1.1.1. Thales: Tanrı 'Su'dur ..... 19
      1.1.2. Anaksimandros: Tanrı 'Apeiron'dur ..... 21
      1.1.3. Anaksimenes: Tanrı 'Hava'dır ..... 23
      1.1.4. Ksenophanes: Tanrı İnsansı Değildir ..... 24
      1.1.5. Herakleitos: Tanrı 'Ateş'tir ..... 27
      1.1.6. Empedokles: Tanrı Dört Elementin Birleşimidir ..... 29
      1.1.7. Anaksagoras: Tanrı Tohumlardan Meydana Gelmiştir ..... 31
      1.1.8. Parmenides ve Zenon: Tanrı 'Varlık'tır ..... 34
      1.1.9. Atomcular: Tanrı 'Atom'dur ..... 35
   1.2. Sofistler: Doğadan İnsana Dönüş ..... 37
   1.3. Doğanın Tanrısallığından Tanrı'nın Doğasına ..... 40

1.3.1. Sokrates: Tanrılar Değil 'Tanrı' Vardır ..... 40
1.3.2. Platon: Tanrı En İyi, Cömert ve Adil Olandır ..... 43
1.3.3. Aristoteles: Tanrı İlk Muharriktir ..... 47
1.4. Düzenleyici Tanrı'dan Yaratıcı Tanrı'ya ..... 52
1.4.1. Philon: Tanrı Yaratıcı, Aşkın ve Mükemmeldir ..... 52
1.4.2. Plotinos: Tanrı Mutlak 'Bir' Olandır ..... 55

2. Yahudilik'te Tanrı Tasavvurları ..... 62
2.1. Monist ve Tenzihî Tasavvur ..... 67
2.2. Antropomorfist Tasavvur ..... 69

3. Hıristiyanlık'ta Tanrı Tasavvurları ..... 74
3.1. Baba Tanrı ..... 79
3.2. Oğul Tanrı ..... 83
3.3. Kutsal Ruh Tanrı ..... 89

4. Cahiliye Dönemi Tanrı Tasavvurları ..... 92

**İKİNCİ BÖLÜM**

**İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ALLAH TASAVVURLARI ..... 101**

1. Tefvizci Allah Tasavvuru ..... 105
1.1. İspat Metodu ..... 109
1.2. Tevfiz Metodu ..... 111

2. Antropomorfist Allah Tasavvuru ..... 116
2.1. Delil Olarak Kullanılan Nasslar ..... 117
2.1.1. Âyetler ..... 118
2.1.2. Hadisler ..... 123
2.2. Müteşâbihe Yaklaşımlar ..... 132
2.3. Teşbihî Dilin Etkisi ..... 135

3. Tenzihçi Allah Tasavvuru ..... 138
3.1. Zât-Sıfat-İsim İlişkisinin Tenzihçi Tasavvurlara Etkisi ..... 141
3.1.1. Kavramsal Çerçeve ..... 141
3.1.2. İsim-Müsemmâ-Sıfat İlişkisi ..... 145
3.1.3. İsim ve Sıfatların Tespiti ..... 155
3.1.4. Sıfatların Taksimi ..... 159
3.2. Zât-Sıfat İlişkisine Dair Yaklaşımlar ..... 164

3.2.1. Mu‘tezile ..... 166
3.2.2. Cehmiyye ..... 170
3.2.3. Şia ..... 171
3.2.4. Ehl-i Sünnet ..... 174

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**ÂYET YORUMLARI VE ALLAH TASAVVURLARI ..... 184**

1. Haberî Sıfatlarla İlgili Âyetler ve Tasavvurlar ..... 186
1.1. Allah’a Mekân İsnat Edilen Âyetler ..... 187
1.1.1. Arş-İstivâ ..... 188
1.1.2. Semâ ..... 204
1.2. Allah’a Uzuv İsnat Edilen Âyetler ..... 211
1.2.1. Allah’ın Eli ..... 211
1.2.2. Allah’ın Yüzü ..... 216
1.2.3. Allah’ın Gözü ..... 219
1.2.4. Allah’ın Baldırı/Bacağı ..... 223
1.3. Allah’a Beşerî Eylem ve Duyguların İsnat Edildiği Âyetler ..... 226
1.3.1. Allah’ın Hareket Etmesi ..... 227
1.3.2. Allah’ın Hayâ Etmesi ..... 234
1.3.3. Allah’ın Yakın Oluşu ..... 236
1.3.4. Allah’ın Kâfirlerle Alay Etmesi ..... 241

2. Ru’yetullah ile İlgili Âyetler ve Tasavvurlar ..... 246
2.1. Gözlerin İdraki ..... 247
2.2. Hz. Musa’nın Ru’yet Talebi ..... 260
2.3. “Ziyâde”nin Anlam Çeşitliliği ..... 269
2.4. “Nazar” Lafzı ..... 273

3. Allah Tasavvurlarının Âyetlerle Etkileşimi ..... 283

**SONUÇ ..... 286**

**KAYNAKÇA ..... 291**

## KISALTMALAR

| | |
|---|---|
| b. | : Bin, İbn |
| bk. | : Bakınız |
| çev. | : Çeviren, tercüme eden |
| ed. | : Editör |
| haz. | : Hazırlayan |
| Hz. | : Hazreti |
| krş. | : Karşılaştırınız |
| No | : Sayı numarası |
| nşr. | : Neşreden |
| ö. | : Ölümü, ölüm yılı |
| thk. | : Tahkik eden |
| ts. | : Tarihsiz |
| vb. | : ve benzeri |
| vd. | : ve diğerleri |
| Vol./Volume | : Cilt numarası |
| yy. | : Yüzyıl |

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Yusuf KARATAY

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Tefsir

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muhammet ABAY

Tez Türü ve Tarihi: Doktora, 2023

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Tasavvur, Tefsir, Senkronik, Diyakronik.

## ÖZET

İlahi hitabın muhatabı olan insanlar, kendilerine elçiler vasıtasıyla gönderilen ilahi mesajı anlama konusunda tarih boyunca problemler yaşamıştır. Bu çalışmanın konusu âyetleri anlama probleminin temel sebeplerinden biri olduğu düşünülen Allah tasavvurlarının, âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasındaki etkisinin tespit edilmesine yöneliktir. Bu sebeple çalışma boyunca iki sorunun cevabı aranmıştır. Bunlardan ilki "Allah tasavvurlarının âyetleri anlama ve yorumlamadaki etkisi nedir?", diğeri de "tasavvur-âyet ilişkisindeki etkileşim nasıl olmuştur?" sorularıdır.

Nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı bu çalışmada öncelikle veriler ilgili kaynaklardan derlenmiş, derlenen veriler betimsel analiz ve karşılaştırmalar yapılarak çalışmanın soruları cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken de Allah tasavvurları ve âyet yorumlarına dair zamansal değişimlerin tespit edilmesi için konular senkronik (eş-zamanlı) ve diyakronik (art-zamanlı) bir yöntemle ele alınmıştır.

Çalışmanın sonucunda ulaşılan bulgulara göre Allah tasavvurlarının âyetlerin yorumlanmasında doğrudan bir etkisinin olduğu, tasavvur-âyet ilişkisindeki etkileşimin ise senkronik ve diyakronik bir şekilde çift taraflı gerçekleştiği tespit edilmiştir.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Yusuf KARATAY

Department : Basic Islamic Sciences

Programme : Exegesis (Tafsir)

Supervisor : Assoc. Prof. Muhammet ABAY

Degree Awarded and Date : Phd, 2023

Keywords: God, İmagination, Exegesis, Synchronic, Diachronic.

## ABSTRACT

Throughout history, people who are the addressees of the divine address have had problems in understanding the divine message sent to them through messengers. The subject of this study is to determine the effect of the conceptions of God, which is thought to be one of the main reasons for the problem of understanding the verses, on the understanding and interpretation of the verses. For this reason, answers to two questions were sought throughout the study. The first of these is “What is the effect of the imagination of Allah on understanding and interpreting the verses?” and the other is “How was the interaction in the relationship between imagination and exegesis?”, so the questions are.

In this study, in which qualitative research methods were used, firstly the data were compiled from the relevant sources, and the collected data were tried to be answered regarding thesis, by making descriptive analysis and comparisons. While doing this, the subjects were handled with a synchronic and diachronic method in order to determine the temporal changes regarding imaginations of God and verse interpretations.

According to the findings obtained as a result of the study, it has been determined that the conceptions of God have a direct effect on the interpretation of the verses, and the interaction in the imagination-verse relationship occurs bilaterally in a synchronously and diachronically.

# GİRİŞ

## 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve SINIRLARI

Tarih boyunca Kur'ân'ı anlama noktasında yapılan çalışmalar neticesinde büyük bir tefsir külliyatı oluşmuştur. Bu külliyatın oluşmasında da hiç şüphesiz Kur'ân âyetlerinin farklı şekillerde anlaşılması ve yorumlanması etkili olmuştur. Her bir Kur'ân yorumcusu kendi entelektüel seviyesine, bilgi birikimine, yaşadığı sosyal, siyasal, ekonomik vb. şartlara göre Kur'ân'ı anlamaya, anlatmaya ve te'vil etmeye çalışmıştır. Kaynaklarda da sayılan bu şartların Kur'ân'ın tefsirini doğrudan etkilediğini ifade eden beyanlara sıkça rastlamak mümkündür. Bu çalışmalar genelde yorum farklılıklarının sebeplerini tarih, metin tasavvuru, yorumcunun öznelliği gibi kriterler olarak tespit etmiştir. Ancak bu araştırmanın temel düşüncesi Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda söz konusu şartların dolaylı olduğu, bunlardan daha önemli ve bu şartları da doğrudan etkileyen farklı bir etkinin bulunduğudur. O da yorumcunun hem inanç ilkelerini hem de düşünce yapısını etkileyen ve belirleyen Allah tasavvurudur. Bu çalışmanın çıkış noktası da Kur'ân'ı anlama probleminin temel sebebinin müfessirlerin Allah tasavvurları olduğu düşüncesidir.

Yüce bir otoriteye, aşkın bir varlığa inananların sadece inanç ilkeleri değil; bireysel ve toplumsal hayatının, diğer varlıklarla ilişkilerinin, kendisinden sâdır olan fiil ve düşüncelerinin tümü, zihnindeki Allah tasavvurunun etkisi altındadır. Dolayısıyla inananlar açısından hayatın her anını ve alanını etkileyen bu olgu Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında da etkisini göstermiştir. Bu araştırmanın konusu da müfessirlerin Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına nasıl etki ettiğidir. Bu sebeple çalışmanın cevabını aradığı temel sorularından biri budur. Buradan hareketle araştırmanın, âyetlerin müfessirler tarafından farklı yorumlandığı ön kabulüyle başladığı şeklinde bir eleştiri söz konusu olabilir. Ne var ki zaman içerisinde oluşan büyük tefsir külliyatı bu ön kabulün doğruluğunu göstermek için yeterlidir. Ayrıca bu çalışmada üzerinde durulan konu, âyetlerin farklı yorumlanıp yorumlanmadığı meselesi de değildir. Asıl konu müfessirlerin zihinlerindeki Allah tasavvurunun âyet yorumlarına yansımasının keyfiyetidir. Bu keyfiyetin araştırılması sonucunda da ortaya çıkan ve çalışmanın cevabını aradığı temel başka bir soru daha vardır ki o da Allah tasavvurları-

âyet ilişkisindeki etkileşimin mahiyetidir. Daha açık bir ifadeyle Allah tasavvurlarının mı âyet yorumlarını yoksa âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması mı Allah tasavvurlarını etkilemiştir? Söz konusu iki temel soru bu araştırmanın muhtevasını belirleyen sorular olmuştur.

Konunun tamamen gaybî alana ait olması meselenin doğrudan ele alınışını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple konunun anlaşılması için çalışmada Birinci ve İkinci Bölüm araştırmanın asıl konusu olan Üçüncü Bölümün hazırlık aşaması olarak tasarlanmıştır. Bu iki bölümde gaybî alana ait olan ve varlık açısından ontolojik farklılığı bulunan Allah'ın insan zihnine konu oluşu, insan zihninde bu tasavvurun geçirdiği merhaleler, Allah tasavvurlarının farklılaşmasına etki eden temel faktörler gibi konular ele alınarak son bölümde âyetlerin Allah tasavvurlarına ve müfessirlerce oluşturulan Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına etkisi incelenecektir.

Araştırmanın interdisipliner özellikte olması kapsamının da genişlemesine sebep olacaktır. Doğal olarak genişleyen kapsamın tüm yönleriyle ele alınması bir çalışma için oldukça güç olacağından kapsamın sınırlandırılması elzemdir. Dolayısıyla bu araştırmanın kapsamı da sınırlandırılarak meselelerin tümüne değil belli yönlerine temas edilecektir. Bu minvalde araştırmanın kapsamı sadedinde öncelikle yüce ve aşkın bir varlığın insan zihnine konu oluşu ele alınacak ve insan zihninde bu varlığın felsefî açıdan tasavvur ediliş aşamaları aktarılmaya çalışılacaktır. Daha sonra salt zihinsel faaliyet alanından çıkarılarak kutsal metin temelli ve destekli tasavvurlar incelenecek, dinlerin bu konudaki görüşleri ve Allah tasavvurları aktarılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla çalışmamızın birden fazla disiplinle ilişkisi olacağından kapsamı da bu farklı disiplinlerin araştırma konularını içine alacak mahiyette olacaktır. Örneğin Birinci ve İkinci Bölümde Felsefe disiplininin konularından olan Antik Yunan'ın Tanrı tasavvurları; Dinler Tarihi disiplinin konuları olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın Tanrı tasavvurları; İslâm Tarihi, Mezhepler Tarihi, Kelam gibi disiplinlerin konusu olan cahiliye devri ve İslâm düşünce geleneğindeki Allah tasavvurları gibi meseleler çalışmanın muhtevasını oluşturacak konulardır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu konular çalışmanın ana konusuna hazırlık aşamasıdır. Dolayısıyla bu konular aktarılmadan çalışmanın asıl konusunun anlaşılması mümkün değildir. Tali konular gibi görülebilecek mevzubahis başlıkların

çalışmada yer alması bu sebepledir. Araştırmanın ana konusu olan Üçüncü Bölüm ise Tefsir disiplini başta olmak üzere Kelam disiplini ile de alakalı olduğundan araştırmanın kapsamının bu iki disiplinin ortak çalışma alanı olduğu söylenebilir.

Araştırmanın asıl konusu olan Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına etkisinin inceleneceği Üçüncü Bölümde tüm âyetler değil konuyla doğrudan alakalı âyetler ele alınacaktır. Bu minvalde hem Allah tasavvurlarının inşa edilmesi ve değişmesine doğrudan etki eden haberî sıfatlar hem de kelam ekolleri arasında tartışmaların cereyan ettiği ve yine Allah tasavvurları ile doğrudan alakalı olan ru'yetullah konusunun beyan edildiği âyet grupları bu çalışmanın kapsamına dâhil edilecektir. Bunların dışında yer alan âyetlere ise bu âyetlerle ilişkileri sadedinde değinilecektir.

Çalışma, Tanrı tasavvurları ve bu tasavvurların âyet yorumlarına etkisi gibi oldukça kapsamlı ve tartışmalı bir meseleyi ele alacağından konunun bazı yönlerden sınırlandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Öncelikle düşünce tarihi boyunca tartışılan ve halen de tartışılmakta olan Tanrı tasavvurlarında cereyan eden tartışmalar bu araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Çünkü çalışmanın asıl konusu Tanrı tasavvurlarındaki tartışmalar değil bu tartışmalar sonucu oluşan tasavvurların âyet yorumlarına etkisinin incelenmesidir. Dolayısıyla araştırmanın bir tasavvur oluşturma veya herhangi bir tasavvuru benimse(t)me gibi bir iddiası olmadığından konuyla ilgili tartışmalara girmeden Tanrı tasavvuru konusunda hazır olan veriyi kullanacaktır. Bu sebeple sadece benimsenen tasavvurlar aktarılacaktır. Tanrı tasavvurlarının aktarımında ise bu konuda görüş bildiren her filozof, mütekellim veya âlim değil düşünce tarihinde dönüm noktası sayılan ve bu konuda düşüncelerde değişime neden olan isimler seçilecektir. Nitekim araştırmanın kapsamı tüm fertlerin veya grupların tasavvurlarını aktaracak kapasitede değildir.

Araştırmanın asıl konusu itibariyle dönemsel sınırlandırması genel olarak ilk dönem Müslümanları ile kelamın teşekkül ettiği ve meselelerin tartışıldığı dönemi kapsayacaktır. Bu sebeple klasik dönem sonrası olan modern dönem tasavvurları ve bu tasavvurların âyet yorumlarına etkisi bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu sınırlandırma söz konusu modern dönem tasavvurlarının müstakil başka bir çalışmaya konu olacak derecede kapsamlı ve geniş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu araştırma ise

ele aldığı konu itibariyle bir giriş mesabesinde olduğundan öncelikle meselenin temelini oluşturma ve bu konuda bir yöntem, izlenecek yol üretme amacına matuftur.

İslam düşünce geleneğinde Allah tasavvurları kelamın teşekkülü ile birlikte mezhepsel tartışmalara döndüğü için araştırmanın ele aldığı mezhepler Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet gibi ana mezhepler ile sınırlandırılacaktır. Bu mezheplere mensup müfessirlerin Allah tasavvurları ele alınarak araştırmanın asıl konusu olan tasavvurların âyet yorumlarına etkisi incelenecektir. Bu nedenle adı geçen mezhepler dışında kalanlar da bu araştırmanın kapsamı dışında bırakılacaktır.

Araştırmanın sınırlandırılacağı bir konu da mezheplere mensup olan müfessirlerdir. Araştırmanın hacminin sınırlı oluşu bu sınırlandırmayı da zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına etkisinin inceleneceği bu çalışma mezheplere mensup her müfessiri değil temsil gücü yüksek ve mensubu olduğu mezhepçe önder kabul edilen, otoriter ve kaynak olarak kullanılan müfessirleri ele alacaktır. Böylece mezheplerin hem genel Allah tasavvuru görülecek hem de tasavvurların âyet yorumlarına etkisi, ele alınacak müfessirler nezdinde incelenecektir.

## 2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ ve HEDEFLERİ

Araştırma, müfessirlerin âyetleri farklı yorumlamalarındaki sebebin Allah tasavvuru olduğu düşüncesinden hareketle Allah'ın zat ve sıfatlarının ele alındığı itikadî âyetleri esas alacaktır. Bu nedenle Allah tasavvurları ile doğrudan ilişkili olan ve etkileşimi daha net ortaya koyacağı düşünülen haberî sıfatlar ve ru'yetullah konularının beyan edildiği âyetler grubu incelenecek, bu âyetlerin hem Allah tasavvurlarına hem de Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına etkisi söz konusu âyetler çerçevesinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın ulaşmayı hedeflediği temel amaçlarından biri budur. Nitekim İslâm hukuku alanında amelî konulardaki ihtilaf, tenevvü' kabilinden görülür ve bunun ümmet için bir rahmet olduğu ifade edilir. Ancak söz konusu itikadî meseleler olunca, bu alandaki ihtilaf tenevvü' ihtilafı olmaktan uzaktır. Zira itikadî meselelerdeki ihtilaflar amelî konulardaki gibi değildir. Söz konusu alandaki ihtilaflar ekseriyetle tearuz içeren, iki zıt hükmün beyan edildiği ihtilaflardır. Bu minvalde tefsir tarihi boyunca bir dönemde bir müfessirin itikadî âyetleri yorumlarken söyledikleri, sonraki bir dönemde

başka bir müfessir tarafından reddedilip o konuda farklı bir görüş ileri sürülebilmiş; hatta bu konuda birbirini tekfir edenler dahi olmuştur. Araştırmanın amaçlarından biri de bu konudaki ihtilafların temel sebebinin zihinlerdeki Allah tasavvuru olduğu tezini doğrulamaktır.

Araştırmanın amaçlarından bir diğeri de Allah tasavvurlarına bağlı olarak değişen âyet yorumlarını eşzamanlı ve artzamanlı bir incelemeyle, söz konusu âyetlerin öncesi ve sonrasında kronolojik olarak gelişen/değişen anlam değişikliklerini tespit etmektir. Bu vesileyle âyetlerdeki yorum ihtilaflarının zamansal grafiği ortaya çıkarılacak, bu anlam değişmelerinin zaman ve şahıslar üzerinden nasıl ve neden olduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

## 3. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Araştırmamızla alakalı yapılan literatür taramasında Tefsir alanında konumuzla ilgili Doktora düzeyinde yapılmış bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Ancak ele aldığı konular açısından çalışmamıza yardımcı olacak ve veri sağlayacak farklı disiplinlerde yapılmış çalışmalar oldukça fazladır. Örneğin ilk bölümde incelenecek olan Antik Yunan, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Cahiliye dönemi tanrı tasavvurları konusunda ilgili disiplinlerin tarih kitapları meseleyi teferruatlarıyla ele almaktadır. Adı geçen inanç ve düşünce geleneklerinin Tanrı tasavvurları hem erken hem de sonraki dönemlerde çalışmalara konu edilmiştir. Ancak bu konular genelde Tanrı tasavvurlarının din ve geleneklerdeki farklılıklarını, gelişimini ve değişimini tespite yöneliktir. Dolayısıyla bizim çalışmamızla yöntem ve muhteva açısından bir benzerliği yoktur. Söz konusu çalışmaların araştırmamıza katkısı tespit edilen konuların çalışmamızın asıl sorusuna/sorununa yönelik veriler sağlamasıdır. Yine İkinci Bölümde ele alınacak İslâm düşünce geleneğindeki Allah tasavvurlarının hem tarih hem de itikadî bir mesele olması hasebiyle kelam disiplinin ortak konuları olması, çalışmamızın bu iki disipline ait çalışmaları kaynak edinmesine vesile olacaktır. Ancak bu konular da Birinci Bölümde olduğu gibi İslâm düşüncesindeki Allah tasavvurlarının tespitine yöneliktir. Bizim çalışmamız ise bu hazır tespitleri veri olarak kullanacak ve Allah tasavvurlarının tefsirle ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

Farklı disiplinlerde yapılan çalışmalar dinî metinleri referans alarak, Allah'ın isim ve sıfatlarını tespit etmeye, tespit edilen isim ve sıfatların Allah'ın zâtıyla ilişkisine ve bu ilişki neticesinde doğru bir Allah tasavvuru inşa ederek tevhid inancına yardımda bulunmaya yönelik çalışmalardır. Dolayısıyla bu çalışmalar Allah tasavvurlarının oluşum ve gelişimine değinmekte, fakat söz konusu tasavvurların âyet yorumlarına etkisine, tasavvur-âyet ilişkisine değinmemektedir. Bizim çalışmamız ise söz konusu çalışmaların konu edinmediği bu ilişkinin tespitine yöneliktir. Dolayısıyla çalışmamız hem muhteva hem de meseleyi ele alış şekli açısından diğerlerinden farklılaşmaktadır.

Çalışmamız, tespit edebildiğimiz literatür dikkate alındığında kendi alanında konu ve yöntem açısından özgün bir çalışma olacaktır. Araştırmamızla doğrudan alakalı görünen ve isim olarak da çalışmamıza benzeyen eser olarak sadece Faruk Özdemir'in *İlah Tasavvurları ve Kur'ân Yorumuna Etkileri* adlı çalışma literatürde tespit edilmiştir. Ancak adı geçen çalışma muhteva açısından araştırmamızdan oldukça farklıdır. Bu çalışmada Sayın Özdemir, Giriş Bölümünde "*Kelâm Ekollerinin İlah Tasavvurları*" başlığıyla mezheplerin farklı Allah tasavvurlarına değinmiş ve genel bilgiler sunmuştur. Çalışmanın metin kısmı ise genelde âyetlerin muhtevası ile ilgili olup müfessirlerin yorumlarının aktarılmasından ibarettir. Dolayısıyla metin kısmının Allah tasavvurları ile ilgisi kurulmamış, dahası Allah tasavvurlarının ilgili olduğu âyetler seçilmemiştir. Çalışmanın bazı başlıklarından örnekler vermek ne demek istediğimizi açıklayacaktır. Örneğin çalışmanın metin kısmında yer alan "*Bireylerin Hidâyete Ermeleri ve Dalâlete Düşmelerinin Gerekçeleri*", "*Kalbin Mühürlenmesinin Gerekçeleri*", "*Kavimlerin Helâk Edilmelerinin Gerekçeleri*" ve "*Azabın, İkabın ve Lanetin Gerekçeleri*" gibi ana bölüm başlıkları ile "*Allah'ın İnsanların Bir Kısmını Saptırmasının Gerekçesi Olarak Onların Şeytanları Dost Edinmeleri*", "*Allah'ın Kalbi Mühürlemesinin Gerekçesi Olarak Haddi Aşma*", "*Allah'ın Kavimleri Helâk Etmesinin Gerekçesi Olarak Zulmetmek ve Zalim Olmak*" ve "*Azabın ve Lanetin Gerekçeleri Olarak Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'i İnkâr Etmek*" gibi bazı alt başlıklardan da anlaşılacağı üzere eserin ismi ile muhtevası arasında bir uyumsuzluk var gibi görünmektedir. Çünkü adı geçen başlıkların Allah tasavvurları konusu ile herhangi bir bağı yok gibidir. Dolayısıyla söz konusu çalışmanın muhtevası bizim araştırmamızdan oldukça farklıdır. Söz konusu çalışma dışında literatürde taraması yapılan diğer bazı çalışmalar ise bir Allah tasavvuru oluşturma veya var olan Allah

tasavvurlarının tespiti noktasında birleşmektedir. Bazıları da bu araştırmanın asıl meselelerinden olan haberî sıfatlar veya ru'yetullah konularında müfessirlerin yorumlarını aktararak yüzeysel bilgiler vermiş, bu çalışmalarda söz konusu meselelerin ihtilafında Allah tasavvurları ile ilgisi kurulmayarak derinlemesine bir çalışma ortaya konmamıştır. Bizim çalışmamız ise bir Allah tasavvuru oluşturmak, var olan tasavvurları yeniden tespit etmek veya müfessirlerin âyetler hakkındaki yorumlarını doğrudan aktarmak değil, söz konusu tasavvurların itikadî âyetleri yorumlamadaki etkisini ortaya koymaktır. Bu sebeple araştırmamızın Tefsir Bilim Dalı alanında yorum ve ihtilaf konusu özelinde özgün bir çalışma olacağı düşünülmektedir.

Ayrıca çalışmamızın âyetlerin tarihsel olarak değişen yorumlarını da tespit etmesi, sonraki çalışmalara da bu açıdan kaynaklık edecektir. Nitekim âyetlerin yorumlarındaki ihtilafları bu şekilde eşzamanlı ve artzamanlı metot ile zamansal olarak ortaya koyan müstakil bir çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla yoktur. Yapılan bazı çalışmalarda âyetlerin anlam değişiklikleri ele alınsa da bunun ne zaman, neden ve kimler tarafından değiştiği/değiştirildiği, bu değişimlerin arka planındaki etkenler tespit edilmemiştir. Bizim, çalışmamızda yapacağımız şey ise tam da bu noktaya temas etmeye, titiz ve akademik bir incelemeyle meselenin arka planını, temel sebep ve saiklerini tespit etmeye yöneliktir.

## 4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM ve KAYNAKLARI

Çalışma ele aldığı konular itibariyle Sosyal Bilimler alanına ait olduğundan çalışmanın benimseyeceği yöntemler de bu alana ait araştırma yöntemleri olacaktır. Nitel araştırma yöntemlerinin kullanılacağı bu çalışmada öncelikle veriler dokümantasyon yöntemiyle ilgili kaynaklardan derlenecek, derlenen veriler betimsel analiz ve karşılaştırmalar yapılarak tümevarımsal yöntemle çalışmanın soruları cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına etkisini göstermek için çalışmanın asıl konusunu ihtiva eden Üçüncü Bölümde söz konusu analizler ve mukayeseler genel yöntem olarak benimsenecektir. Böylece müfessirler arasındaki yorum farklılıkları da görülmüş olacaktır. Ayrıca senkronik ve diyakronik yöntemle de âyetlerin zaman içerisinde değişen anlamları tespit edilecek ve bu anlam değişikliklerinin Allah tasavvurları ile irtibatı ele alınacaktır.

Çalışmamız muhteva açısından da kümülatif bir görünüm arz etmektedir. Daha açık bir ifadeyle ele aldığı konular itibariyle her bir bölüm bir sonraki bölümün hazırlık aşaması mesabesindedir. Dolayısıyla bölümler arasında neden-sonuç ilişkisinin varlığından da söz edilebilir. Nitekim her bir bölüm bu düşünceyle ele alınacak ve önceki bölüm sonrakinin nedenlerini, sonraki bölüm de öncekinin sonuçlarını barındıracak şekilde inşa edilecektir.

Çalışmanın Tefsir Bilim Dalı'nda yapılması hasebiyle ele alınan konu, öncelikle tefsir metinlerini ilgilendirdiğinden araştırmanın literatürünü büyük ölçüde tefsir metinleri oluşturacaktır. Çünkü ele alınan konu âyetler ve yorumlarıdır. Söz konusu tefsir metinleri de tefsir literatüründe döneminin otoritesi sayılan, temsil gücü yüksek ve kaynak niteliğinde olan eserlerden seçilecektir. Nitekim bu eserler hem kendinden önceki çalışmalara atıfta bulunduğundan hem de sonraki eserlere kaynak olduğundan, konuyla alakalı malumat oldukça fazladır. Bu vesileyle farklı tefsir eserleri çalışmanın temel kaynaklarından olacaktır.

Araştırmanın sadece tefsir değil, diğer birçok alanla ilişkili olması sebebiyle birden fazla alana ait eserlerden de istifade edilecektir. Tefsir eserleri dışında yararlanılacak diğer kaynaklardan biri de hadis metinleridir. Zira hadisler, Kur'ân'da müphem bırakılan bazı konuları açıklar mahiyettedir. Allah da gaybî alana matuf olduğundan O'nun tasavvur edilmesi başlı başına müphem bir konudur. Bu vesileyle araştırmanın asıl konusu olan Allah tasavvuru ile alakalı hadis metinlerine başvurulacak ve âyetlerle hadislerin mukayesesi de yapılarak müfessirlerin Kur'ân ve hadis temelli Allah tasavvurlarına bağlı âyet yorumlarındaki ihtilafları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın ilişkili olduğu diğer bir alan da kelam disiplinidir. Zira ele alınan konu itikadî âyetlerle alakalı olduğundan bu konu doğrudan kelam disiplinin konusudur. Allah'ın mutlak varlığı ve birliğinden, O'nun varlık âlemiyle ilişkisinden bahseden ve bu konudaki sorulara aklî cevaplar arayan ilim olması hasebiyle araştırmadaki kaynaklardan bir diğeri de itikadî meselelerin ele alındığı kelamî metinlerdir. Bu metinler bize hem Allah tasavvurunun hem de itikadî âyetlerin yorumunun ne zaman, neden ve kimler tarafından değiştirildiğinin tespitinde önemli katkılar sağlayacaktır. Bu sebeple özellikle

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile ekolleri arasında, çalışmanın konusunu ilgilendiren meselelerde cereyan eden tartışmaların yer aldığı kelam eserlerinden de yararlanılacaktır.

Araştırmanın ilişkili olduğu bir diğer alan da tarihtir. Nitekim çalışmamızın konularından biri olan Allah tasavvurlarındaki farklılıklar ve bu farklılıkların sebepleri söz konusu tarihî metinlerin yardımıyla tespit edilecektir. Tarihî metinlerden kastımız ise genel olarak dinler ve mezhepler tarihi metinleridir. Malumdur ki İslâm düşünce tarihinde görüş ve düşüncelerin değişim sebeplerinden en önemlisi mezheplerdir. Mezhebî aidiyet her âlimin görüş ve düşüncelerinde asıl unsurdur. Dolayısıyla mezhep, İslâm âlimleri için bir üst kimliktir. Bu sebeple ulemânın görüşleri, mensubu oldukları mezhebin itikadî ilkeleri ile çelişemez olmalıdır. Bu da doğal olarak mezhepler arasında ihtilafların doğmasına neden olmakta, bu ihtilaf hem Allah tasavvurları hem de âyet yorumlarına yansıyabilmektedir. İşte bu yüzden çalışmamızda meselelerin daha iyi anlaşılabilmesi için Dinler ve Mezhepler Tarihi gibi disiplinlerin kaynaklarına da başvurulacaktır. Dolayısıyla tüm bu konu ve kaynaklar çalışmanın kapsamına dahil edilecektir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## İSLÂM ÖNCESİ TANRI TASAVVURLARI

Düşünme, canlılar arasında insanoğluna has bir yetidir ve bu yetinin temel amacı varlığı anlama, anlamlandırma çabasıdır. İnsan, kendi de dâhil olmak üzere evrende görebildiği/göremediği, fizikî/fizik-ötesi, akla gelebilecek tüm varlıklar hakkında düşünmüş, varlık üzerine farklı fikir ve teoriler geliştirmiştir. Bu varlıkların en başında ise hiç şüphesiz hemen her düşünce sisteminde varlığın kaynağı olan Tanrı gelmektedir. Tanrı konusu, hakkında çokça düşünülmüş, varlığı veya yokluğu hakkında teoriler ve deliller üretilmiş, üzerinde en çok durulmasına rağmen genel geçer bir sonuca ulaşılamamış anlaşılması zor bir konudur.

İlk insanın yaratılışından itibaren insanlığın -ve hatta ilk insanın dahi- yaşadığı sorun Tanrı iledir. Bilindiği üzere çoğu dinin yaratılış kıssalarında ilk insanın Tanrı ile yaşamış olduğu sorundan bahsedilir ve bazı dinlerdeki aslî günah kavramı doğrudan bu sorunla ilgilidir: Cennetten kovulma hadisesi. İnsan yaşamındaki asıl mesele de bu kovulma hadisesiyle birlikte Tanrı nezdinde prestiji düşen insanoğlunun tekrar bu prestiji yakalaması, Tanrı'nın gözüne ve sonucunda da tekrar cennete girmesi meselesidir. Tabi bu, bir Tanrı'ya ve ölümden sonra hayatın olduğuna inananlar için geçerlidir ki ilk insandan bu zamana kadar insanlığın çoğu bu inanca sahiptir. Ancak prestijini yükseltme çabasındaki insanoğlunun bu konuda karşılaştığı bazı büyük sorunlar vardır: Tanrı nasıl bir varlıktır, mahiyeti nedir? Bilenebilir mi, bilinemez mi? İnsan hayatına etkisi var mıdır, yok mudur? gibi sorular insanlığın, Tanrı konusunun her aşamasını düşündüğünü, ele aldığını ve cevaplar aradığını kanıtlar niteliktedir.

İnsanın duygu, istek, korku, nefret gibi hissettiği veya eksikliğini duyduğu hislerinden Tanrı'yı yarattığını savunan görüşlerden[1] O'nun her şeyin sebebi, yaratıcısı,

---

[1] "Tanrı bilinci insanın özbilincidir, Tanrı'nın idraki insanın kendini idrak etmesidir. İnsanı Tanrı'sından ve Tanrı'sını da insandan dolayı teşhis edersin; her ikisi de birdir. İnsan için Tanrı olan şey, kendi tini, kendi ruhudur ve insanın tini, ruhu, yüreği de kendi Tanrı'sıdır. Tanrı insanın açığa çıkmış iç dünyası, kesinkes kendisidir; din insanın gizli değerlerinin merasimle açığa vurulması, en içten gelen düşüncelerinin itirafı, sevgisinin gizlerini alenen ikrar etmesidir." Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 48.; "Tanrı, aslında bir talebin, dileğin nesnesidir; o, talep edildiği, içten arzu edildiği, istendiği için, tasarlanmış,

koruyucusu ve gözetleyicisi olduğuna, evrendeki her şeyin O olduğu görüşünden, hiçbir şey olmadığı görüşüne kadar onlarca teori ve delil ileri sürülmüş, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Özellikle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışanların önüne, Tanrı ile ilgili daha başka sorunlar da çıkmıştır. Eğer Tanrı varsa, O'nun nasıl bir varlık olduğu, mahiyeti, varlığının delilleri, insan hayatına etkisi gibi soru(n)ların çözümü için fazlaca zihinsel mesai harcanmış, delil ve teori üretilmiştir/üretilmektedir. Bu teori ve delillerin bazıları etkili ve sağlamken bazıları ise aynı nitelikte olamamıştır. Ancak ilmî açıdan her birinin ayrı bir önemi vardır. Çünkü bir önceki teori veya delil bir sonrakinin çıkış noktasını içinde barındırmaktadır. Önceki teori veya deliller daha da geliştirilmek veya eleştirilmek için ele alınmış, ortaya çıkan sonraki teori genelde öncekinden daha tutarlı veya gelişmiş bir teori haline gelmiştir. Böylece tarih boyunca Tanrı konusu kümülatif olarak belli bir seviyede ilerleme kaydetmiştir. Örneğin Antik dönem Yunan düşüncesinde Tanrı, doğadan yola çıkılarak tasavvur edilirken, Ortaçağ'da bu tasavvur aşkın, evrensel, mutlak ve tek gerçek olana, modern çağda ise bilimin gelişmesiyle bilimsel bir tanrı tasavvuruna evrilmiştir.

Düşünce tarihi boyunca ele alınan Tanrı sorunu, özellikle teoloji ve felsefenin öncelikli problemidir ve bu konuda ilk düşünenler filozoflar ve teologlar olmuştur. Thales'ten (M.Ö. 625-545) itibaren başlatılan felsefe tarihinde öncelikli konu varlıktır ve tüm filozoflar varlık hakkında düşünmüş ve varlıktan yola çıkarak bir tanrı tasavvuru oluşturmaya çalışmışlardır. Sokrates (M.Ö. 469-399) öncesi Yunan felsefesinin önemli kavramlarından biri olan "arkhe" (başlangıç, ilk, temel dayanak, her şeyin kendisinden çıktığı şey) Tanrı kavramının oluşumunda etkili olan önemli bir kavramdır.[2] İlk çağ filozoflarının düşündükleri arkhe, oluşun başlangıcı üzerinedir: İlk olan, başlangıç yani arkhe neydi? Düşünülen ve tartışılan bu arkhe kavramı daha sonraki filozof ve teologlar

düşünülmüş, inanılmış bir varlıktır. Çünkü tanrıların doğası insani dileklerin doğasına denk düşer." Ludwig Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 50.

[2] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 9; Recep Külcü, "Thales'ten Günümüze Arkhe Arayışı", *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2016), 2-3; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I (Fragmanlar-Doksograflar)*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994), 62.

tarafından Tanrı'ya evrilecek ve her şeyin ilki ve başlangıcının Tanrı olduğu fikri yerleşecekti.

Tanrı'nın varlığı fikri yoğun ve zor düşünsel faaliyet süreçlerinin ardından zihinlere yerleştikten sonra yine karmaşık bir mesele olan O'nun varlığının bilinip bilenemeyeceği, ispatlanıp ispatlanamayacağı meselesi gündeme gelmiştir. Bu konuda da filozof ve teologlar fazlaca mesai harcamış ve farklı görüşler, delilleriyle birlikte ileri sürülmüştür. İnsan, yaşamı boyunca mutlak güç, yegâne kudret sahibi, mutlak iyi olarak inandığı, taptığı ve tarih boyunca farklı isimlerle andığı o varlığı yani Tanrı'yı bilebilir mi?

İnsan zihninde tasavvur edilen şeyin doğal olarak bilinebilir olması gerekir. Diğer bir ifade ile bilinemeyen şeyler zihinsel açıdan tasavvur da edilemezler. Dolayısıyla tasavvur edilecek varlık hakkında epistemolojik olarak bir bilginin olması elzemdir. Örneğin; araba, ağaç, kitap gibi kelimeleri duyduğumuzda zihin bunları tasavvur eder. Bu tasavvurun içinde adı geçen kelimelerin zihinsel olarak bir bilgisi mevcuttur ve bu varlıklar müşahede âleminde birer gerçeklikle matufturlar. Gerçekliği olan varlığın bilgisi zihinde mevcuttur ve bu bilgiyle çevresinde araba olmayan birine "araba" dendiğinde bile bunu tasavvur etmesi mümkündür. Ancak epistemolojik sezgilerden tamamıyla yoksun bir varlığın tasavvuru imkânsızdır. Bu, bilinmeyen bir şeye inanma, varlığını kabul etme anlamına gelir ki aklen imkânsızdır.

Dinî açıdan bakacak olursak; inananların tümü, yegâne mutlak bir varlığa inandıkları için inanma ve ibadet eylemlerini gerçekleştirirler. Dolayısıyla dinî inancın, bilişsel ve gerçeklikle örtüşen realist bir tutumu vardır. Aksi takdirde inanılmayan ve varlığından şüphe duyulan bir varlığa itaat ve ibadet etmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle Allah'ın varlık âleminde bir gerçekliğinin olması ve bunun inananlar tarafından tecrübe edilmesi, O'na itaat ve ibadetin temel sebebidir. Bu yüzden gerçeklikle hiçbir şekilde bağdaşmayan bazı inançlara dayandırılmış bir dinî inancın veya imanın doğruluğu ve tatmin ediciliği pek mümkün görünmemektedir.[3]

---

[3] Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 7.

Doğa ile iç içe yaşayan insan, çevresinde görmüş olduğu varlıklara aklı sayesinde anlam verme kabiliyeti ile donatılmıştır. Bu kabiliyeti sayesinde de zihinsel faaliyetlerle basit anlamlardan daha karmaşık anlamlara, dolayısıyla da basit varlıkları düşünmekten daha karmaşık varlıkları düşünmeye doğru zihinsel bir evrim geçirmiştir. Felsefenin başlangıcı sayılan dönemlerde sanatsal mit ve hikâyelerde aradığını daha doğrusu eksikliğini hissettiği yüce bir varlığa inanma duygusunu bulamayan insanoğlu, hayali efsane tanrılardan kurtularak, daha gerçekçi ve görülebilir mutlak bir varlık arayışına soyunmuştur. İçinde yaşamış olduğu fiziksel evrenin her an oluş ve yok oluşa tabi olduğunu gözlemleyen insan, bu gelişim, değişim ve hareketin sebeplerini düşünmeye başlamıştır. Bu değişim ve gelişimlerin nedenlerini düşünen insanoğlu heyecan verici nedensellik ilkesinin ilk tohumlarını da zihninde ekmeye başlamıştır. Çünkü insan beyni bir şeyin var oluşuyla yetinmeyip o şeyin nedenlerini araştıran, bir üst bilgi katmanına ulaşmak isteyen bir yapıdadır.[4] İnsan zihninin bu önemli dönüm noktası tarihsel olarak M.Ö. VI. yüzyıla tekabül etmektedir ki bu dönem felsefe tarihçilerinin ekserisinin felsefe tarihini başlattığı dönemdir.[5]

Felsefe tarihinin başladığı dönem, tabiri caizse insan zihninin bebeklikten çocukluğa geçtiği, insanın düşünmeye başladığı dönemdir. Burada düşünmekten kastedilen felsefî düşünmedir. Antik çağ Yunan filozofları, kendilerinden önceki mitsel ve sanatsal hikayelerin üzerinde düşünmeye ve bu hikayelerde geçen tanrıların gerçekliğini sorgulamaya başlamışlardır. Sokrates öncesi Yunan felsefesinde Tanrı kavramı elbette yok değildi. Homeros (M.Ö. IX. yy.) ve Hesiodos (M.Ö. VIII. yy.) da şiirlerinde tanrılara yer veriyordu. Ancak onların tanrıları gerçek olmayan; şiirsel ve mitsel alana ait hoş bir hayal dünyasının tanrılarıydı. Gerçi mitlerin hakikatten doğduğunu, mitsel varlıkların öncesinin hakiki bir varlığa tekabül ettiğini savunanlar olsa da onların da kabul ettiği gibi mitsel hakiki varlıkların hikâyeleri çok sonradan sahte hikâyelere evrilmiş ve hakiki varlıklar sahte varlıklara dönüşmüştür. Yani mitler önceleri

---

4 Robert Winston, *Tanrı'nın Öyküsü: Tanrı mı İnsanı, İnsan mı Tanrıyı Yarattı?*, çev. Sinan Köseoğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 69.

5 Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 22-23.

dinle ilişkiliyken sonradan dindışı bir hüviyet kazanmıştır.[6] Homeros ve Hesiodos'un şiirlerine bakıldığında da karşılaşılan tablo farklı değildir. Çoktanrılı ve antropomorfist[7] içerikli şiirler, dönemlerinin tanrı tasavvurlarını yansıtmakta oldukça başarılıdır. Bu ikilinin şiirlerinde geçen tanrılar ölümsüzlük ve güç hariç nerdeyse insanla birebir aynıdır. Onların tanrıları tıpkı insanlar gibi duygulara, ihtiyaçlara sahiptir ve tek farkları ölümsüz ve güçlü oldukları için istediklerini elde etmede insandan daha üstün olmalarıdır. Örneğin tanrıların tanrısı Olympos'un sahibi Zeus kıskanç, öfkeli, en çok da kadın peşinde koşan -ki bu sadece Zeus'a has bir şey değildir, sonsuz bakireliği seçen bir iki tanrı veya tanrıça dışında hemen tüm erkek tanrılar kadın düşkünüdür- bir tanrıdır. Ancak yine insanlar gibi Zeus da son derece kıskanç karısı olan Hera'dan çok çekmiştir. Kendi soyundan olan oğulları ve kızlarıyla sürekli çekişmekte, onları cezalandırmakta, hoşlandıklarıyla -kadın-erkek, kendi oğlu kızı fark etmeksizin- birlikte olmakta ve yeni çocuklar yaratmaktadır.[8] Özetle Yunan tragedyalarında ölümsüzlük ve güç dışında insan duygu ve ihtiyaçlarından farksız bir tanrı tasavvuru hâkimdir.

Ancak şu var ki Homeros ve Hesiodos öncesi ilkel toplumların tasavvurları ile bu iki şairin tasavvurları birbirinden çok ayrıdır. Bilindiği üzere ilkel toplumlarda dinsel varlıklarda sık rastlanan şey animizmdir. Animizm (canlıcılık), canlı ve cansız varlıkları ayırmaksızın tümünün bir ruha ya da cana sahip olduğunu düşünmek ve bu varlıkları insan irade ve fiilleriyle donatmaktır.[9] Homeros ve Hesiodos'un yaptığı şey ise animizmi

---

6 Rafaella Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 69-70; Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994), 2-4.

7 Antropomorfizm, Yunanca "insan" anlamına gelen "anthropos" ile "biçim" anlamına gelen "morphe" sözcüklerinden türemiş, insanbiçimcilik demektir. Yani insan olmayanları, insanî niteliklerle tasarlamaktır. İlkel insanlarda başlayan bu tasarım, önce cansızları canlı saymakla belirmiştir. Daha sonra tanrılara, insan biçimi ve nitelikleri yakıştırılmıştır. Bu anlayış Antikçağ Yunanlılarında, Homeros-Hesiodos ikilisinin tanrıları insan biçiminde ve insan niteliğinde düşünmeleriyle başlamıştır. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar ve Akımlar-* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), III/104. Antropomorfizm daha özel olarak, Tanrı'nın, tanrıların ya da doğal güçlerin insan sekline ve insanın niteliklerine sahip olduğunu söyleyen anlayışa ya da Tanrı'nın veya tanrıların insanın bilinç, niyet, irade, duygu ve duyumuna benzer yeti ve özelliklere sahip olduğu inancını ifade eder. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 104; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 128.

8 Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi* (Ankara: De Ki Yayınları, 2010), 20-24.

9 Winston, *Tanrı'nın Öyküsü*, 63; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 348; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 20; Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 97; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 43; James George Frazer, *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük*, çev. Onur Aydın - İrem Demirel (İstanbul: Altın Bilek Yayınları, 2015), 411.

terk ederek animizmden daha ileri seviye olan çoktanrıcılığa geçiştir. Yani canlı-cansız ayrımını yaparak, tanrıların canlı fakat insanlara benzer duygu ve özelliklere sahip olduğu bu iki şairin şiirlerinde açıkça görülmektedir. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki bu iki şair -özellikle de Hesiodos- Yunan felsefesi öncesinin önemli temsilcileridir ki efsanevî mitsel anlatımlardan felsefeye geçişin son durağıdır. Başka bir ifadeyle Hesiodos, Yunan düşüncesinin, evren hakkında sistematik bir tasavvur geliştirilmesinin en önemli temsilcisidir.[10] Çünkü Hesiodos'la birlikte Antik Yunan dininin hakikat arayışındaki boşluklar doldurulmaya başlanmış, cevabını bulamadıkları veya eksikliğini hissettikleri o mükemmel varlık, arkhe, töz, logos[11] vb. kavramlarla ifade edilen ilk neden arayışına girişilmiştir. Bu arayış, Antik Yunan düşüncesinin eski dinî gelenekten tamamıyla olmasa da bir kopuşunun ve Yunan düşüncesinin kadim birikimi sonucu evriminin bir anlamda işaretidir.[12]

Homeros ve Hesiodos'la birlikte kendilerinden önce mitsel hikayelerde yer alan dindışı sahte ve hayali varlıkların, yerini gerçek, evrensel ve mutlak bir varlığa bırakması Yunan zihninin spesifik bir ürünü olan "teoloji" ile mümkün olmuştur. Teoloji, Yunanların zihni tutumudur ve esasında Yunan düşünürlerinin "logos"a atfettikleri önemle ilgilidir. Zira "teoloji" (theologia) sözcüğü Tanrı veya tanrılara logos aracılığıyla yaklaşmak anlamına gelir.[13] Logos ise, evrensel yasa, dünyanın temeli, düzeni ve uyumu anlamına gelen bir terimdir ki Eski Yunan felsefesinin ana kavramlarından biridir.[14]

---

[10] Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 75.

[11] Antik Yunan düşüncesinde söz, konuşma, düşünce, akıl, anlam, açıklama; bir şeyin her ne ise o olmasını sağlayan nedenler; belli bir disiplinde, fenomenleri açıklamak amacıyla kullanılan yöntem ve ilkeler; bir şeyi bizim için anlaşılır kılan temel, dayanak anlamına gelen sözcük. Yunan dininde bir Tanrı ya da tanrıların, insanlara manevi esin, bilgelik ve yol göstericilik sağlayan sözlerini tanımlamak için kullanılan logos kavramı felsefi bir çerçeve içinde ilk kez ünlü doğa filozofu Herakleitos tarafından kullanılmıştır. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1087.

[12] Faruk Yorgun, *Antik Yunan Tragedyalarında Tanrı ve Kader Kavramları* (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45.

[13] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 19.

[14] Herakleitos her şeyin önsüz sonsuz, evrensel ve asil olan Logos'tan doğduğunu söylediği zaman Logos'tan bu anlamda söz etmiştir. İdealistler (Hegel, Windelband ve daha başkaları), Herakleitos'un Logos'una, yanlış bir biçimde, evrensel akıl olarak bakmışlardır. Platon ile Aristoteles, Logos'u bir varlık yasası ve bir mantık ilkesi olarak alırlar. Stoacılar arasında "Logos" terimi, fiziksel ve tinsel dünyaların tümtanrıcı bir birlik içinde kaynaşmasını gösterir. Yahudi-İskenderiye okulundan Philon, Logos öğretisini Tanrı ile Tanrı'nın yarattığı dünya ve insanlar arasında aracı olarak yer alan yaratıcı bir tanrısal güç (akıl) anlamında geliştirmiştir. Buna benzer bir Logos yorumuna yeni-Ptatonculuk'ta, gnostikler arasında, daha sonra da Logos'un İsa'yla özdeşleştirildiği Hıristiyan literatüründe rastlanır. Hegel kendi felsefesinde Logos'u mutlak kavram olarak betimler. Rus

St. Augustinus'a göre Roma'nın saygın bilgelerinden biri olan Marcus Terentius Varro, teolojiyi mitsel, doğal ve siyasal olmak üzere üçe ayırır. Varro'nun bu tasnifinde yer alan mitsel teoloji alanında Antik Yunan dünyasında yer alan şairlerin şiirleri mevcuttur ve bunların kökeni Yunan mitosuna dayanır.[15] Bu mitolojik şiirlerde yer alan tanrılar dünyasının en güzel örnekleri de daha önce ifade ettiğimiz gibi Homeros ve Hesiodos'un şiirlerinde karşımıza çıkar.

Antik Yunan felsefe tarihçisi Werner Jaeger'e göre "teoloji" kavramını ilk kullanan Platon'dur ve "teolog" (theologos), "teoloji" (theologia), "teoloji ile uğraşmak" (theologein, Tanrıların doğası üzerine düşünmek ve açıklamalar yapmak) ve "teolojik" (theologikos) sözcükleri Platon ve Aristoteles'in felsefî dilinde yaratılmıştır. Platon, *Devlet* adlı eserinde şiirin felsefî standart ve ölçütlerini tespit etmek isterken "teoloji" kavramını kullanmıştır. Onun ideal devletinde şairler, Homeros'un, Hesiodos'un ve genel olarak bütün bir Yunan şiir geleneğinin hatalarına düşmeyip, tanrıları insanî özelliklerinden arındırıp tanrıların temsilini felsefî hakikat seviyesine yükseltmeliydiler. Erken Yunan şiirinin mitolojik tanrılarında insanî zaafların her türlüsü vardı ve bu tip bir tanrı anlayışı, Platon'un ve Sokrates'in rasyonel tanrısallık anlayışına taban tabana zıttı. Dolayısıyla Platon'un *Devlet*'te "teolojinin ana hatları"nı belirtirken ortaya çıkardığı bu yeni kavram, mitsel gelenekle Tanrı meselesine ilişkin doğal (rasyonel) yaklaşım arasındaki çatışmadan doğmuştur. Bu açıdan gerek *Devlet'*te gerekse *Yasalar*'da Platon'un felsefesi en yüksek düzeyde teoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra da Şüphecilik hariç her Yunan felsefe sistemi teolojiye ulaşmıştır.[16]

Teoloji sözcüğü ve bu sözcükten türeyen kavramlar Aristoteles ve takipçilerinin eserlerinde karşımıza sıklıkla çıkar. Aristo tarafından "ilk felsefe" veya "ilk ilkelerin bilimi" olarak adlandıran teoloji kavramı, daha sonra takipçileri tarafından "metafizik" olarak isimlendirilmiş ve felsefenin temel branşı olmuştur. Bu açıdan teoloji, bütün felsefî varlık incelemelerinin nihai ve en yüksek hedefidir. Çalışmamızda ele alacağımız tanrı

---

felsefesinde dinsel idealizmin temsilcileri (Trubetskoy, V. Em ile daha başkaları) tanrısal Logos düşüncesini yeniden canlandırma çabalarına girişmişlerdir. Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 301-302.

15 Yorgun, *Antik Yunan Tragedyalarında Tanrı ve Kader Kavramları*, 23; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 16.

16 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 18.

tasavvurları konusu da bu branşın içinde yer alır ve Tanrı'ya dair tasavvurlar "teoloji" ve "metafizik" etrafında şekillenmiştir.

Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sı, Hesiodos'un *Theogonia*'sı gibi eserlerde kendi dönemlerinin teolojisi yani metafiziği, diğer bir ifadeyle tanrıları anlatılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi şiir ve mitsel unsurların yer aldığı bu eserlerdeki tanrılar eski hikayelere dayanan, gerçekliğini yitirmiş, hayalî varlıklar barındıran, dindışı tanrılardır. Dolayısıyla masaldan öteye geçemeyen, dahası inanılmaya pek layık görülemeyen bu hayalî tanrılar, Platon ve öğrencisi Aristoteles tarafından reddedilmiş ve daha gerçekçi bir tanrı tasavvur edilmeye çalışılmıştır. Platon'un idealar âlemi ile Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi, tanrılar hakkındaki zihinsel sancı ve süreçler neticesinde ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in hareket etmeyen ilk hareket ettiricisi, Hıristiyanlık ve Batı felsefesinin temel tanrı tasavvurunun ilk çıkış noktasıdır. Bu ilk nedenden yola çıkan teolog ve filozoflar farklı dönemlerde farklı tasavvurlar ortaya atmış ve bu konuda kendilerince kabul edilebilir deliller ileri sürmüşlerdir.

Çalışmanın bu bölümünde Tanrı fikrinin doğuşu ve geçirdiği evreleri ele almak tanrı tasavvuru konusunun anlaşılması açısından gerekli olduğundan evvela Tanrı fikrinin felsefe tarihinin ilk çağlarından itibaren doğuşu, geçirdiği merhaleler, filozof ve teologlar tarafından yapılan zihinsel faaliyet ve süreçler incelenecek, bununla birlikte bu süreçlerde ileri sürülen teori ve deliller aktarılmaya çalışılacaktır. Daha sonra da Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın zuhurundan önce Arap yarımadasında hâkim olan Cahiliye gibi din ve düşünce geleneklerinde felsefenin de yardımıyla oluşturulan tanrı tasavvurları ele alınacak, hem felsefe hem de dinî metinlerin tanrı tasavvurlarına etkileri incelenecektir.

### 1. Antik Yunan'da Tanrı Tasavvurları

Antik Yunan felsefesinde bugünkü gibi mutlak, evrensel, aşkın bir tanrı fikri yer almasa da böyle bir tanrı fikrinin doğuşuna etki eden düşünceler mevcuttur. Mitsel veya herhangi bir gelenekten gelen tanrılar, artık yeni düşünce dünyasında dünyaya dahil edilmiyordu. Bu dünya daha rasyonalist düşünenlerin dünyasıydı ve düşünceler artık gelenek veya mitlerden değil, doğrudan doğadan, insan deneyimlerinden, var olan şeylerden yani mevcut, fiziki varlıklardan besleniyordu. Bu da daha radikal ve daha

rasyonalist düşünme biçiminin yolunu açmış oluyordu.[17] Böylece tam anlamıyla doğaüstü bir tanrı kavramına denk gelmese de tanrısallığın atfedildiği bazı kavramlar felsefenin daha ilk zamanlarında ortaya çıkmaya başlamıştı.

Felsefenin ilk dönemlerinde doğadan hareketle tanrısal olanın izini süren filozoflar daha sonraları tanrısal olanı aramaya ara vererek insanı merkeze almış ve felsefelerini insan üzerinden, insanı ilgilendiren konulara yoğunlaştırmıştır. Her an aşkın bir varlığa inanma güdüsünde olan insan ise insan merkezli felsefede aradığını ve umduğunu bulamayınca tekrar Tanrı merkezli felsefeye dönmüş ve bu kez ilk doğa filozoflarından daha soyut ve aşkın bir tanrı tasavvur etmişlerdir. Bu nedenle sonraki başlıkta ele alınacak konular filozoflar nezdinde tanrı tasavvurlarının doğuşu, gelişimi ve geçirdiği zihinsel merhalelerdir.

### 1.1. Doğanın Tanrı(sal)lığı

Basit insan duyularına dayanarak evrenin arkhesini anlamaya çalışan ilk filozoflar, her şeyin nereden geldiği problemi üzerine düşünmeye başladılar ki evrenin oluştuğu bu ilk madde fikri Yunan felsefesinin ana mesele ve sorunlarından birisi olmuştur. Diğer bir ana sorun da bu ilk maddeden diğer varlıkların nasıl meydana geldiği yani değişim sorunudur. Antik Yunan'da Miletli filozoflar olan Thales (M.Ö. 625-545), Anaksimandros (M.Ö. 610-546) ve Anaksimenes (M.Ö. 585-525), bu sorunları düşünmeye başlamışlar, doğadan hareketle bir hakikat arayışına girişmişlerdir. Bu arayışlarında akıldan, ama daha çok deney ve gözlemden yararlanmışlardır. Miletli doğa filozoflarının bu yöntemleri sayesinde onların ilk fizikçi ve bilim adamları olduklarını söyleyebiliriz. Adı geçen bu ilk filozoflar, evrende görmüş oldukları farklı ve birçok varlığın altında ortak bir nokta, her şeyin kendisinden çıktığı ve yine kendisine dönüşeceği, döneceği bir madde aramışlardır. Çünkü çevrelerinde gerçekleşen değişim ve dönüşümün farkındaydılar, bu değişim ve dönüşümün bir dayanağı olması gerektiğini düşünmüşlerdir.

---

[17] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 38.

Antik Yunan filozofları evrenin arkhesini düşünürken bu arkhenin bildiğimiz anlamda Tanrı olduğunu kastetmemişlerdir şüphesiz. Çünkü onlar da varlıkların en eskisinin Tanrı olduğunu biliyorlardı ancak evrenin de Tanrı'nın bir eseri olduğuna inandıklarından dolayı[18] evrende "tanrısal olan"ın peşine düşmüşlerdi ve bu tanrısal olanın, evrenin ilk maddesinin ne olduğu üzerinde düşünüyorlardı. Çünkü onlar çevrelerinde olan her şeyin bir değişim içinde olduğunu görüyorlar ve bu değişimin altında yatan değişmeyeni, değişmeden varlığını sürdüreni, asıl var olanı, asıl gerçeği, hakikati, tanrısal olanı, tanrısal olandan yola çıkarak da Tanrı'yı arıyorlardı. Dolayısıyla aranan bu varlığa Tanrı'nın bir eseri olmasından hareketle tanrısal sıfatını vermek anlaşılabilir bir durumdur. Zira insanlar Tanrı'ya veya tanrılara ezelî-ebedî olduğu, gelip geçici olmadığı, sonsuz güç ve kudret sahibi olduğu için Tanrı olarak inanıyordu.[19] Antik Yunan düşünürleri de politeistik tanrı inancına sahip olduklarından henüz tanrı ve tanrısal olanı zihinsel açıdan ayıramıyorlar, tanrısal olanı da Tanrı yerine koyuyorlardı. Çünkü onlara göre evren tanrılarla doluydu. Bu sebeple felsefe açısından ilk adımı atan ve gelişmeye başlayan zihinleri tanrısal olanı da Tanrı olarak kabul ediyordu.

### 1.1.1. Thales: Tanrı 'Su'dur

Evrende tanrısal olanı bulma konusunda söz söyleyenlerin ilki felsefe tarihinin kendisiyle başlatıldığı Thales'ti ve Antik Yunan felsefesinde ilk madde ve değişim sorununu teolojik açıdan düşünen, ele alan ilk kişiydi. O, "evrenin ruhu" üzerine düşünmüş ve kozmosun arkhesinin, her şeyin özü ve ruhu olan, her şeyin kendisinden meydana geldiği ve sonunda yine kendisine dönüşeceği şeyin "su" olduğunu iddia etmiştir. O'na göre dünya ve içindekiler, aslî unsur olan sudan meydana gelmiştir.[20]

---

[18] Nitekim Thales bunu şöyle ifade etmiştir: "Var olanların en eskisi Tanrı'dır, çünkü yaratılmamıştır. Evrenden âlâsı yok, çünkü Tanrı'nın eseri. Mekândan daha büyüğü yok, çünkü her şeyi içine alır. Zihinden hızlısı yok, çünkü her yeri aşar. Zorunluluktan güçlüsü yok, çünkü her şeyin hakimidir. Zamandan daha bilgesi yok, çünkü her şeyi açığa çıkarır. Kendini bil." Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 66.

[19] Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 107.

[20] Hasan Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 1; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 43; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-I*, 88; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 39; Gunnar Skirbekk - Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 22; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 20; Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji -Tanrı'nın Maskeleri-*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 82; Külcü, "Thales'ten Günümüze Arkhe Arayışı", 3; Andre Bonnard, *Antik Yunan*

Thales'in evrenin arkhesi nedir sorusuna verdiği işte bu cevap hem teoloji hem de felsefenin başlangıcını oluşturmuştur.

Hiç şüphesiz evrenin ilk maddesinin ne olduğu sorusuna verilen ilk cevap Thales'inki değildi. Evrenin arkhesine Thales "su" derken, "her şeyden önce ne vardı?" sorusunun cevabına Thales'ten daha önce Homeros "okeanos"[21] (okyanus), Hesiodos da "khaos"[22] (kaos) diyordu. Buradan da anlaşılacağı üzere ilk madde hakkında düşünme Thales'le başlamıyordu. Bu konuda ortaya atılan kavramlar ve varlıklar farklılaşsa da arayış ve bu arayış sürecinde yapılan zihinsel faaliyetler önceden de mevcuttu. Dolayısıyla Thales'in evreni anlama metodu, Homeros ve Hesiodos'un metotlarından pek de farklı değildir. Ancak fark şuradadır -ve oldukça önemli bir farktır- ki Homeros ve Hesiodos'un ilk maddesi soyut, fizik-ötesi ve mitolojik iken Thales'in ilk maddesi mevcut

---

*Uygarlığı-II: Antigone'den Sokrates'e*, çev. Kerem Kurtgözü (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004), 81; Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi: Hıristiyanlık Öncesi Yaşam ve Efsane*, çev. Necati Açа (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 130; Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969), 127-128; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 62-63; Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 68; Maria Michela Sassi, "Felsefi Düşüncenin Doğuşu: İyonya Kozmogonileri: Thales, Anaksimandros, Anaksimenes", çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Felsefe Tarihi-I: Antik Yunan*, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 22; Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Yakup Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984), 27; Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 21; Yusuf Ziya İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu* (İstanbul: Gümüş Basımevi, 1984), 23.

[21] "Bereketli yerin son sınırlarına; tanrıların babası Okeanos'u ve anaları Theis'i ziyarete gidiyorum. Beni Rhea'nın ellerinden aldıkları günden beslemiş ve büyütmüş olanlar onlardır." Homeros, *İlyada*, çev. Ahmet Cevat Emre (Varlık Yayınları, 1971), 226; Hesiodos'a göre, Toprak ana Gaia, Khaos'tan çıkar çıkmaz kendi kendine Uranos'la Pontos'u, yani Gök'le Deniz'i yaratır, sonra da Uranos'la "sarmaşıp kucaklaşıp doğurdu derin anaforlu Okeanos'u". Okeanos, Gaia'nın on iki Titan evladından birincisidir. Ama Titan'lar arasında ayrı bir rol oynar, tanrı kuşaklarının kavgasına karışmamış, dünyanın ucuna çekilip oraya yerleşmiştir. Yunan erken ilk çağının dünya görüşüne göre, yeryüzü yuvarlak ve yassı bir diske benzer, Okeanos bu diski çepeçevre sarar. Okeanos aslında bir deniz gibi değil, evrensel bir ırmak ve ırmakların babası olarak tasarlanır. Derin anaforlu, burgaçlı diye nitelenmesi akan bir su olduğundandır. İnsan, dünyanın ucuna doğru hangi yönden giderse gitsin Okeanos'la karşılaşır. Bu ırmak dünyanın batı, kuzey, doğu ve güneyinde aşılmaz bir sınırdır. Hesiodos, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977), 370-371; Canan Özkan, Yunan Tanrılarının ve Tanrıçalarının Sıfatları ile Allah'ın Sıfatlarının Karşılaştırılması (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 30; Campbell, *İlkel Mitoloji*, 219; Kranz, *Antik Felsefe*, 3.

[22] Kranz, *Antik Felsefe*, 11. Yunan mitograflarının (mythos yazarlarının) hepsine göre, dünya var olmadan önce khaos vardı. Khaos sözcüğü, "açık, boş olmak" anlamına gelen "khainein" fiilinden türeme olsa gerek. Khaos'tan boşluk, daha biçime girmemiş, varlığa kavuşmamış öğelerin karışımı anlaşılmaktadır. Hesiodos'un Theogonia'sında tanımladığı Khaos'tan varlıklar kendi kendilerine ortaya çıkmaktadırlar, Khaos'tan ilk önce Gaia, yani Toprak doğar, sonra da ışık ve karanlık, daha sonra bu karşıt öğeler birleşir ve sıra ile evreni oluşturacak varlıklar ortaya çıkar. Hesiodos, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, 341.

bir varlık olan sudur. Bu da Antik Yunan filozoflarının ilk madde konusunda zihni yapılarının değişmeye başladığını gösteren bir olgudur.

Aslında burada cevaptan çok Thales'in sorusu ve bunu kanıtlama yöntemiyle vermiş olduğu cevabın türü önemlidir. Çünkü Thales'in cevabıyla ilk kez ve açık seçik mit ve efsanelerden bilim ve felsefeye yolculuğun başladığı görülmektedir.[23] O, zihninde evrenin ilk maddesini, değişim ve dönüşümü sorunsallaştırırken mitoloji, efsane ve yerleşik dini öğretilerden değil, doğayı salt bir şekilde doğanın kendisi ile açıklamaktan faydalanır. Thales'in felsefe tarihinde önemi de burada yatmaktadır. Thales'le birlikte ilk kez "evrenin arkhesi, tözü nedir" sorusuna efsanevî ve dinsel içerik taşımayan, daha çok natüralist ve rasyonalist bir cevap verilmiştir. O, evrenin özünün belirli ve somut bir varlıktan meydana geldiği görüşüyle, bir noktada evrendeki her şeyin insan düşüncesi tarafından açıklanabilir olduğunu da zımnen söylemiş olmaktadır. Çünkü evrenin kendisinden meydana geldiği su, mistik veya soyut bir varlık değil, elle tutulur, gözle görülür somut bir varlıktır. Dolaysıyla sudan meydana gelen her şey de onun somut özelliklerini taşıyacağından, evrendeki her şey insan tarafından düşünülebilir ve açıklanabilir hale gelmektedir. Tersinden ifade edecek olursak Thales'e göre evrendeki hiçbir şey mistik veya anlaşılamaz değildir. Yani anlaşılmayan, görülmeyen, hissedilemeyen tanrılara Thales'in dünyasında yer yoktur. İşte bu, insanın, evreni entelektüel anlamda fethinin başlangıç noktasıdır ve kendisinden sonra gelecek olan filozoflar Thales'in açtığı bu yoldan yürüyeceklerdir.[24]

### 1.1.2. Anaksimandros: Tanrı 'Apeiron'dur

Milet ya da diğer bir adıyla İyonya okulunun diğer bir filozofu, Thales'in de arkadaşı ve öğrencisi olan Anaksimandros (M.Ö. 610-546), Thales'in, evrenin özünün su olduğu görüşüne, suyun nicelik bakımından sınırlı, nitelik bakımından da belirli olduğu ve bu sebeple sudan, evrende görmüş olduğumuz karşıtlıkların çıkamayacağı teziyle karşı çıkmıştır. Anaksimandros'a göre sudan ıslak veya soğuk olan şeyler türeyebilir, oysa dünyada sıcak ve kuru olan şeyler de vardır. Ayrıca nitelik bakımında belirli, nicelik

---

[23] Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 91; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 24.

[24] Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 24.

bakımından da sınırlı olan bir maddeden, evreni meydana getiren sonsuz ve sınırsız varlıklar doğamaz. Dolaysıyla evrenin arkhesi sudan başka bir şey olmalıdır. Ancak bu başka şey maddi olmamalıdır. Çünkü Anaksimandros'a göre sonsuz sayıda evren vardır ve bu sonsuz evrenlerin oluşması ancak sonsuz bir maddenin varlığına bağlıdır.[25] Bu yüzden ona göre evrenin ilk maddesi nitelik bakımından belirsiz, nicelik bakımından da sınırsız bir madde olmalıdır. Bu sebeple Anaksimandros söz konusu özellikleri taşıyan bu ilk maddeye, hiçbir duyusal maddeye indirgenemeyecek ve özdeş olmayacak soyut, zaman ve mekânda sınırsız ve belirsiz bir madde anlamında "apeiron" demiştir.[26]

Evrenin arkhesinin maddi olandan maddi olmayana, sınırlı olandan sınırsız olana geçişi Anaksimandros ile olmuştur. O, "apeiron" kavramının içinde mündemiç olan "ölümsüz" ve "yok edilemez" vasıflarını "sınırı olmayan"a dahil ederek sınırı reddetmiş, kozmolojisinin başlangıcına başlangıcı olmayan yani ezelî bir şey koymuştur. "Apeiron" dediği bu şey, bütün oluş ve yok oluşun sebebi, her şeyin başlangıcı ve sonu, her şeyin kendisinden doğduğu ve kendisine döneceği şeydir.[27] Dikkat edilirse Anaksimandros'un apeiron hakkındaki bu ifadeleri, felsefe ve teolojinin Tanrı ve onu ispatlama konusunda ileri sürdükleri ilk argümanlardır ve görüldüğü üzere çıkış noktası Anaksimandros'tur. Zira Anaksimandros'tan sonra felsefe ve teolojide varlık konusu işlenirken ilk varlık olan Tanrı, her şeyin kendisinden çıktığı ve her şeyin kendisine döneceği, başlangıcı ve sonu olmayan yani ezelî ve ebedî, aktif neden, yıldızları idare eden, canlı, hareketli, sınırsız vb. sıfatlarla tavsif edilmiştir ki Anaksimandros'un apeironu sonrakilerin Tanrı'sı olmuştur demek sanırım yanlış bir söylem olmasa gerektir. Bu nedenle evrenin arkhesi konusunda ileri sürdüğü görüşle Anaksimandros'un çağdaşlarına nazaran felsefe tarihinde ayrı bir yeri vardır.

---

[25] Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 74.

[26] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 40; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 43; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 27; Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 88; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 98; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 21; Paolo Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, çev. Fisun Demir (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009), 8; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 130-131; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 129; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 65, 71; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 72; Sassi, "İyonya Kozmogonileri", 26; Kranz, *Antik Felsefe*, 31; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 68.

[27] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 44-47.

### 1.1.3. Anaksimenes: Tanrı 'Hava'dır

Thales ve Anaksimandros gibi Miletli olan Anaksimenes'e (M.Ö. 585-525) göre kozmosun arkhesi "hava"dır. Evrende var olan her şey havanın yoğunlaşma veya seyrelmesiyle meydana gelmiştir. Anaksimenes, yoğunlaşıp seyrelmesiyle havanın diğer maddelere dönüştüğünü açıklamaya çalışmış ve birlikten çokluğa geçişin ya da tam tersi çokluğun birlikten çıkışının Thales'ten sonra diğer bir savunucusu olmuştur.[28] Anaksimenes, havanın nefeste olduğu gibi yoğunlaşarak soğuk, seyrelerek de sıcak maddelere dönüştüğünü; soğuk olduğunda su, toprak, bulut, rüzgâr gibi varlıklara; sıcak olduğunda da ateşe ve ateş gibi sıcak varlıklara dönüştüğünü iddia etmiştir.[29] Dolayısıyla tek bir madde olan havadan birden fazla madde meydana gelmiş yani birlikten çokluğa geçiş bu şekilde tasarlanmıştır.[30]

Anaksimenes'e göre "hava" Thales'in suyu gibi belirli bir varlıktır ancak geçmişte ve şimdi var olan, gelecekte de var olacak olan her şeyin, tanrıların ve tanrısal şeylerin kendisinden meydana geldiği bir varlıktır. Dolayısıyla Anaksimenes'in "hava"sı Thales'in suyu gibi belirli bir varlık olmasının yanında Anaksimandros'un apeironu gibi ezelî ve ebedî bir varlıktır. Ayrıca Anaksimenes'e göre "hava" bizi ayakta tutan "ruh"umuzdur ki felsefe tarihinde ruha bu denli bilimsel yaklaşan ve ruhu metafizik alandan fizikî alana taşıyan da odur. Ona göre ruhumuz olan hava bizi nasıl ayakta ve canlı tutuyorsa yine aynı hava evrenin ruhudur ve evrende var olan her şeyi ayakta tutmakta ve ona canlılık vermektedir.[31]

Antik Yunan'ın ilk üç filozofu olan Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros'a hylozoist (canlı-maddeci) filozoflar denir.[32] Çünkü hepsi doğadan hareketle evreni

---

28 Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 81.

29 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 117; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 27; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 22; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 76; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 72; Sassi, "İyonya Kozmogonileri", 28-29.

30 Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 41-42; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 168; Jean Bottero, *Tarihte Tanrı Fikrinin Doğuşu*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010), 246; Külcü, "Thales'ten Günümüze Arkhe Arayışı", 3; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 131; Kranz, *Antik Felsefe*, 34; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 69.

31 Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 82.

32 Genel olarak, canlılığın ve yaşamın maddenin temel bir özelliği olduğunu, madde ve hayatın birbirlerinden ayrılamayacağını, yaşamın ayrı bir ilke olmayıp maddeden türediğini ya da maddenin tinsel özelliklere sahip

oluşturan ana maddenin canlı olduğuna inanıyordu ve onlara göre evren ve içindeki her şey tanrılarla doluydu. Dolaysıyla bu üç filozofa göre Tanrı doğa(da)dır ve evrene içkindir. Yani evren ve Tanrı aynı şeydir.

### 1.1.4. Ksenophanes: Tanrı İnsansı Değildir

Miletli filozoflar Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros evrenin arkhesini aramada, kaynaklarını mitsel düşünme biçiminden değil, doğrudan evrenden, fiziki olan varlıklardan almışlardır. Bu yeni arayış, mitolojik düşünme sistemine nispeten daha rasyonel ve evrensel bir niteliğe sahiptir. Bu rasyonellik ve evrensellik dalgası etkisini sürdürmüş ve Antik Yunan dünyasının Aydınlanma filozofu olarak takdim edilen[33] ve Elea okulu içinde anılan Ksenophanes'i (M.Ö. 570-480) de etkilemiştir. Ksenophanes, kendisinden önce ortaya atılmış olan tanrı tasavvurlarını eleştirmiş ve yeni bir tasavvur inşa etme girişiminde bulunmuştur. Tasarladığı tanrı tasavvuru, Homeros-Heisodos'çu politeist ve antropomorfist tanrı tasavvurlarının bir eleştiri veya yargısı sonucu ortaya çıkmıştır.[34] Ksenophanes'in tanrı tasavvurundaki asıl amacı bu Homeros-Hesiodos'çu tanrı anlayışı yerine daha ahlâkî ve tutarlı bir tanrı anlayışı ortaya koymaktır. Ona göre mitolojik tanrı tasavvurları hakikat içermemektedir. Bu tasavvurlar kültürel bağlamın bir ürünüdür ve gerçek bir tanrı düşüncesinden tamamen uzaktır.[35] Çünkü bu tanrılar, insanların kendi düşünceleriyle yaratmış oldukları tanrılardır. Oysa Ksenophanes'e göre Tanrı, insandan ve diğer tanrılardan tamamen farklı ve benzersizdir.[36] Ona göre tanrı,

---

olduğunu savunan öğreti. Her türlü hareket ve değişmenin nedenini kendisinde taşıyan töz anlayışı. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 384; Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 97-98; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 43; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 73.

33 Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 90; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 166.

34 Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 135-136; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 98-99; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 92; Kranz, *Antik Felsefe*, 51-52.

35 Nurdane Şimşek, "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı", *Felsefe Arkivi (Dergi)* 43 (Şubat 2015), 70.

36 Ksenophanes'in şu meşhur sözlerinde kendi tanrı tasavvurunu, teolojik düşüncelerini içeren kuramını rahatlıkla görmekteyiz: "Homeros ve Hesiodos tanrılara, insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini yüklemişlerdir: Hırsızlık, zina ve birbirlerini kandırma… İnsanlar, tanrıların kendileri gibi doğmuş olduklarını ve kendilerinkine benzeyen elbiseleri, sesleri ve biçimleri olduğunu sanmaktadırlar… Evet, eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmayı ve sanat eserleri meydana getirmeyi bilselerdi, atlar, tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine, aslanlar da aslanlarınkine benzer çizerlerdi ve onların her birine kendi türlerine uygun bedenler veririlerdi… Habeşler, tanrılarının kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler." Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 90-91; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 168; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 105.

insanlar gibi biçim, duygu ve zaaflara sahip olamaz. Zira bunlar, tanrı olacak varlığın özüne aykırıdır. Tanrı, özü itibariyle mükemmel olmalıdır. Mükemmel olanın da kötü ve ahlâksız olması imkansızdır. Çünkü bu vasıflar mükemmelliğe aykırıdır.[37]

Kesnophanes'in ilk ve bilinçli bir şekilde karşı çıktığı şey, çok daha sonraları, XIX. yüzyılda da dile getirilecek ve popülarite kazanacak olan "Tanrı insanı değil, insan Tanrı'yı yarattı" düşüncesidir. Ona göre insanlar, Tanrı'yı veya tanrıları kendileri gibi algılamaktan kendilerini alıkoyamamaktadırlar. Bunun sonucunda da tanrılara, kendilerinkine benzeyen özellikler atfetmekten hoşlanırlar. Başka bir ifadeyle Ksenophanes'e göre insanlar için tanrılar, kendileri hakkında sahip oldukları imgelemenin nesnelleştirilmesinden başka bir şey değildir.[38] Ona göre ise Tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en büyük olan, hem biçim hem de düşünce bakımından insanlara benzemeyen tek ve bir olmalıdır. Bu Tanrı, her şeyi hiçbir zorluk çekmeden zihin gücüyle yönetendir. O, tamamıyla göz, tamamıyla kulak ve tamamıyla düşüncedir. En ufak bir kımıldama olmaksızın her zaman aynı yerde durur, bir o yana bir bu yana hareket etmek Tanrı'ya yakışmaz.[39]

Ksenophanes'in bu düşüncelerinden, onun tektanrıcı olduğunu iddia edenler olmuştur. Ancak dikkatli okunduğunda Ksenophanes tektanrıcı olmaktan çok tümtanrıcı (panteist) olmaya daha elverişlidir. Zira tanrının tamamen göz, tamamen kulak, tamamen düşünce olduğu görüşü Miletli filozoflarda da gördüğümüz "evren tanrılarla doludur" görüşünün bir yansımasıdır. Bunu destekleyen bir argüman olarak Ksenophanes'in evren ve Tanrı arasında bir ayrım yapmamasını gösterebiliriz. Buna ek olarak Platon ve Aristo, Ksenophanes'in Tanrı'yı evrenle özdeşleştirdiğini söylemişlerdir. Yine Aristo, varlığın

---

37 Lokman Çilingir, "Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (Aralık 2021), 147.

38 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 169. Ksenophanes'in bu düşüncesi bize, İslâm düşünce tarihinde İbnü'l-Arabî'nin, Tanrı ve insan arasındaki ilişkilerde önemli ve ana kavramlarından biri olan ilâh-i mu'tekâd (inanılmış Tanrı) fikrini de hatırlatmaktadır. Dolayısıyla Ksenophanes ve İbnü'l-Arabî'nin ortak noktası, "ne kadar insan varsa o kadar tanrı tasavvuru vardır" düşüncesini paylaşmalarıdır. "*Habeşler, tanrılarının kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler.*" derken, Ksenophanes de İbnü'l-Arabî gibi insan kadar tasavvur olduğunu düşünmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ilâh-i mu'tekâd kavramı hakkında daha geniş bilgi için bk.: Zeliha Öteleş, "'Tanrı Tasavvuru' Üzerine Yorumun Çeşitliliği: 'İlâh-i Mu'tekad' Kavramı", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Mehmet Kubat vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), I/634-637.

39 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 74-76; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 106.

"Bir" olan olduğunu ve bu "Bir"in Tanrı olduğunu söyleyen ilk filozofun Ksenophanes olduğunu belirtmektedir.[40]

Ksenophens'in tasarlamış olduğu Tanrı, kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere evrene özdeş kılmış olduğu hatta şeklini küre olarak düşündüğü maddi bir tanrıdır.[41] Bu da gösteriyor ki Ksenophanes de Miletli filozoflar gibi henüz tamamıyla soyut bir tanrı kavramına ulaşmış değildir. Ancak Ksenophanes'in Tanrı'sı, evrenin arkhesini bulma konusunda Thales'in suyu, Anaksimenes'in havası ve Anaksimandros'un apeironundan farklıdır. Ksenophanes'in Tanrı'sının en bariz farkı hareket etmeyen ama her şeyi hareket ettirici bir tanrı olmasıdır. Bu fikir, daha sonra geliştirilip işlenecek olan Aristotalesçi "hareket etmeyen hareket ettirici, ilk muharrik" şeklindeki tanrı fikrinin çıkış noktasıdır.[42]

Ksenophanes'in tanrısının diğer bir özelliği, onun duyarlı, akıllı ve canlı bir varlık olmasıdır. Çünkü o, tamamıyla göz, tamamıyla kulak ve tamamıyla düşünce olan bir tanrıdır.[43] Bunun sonucunda da Tanrı gören, işiten ve düşünen bir tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tanrının daha önceki tasavvurlardan farkı ise onun insan gibi duyusal organlara ihtiyacı olmamasıdır. O, insanlar gibi göz, kulak ve beyin gibi organları olmadan gören, işiten ve düşünen bir tanrıdır. Dolayısıyla da Ksenophanes'in tasarlamış olduğu tanrı, kendi amacına da uygun olan daha önceki tasarımlardan bir nebze daha tutarlı ve yüce bir varlığa doğru evrimleşmektedir.[44]

---

40 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 170; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 106-107.

41 Şimşek, "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı", 72; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 171; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philonsophy, Volume I: The Earlier Presocratics and The Pythagoreans* (New York: Cambridge University Press, 1962), 376-377.

42 Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 91-92; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 172.

43 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 428.

44 Burada Ksenophanes'le ilgili dikkatimizi çeken bir nokta vardır. Arsitoteles'in ifade ettiği gibi Ksenophanes'e göre Tanrı "Bir" olandır ve O, tamamen göz, tamamen kulak ve tamamen düşüncedir. Ksenophanes'in bu söylemleri İslâm düşüncesindeki Allah anlayışına oldukça yakın görünmektedir. Nitekim İslâm düşüncesine göre de Allah "Bir-Tek" olan (el-Ehad), her şeyi görebilen (el-Basîr), her şeyi hakkıyla işitebilen (es-Semî') ve her şeyden tüm teferruatlarına kadar haberdar (el-Habîr) olandır. Ksenophanes'in Tanrı'sı ile İslâm'ın Allah algısı arasındaki bu benzerlik "Acaba Ksenophanes, daha önceki peygamberlerden kalan vahyi bilgilere mi muttali olmuştur?" sorusunu akıllara getirmektedir. Ksenophanes'in yaşadığı dönemde bir taraftan mitsel tanrılar varlığını devam ettirmektedir, bir taraftan da her ne kadar maddenin arka planındaki hakikat arayışında olsalar da soyut, fizik-ötesi düşünme henüz söz konusu değildir. Nitekim Platon'a kadar, soyut düşünce Antik Yunan dünyası için mevzu bahis değildir. Anaksimandros'un arkhe arayışında aperionla karşılaştığımızda bunun soyut düşünceye bir geçiş çabası

Yine Ksenophanes'in tasarlamış olduğu tanrının bir özelliği de tek olmasıdır. Ksenophanes, varlıklar içinde en mükemmel ve büyük olanın tek olması zorunluluğundan yola çıkarak Tanrı'nın tek ve "Bir" olduğunu söylemiştir. Ona göre eğer her şeyin en güçlüsü Tanrı ise, o zaman sırf tek bir tanrı vardır. Birkaç tanrı olsaydı her şeyin yerli yerinde olması mümkün olmazdı. Her şey yerli yerinde olduğuna göre sadece tek bir tanrı olabilir.[45] Buradan hareketle Ksenophanes'in mitolojik tanrıların tanrı olamayacağını, onların hakikati yansıtmadığını, Tanrı'nın insanlar ve tanrılardan hiçbirine benzemediğini belirterek negatif teoloji; tümüyle gören, işiten ve düşünen, aynı zamanda da mükemmel ve bunun mantıksal sonucunda bir ve tek olduğunu belirtmesiyle de pozitif teoloji yaptığını söyleyebiliriz.

### 1.1.5. Herakleitos: Tanrı 'Ateş'tir

Miletli filozofların arkhe konusundaki görüş tarzını devam ettiren filozoflardan biri de Herakleitos'tur (M.Ö. 540-480). Herakleitos'la birlikte yeni bir arkhe iddiası daha ortaya çıkmıştır ki o da "ateş"tir. Ona göre ateş, arkhe olmaya diğerlerinden daha uygundur. Çünkü ateş, doğası itibariyle herhangi bir şeyin kendisine, kendisinin de herhangi bir şeye dönüşebileceği varlık olması bakımından su, hava ve apeirondan daha arkhedir. Yaratırken yok eden, yok ederken yaratan, var eden bir kuvvettir, akıl sahibidir.[46] Daha basit ifade edecek olursak ateş, kendisiyle birleşen şeyleri kendine yani aleve çevirebilen ama kendisi değişmeyen, değişmeden değiştirebilen bir varlıktır. Yani ateşe atılan şeyler farklı farklı iken, yanan alev hep aynıdır. Ateşin içine atılan maddeler yanma olayından dolayı sürekli değişime uğrarken, ateşin ateş olmaklığı asla değişmemektedir. Başka bir ifadeyle ateş, yaratırken yok eden ve yok ederken de başka bir oluşuma sebep olan bir kuvvettir.[47] Dolayısıyla değişmeden değiştiren şey olarak ateş, arkhe konusunda diğerlerinden daha farklıdır. Nitekim arkhe arayışının amacı da değişen

---

olduğunu söyleyebiliriz ancak Ksenophanes'in söylemleri bundan çok daha farklı ve ileri boyutta bir şeydir. Bu mesele çalışmamızın konusu kapsamında olmadığından, ayrıca uzun ve müstakil bir çalışma gerektireceğinden konuyu daha fazla uzatmak istemiyoruz. Sadece Ksenophanes'in aradığı hakiki varlık ile esmâ-i hüsnâ arasındaki benzerlik dikkatimizi çektiği için bu noktaya temas etmek istedik.

45 Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 92.

46 Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 99.

47 Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978), 104.

şeylerin ardında değişmeyeni bulmaktır. İşte Herakleitos da bu sebeple değişen şeylerin ardında değişmeyeni, her şeyin kendisinde yok olduğu, her şeyi değiştirip kendisi değişmeyeni "ateş" olarak ifade etmiştir.[48]

Bilindiği üzere meşhur "aynı nehirde iki kez yıkanılmaz" sözü Herakletios'a aittir. Bu sözle anlatmak istediği şey en basit ifadeyle evrende sürekli bir değişimin olduğudur. Daha önceki doğa filozoflarının arkhe arayışındaki asıl amaç varlığın ardındaki ana maddeyi, varlığı bulmaktı. Ancak Herakleitos burada başka bir noktaya temas etmektedir. Ona göre her şeyin kendisinden meydana geldiği bir ana/ilk varlık diye bir şey yoktur. Varlık denen şey sürekli bir oluştur, oluşun kendisidir. Bu sebeple ateş Herakleitos için bir madde, fiziksel bir varlık olmaktan öte bir oluş ve yok oluşun yani bir sürecin, değişimin, özetle varlığın nedenidir. Başka bir ifadeyle değişime imkân verenin değişmeden kalmasıdır. Bu sürekli oluş ve değişim de bir yasayla olur ki Herakleitos buna "logos" der.[49] Logos, Antik Yunan felsefesinde arkheden sonra ikinci önemli ve ana kavramlardandır.

Herakleistos'a göre logos, her şeyin kendisinden doğduğu ve kendisine döneceği, evrensel olan, her şeye nüfuz eden, var olan her şeyi düzene sokan yasa -ki bu yasayı insanlarınkinden ayırmak için buna "tanrısal yasa" der[50]-, her şeyi yöneten güçtür ki bu da ateştir.[51] Her oluş ve yok oluş sürecinin/değişimin uyması gereken bu yasa, dünyanın dışında, aşkın bir varlık değildir. Herakleitos da önceki filozoflar gibi bu yasanın yani logosun evrenle özdeş olduğunu, yani evrenin hem ateş hem logos hem de

---

48 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 156; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 47-50; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 29; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 23-24; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 187-188; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 141; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 148; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 113; Kranz, *Antik Felsefe*, 59.

49 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 158; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 24; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 29; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 195-196; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 113; Maria Michela Sassi, "Felsefi Düşüncenin Doğuşu: Herakleitos ve Empedokles", çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Felsefe Tarihi-I: Antik Yunan*, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 59; Kranz, *Antik Felsefe*, 57-58.

50 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 161.

51 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 162; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 49.

Tanrı olduğunu iddia eder.[52] Dolayısıyla Herakleitos'un düşünce sisteminde Tanrı, ateş, evren ve logos bir ve aynı şeylerdir.[53]

Evrenin arkhesini araştıran Antik Yunan filozoflarının her biri kendince bir ana madde belirlemiş ve varlığın kaynağının o madde olduğunu söylemiştir. Thales suyu, Anaksimenes havayı, Herakleitos da arkhe olarak ateşi seçmiştir. Ancak daha sonra gelen filozoflar bu görüşlerden tatmin olmamış, varlığın nedenlerini, kendilerinden önce ifade edilen görüşlerin de yardımıyla bir ileri noktaya taşımaya çalışmışlardır. Su, hava ve ateşin yani tek bir maddenin birden fazla varlığa yani çokluğa dönüşmesini anlamakta güçlük çeken sonraki filozoflar felsefe tarihinde farklı bir dönemin kapısını aralamıştır. Önceki tekçi (monist) materyalizm kapısını kapatıp yeni çoklu (plüralist) materyalizm kapısını aralamaya başlayan filozoflar, varlığın tek bir maddeden değil birden fazla maddenin karışımından meydana geldiğini iddia etmiştir. İşte bu filozoflardan ilki Empedokles'tir (M.Ö. 490-430).

### 1.1.6. Empedokles: Tanrı Dört Elementin Birleşimidir

Empedokles, evrende görünen varlıkların tek bir maddeden meydana geldiği görüşüne karşı çıkmış ve farklı varlıkların ancak birden fazla varlıkların birleşip ayrışmasıyla meydana geleceği ya da yok olacağı görüşünü savunmuştur. Anaksimandros'un zıtlıkların birbiriyle etkileşiminden etkilenen Empedokles, Thales, Anaksimenes ve Herakleitos'un arkhlereini birleştirip bunlara dördüncü bir madde olarak "toprak" unsurunu da ekleyerek varlığın oluş ve yok oluşunu açıklamaya çalışmıştır. Böylece daha önceki filozoflarda görmüş olduğumuz varlığın ana nedeni Empedokles'le birlikte "bir"den "çok"luğa dönüşmüştür.[54] Ona göre varlıkların meydana gelişi evrende

---

[52] Herakleitos'un bu söylemi, Yuhanna İncili'nin başındaki âyetlerle oldukça benzerdir. Bu âyetlerde de her şeyin başlangıcı olan "söz"den bahsedilir ki logos'un anlamlarından biridir. "*Başlangıçta 'Söz' vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi (veya Tanrı'daydı) ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı.*" *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (Kore: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013) Yuhanna, 1/1-4.

[53] Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 103.

[54] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 187; Külcü, "Thales'ten Günümüze Arkhe Arayışı", 4; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 32-33; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 31-33; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 267; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 226; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 167; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 161; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 113; Sassi, "Herakleitos ve Empedokles", 63; Kranz, *Antik Felsefe*, 98; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 406.

bulunan dört ana varlık; ateş, su, hava ve toprağın birbirleriyle birleşiminden oluşur. Aynı şekilde varlıkların yok oluşu da bu dört unsurun birbirlerinden ayrışması sonucu meydana gelir. Aynı zamanda Empedokles'e göre bu dört unsur yaratılmamış ve yok edilemez yani ezelî ve ebedîdirler.[55]

Empedokles varlıkların meydana gelişini, dört ana varlığın belli oranlarda karışmasıyla açıklar. [56] Ateş, su, hava ve toprak unsurlarından ikisi, üçü veya dördü farklı miktarlarda karışır ve böylelikle evrende görünen farklı varlıklar ortaya çıkar. Ancak bu dört unsur, aslî unsurlardır ve bunlar birbirlerine dönüşemezler. Yani ateş suya veya toprağa, hava da ateş veya suya dönüşemez. Bunlar Empedokles'in ifadesiyle kök maddelerdir ve evrendeki oluş ve değişim bu maddelerin karışımı sonucu oluşur. Empedokles'in bu kök madde görüşü, varlıkların oluş ve değişimi konusunda oldukça elverişli olduğundan çok uzun bir zaman (XVIII. yüzyılın sonuna kadar) sürecek olan dört unsur (anâsır-ı erba'a) öğretisinin de çıkış noktasıdır.[57]

Empedokles'in ilk doğa filozoflarından farkı evrendeki varlıkların kendilerinden oluştuğu dört ana maddenin kendiliklerinden farklı varlıklara dönüşememesidir. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak; ateş, su, hava ve toprak birleşip veya ayrışıp diğer varlıkların oluş ve değişimini kendiliklerinden yerine getiremezler. Onları birleşme veya ayrışma konusunda harekete geçiren, daha sonra Aristoteles'in fail neden dediği farklı iki varlık, iki kuvvet vardır. Bunlar sevgi-nefret veya dostluk-uyuşmazlık ikilisidir.[58]

Tahmin edileceği gibi sevgi veya dostluk kuvveti maddeleri birleştirici, nefret veya uyuşmazlık kuvveti de ayrıştırıcı güce sahiptir. Sevgi, dört ana unsuru belli

---

55 Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 57.

56 Varlıkların bu dört unsurdan nasıl meydana geldiklerini Empedokles şöyle açıklar: "Nasıl ki ressamlar tapınaklara adak olarak adanacak resimleri yaparken ellerine çeşitli boyaları alır ve onları uygun oranlarda birbirlerine karıştırırlarsa, bunun için de bazı boyalardan daha fazla, bazılarından ise daha az miktarlar alırlarsa ve böylece bu boyalardan dünyada rastlanan sayısız şeylerin, örneğin ağaçların, erkeklerin, kadınların, kuşların, balıkların, hatta uzun ömürlü tanrıların resimlerini yaparlarsa, aynı şekilde doğa da dört unsuru alarak onların her birinden farklı miktarları farklı oranlarda karıştırıp var olan her şeyi meydana getirir." *Arslan, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 268-269; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 170.

57 Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 57; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 270.

58 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 188; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 58; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 271; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 226; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 167; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 162; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 114; Sassi, "Herakleitos ve Empedokles", 64.

oranlarda birleştirerek oluş ve değişime, yeni varlıkların meydana gelmesine; nefret de bu maddeleri ayrıştırarak varlığın yok oluşuna neden olur. Ancak bunlar Empedokles'e göre mantıken aynı anda bulunmazlar. Bu kuvvetler sırayla hüküm sürerler. Bir varlığın meydana gelişinde sevgi kuvveti etkinken, o varlığın yok oluşunda sevgi, yerini nefret kuvvetine bırakır ve oluş ve yok oluş süreci böylece devam eder.[59]

Burada değinilmesi gereken önemli nokta şudur ki tüm bu varlık veya kuvvetler madde-ötesi, tinsel değillerdir. Sevgi ve nefret gibi kuvvetler dahi tüm arkheler maddi birer varlıktırlar. Çünkü henüz soyut düşünme Antik Yunan düşünürleri için söz konusu değildir. Onlara göre tüm evren ve içindeki varlıklar, maddi bir varlıktan meydana gelmiştir. Zira Platon'a kadar Yunan düşünürlerinin zihinlerinde madde-dışı, tinsel bir varlık anlayışının olmadığı akıllarda tutulması gereken bir konudur.[60] Ayrıca Antik Yunan düşüncesinde meydana gelen oluş ve yok oluş mutlak anlamda değildir. Arızî bir oluş ve yok oluştur. Eğer Antik Yunan düşüncesinde mutlak bir oluş ve yok oluş fikri olsaydı arkhelerin miktarlarında bir artma veya azalma söz konusu olurdu. Oysaki Antik Yunan filozofların arkheleri sabit ve değişmezdir.

### 1.1.7. Anaksagoras: Tanrı Tohumlardan Meydana Gelmiştir

Çoğulcu materyalistler içinde Empedokles'ten sonra karşımıza çıkan ikinci isim Anaksagoras'tır (M.Ö. 500-428). Anaksagoras'ın Empedokles'ten farkı ana maddelerin sayısının dört değil sonsuz, bu maddeleri hareket ettirici kuvvetin de sevgi ve nefret gibi iki değil tek olduğu görüşünde olmasıdır. O da Empedokles gibi hiçlikten hiçbir şey çıkmayacağını ve hiçliğe dönmeyeceğini düşünerek, evrendeki varlıkların belli şeylerden meydana geldiğini ve tekrar ona döneceğini düşünür.[61] Başka bir ifadeyle var olan

---

59 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 337.

60 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 273.

61 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 212; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 58; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 33; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 34; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 227.

şeylerin var olan maddelerin birleşmesiyle, yok olanların da bu maddelerin ayrışmasıyla gerçekleştiğini söyler.[62]

Anaksagoras, oluş ve yok oluş konusunda Empedokles'in düşüncesini bir farkla kabul eder ki o da Empedokles gibi ana maddelerin sayısını sınırlamayıp onların sonsuz olduğunu düşünmesidir. Anaksagoras evrenin maddi yapısını açıklamak için başvurduğu bu sonsuz unsurlara tohum (sperma) adını vermektedir.[63] Spermalar, yaratılmamış ve yok edilemezler yani önceki filozofların kendi arkheleri için iddia ettikleri gibi ezelî ve ebedîdirler. Sahip oldukları nitelikler bakımından da sonsuza kadar aynı kalırlar, değişmezler. Bu, şu anlama gelir: spermalardan oluşan varlıklar, oluştukları spermaların nitelik ve özelliklerini taşır. Bir varlık ne kadar büyük veya küçük olursa olsun, onun nitelik ve özellikleri, kendisinden oluştuğu spermaların aynısıdır. Örneğin su, demir, ağaç, et, kemik vb. maddeler kendilerinden oluştuğu spermaların özelliklerini taşır. Diğer bir ifadeyle suyun su, etin et, demirin demir vb. oluşmasını sağlayan spermalar bir araya gelerek suyu, eti veya demiri vb. oluştururlar. Yani bir varlığın nitelik ve özellikleri neyse o nitelik ve özellikteki spermalar birleşerek o varlığı meydana getirirler. Aynı şekilde bir varlığın ayrışmasıyla oluşan her bir parça yine kendisidir, oluştuğu spermadır. Yani eti ne kadar parçalarsak parçalayalım, her bölünmede ortaya çıkan madde yine ettir. Buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır ki Anaksagoras, Demokritos ve diğer atomcu filozofların aksine bölünmenin bir sonu olduğuna inanmaz. Ona göre bir varlık sonsuza kadar bölünür ve her bölünmeden sonra ortaya çıkan varlık, bölünmeden önceki hali neyse öyle kalır.[64]

---

[62] "Yunanlılar doğuş ve yok oluştan söz ederken doğru olmayan bir dil kullanmaktadırlar; çünkü hiçbir şey doğmaz ve yok olmaz. Sadece var olan şeylerin karışması ve ayrılması vardır. O halde onlar doğmayı karışma, yok olmayı ise ayrılma olarak adlandırsalar iyi yaparlar." Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 290.

[63] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 34; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 120; Maria Michela Sassi, "Felsefi Düşüncenin Doğuşu: Anaksagoras ve Demokritos", çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Felsefe Tarihi-I: Antik Yunan,* ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 66; Kranz, *Antik Felsefe*, 143.

[64] Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 290-291; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ,* 156. Anaksagoras bu düşüncesini şu fragmanla dile getirir: "*Küçük olan şeyler içinde bir en son küçüklük derecesi de yoktur; tersine daima bir daha küçük vardır. Çünkü var olanın bölme yoluyla varlıktan kesilmesi imkansızdır. Aynı şekilde her zaman, büyük olandan daha büyük olan bir şey vardır ve o nicelik bakımından küçük olana eşittir. Kendi kendisiyle karşılaştırıldığında her şey aynı zamanda hem küçük hem de büyüktür.*" Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 297.

Anaksagoras'a göre spermaları harekete geçiren "Nous"tur.[65] Nous; akıllı, düzenleyici, biçimlendirici akıldır.[66] Bu açıdan Anaksagoras, maddeye ilk kez akıl isnat eden filozoftur.[67] Anaksagoras'ın kozmolojisinde evreni meydana getiren spermaları harekete geçiren işte bu noustur ki evreni kaostan kozmosa dönüştürmüştür ve kozmos kaostan iyi ve mükemmel olduğu için nous, iyilik ve mükemmelliktir.

Her şeyin her şeyde var olduğunu söyleyen Anaksagoras, nousu ayrı tutar ve onun, varlıkların en saf hali olduğunu söyler.[68] Anaksagoras, nousun saflığını kanıtlamak için şöyle bir akıl yürütür: "Eğer o kendisinde olmamış, başka herhangi bir şeyle karışmış olsaydı, onların herhangi biriyle karışmış olduğu için hepsiyle karışmış olurdu; çünkü daha önce söylendiği gibi her şeyde her şey vardır ve bu durumda onunla karışmış olan şeyler, ona engel olurlardı. Bunun sonucunda ise o şimdi olduğu gibi onlar üzerinde hiçbir güce sahip olmazdı."[69] Anaksagoras'ın düşüncesinde nous hiçbir şeyle karışmamış, saf olmakla kalmaz aynı zamanda bütün diğer şeylerin bilgisine ve onlar üzerinde bir kudrete de sahiptir.[70] İşte nousun bu akıllı, düzenleyici, her şeyin bilgisine ve kudretine sahip oluşu, evreni kaos halinden kozmos haline getirmiştir.[71]

Anaksagoras'ın bu akıllı, düzenleyici, bilgili ve kudretli nousu, teistik düşüncenin oluşumu açısından oldukça önemlidir. Ona göre maddenin kendiliğinden hareket etme kabiliyeti yoktur. Ona dışarıdan bir hareket ettirici, fail bir neden gereklidir.

---

65 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 214; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 59; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 299; Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 98; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 228; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-II (Fragmanlar-Doksograflar)*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 14; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 121; Sassi, "Anaksagoras ve Demokritos", 67.

66 Ontolojik açıdan, bazı felsefelerde, tümel akıl, kozmik zihin ya da dünya ruhu olarak Tanrı'yı göstermek için kullanılan terim. Anaksagoras'ta nous, ontolojik bir ilke olup, başlangıçtaki ilk karışımın çalkanmasına ve çeşitli öğelere ayrışmasına neden olan manevi güçtür. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1246; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 357; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 134.

67 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 70.

68 "Var olan şeyler içinde onların en incesi ve en safıdır. Bütün diğer şeyler belli ölçüde her şeyden pay aldıkları halde Nous, sonsuz ve bağımsızdır ve hiçbir şeyle karışmamıştır." Jaeger, İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi, 214; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 300; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-II*, 32.

69 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 300; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-II*, 30.

70 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 300.

71 "Nous, şeyleri hareket ettirmeye başladığında harekete geçen her şeyde bir ayrılma ortaya çıkmış ve Nous'un kendilerini harekete geçirmesinden ötürü her şey ayrılmıştır." "Sıcak olan soğuk olandan, aydınlık olan karanlık olandan ve kuru olan yaş olandan ayrılmıştır." *Arslan, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 301; Capelle, Sokrates'ten Önce Felsefe-II*, 30.

Nasıl ki bir taş kendiliğinden heykele, bir ağaç kendiliğinden bir masaya dönüşemiyor, dönüşmeleri için bir dış etkene, dönüştürücüye ihtiyaç duyuyorlarsa, varlığı oluşturan spermalar da kendiliğinden varlık oluşturamayıp bir hareket ettirici ve düzenleyiciye ihtiyaç duyarlar. Anaksagoras'a göre bu, noustur. Bu görüşüyle Anaksagoras'ın kendinden sonrakilere ilham kaynağı olduğu açıktır. Nitekim daha sonra iyilik ve bilgelik sahibi bir Tanrı anlayışıyla Sokrates; evreni şekillendiren ve düzenleyen ruh anlayışıyla Platon; maddeye hareket ve form kazandıran en yetkin ve mutlak Tanrı anlayışıyla Aristoteles ve kendi kendine yeterli, sonsuz ve basit Tanrı anlayışıyla Philon'un düşüncelerinde Anaksagoras'ın nousunun muadili bir varlık görülmektedir.[72] Bu açıdan Antik Yunan düşüncesinde Anaksagoras oldukça önemlidir.

### 1.1.8. Parmenides ve Zenon: Tanrı 'Varlık'tır

"Varlık vardır, yokluk yoktur" fikriyle/söylemiyle meşhur olmuş Elea okulu filozofları olan Parmenides (M.Ö. 515-460) ve öğrencisi Zenon (M.Ö. 495-430), varlığın bölünemez, parçalanamaz, hareket edemez, oluş içinde olması mümkün olamaz iddialarıyla doğa filozoflarına meydan okumuştur. Elea okuluna göre maddenin sonsuza dek bölünebilir olması, en son bölünmeden sonra o maddenin ortadan kalkması anlamına gelir. Dolayısıyla son bölünmede varlık ortadan kalkacağı için maddenin bölünebilir olması imkânsızdır. Çünkü varlık var olandır, dolayısıyla yok olması imkânsızdır.[73]

Varlığın bölünebilmesi için o varlığın içinde bir boşluğun olması gerekir düşüncesiyle boşluğun da var olmadığını savunan Parmenides ve Zenon, varlığın kendiliğinden var olduğunu, yokluktan hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini savunur.[74] Ayrıca varlık bölünemediğinden Parmenides ve Zenon'a göre varlık tek ve bir bütündür. Çünkü boşluk yoksa ve varlık bölünemiyorsa, varlığın tek ve bir bütün halinde olması gerekir. Bu bütünlük de Parmenides'e göre ancak küre biçiminde bir varlık sayesinde mümkündür. Nitekim küre, herhangi bir noktasının merkeze olan uzaklığının aynı olması sebebiyle bir ve bütünlük açısından varlık olmaya en elverişli şekildir ki -silindir şeklini

---

72 Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 99.

73 Bu düşünce daha sonra atomcular tarafından maddenin korunması veya yok edilemezliği ilkesiyle iyice yerleşecektir. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 328.

74 Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 51; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 140-141.

seçenler hariç- Antik Yunan düşünürlerinin neredeyse tamamı "varlık"ı bir cisim olarak küre biçiminde düşünmüştür.[75]

Parmenides'i felsefe tarihinde önemli kılan bir özelliği varlığa veya hakikate ulaşmak için duyusal verileri değil, salt akılsal bir yöntemi benimsemiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle Parmenides, daha önceki filozoflar gibi varlığı deneyimleyerek değil, düşünerek, salt zihinsel bir çabayla açıklamaya çalışmıştır.[76] "Varlık vardır, yokluk yoktur" cümlesinin çıkış noktasının da deneyimsel değil akılsal olduğu aşikardır.

Parmenides duyulara değil, akla güvenmek gerektiğini anlatmaya çalışır. Çünkü kuramı ona, bunu salık verir. Onun kuramına göre duyumsanabilir nesneler gerçekte yoktur, onlar birer kuruntudur.[77] Duyular bize sadece değişim ve çokluk halinde olan bir gerçek dışılığı gösterir. Var olan çoğul değil tekildir ve bu gerçeklik sadece akıl aracılığıyla anlaşılabilir.[78] Buradan da anlaşılacağı üzere plüralist yani çoğulcu filozoflar arasında Parmenides monist bir tavır sergilemiş, varlığın "bir" olduğunu iddia etmiştir.[79]

Her ne kadar duyusal veriler ve aklın birlikte yol alabileceğine zihin dünyasında yer vermemiş olsa da varlığı salt zihinsel bir yöntemle açıklamaya çalışmasından ötürü Parmenides, felsefe tarihinde ilk rasyonalist olarak kabul edilir. Rasyonel düşünmeye, salt zihinsel faaliyete odaklanmış olması, mantıksal akıl yürütmenin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.[80]

### 1.1.9. Atomcular: Tanrı 'Atom'dur

Atomcularla birlikte felsefe tarihinde yeni bir dönemin kapısı aralanmıştır. Zenon'un öğrencisi Leukippos (M.Ö. 490-450) ve onu takip eden Demokritos (M.Ö. 460-370), Elea okulunun varlık anlayışını temelde kabul etmekle birlikte atomcular deneysel dünyanın varlığını açıklamak ve Zenon'un, varlığın veya maddenin bölünemez olduğu

---

75 Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 137; Kranz, *Antik Felsefe*, 75-78.
76 Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 108.
77 Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-I*, 141.
78 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 26-27; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 31.
79 Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 159.
80 Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 30-31.

itirazlarından kurtulmak için Empedokles ve Anaksagoras'tan farklı bir model öne sürmektedir.

Herhangi bir şeyin matematiksel olarak sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Matematikte sayıların bir sınırı yoktur. Bir şey matematiksel olarak sonsuza kadar bölünebilir ancak fiziksel olarak bu mümkün değildir. Nihayet bölünmenin fiziksel olarak son bulduğu bir nokta vardır. Bir varlık, en son parçasına kadar bölünebilir ve bölünme bu son parçada durur. Artık bundan sonra bölünme gerçekleşemez. Leukippos ve öğrencisi Demokritos maddede bölünmenin son bulduğu bu bölünemez son varlığa "atom" demiştir.[81]

Atomculara göre varlık, doluluktur, dolu olandır. Dolayısıyla dolunun içinde boşluğun olması mantıksızdır.[82] Ancak boşluktan kasıt eğer atomların dışında, onları birbirinden ayıran bir ortam olarak bahsediyorsak bu mümkündür. Çünkü hareket boşlukta meydana gelir. Bu sebeple boşluk vardır ve onu var olmayan olarak isimlendirmek doğru değildir. Aksi takdirde boşluğun yokluğu ile önümüzde duran dünyanın, deney dünyasının makul bir açıklaması yapılamaz. Boşluk, dolu olmayandır ancak dolu olan varlık kadar vardır ve gerçektir. Boşluk konusundaki bu görüşüyle atomcular, Antik Yunan düşünce dünyasında, bir şeyin cisim olmaksızın da gerçek olabileceğini ilk kabul edenlerdir.[83]

Atomcu filozoflar atomun yapısı konusunda, onların birden fazla daha doğrusu sayısız olmaları dışında Elea okulunun varlık konusundaki düşüncelerini aynen devam ettirirler. Atomlar yaratılmamıştır, yok olmazlar yani ezelî ve ebedîdirler; bölünemez, parçalanamaz, içlerine, boşluk olmadığından nüfuz edilemez, değişemez ve bir oluş içerisinde olamazlar.[84] Atomların içinde hareket yoktur, atom kendisi hareket halindedir. Varlıkların ortaya çıkışı ve yok oluşu, tıpkı Empedokles'in dört unsurunda ve

---

81 Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 34; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 36; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 60; Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 316; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 238; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 176; Sassi, "Anaksagoras ve Demokritos", 69; Kranz, *Antik Felsefe*, 161-162; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 438.

82 Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-II*, 44-45.

83 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 316; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-II*, 46.

84 Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 182.

Anaksagoras'ın spermalarında olduğu gibi atomların bir araya gelmesi ve ayrışmasından kaynaklanır. Ancak atomların şöyle bir farkı vardır: Empedokles'in dört unsuru veya Anaksagoras'ın spermalarında kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk gibi temel nitelikler vardır. Fakat atomlar niteliksizdir. Onlar, bir araya geldiklerinde bu nitelikler ortaya çıkmaktadır. Demokritos'un ifadesiyle söyleyecek olursak: "Bir şey sadece görünüşte bir renge sahiptir, sadece görünüşte tatlı ya da acıdır; gerçeklikte yalnız atomlar ve boş mekân vardır."[85] Atomların, dört aslî unsur ve spermalardan bir diğer farkı ve en önemli özelliği belli bir büyüklük ve şekle sahip olmalarıdır. Demokritos bunu "formlar" olarak adlandırmaktadır.[86]

Mekanik materyalizmi[87] benimseyen ilk atomculara göre atomlar kendiliğinden hareket ederler. Dışarıdan bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymazlar. Çünkü atomların hareketinin bir başlangıcı yoktur. Ayrıca onlar her zaman bir hareket içinde olmuşlardır.[88]

### 1.2. Sofistler: Doğadan İnsana Dönüş

Felsefe tarihçilerinin ifadelerine göre Antik Yunan düşüncesinde doğa üzerine yapılan felsefe artık tıkanma noktasına gelmişti.[89] Çünkü varlık, değişim veya oluş üzerine söylenebilecek sözlerin neredeyse tamamı söylenmiş, artık sürekli bir tekrara veya kendi içlerinde aynı çelişkilere düşüyorlardı. Dolayısıyla Yunanlılar nezdinde bu konularda bir bıkkınlık, çözümsüzlüğün vermiş olduğu bir çaresizlik olması mümkündü. Bu sebeple de farklı bir perspektif, farklı bir düşünme tarzı gerekliydi. Sofistlerin doğuşuna etki eden felsefî nedenlerin başında işte bu düşünce yatıyordu. Ayrıca Yunan dünyasında ortaya çıkan ekonomik, sosyal, siyasal ve ahlâkî değişimler de Sofistlerin ortaya çıkışında etkili olan diğer faktörlerdir. Bu etkenler buradaki araştırmanın konusu olmasalar da doğa filozoflarından sonra ortaya çıkan bu yeni filozofların varlık

---

85 Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-II,* 152.

86 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 318; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 61.

87 Hareketin, maddenin özsel niteliği olduğunu savunan düşüncedir. Buna göre maddeyi ilk harekete geçirecek fail bir nedene ihtiyaç yoktur. Maddenin hareketi, kendiliğindendir. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 60.

88 Arslan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 321.

89 Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-II: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 14; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 63.

konusundaki görüşleri, Tanrı felsefesinin doğadan insana dönüşünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

> "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının."

> "Tanrılara gelince; ne onların var oldukları ne var olmadıkları ne de ne şekilde olduklarını biliyorum; çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı."[90]

> "Hiçbir şey var değildir; var olsaydı bile bilinemezdi; bilinebilseydi bile başkasına anlatılamazdı."[91]

Yukarıda alıntılanan üç fragman, Sofistlerin varlık konusundaki görüşlerinin tam bir özetidir. İlk iki fragman ilk ve en büyük Sofist olan Protagoras'a (M.Ö. 481-411), üçüncüsü de yine büyük bir Sofist olan Gorgias'a (M.Ö. 483-375) aittir.

"Tanrılara gelince…" fragmanı sebebiyle tanrıtanımazlıkla (ateist) suçlanan Protagoras, aslında bir ateist değil agnostist yani bilinemezcidir. Fragmanından da anlaşılacağı üzere o Tanrı'nın var olmadığını değil bilinemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre tanrılar algı dünyamızın dışındadır ve insan hayatı tanrıları algılamak ve varlıklarını ispat etmek için çok kısadır.[92]

Sofistlerin Tanrı düşüncesinde ele aldıkları mesele kendilerinden önceki doğa filozoflarınkinden farklıdır. Sofistler, tanrıların var olup olmadıkları veya özlerinin ne olduğuyla ilgilenmemişlerdir. Merkezlerinde insan olduğu için tanrıyı da insanı merkeze alarak, insanlardaki tanrı fikrinin kaynağı, tanrı veya tanrıların insan ve toplum üzerinde ne gibi bir etkisinin ve işlevinin olduğu soruları çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardır. Yani mesele özünde tanrı değil, insan ve onun oluşturduğu toplumdur. Bu sebeple bunlardan bazılarını -Miletli filozofların felsefesinden de geriye giderek Homeros-Hesiodosçu mitsel tanrıların varlığına inananları- istisna edersek, Sofistler kuramlarından

---

90 Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 27-28; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 229; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 188; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe-II*, 91; Kranz, *Antik Felsefe*, 194.

91 Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 46; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 230.

92 Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 59.

dolayı tanrının bilinemez olduğunu veya tanrı diye bir şeyin olmadığını iddia etmişlerdir. Örneğin başka bir sofist filozof olan Kritias (M.Ö. 460-403), tanrıların ve dinin, insanların kendi toplum veya devletlerinde yasalara karşı itaatlerini sağlamak amacıyla kurnaz ve zeki kişiler tarafından uydurulduklarını, boş bir inanç fakat işe yarar bir masal olduğunu iddia etmiştir.[93] Ancak ilerde Platon, "her şeyin ölçüsünün insan" olduğu görüşüne, "her şeyin ölçüsünün Tanrı" olduğu görüşüyle karşı çıkacak ve böylece Sofistlerin tanrı hakkındaki bilinemezci, şüpheci veya ateistik tavırlarını reddedecektir.[94]

Sofistler, doğa filozoflarının aksine dikkatlerini makrokozmostan mikrokozmosa, doğadan insana, insanın insan olarak kendisi ve çevresiyle olan ilişkilerine odaklamışlardır. Bu tutumlarıyla onlar, insancı (hümanist) olarak adlandırılmışlardır.[95] Hümanizm, insanı merkeze almak, onu insanî ihtiyaç, kaygı, özellikleri içinde anlamaya ve tasvir etmeye, insanın yarattığı kurum ve değerleri, yani ahlâkı, siyaseti, dini yine insanî terimler ve ilgilerle açıklamaya çalışmaktır.[96] Burada da Sofistlerin ilk hümanistler oldukları bir gerçektir. Nitekim Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözü tam da hümanist bir yaklaşımı ifade etmektedir. İnsanı merkeze alan felsefeleri sebebiyle Sofistlerle başlayan bu dönem "antropolojik dönem" diye de isimlendirilmektedir. Sofistlerden önceki doğa filozoflarının dönemi ise odaklarında evren, kozmoloji yer aldığı için "kozmolojik dönem" olarak isimlendirilmiştir.[97]

Felsefe tarihi açısından Sofistlerin en büyük önemi hiç şüphesiz Sokrates ve Platon'un felsefelerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamak olmuştur. Sofistler varlık, bilgi ve değerlerin göreceli olduğunu, bunların nesnel imkânının olmadığını iddia ederek kendilerinden sonra gelecek olan Sokrates ve Platon'un felsefelerinin malzemesini hazırlamıştır. Sofistlerin bir varlık felsefesi olmasa da kendilerinden önceki varlık felsefelerini -ortadan kaldırmak maksadıyla da olsa- incelemiş ve onların çıkmazlarını göstermeye çalışmışlardır. Dolayısıyla felsefe yapma niyetinde olmadan felsefe

---

93 Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 43, 71; Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, 232; Kranz, *Antik Felsefe*, 204-206.

94 Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 44.

95 Burada zikri geçen hümanizm genelde yanlış anlaşılan insanseverlik değil, insancılıktır. Nitekim insanseverlik hümanitarizmin, insancılık ise hümanizmin karşılığıdır. Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 76.

96 Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 76.

97 Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 52.

yapmışlar ve bakış açılarıyla farklı bir perspektif yakalamışlardır. Bu perspektif de daha sonra gelecek olan filozofların felsefelerinde kendilerine yardımcı olacaktır. Nitekim Sofistler, Yunan toplumunda o zamana dek hiçbir şekilde sorgulanmamış kurumlara, dinî ve ahlâkî değerlere, geleneksel inançlara, toplumun siyasi ve hukuki temellerine eleştirel yaklaşmış, kendilerinden sonra gelecek olanlar için eleştirel düşüncenin kapısını aralamıştır. Bu da daha sonraki filozofların daha tutarlı ve sağlam görüşler ortaya koymalarına vesile olmuştur.[98]

### 1.3. Doğanın Tanrısallığından Tanrı'nın Doğasına

Felsefe tarihinde felsefe için önemli, mihenk taşı bazı düşünürler vardır. Bu düşünürler yalnızca felsefe için değil, insanlığın düşünce tarihi için de önem arz ederler. İşte bu düşünürlerden en önemlileri Antik Yunan dünyasında, antropomorfist ve politeist tanrı düşüncesini, geleneksel bilgi kuramını, ahlâk, erdem, siyaset, din vb. konularda dönemin klasik söylemlerini yıkan Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles'tir (M.Ö. 384-322). Bu üç filozof natüralist seleflerinin aksine Tanrı'yı doğada değil doğanın da üstünde bir alanda aramışlar ve aşkın tanrı tasavvurunun mimarları olmuşlardır. Bu konuda söz söyleyenlerin ilki de Sokrates'tir.

#### 1.3.1. Sokrates: Tanrılar Değil 'Tanrı' Vardır

Felsefe tarihi kaynakları incelendiğinde Sokrates'in tanrı konusunda monoteist hatta teist bir tavır takındığını görmek mümkündür. Bilindiği üzere Sokrates öncesi tanrı tasavvurları doğadan hareketle ulaşılmaya çalışılan, evrende bir arkhe arayışıyla, bazen monist bazen de plüralist ancak ortak noktaları materyalist olan bir tasavvurdu. Sokrates'le birlikte bu tasavvur fizikten metafiziğe, doğadan tine, içkinden aşkına, politeizmden monoteizme, mekanikten erekbilime doğru bir değişime uğramış, evrimleşmeye başlamıştır.

Tasavvuru sebebiyle Atina'da idama mahkûm edilen Sokrates'in savunmasını, öğrencisi Platon, *Sokrates'in Savunması* adıyla kaleme almış ve Sokrates, itham edildiği

---

98 Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 68.

suçlar hakkında kendisini mahkûm edenlere karşı tartışmıştır. Sokrates'in tanrı tasavvuru da Platon'un kaleme aldığı bu tartışmalardan öğrenilmektedir. Sokrates'in monoteist mi politeist mi olduğu, felsefe tarihçileri arasında tartışmalı bir meseledir. Savunmasında bazen "tanrı" bazen de "tanrılar" ifadesini kullanmasından kaynaklanan bu tartışma, savunmayı yanlış okumaktan kaynaklanmaktadır. Sokrates, savunmasında "tanrılar" ifadesini kullandığında dönemin çok tanrılı Yunan site devletlerinin inanış şeklini dile getirmektedir. Ancak kendi inanç ve düşüncesini dile getirirken tekil anlamda "Tanrı" ifadesini kullanır.[99]

Sokrates'in bazı ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, kendisini bir peygamber veya ilham alan dini bir önder olarak görmektedir. Zira kendi ifadeleriyle, Atinalılara gönderilmiş olduğunu söylemekte ve bunun Tanrı tarafından verilmiş bir görev olduğunu belirtmektedir.[100] Sokrates, kendisine peygamber dememektedir ancak dönemin toplumunda üstlenmiş olduğu misyonla peygambervari bir rol takınmıştır. Felsefe tarihçilerinden bazıları Sokrates'in üstlenmiş olduğu bu misyonla alakalı, onun "daimonion" denen bir cin tarafından almış olduğu haberlerle bu misyonunu ifa ettiğini söylerler.[101] Sokrates ise "daimon"u ilahi, ruhanî, zaman zaman kendisini duyuran ve onun yanlış işler yapmasına engel olan bir ses veya varlık olarak niteler.[102]

Sokrates'in tanrı tasavvuru daimonuyla doğrudan alakalıdır. Çünkü o daimonu tanrısal olarak ifade etmiş, Tanrı'nın kendisine bazı kötü filleri yapmasını engellemek için ulaştırmış olduğu bir ses olarak düşünmüştür. Teistik bir söylem dile getiren Sokrates, Tanrı'ya itaat etmeyişin kötülük olduğunu, kötü ve çirkin eylemlere düşmekten kendisini, içindeki tanrısal ruhun veya sesin koruduğunu söylemiştir.[103]

Kendisinden önceki filozofların, evrenin arkhesini bulma noktasında gözden kaçırdıkları şeye odaklanan Sokrates, bu eksik şeyin "neden" ve bu "neden"in de Tanrı

---

99 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 56-57, 62-63.

100 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 66-75.

101 Mehmet Önal, "Sokrates'in Tanrı Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi* XI/32 (2007), 29; Thomas C. Brickhouse - Nicholas D. Smith, "The Origin of Socrates Mission", *Journal of the History of Ideas* (U.S.A.: University of Pennsylvania Press, 1983), Vol. 44, No: 4/662.

102 Önal, "Sokrates'in Tanrı Anlayışı", 28; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 425, 1515; Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 62.

103 Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 101.

ve O'nun gücü olduğunu söyler.[104] Sokrates'in ifadelerine göre bu filozoflar, Tanrı ve tanrısal olanı akıllarına getirmedikleri için, evrenin nedenini hep maddi varlıklarda aramışlardır. Düşündükleri "neden ilke" maddi olmaktan öteye geçememiştir. Ancak Sokrates'te bu maddi varlık soyut bir varlığa, iyiliğe dönüşmüştür. Nesneleri bir arada tutan şey ona göre iyiliktir. Bu iyilik ise tanrısal bir güçtür. İyiliğin kaynağı da mantıksal olarak en iyi olmalıdır. Dolayısıyla nesnelerin ardındaki birliği ve düzeni sağlayan güç iyiliğin en mükemmel hali olan en iyi yani Tanrı olmalıdır.

Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* kitabı, Sokrates'in Tanrı algısını bize yansıtan en önemli kaynaklardan bir diğeridir. Eserin IV. bölümünde Sokrates ile meraklı bir genç olan Euthydemos'un söyleşisi, bugün teleolojik kanıt dediğimiz kanıtlama biçiminin en güzel örneklerini sunar. Bu söyleşide Sokrates evrendeki uyum ve düzene dikkat çeker.[105] Ona göre evrendeki uyum ve gaye kendiliğinden meydana gelmiş değildir. Bu düzeni ve gayeyi akıllı, iradeli ve inayet sahibi bir Tanrı yaratmıştır.[106] İnsanların gereksinim duyduğu her şeyi en güzel ve en yararlı biçimde yaratan O'dur. Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı, yıldızları, rüzgârı, mevsimleri, suyu, ateşi, hayvanları, bitkileri vs. evrende görmüş olduğumuz ne varsa, Tanrı bunları insanlar için yaratmıştır. Bu sebeple insanın yapması gereken şey de tüm bu nimetlere karşılık Tanrı'yı gücü yettiğince en iyi şekilde onurlandırmak, O'na itaat etmektir.[107]

Sokrates'in tanrı tasavvuru Antik Yunan dünyası için inanılmaz bir evrim ve devrimdir. Sokrates'e kadarki doğa filozoflarında Tanrı doğa iken, daha ayrıntılı ifadelerle kimi zaman monist kimi zaman plüralist, bazen mekanik bazen de durağan, genel anlamda da materyalist iken Sokrates'te bunların hepsi devre dışı kalmış, yerine maddi ve mekanik olmayan, belli bir amaca matuf evreni, evrendeki düzen ve uyumu yaratan, aşkın, akıllı, irade ve inayet sahibi, her şeyi aynı anda görecek, duyacak, her yerde aynı anda bulunacak güç ve yapıda olan bir tanrı tasavvuru gelmiştir. Sokrates'in bu tanrı tasavvuru, kendinden sonra gelecek olanların büyük bir çoğunluğunu

---

[104] Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 103.
[105] Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çev. Candan Şentuna (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), 96-97.
[106] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 102; Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, 29-30.
[107] Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, 99.

etkileyecektir. Ancak bu tasavvurun önemli noktalarından biri semavî dinlerin tanrı tasavvuru ile paralel bir yapıda olduğudur. Nitekim Sokrates'in tasavvurunda, üç büyük semavî dinin de kabul ettiği önermeler mevcuttur.

### 1.3.2. Platon: Tanrı En İyi, Cömert ve Adil Olandır

Materyalist felsefeye karşı idealist felsefeyi savunan ve bu sebeple idealizmin kurucusu sayılan Platon, felsefenin sistematik döneminin de mimarı sayılır. Platon, başta Sokrates olmak üzere kendisinden önceki filozofların -özellikle de Demokritos, Herakleitos ve Pythgoras'ın- öğretilerinden alınan çeşitli fikirleri, sistematik bir şekilde uzlaştırarak yeni ve sistemli felsefe döneminin kuruculuğunu temsil eder.[108] Platon veya temsil ettiği felsefi bir akım olarak Platonculuk bir idealizmdir. Yani maddi olanın ötesinde, düşünce cinsinden olan varlığın tasdikidir. Platon veya Platonculuk, maddi olanın yanında maddi olmayan, tinsel veya manevi olan varlığın varlığını savunmakla yetinmez; aynı zamanda maddi olanın duyularla algılanan bir sanrı olduğunu, gerçek varlığın ise maddenin ötesinde bulunan manevi, tinsel varlığın olduğunu söyler.[109] Başka bir ifadeyle tek gerçek varlığın madde ötesi olduğunu söyler.

Antik Yunan felsefesinde ezelî-ebedî doğa, ya da öz, doğru ve kesin bilginin nesnesi, Tanrı'nın zihnindeki içerik; duyularımızla algıladığımız şeylerin, nesnelerin yetkin ilk örneği anlamına gelen[110] "idea" terimi, Platon'la yeni bir anlam kazanmıştır. Platon'a göre idealar, genel ve soyut nesnelere karşılık gelen bir kavramdır ve zaman ve mekân içinde bulunan tikel, somut nesnelerden ayrı olarak, kendilerine ait soyut bir evrende var olurlar.[111] Platon'un idealar dünyası dediği bu evren, gerçeklik ve değer açısından somut ve tikel nesnelerin ötesinde ve üstünde; somut varlıkların, ideaların ancak bir görüntüsü olduğu gerçekliğin evrenidir. Yani Platon'a göre gerçek olan idealardır, görünen ve algılanan diğer tüm şeyler bu ideaların bir yansımasıdır.[112] Platon'un idealar dünyasında her şeyin ideası mevcuttur. Sadece somut nesnelerin değil,

---

[108] Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 198.
[109] Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 198; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 94.
[110] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 887.
[111] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 97-98.
[112] Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 199.

güzellik, eşitlik, adalet gibi ahlâkî ve estetik değerlerin de ideaları vardır. Güzellik güzel ideasının, masa da masa ideasının sembolüdür. Gerçek olan güzellik veya masa değil, güzel ve masa idealarıdır.

Platon'un ideaları ezelî ve ebedîdir, değişme ve hareket idealar için mümkün değildir, artma veya azalmaya konu olamazlar, Parmenides'in "Bir"i gibi bir veya Demokritos'un atomları gibi basittirler. Bu sebeple de bölünme veya çokluk idealar için söz konusu değildir. Ancak Platon'un ideaları Parmenides'in "Bir"inden farklıdır. Parmenides de varlık maddi iken Platon ısrarla ideaların madde-dışı, tinsel olduğunu savunur. Yine Parmenides varlığın bir olduğunu söylerken Platon Demokritos gibi çok olduğunu iddia eder. Yani Platon'a göre tek bir idea yoktur. İdealar kendiliğinden bir ve basittir ama birden fazla idea olduğu için çokturlar.[113]

Tanrı kuramı veya teolojisinde Sokrates'in daimonu gibi Platon'un ideaları da bu kuramla doğrudan ilişkilidir. Platon'a göre Tanrı, gerçek varlıklar olan ideaları seyreden, onları duyusal dünyada gerçekleştiren bir yapıcı, onlara hareket veren ilk hareket ettiricidir.[114] Dolayısıyla Tanrı, Platon nezdinde bir idea değildir. İdeaların ötesinde, öncesinde ve üzerinde var olan bir varlıktır. Bu sebeple Platon nezdinde Tanrı'nın en iyi idea olduğunu iddia eden felsefe tarihçileri gibi Tanrı'nın bir idea, tüm ideaların üstünde olan en iyi idea olduğunu söyleyemeyiz. Bu, Tanrı'nın hem ideaları seyredip, onları duyusal dünyada gerçekleştiren bir yapıcı, onları hareket ettirici olmasından hem de ideaların duyusal dünya ve zihindeki varlıkların aslî, gerçek varlıkları olmasından dolayıdır. Daha açık bir ifadeyle Tanrı eğer en iyi idea veya ideaların en üstünü olmuş olsaydı bu ideayı duyusal dünya veya zihinde gerçekleştirecek başka bir varlığın olması gerekirdi. Yine Tanrı bir idea olsaydı duyusal dünya veya zihinde bu ideanın bir kopyası, görüntüsü veya tasavvuru olması gerekirdi. Buradan hareketle ideaların ezelî ve ebedî, gerçek varlıklar olmasından dolayı ya tüm ideaları Tanrı olarak kabul edeceğiz ya da tüm ideaları bir alt evrende gerçekleştiren, onlara şekil ve hareket veren bir üst varlığın tanrılığını kabul edeceğiz. İdeaları tanrı olarak görmeyen Platon'a

---

[113] Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 255-256.
[114] Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 388.

ikinci ihtimal kalmaktadır ki kuramından çıkarılacak sonuç da budur. Aksi halde tüm ideaların tanrılığını savunmak, pre-sokratik filozofların doğa felsefelerinde iddia ettiği gibi "evren tanrılarla doludur" sloganından, Platon'un kuramının bir farkının kalmaması anlamına gelir. Oysaki Sofistlerle birlikte Sokrates'ten itibaren doğa felsefesinin çıkmazları fark edilmiş ve felsefe doğadan tine geçmiştir.

Peki iyi ideası ile Tanrı nasıl birleştirilmiştir? İyi ideası ile Tanrı'nın iyi olması farklı şeylerdir. Platon'a göre Tanrı, evreni kendisi iyi ve cömert olduğu için yaratmıştır. Tanrı'nın kendisi iyi ve cömert olduğu için de onda hırs bulunmaz. Hırs bulunmadığı için de her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini istemiştir ve evreni en iyi şekilde yaratmıştır. Ancak bu iyi evreni, iyi ideasını model olarak yaratmıştır. Çünkü o ideaları seyreden, onları model alarak duyusal dünyada kopyalarını yaratandır. Bu sebeple kendisi iyi ve cömert olduğu için, iyi ideasını model alarak, yaptığı işi de kendisine benzer ve yakışır şekilde en iyi biçimde yapmak maksadıyla evreni en güzel ve en iyi şekilde yaratmıştır.[115] Dolayısıyla idea ile Tanrı'nın farklı varlıklar olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Platon da varlığı üç kategoriye ayırmaktadır: Birincisi, her zaman var olan, değişmeyen, gerçek varlıklar olan idealar; ikincisi, sürekli değişen, oluş ve yok oluşa konu olan, ideaların kopyası olan duyusal varlıklar; üçüncüsü de bu duyusal varlıkların yer aldığı duyusal dünyayı idealara bakıp onları model alarak yaratan sanatkâr[116] ki bu da Tanrı'dır. Tüm bunlara istinaden Platon'a göre Tanrı'nın idea olmadığını, ondan farklı bir varlık olduğunu ifade edebiliriz.[117]

Platon'a göre evren varlığa gelmiş olanların en güzelidir[118] ve Tanrı, dünyayı mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istediğinden, özleri bakımından bütün canlı varlıkları içine alan, gözle görünür tek bir canlı varlık yaratmıştır.[119] Evrendeki bu canlılık ruhtan kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle doğa filozoflarında görmüş olduğumuz "evren

---

115 Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 36-39.

116 Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 347.

117 Şamil Öçal, "Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu", *Beytülhikme: An International Journal of Philonsophy (Dergi)* VII/1 (2017), 71.

118 Platon, *Timaios*, 38.

119 Platon, *Timaios*, 39-40.

tanrılarla doludur" söylemi Platon'da "evren ruhlarla doludur" söylemine çevrilmiştir. Çünkü Platon'da ruh, hareketin kaynağı, değişim ve dönüşümün ilkesidir.[120] Dolayısıyla her canlı varlık, sürekli hareket ve değişim halinde olduğundan ruh sahibidir. Ayrıca ruh, ezelî ve ebedîdir. Çünkü daima hareket halinde, hareketi kendinden olan, diğer şeyleri hareket ettiren şey ölümsüz olur. Hareketin olmaması ise ölüm demektir.[121]

Platon'a göre Tanrı, evreni -Empedokles'in arkhe olarak seçtiği dört unsurdan- ateş, toprak, su ve havadan; şekil olarak da küre biçiminde yaratmıştır.[122] Yine Platon'a göre bazılarının iddia ettiği gibi "Tanrı yoktur, olsa bile iyi değildir çünkü insan veya evrenle ilgilenmez ya da insanlardan rüşvet alıp adaletsizliklere göz yumar" düşüncelerini kabul edemeyiz. Bunlar yanlış inançlardır. Tanrı ile ilgili olarak kabul etmemiz gereken doğru inanç, O'nun var, iyi ve adil olduğudur.[123] Çünkü görmüş olduğumuz evren rastlantısal bir şekilde meydana gelemeyecek kadar düzenlidir. Bu düzeni ancak akıllı, inayet sahibi, cömert, bilge, hikmet sahibi, belli bir erek güden ve iyi olan bir varlık meydana getirmiş olabilir. Aynı şekilde evreni bu denli düzenli ve mükemmel yaratan bir varlığın, onunla ilgilenmemesi de söz konusu olamaz. Tanrı, var olduğu ve evreni yarattığı gibi evren ve insanla da ilgilenmektedir. Evrenle ilgilenen varlık, bütünün kurtuluşu ve mükemmelliği için her şeyi hazırlamıştır.[124] Çünkü O, inayet sahibi bir Tanrı olduğu için, bu inayetini insanlara lütfetmektedir. O'nun elleri evrenin üstündedir ve hem evren hem de insanların işleriyle ilgilenmektedir. Bunun aksini iddia edenlerin dayanağı, çevrelerinde adaletsiz, zalim ve kötü kişilerin güzel bir yaşam sürmüş olduklarını görmeleridir. Bu ise onlara adaletsizlik ve haksızlığı düşündürmektedir. Ancak durum onların sandıkları gibi değildir. Onların sanmış oldukları adaletsizlik ve haksızlık evrenin bütününe bakıldığında hiç de öyle değildir. Onlar küçük dünyalarında bazı olayları adaletsiz ve haksız diye isimlendirebilir ancak kendi küçük dünyalarından çıkıp evrenin tümüne göz attıklarında aslında tam bir uyum, adalet ve düzen göreceklerine şüphe yoktur. Üstelik bu Tanrı'ya karşı yapılmış bir hakaret ve küfürdür. Ayrıca kötü ve

---

120 Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 391.
121 Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 362-363; Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 52.
122 Platon, *Timaios*, 40-42.
123 Platon, *Yasalar*, 384-385.
124 Platon, *Yasalar*, 410.

zalimlerin cezalarını, iyi ve adil kimselerin de mükafatlarını göreceği ölümden sonraki bir hayatın var olduğunu düşünürsek adaletin mutlaka tecelli edeceğini de bilmiş oluruz.[125]

### 1.3.3. Aristoteles: Tanrı İlk Muharriktir

Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de Tanrı fikri merkezi bir konum işgal eder. O, varlığın ardındaki nihai sebep olarak Tanrı'yı görmüş, evrendeki hareketin varlığını Tanrı'ya bağlamıştır. "Çok kişinin yönetimi iyi değildir; tek bir yöneticinin olması gerekir."[126] sözüyle de Tanrı'nın bir olması gerektiğini ifade eder. Ayrıca Aristoteles'e göre varlıklar arasında iyilik konusunda bir hiyerarşi vardır. Bazı varlıklar diğerlerinden daha iyidir. Daha iyilerin olduğu yerde ise bir en iyi olmak zorundadır. Bu en iyi varlık da varlığı zorunlu olan Tanrı'dır.[127]

Sokrates'te daimon, Platon'da idealar nasıl ki Tanrı kuramlarıyla doğrudan ilişkiliyse Aristoteles'te de fiziksel dünya, Tanrı kuramıyla doğrudan ilişkilidir. O, Tanrı kuramını fiziksel dünyadan hareketle oluşturmaya çalışır. Çünkü Aristoteles'e göre gerçek olan fiziksel olandır. Yani önümüzde duran, görmüş olduğumuz tek tek varlıklardır. Bu sebeple Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde bir ilk ilkenin, ilk hareket ettiricinin varlığını fizikle açıklamaya çalışır. Bu eserde Aristoteles, evrende hareketin varlığını, ezelî olduğunu, ezelî olan bu hareketin maddi olmayan ve hareket etmeyen bir hareket ettiriciyi gerektirdiğini ileri sürerek, bu hareketsiz hareket ettirici varlığı yani Tanrı'yı kanıtlamaya çalışır. Diğer bir eseri olan *Metafizik*'te de *Fizik*'te kanıtlamaya çalıştığı hareket etmeyen hareket ettiricinin özünü, doğasını, onun ne olduğunu açıklamaya çalışır.

Aristoteles, *Fizik*'in VIII. ve *Metafizik*'in XII. kitabında bir ilk nedenin yani hareket etmeksizin hareket ettiricinin varlığını ve bu varlığın madde dışı olduğunu uzun

---

[125] Platon, *Yasalar*, 404-405.

[126] Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 219; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 527.

[127] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 110; W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 281.

akıl yürütmeler sonucu açıklamaya çalışır. Bu eserlerde Aristoteles, evrende hareketin var olduğunu[128]; hareketi meydana getirecek hareketsiz bir ilk hareket ettiricinin zorunlu olarak var olması gerektiğini[129]; hareketlerin arasında esas olanın yer değiştirme hareketi[130] ve bu hareketlerin dairesel olduğunu[131]; yer değiştirme hareketleri arasında bazılarının süreksiz-sonlu, bazılarının ise sürekli-sonsuz olduğunu[132]; sürekli-sonsuz yani ezelî ve ebedî hareketlerin ana kaynağının en dış kürenin (ilk gök)[133] yani sabit yıldızlar küresinin hareketi olduğunu; bu kürenin hareketinin, kendisinin altında bulunan diğer küreleri hareket ettirici nitelikte olduğunu; nihayet ezelî ebedî hareketin kaynağı olan en dış kürenin hareketinin de bir ilk hareket ettiriciye gereksinim duyduğunu ve bu varlığın hareket etmeyen, madde dışı bir varlık yani Tanrı[134] olduğunu uzun uzadıya anlatır.[135]

Aristoteles'in bu ifadelerinden anlaşılıyor ki hareket ona göre ezelîdir. Hareketin olması için de maddi bir varlığa ihtiyaç vardır. Dolayısıyla madde de ezelîdir.[136] Evren de maddelerden oluştuğuna göre mantıksal sonuç olarak evrenin de ezelîliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in hocası Platon'la ayrıştığı noktalardan birisi budur. Nitekim Platon'a göre evren zamanda, sonradan meydana gelmiş yani muhdestir. Başka bir ifadeyle Platon'da Tanrı, ideaları seyreden, onları model alarak evreni ve evrendeki varlıkları yaratandır. Oysa Aristoteles hareketin ezelîliği ve hareket için maddenin gerekliliğinden yola çıkarak evrenin ezelî olduğunu, zaman içinde, yoktan yaratılmadığını iddia eder. Bu sebeple Tanrı'nın maddeden bağımsız olarak var olduğunu ve maddeye şekil ve düzen veren bir varlık olduğunu kabul etmez. Tanrı yoktan var eden değil, var olan ezelî maddeye ilk hareketini verendir. Yani Tanrı, evrenin ne yaratıcısı ne de kaynağıdır. İlk maddeye hareket vermesi bakımından maddeden öncedir ancak bu öncelik zaman bakımından değil mevki bakımındandır. Çünkü Tanrı ancak ezelî

---

128 Aristoteles, *Fizik*, 337-345.
129 Aristoteles, *Fizik*, 355-383.
130 Aristoteles, *Fizik*, 383-391.
131 Aristoteles, *Fizik*, 391-411.
132 Aristoteles, *Fizik*, 345-355.
133 Aristoteles, *Metafizik*, 503.
134 Aristoteles, *Metafizik*, 504.
135 Ross, *Aristoteles*, 282-283; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-III: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 196-197.
136 Ross, *Aristoteles*, 289.

ve ebedî olan evrenin, ezelî ve ebedî olan hareketinin ezelî ve ebedî kaynağı olup, ezelî ve ebedîlik bakımından zamansal açıdan değil mantıksal açıdan öncedir.[137] Dolayısıyla evren, hareket ve Tanrı ezelî ve ebedîlik noktasında zamansal açıdan aynıdırlar. O halde tüm bunlardan hareketle Aristoteles'in Tanrı kuramı için şunları söyleyebiliriz: Aristoteles'te Tanrı, ne âleme aşkın olup onun yaratıcısıdır ne de âleme içkin olup âlemin kendisinden çıktığı, taştığı, varlığın kaynağıdır. Bunlardan ilki yani Tanrı'nın âleme aşkın olup onu yaratması fikri daha sonra Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların büyük bir çoğunluğunun; ikincisi yani âleme içkin olup, âlemin kendisinden çıktığı, taştığı fikri de Plotinus ve bu konuda onu izleyen İslâm filozoflarından Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) görüşü olacaktır.[138]

Aristoteles'e göre Tanrı'nın özü saf akıl, saf düşünce veya saf fiildir. Çünkü evrende görmüş veya bilmiş olduğumuz faaliyetlerin en üstün ve mükemmeli düşünme veya akıl faaliyetidir. Ancak Tanrı bizim bildiğimiz, içinde birtakım adımları olan, öncüllerden sonuçlara gitmeyi gerektiren, çıkarsamacı akıl veya düşünce değildir. Tanrı, nesneyi zaman dışı bir biçimde, doğrudan ve bütünüyle kavrayan sezgisel akıl veya düşüncedir. Bu düşünce, duyular ve hayal gücünden mutlak manada bağımsızdır ve salt fiil olduğu için de madde ve kuvveden arınmıştır.[139] Dolayısıyla Tanrı, hareket ettiren ancak hiçbir harekete muhtaç olmayan, kuvveden fiile geçmeyen, saf fiil[140] olan yani halden hale geçmeyen, değişime uğramayan, var olması bakımından zorunlu olan, saf akıl veya saf düşüncedir.

Tanrı en üst, en yüksek akıl olduğuna göre onun konusu da en yüksek varlık veya en mükemmel gerçeklik olmalıdır. En yüksek düşünce, en yüksek varlık ve en mükemmel gerçeklik de Tanrı olduğuna göre Tanrı'nın konusu yine kendisidir.[141] Buradan hareketle

---

137 Arslan, *Aristoteles*, 201.

138 Arslan, *Aristoteles*, 202.

139 Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 113; Arslan, *Aristoteles*, 197-198; Ross, *Aristoteles*, 286.

140 Eğer Tanrı güç halinde bir varlık olsaydı O'nu fiil haline getirecek bir failin olması gerekirdi. Bu sebeple Tanrı cisim değil saf fiildir. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 217.

141 Aristoteles bunu şöyle açıklar: "Özü gereği düşünce, özü gereği en iyi olanı; en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur, öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü O, var olan en mükemmel şeydir ve O'nun düşüncesi, Düşünce'nin düşüncesidir. O halde maddesi olmayan şeylerde düşünülen ve düşünce farklı olmadığından tanrısal

Tanrı'nın en yüksek düşünce ve bu düşüncenin konusunun yine kendisi olması demek, Tanrı'nın hem düşünce hem düşünen hem de düşünülen olması demektir. Başka bir ifadeyle Tanrı hem bilen hem bilinen hem bilgi veya hem akıl hem akleden (âkil) hem de akledilendir (ma'kûl). Oysa evrende yani fiziksel âlemde bilen, bilinen ve bu ikisinin etkileşiminden ortaya çıkan bilgi farklı şeylerdir.[142]

Aristoteles'te Tanrı, evrenin kaynağı, yaratıcısı olmadığı için evrenle ilgilenmediği sonucu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü Tanrı evrene aşkın, onun yaratıcısı olmadığından, Tanrı'nın bilgisinde evrenin bilgisi bulunmamaktadır. O sadece en büyük küreye ilk hareketini kazandırmış, sonraki alt küreler de bu ilk küreden hareketlerini almışlardır. Dolayısıyla Tanrı'nın, evrenin ilk hareket ettiricisi olması dışında başka bir fonksiyonu yoktur. Bu sebeple evrenle işi olmadığından Aristoteles'e göre evrende tanrısal inayet yoktur.[143] Buradan hareketle eğer Tanrı'nın evreni yaratmadığı, ona sadece ilk hareketi kazandırdığı, onu bilmediği ve onunla ilgilenmediğini varsayarsak, insanlığın Tanrı'ya tapmasına, ibadet ve dua etmesine, yalvarmasına, niyazda bulunmasına vs. gerek yoktur. Çünkü Aristoteles'in Tanrı'sı bunların hiçbirini bilmeyecek, edilen dua ve yakarmaları işitmeyecektir. Bu bakımından Aristoteles'in Tanrı'sının, tek tanrılı dinlerin Tanrı'sından uzak olduğunu söylemek yanlış bir söylem olmasa gerektir. Aristoteles'in hocası Platon'dan ayrıldığı diğer bir nokta da işte bu tanrısal inayet konusudur. Nitekim hatırlanacağı üzere Platon'da Tanrı evrenin yaratıcısı, ideaları evrende gerçekleştirici, evrene ilk hareketi verdirendi. Üstelik Tanrı bunu iyi ve cömert olduğu için yapmıştı. Dolayısıyla Platon'a göre Tanrı inayet sahibi bir varlıktır. Üstelik Platon'a göre Tanrı'nın evrenle ilgilenmediğini söylemek O'na karşı yapılan bir hakaret ve küfür sayılmıştır. Şimdi öğrencisi Aristoteles ise Tanrı'nın, evrenin yaratıcısı olmadığını, sadece ona ilk hareketi verdiğini, dolayısıyla da evrenle başka bir eylem içinde olmadığını söyleyerek hocasından bu noktalarda ayrılmıştır. Bunun sebebi yukarıda açıkladığımız gibi Platon'un felsefesinin temelinde

---

düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesiyle bir olacaktır." Aristoteles, *Metafizik*, 507, 520, 522.

142 Arslan, *Aristoteles*, 199; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 217-218; Ross, *Aristoteles*, 287.

143 Arslan, *Aristoteles*, 202-203; Ross, *Aristoteles*, 288.

din temasının ağırlıklı olmasıdır. Aristoteles'in felsefesinin ana teması ise fiziktir, fizikten hareketle de Tanrı'yı açıklamaya çalışmaktır.

Aristoteles'te Tanrı, evrenin yaratıcısı değil ilk hareket ettiricisidir. Ancak Tanrı fiziksel bir varlık olmadığı ve evrende de fiziksel olarak bulunmadığı için bu ilk hareketi evrene nasıl kazandırmıştır? Aristoteles'e göre Tanrı evrenin mekanik değil ancak ereksel nedenidir.[144] Nasıl ki bir tablo, bakan kişiye hiçbir değişiklik ve hareket olmaksızın farklı duygular hissettiriyorsa Tanrı da evren için böyledir. Tanrı hiçbir hareket ve değişikliğe uğramadan ilk küreye hareket kazandırır. Sonra bu ilk küre kendi altındaki diğer küreleri harekete geçirir. Böylece evren ve varlıklar oluşur. Yani Tanrı ile evren arasındaki ilişki bir "sevgi" ilişkisidir. Sevilen ve düşünülen şey, sevenin ve düşünenin ilgisini çekerek onu nasıl hareket ettiriyorsa ilk muharrik olan Tanrı da âlemi öyle hareket ettirir. Yani, gayesini gerçekleştirmek isteyen bir kimsenin bu uğurda harekete geçip didinmesi gibi, âlem de Tanrı'ya benzemek ve ona ulaşmak için hareket eder. Bu durumda, Aristoteles'te Tanrı, kâinatın gaye yani erek sebebi olur.[145]

Tanrı, madde ve hareketin ezelîliğini fiziksel kanunlarla mantıksal olarak açıklamaya çalışan Aristoteles, dinî duygu ve kaygıları ağır basan filozof ve teologlar tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü Tanrı'nın yaratıcılık vasfı olmaksızın dinî açıdan Tanrı oluşu, inananları açısından mümkün değildir. Çünkü yaratma eylemi olmadan maddenin var olması, diğer bir ifadeyle ezelî oluşu Tanrı ile maddenin birçok açıdan aynı seviyede olması anlamına gelir. Bu sebeple Tanrı'ya ve O'nun yaratıcı bir varlık olduğuna inananlar, Tanrı'dan başka ezelî bir varlığın imkânını reddederler. Yine Tanrı'nın yaratıcılığını, O'nun inayetine bağlayanlar, Aristoteles'i bu konuda da eleştirmek ve inkâr etmek zorundadır. İşte bu kaygı ve dinî hassasiyetle Aristoteles terk edilip tekrar Tanrı'nın bir yaratıcı ve inayet sahibi olduğunu savunan Platon'a bir dönüş başlayacaktır. Bu dönüşle beraber daha sonraları da adına yeni-Platonculuk denilecek bir felsefi akım ortaya çıkacaktır. Adından da anlaşılacağı üzere kaynağını Platon'un düşüncelerinin oluşturduğu bu yeni akım Tanrı'ya tekrar yaratıcı sıfatını verecek ve

---

144 Ross, *Aristoteles*, 284.

145 Ross, *Aristoteles*, 283; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 216.

felsefe bu akımla teolojiye dönüşecektir. Bu akım ve akıma mensup filozof veya teologların en belirgin özelliği felsefeye dinin yardımcısı görevi tevdi etmiş olmalarıdır. Nitekim felsefe tarihçilerinin de ifade ettiği gibi yeni-Platonculuk, Helenistik-Roma felsefenin dini dönemi olacaktır. Bu dönemin dini olarak isimlendirilmesinin en büyük nedeni de felsefenin dinin hizmetine girmiş olmasındandır. Sonraki başlıklarda ele alınacak konu da bu minvalde felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışan, Yunan aklı ile Yahudi dinini birleştirip sistematik bir Yahudi kelâmı oluşturmaya çalışan, Aristoteles'in ilkâ ettiği yaratıcılık vasfını ve evrene aşkınlığını Tanrı'ya yeniden veren İskenderiyeli Philon (M.Ö. 25-M.S. 50) ile Yeni-Platonculuğun kurucusu sayılan Plotinos (204-270) ve onların Tanrı kuramı olacaktır.

### 1.4. Düzenleyici Tanrı'dan Yaratıcı Tanrı'ya

İlkçağın sonlarına doğru yaklaşırken daha önce Antik Yunan filozoflarında görmüş olduğumuz tanrı tasavvuru yeni bir evrim daha geçirmiştir. Bu evrimin temel nedeni de dinî metinlerdir. Bilindiği üzere Antik Yunan filozoflarının ellerinde dinî bir metin yoktu. Referans alacakları metinler Yunanlı şairlerin yazmış oldukları tragedyalardı ki filozofların çoğu da zaten bu tragedyalarda yer alan tanrıları eleştirmişti. Bu sebeple Antik Yunan filozofları, dinî metinleri referans almadıkları için din ve tanrı tasavvurları doğa merkezli ve fiziki olmuş, maddeyi tanrılaştırmışlardı. Oluş, yok oluş ve değişimi fiziki âlemde aramışlar, doğal olarak da Tanrı'yı maddi bir plan zemininde tasavvur etmişlerdi. Onlara göre Tanrı, âlemi yoktan yaratan değil, var olan maddeye şekil veya hareket veren bir varlıktı. Ancak Antik Yunan döneminin sonlarına doğru ortaya çıkan Philon ve Plotinos felsefî düşünme sistemine dinî metinleri de katarak daha çok Platonizm merkezli felsefe-kutsal metin temelli bir tasavvur oluşturmuşlardır.

#### 1.4.1. Philon: Tanrı Yaratıcı, Aşkın ve Mükemmeldir

Tanrı'nın yaratıcı vasfını felsefeye dahil eden, Hz. İsa zamanında yaşamış olan İskenderiyeli Philon olmuştur. Yahudi olan Philon, Yahudi dini ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmış, özellikle de Platon'un felsefesini Yahudileştirme çabası

gütmüştür.[146] Platon'u Hz. Musa'nın öğrencisi gibi gören Philon, Tevrat'ı da Platon'un felsefesine dayanarak yorumlamaya çalışır. Philon'un Yahudi ve felsefe tarihindeki önemi de Yahudilik ve Platon felsefesini bu uzlaştırma çabasına matuftur. O, Platon'un idealarını temel alır; ancak değiştirerek felsefesinin temeline koyar. Başka bir ifadeyle, Platon'un ezelî idealarıyla Tanrı'nın yaratıcılık vasfını birleştirir.[147] Hatırlanacağı üzere Platon'un idealarını kendisine göre ezelî-ebedî, tek gerçek varlıklar idi. Ancak Philon, Platon'un idealarını, Tanrı'nın ruhunda gizli olan düşünceler haline sokmuştur.[148] Philon'a göre idealar, Tanrı'nın onları düşünmesi sonucu oluşurlar. Yani ideaların yaratıcısı Tanrı'dır. Evreni yaratırken maddeye el sürmek O'na yakışmayacağından, Tanrı yaratma işi için idealardan faydalanmıştır. Philon'a göre idealar Tanrı'nın düşüncesinden meydana gelen ve Tanrı'nın dileğinin yerine getirilmesi amacıyla maddeye biçim veren varlıklardır.[149] Bu düşüncesiyle Philon, yaratma sıfatını felsefeye dahil eden kişi olmuştur. Daha önce bahsettiğimiz gibi Platon ve Aristoteles'te de olduğu gibi Yunan filozoflarında Tanrı evrenin yaratıcısı değil, şekil veya hareket verenidir. Ancak Philon'la birlikte bu düşünce değişmiş, evrenin yaratıcısının Tanrı olduğu fikri Antik Yunanlıların zihnine kutsal metinlerle birlikte yerleşmeye başlamıştır.

Tanrı, âlem ve insanlarla doğrudan iletişim kurmaz. Hep bir aracıya ihtiyaç duyar. O, o kadar aşkın ve yüce bir varlıktır ki âlemi veya insanı yaratırken onlara el sürmez, aracısı vasıtasıyla bunu gerçekleştirir. İşte Yahudi Philon'un felsefesinde bu aracı "logos"tur. Logos, Kutsal Kitap'ta da böyle bir aracı işlevi görür ancak orada geçen ifade

---

[146] Francine Kaufmann - Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIX (1987), 282; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-V: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 26; Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005), 329; Sena, *Tanrı Anlayışı*, 170; Jacqueline Russ (ed.), *Felsefe Tarihi-I: Kurucu Düşünceler*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 156; Bayram Dalkılıç, "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 77.

[147] Özcan Akdağ - Osman Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXX/1 (2019), 183.

[148] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 329; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 115.

[149] Hans Joachim Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2000), 331-332.

logos değil "kelâm"dır. Logos, Eski Ahit'in Yunanca tercümesi olan *Septuagint*'te, "kelâm"ın Yunanca tercüme edilmiş şeklidir.[150]

Philon'un felsefesinde "logos" önemli bir yere sahiptir. Yaratma, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkilerini açıklamada Philon, bu kavramı kullanır. Ona göre logos, Tanrı'nın aracısı, sözü, oğludur.[151] Tanrı'yla özdeş değildir ancak Tanrı'nın hemen peşi sıra gelen, Tanrı'dan sonra ikinci varlıktır.[152] Logos yani Tanrı'nın kelâmı Kutsal Kitap'ta bazen yaratıcı,[153] bazen kendisiyle tecelli edilen,[154] bazen tehdit veya cezalandırıcı,[155] bazen de zorda olanlara yardım eden,[156] buzları eriten ve onları su şeklinde akıtan[157] vb. çeşitli fonksiyonlar icra eden bir varlıktır.

Dinler Tarihçisi Erwin Ramsdell Goodenough'ın da belirttiği şekilde Logos kavramına ihtiyaç duyulmasının iki önemli sebebi vardır. Birincisi; fenomen olarak görülen varlığa yani fiziki âleme ebedî bir dayanak (Tanrı) bulmak, ikincisi de bu ebedî dayanağın insan ve âlemle ilişkisini açıklamaktır.[158] Bu sebeple Philon, bir taraftan mükemmel ve aşkın olan Tanrı'nın mükemmellik ve aşkınlığını korumak, diğer taraftan da O'nun fâni ve nâkıs olan bu âlemle ilişkisini açıklarken Tanrı'nın aşkın ve mükemmelliğine halel getirmemek için Yunan felsefesi ve özellikle de logos kavramından oldukça faydalanmıştır.

Philon'a göre logos, Tanrı'yı anlama bakımından Tanrı'dan daha önemli bir kavramdır. Zira Philon'a göre varlık, Tanrı ve O'nun dışındakiler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Tanrı'nın dışındakiler de logos ile irtibat halinde olan âlemden ibarettir.

---

150 İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philon ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 149.

151 Logos'un Tanrı'nın oğlu olduğu fikri, Philon'dan sonra gelecek olan Kilise Babaları'nı oldukça etkileyecek ve Hıristiyan teslis inancında, teslisin ikinci ayağı olan 'oğul'un temellendirilmesinde dayanak noktası olacaktır. Zira Hıristiyan inancında Hz. İsa, bedenleşmiş logos olarak değerlendirilmektedir.

152 Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, 332.

153 "*Gökler Rabbin kelâmıyla, gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı.*" Mezmurlar, 33/6.

154 "*Rab Silo'da görünmeyi sürdürdü. Orada kelâmı aracılığıyla kendisini Samuel'e tanıttı.*" 1. Samuel, 3/21.

155 "*Firavun'un görevlileri arasında Rabbin kelâmından korkanlar köleleriyle hayvanlarını çabucak evlerine getirdiler. Rabbin kelâmını önemsemeyenler ise köleleriyle hayvanlarını tarlada bıraktılar*." Çıkış, 9/20-21.

156 "*Kelâmını gönderip iyileştirdi onları, kurtardı ölüm çukurundan.*" Mezmurlar, 107/20.

157 "*Kelâmını gönderir eritir buzları, rüzgarını estirir sular akmaya başlar.*" Mezmurlar, 147/18.

158 Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru", 150; Erwin Ramsdell Goodenough, *An Introduction to Philon Judaeus* (New Haven: Yale University Press, 1940), 135.

Tanrı tam anlamıyla mükemmel ve aşkın bir varlık olduğundan O'nu tavsif etmek imkânsızdır. Çünkü O'nun mükemmelliğini, insanların eksik kelimeleri tam anlamıyla tavsif edemez. Dolayısıyla Tanrı, duyu veya akılla kavranabilen bir varlık değildir. Çünkü O, hakkında konuşulamayan ve kavranılamayandır. Tanrı konusundaki bu yaklaşımıyla Philon, Tanrı'nın tavsif edilerek değil ancak tenzih edilerek anlatılabileceğini ileri sürerek negatif teolojinin de kurucusu sayılmaktadır.[159] Bu bağlamda Philon'a göre "Tanrı âlimdir" denilemez, ancak "cahil değildir" denilebilir. Philon'un bu negatif teolojisi daha sonraları birçoklarını etkileyecek ve negatif teoloji, tanrı tasavvurlarında başvurulan önemli bir yöntem olacaktır.

Philon'a göre insanın amacı Tanrı'ya benzemektir. Bu benzerlik bedensel değil akılsal olmalıdır. Çünkü ne Tanrı insan bedenine ne de insan tanrısal bir bedene sahiptir. Aralarındaki benzerlik sadece akılsal olmalıdır. Ancak Tanrı aşkın ve tam anlamıyla mükemmel olduğundan O'na benzemek veya O'na ulaşmak imkansızdır. Dolayısıyla O'nun bir alt mertebesi olan logosa benzemek amaçlanmalıdır. Zira logos, Tanrı'dan sonra gelen ikinci varlıktır ki Philon'un felsefesinde Tanrı'dan daha önemli bir kavramdır. Nitekim âlemin yegâne kaynağı, yaratıcısı, düzenleyicisi, aracısı logostur. Tanrı âleme el sürmeyecek derecede aşkın olduğu için O'nun âlemle ilgili işlerini yürüten logostur. Her şey logos vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Çünkü Philon'un felsefesinde logos, Tanrı'nın sözü, aracısı ve her şeyin kaynağıdır.[160]

### 1.4.2. Plotinos: Tanrı Mutlak 'Bir' Olandır

İlkçağ Yunan felsefesi bir doğa felsefesi olarak başlamıştır ancak bir Tanrı felsefesi veya teoloji olarak sona erecektir. Nitekim İlkçağ Yunan filozoflarının asıl amacı

---

[159] Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru", 154; Bayram Çınar, "İslâm Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* III/2 (2020), 31; Bayram Çınar, "Eşʿarî Ekolünde Allah Tasavvuru", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XXXV/1 (2021), 98; Bayram Çınar, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı: 'Negatif Din Dili'", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Ağustos 2020), 232-235; Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2019), 151.

[160] Philon'un Tanrı kuramında logosun yeri İncil'de de benzer şekilde tasvir edilmektedir: "*Başlangıçta 'Söz' vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi (veya Tanrı'daydı) ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı.*" (Yuhanna, 1/1-4)

evrenin neden meydana geldiği, ana maddesinin, arkhesinin ne olduğu ve ondaki oluş, yok oluş ve değişimin yasalarının ne olduğunu bulmaktı.[161] Diğer bir ifadeyle ilk Yunan filozoflarında felsefe -bazıları metafizik konuları ele alsa da- doğa felsefesiydi ancak Plotinos'la birlikte İlkçağ felsefesi artık teoloji veya Tanrı felsefesi olarak sona erecektir.

Plotinos, İlkçağ felsefe dünyasının son ve büyük filozoflarından olup son ve büyük felsefi akım olan Yeni-Platonculuğun da kurucusu sayılır. Aslında bu akımın kurucusunun Plotinos'un hocası olan İskenderiyeli Ammonius Sakkas (M.S. 175-242) olduğu iddia edilir ancak kendisi hakkında günümüze bilgiler ulaşmadığı için onun yeri en büyük öğrencisi olan Plotinos'a verilmiştir.[162] Yeni-Platonculuk adından da anlaşılacağı üzere büyük filozof Platon'un görüşleri üzerinden felsefe yapılmasından, Platon'un yeniden yorumlanmasından yani kaynağının Platon olmasından dolayı bu isimle anılmıştır. Nitekim hem Philon hem de Plotinos kendilerini Platon'un öğrencileri, yorumcuları olarak addederler.

Plotinos eliyle kurulan veya geliştirilen Yeni-Platonculuk, özellikle Platon'un metafiziğinden çokça yararlanarak, dönemin dinsel ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde, insanların dikkatlerini duyusal dünya ve toplumdan uzaklaştırıp kendi içlerine ve yukarıya (Tanrı'ya) doğru yöneltmelerini mümkün kılan bir sistem inşa etmiştir.[163] Bu yüzden Plotinos'un felsefesinin hareket noktası, her türlü materyalist felsefe ve düşünceye bir karşı çıkış,[164] tinsel ve mistik tecrübeye ise bir sempati duymaktır. Çünkü Plotinos'a göre en yüksek bilgi türü Tanrı'ya dair olandır ve bu bilgi türü duyusal veya akılsal değil mistiktir.

Plotinos'un metafiziği üç hipostaz, varlık düzeyi veya Russell'ın deyimiyle kutsal üçleme üzerine kuruludur.[165] Bu üçleme Bir (Tanrı), Nous (Akıl) ve Ruh'tan oluşur. Plotinos'un varlık düzeylerini yedi olarak zikredenler de vardır. Bu durumda

---

161 Arslan, *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 5-6.

162 Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, 333.

163 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi-I: İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 548.

164 Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 333.

165 Bertrand Russell, Plotinos'un bu üçlüsünü Hıristiyanlığın Kutsal Üçlü'süyle karşılaştırır ve aralarındaki tek farkın, Plotinos'taki üçlünün birbiriyle eşit seviyede olmayışından kaynaklandığını belirtir. Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 339; Russel, *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*, 415.

varlıklar Bir, Nous ve Ruhun ardından gelen evren ruhu, organizmalar, cisimler ve madde olarak yediye tamamlanmış olur.[166] Ancak Plotinos'un varlık hiyerarşisinde ilk üç varlık, yani Bir, Nous ve Ruh bir bütün olarak varlığın açıklanmasında temel oldukları için Plotinos'un varlık düzeyleri genelde bu üçlemeyle anılır. Çünkü Plotinos'a göre gerçek varlık bu üçüdür. O da Platon gibi gerçek ve görünüş yani duyusal ve akledilir âlem ayrımını esas alarak gerçek varlıkların Platon'un idealar dünyasında olduğu gibi tinsel olduğunu, fiziksel olanın ise sadece görünüşten ibaret olduğunu söyler. Bu sebeple Plotinos'a göre Ruh'tan sonra gelen evren ruhu, organizmalar, cisimler ve madde gerçek varlıklar değil, gerçeğin gölgeleri, görünüşleridir. Tıpkı Platon'un idealarının, evrenin asıl kaynağı ve varlık sebebi olması, evrenin de bu ideaların gölgesi, görünüşü olduğu gibi. Görüldüğü üzere Plotinos'un üç hipostaz kuramı Platon'un gerçek ve görünüş ayrımına dayanmaktadır. Yine Platon'un "iyi" ideası Plotinos'un Bir'ine, ideaların bulunduğu yerin de Nous veya akla ve nihayetinde Ruh düşüncesinde de kaynağının Platon'a dayanması, Plotinos'un Yunan filozoflarından en çok etkilendiği ismin Platon olduğunu gözler önüne sermektedir.

Plotinos'un metafiziğinde en önemli kavram Bir'dir. Bir şey ne kadar "bir" ise o kadar gerçek varlıktır. Bu sebeple o, varlığın en yüksek ilkesini, en gerçek varlığını Bir olarak tanımlar. Dolayısıyla Plotinos'a göre varlık hiyerarşisinde en bir ve en gerçek olan, "Mutlak Bir" yani Tanrı'dır. Bu Bir'in her şeyden önce ve basit olması bir zorunluluktur. Çünkü O, ilk ilkedir ve kendi kendine vardır. Dolayısıyla kendisinden sonrakilerden farklı ve onlara karışmamış olmalıdır. Her şeyden önce zorunlu olarak var olması, kendisinden sonrakilere benzememesi ve onlara karışmamış olması, hep Bir olarak var olmuş olmasını yani çokluğa bulaşmamış olmasını gerektirir. Bu da O'nun kendi kendine yeten olduğunu gösterir.[167] Bir olanın basitliği, biricikliği, kendine yeten, bütünüyle yetkin varlık olması, Ortaçağ düşüncesinin zorunlu varlık olarak Tanrı kavramına karşılık gelir.[168] Nitekim bu Bir, Plotinos'ta da Tanrı'nın karşılığıdır.

---

166 Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 550.
167 Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 339.
168 Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 552.

Plotinos'a göre Bir, o kadar aşkındır ki O'nun hakkında söyleyeceğimiz her şey O'nu sınırlamak anlamına gelir. Çünkü kullandığımız kelimeler O'nu nitelemeye yetecek yetkinlikte değildir. Bu sebeple Bir'e iyilik, güzellik, düşünce veya irade atfedemeyiz. Çünkü bu nitelikler O'nun için bir sınırlama ve eksikliktir. Dolayısıyla Bir'in ne olduğunu değil ancak ne olmadığını söyleyebiliriz. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Philon'da görmüş olduğumuz negatif teoloji Plotinos'ta da karşımıza çıkmaktadır. Ancak Plotinos'ta, Philon'da olduğundan bir nebze daha ileri düzey bir negatif teoloji görmekteyiz. Çünkü Plotinos'a göre Tanrı o kadar aşkın, o kadar gerçek ve o kadar Bir'dir ki O'na Bir demek bile eksiklik olur.[169] Çünkü O, varlığın ve gerçekliğin ötesinde var ve gerçektir. Zira varlık düşünülebilen, akledilebilen bir şeydir. Düşünce, düşünen özne ile düşünülen nesneyi gerektirir. Bu da ikilik anlamına gelir. Oysa Bir, tüm bunlardan soyutlanmış, gerçekliğin ötesinde gerçek, varlığın ötesinde, düşünülemeyen ve akledilemeyen bir varlıktır.

Plotinos'a göre Tanrı mutlak bağımsız bir varlıktır. Bu sebeple O'nun düşündüğünü, bir şey istediğini veya yaptığını söyleyemeyiz. Başka bir ifadeyle Bir, düşünceden, iradeden, eylemden uzak ve bağımsızdır. Bunlar eksiklik değil aksine mutlak olmanın gerekliliğidir. Çünkü Plotinos'a göre düşünme, irade ve eylem sınırdır ve bağımsızlığa zarar verir. Tanrı da mutlak sınırsız ve bağımsız olduğu için O'nun düşünce, irade ve eylemden uzak olması gerekir. Bu durumda Tanrı hakkında yalnızca O'nun bir, bölünemez, değişmez, ezelî-ebedî olduğunu, varlığın ötesinde bulunduğunu, kendi kendisiyle hep aynı kaldığını, O'nun için geçmiş ya da gelecekten söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

Bir ya da Tanrı, Plotinos'un metafiziğinde âlemin fail nedenidir. Evrenin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Eğer Tanrı olmasaydı geri kalan hiçbir şey hiçbir şekilde var olamazdı.[170] Plotinos'ta Tanrı aynı zamanda âlemin formel nedenidir. Çünkü evrendeki her şey varlıklarını olduğu gibi özlerini de Tanrı'ya borçludur. Nihayet Plotinos'ta Tanrı,

---

[169] Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı* (Bursa: Asa Kitabevi, 2000), 67.

[170] Arslan, *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 84.

aynı zamanda âlemin nihâi, erek yani final sebebidir. O, her şeyin kendisine dönmeyi arzuladığı, beşerî ruhların nihâi amacının kendisine ulaşmak istedikleri varlıktır.[171]

Evrenin fâil, formel ve nihâi sebebi olan Tanrı, Plotinos'a göre klasik anlamda evrenin kaynağı veya sebebi değildir. Çünkü ona göre kaynak veya sebep olmak hareket ve faaliyeti gerektirir. Oysa Tanrı hareketsiz ve faaliyetsizdir. Hareket ve faaliyet O'nun için eksiklik anlamına gelir. Bu sebeple Plotinos'a göre Tanrı bildiğimiz klasik anlamda evrenin kaynağı ve sebebi olmadığından evreni yaratmamıştır. Yaratma fiili bir değişim içerdiğinden Tanrı için söz konusu olamaz. Çünkü O hareket etmez. Aynı şekilde yaratma fiili iradeyi gerektirdiğinden bu da Tanrı için bir sınırlama söz konusudur. Dolayısıyla Tanrı âlemi yaratmış da olamaz. O halde Plotinos'un tasarımında Tanrı'dan önce var olamayacak olan evren, Tanrı'nın yoktan yaratması olmaksızın nasıl meydana gelmiştir? Yaratma olmadan Tanrı'nın, evrenin kaynağı ve sebebi olması nasıl olur? Felsefe ve tanrı tasavvuru tarihinde ilk kez Plotinos'ta karşılaştığımız ve daha sonra birçok filozof ve teolog tarafından da kabul edilecek olan emanasyon metaforu[172] Tanrı-evren ilişkisinde Plotinos'un çıkış noktasıdır. Daha önce Stoacıların gerçekliğin maddi yayılışını açıklamak için kullandıkları emanasyon metaforunu Plotinos, tinsel gerçekliğin yapısını açıklamak için kullanır. Bu yüzden emanasyon metaforunu Stoacılardan ödünç almış olsa da bunu tinsel gerçekliğin açıklamasında kullanan Plotinos'tur. Çünkü o, gerçekliğin maddi tasarımına şiddetle karşı çıkar. Hocası Platon gibi gerçekliğin tinsel olduğunu savunur.

Plotinos'un, daha sonra Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarını da etkileyecek olan emanasyon yani sudûr ya da taşma teorisi fiziksel değil salt tinsel bir oluştan söz eder. Plotinos'a göre bu oluşta hiçbir etkilenme, hareket, irade veya herhangi bilinçli bir eylem söz konusu değildir. Her bir varlık bir öncekinden -Tanrı hariç, çünkü O'nun öncesi yoktur-, kendisinin iradesi, eylemi vs. olmadan sudûr eder, bir sonraki de kendisinden aynı şekilde taşar ve varlık silsilesi bu şekilde devam eder. Yani Plotinos'a göre Nous Bir'den, Ruh da Nous'tan, çıktıkları kaynağı hiçbir şekilde etkilemeden, değişikliğe

---

171 Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 553.

172 Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 69; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 103.

uğratmadan zorunlu olarak sudûr eder. Bu taşmada Nous Bir'den sudûr ederken Bir'in bu konuda hiçbir eylemi, iradesi, etkinliği, planlaması vs. yoktur. Nous Bir'den, Bir'in tabiri caizse haberi olmadan kendiliğinden zorunlu olarak taşar. Aynı şekilde de Ruh Nous'tan bu şekilde sudûr eder ve silsile maddeye kadar böyle devam eder. Karmaşık ve zor bir tasarım olan bu teoriyi Plotinos güneş analojisiyle açıklar. Nasıl ki güneş ışınları, kaynağı olan güneşten, hiçbir etki ve değişime sebebiyet vermeden çıkıp yayılıyorsa, var olan şeyler de Tanrı'dan öyle çıkar. Var olan her şeyin etkin kaynağı Tanrı'dır. Nasıl ki güneş ışınları, kaynağı olan güneşle eşitlenemezse, var olanlar da Tanrı ile eşitlenemez.[173] Plotinos burada özgür yaratma eylemine olduğu kadar panteist bir Tanrı anlayışına da şiddetle karşı çıkar. Tanrı'da bir değişim, hareket, irade ve bilinç gerektirdiği ve bunların Tanrı'da birer eksiklik sayılacağı, Tanrı'nın kendi kendine yeterliliğine halel getireceği ve Tanrı'nın sükûnet halini bozacağı gerekçesiyle Tanrı'nın var olan şeyleri özgür bir şekilde yaratmasına karşı çıkan Plotinos, aynı şekilde Tanrı'nın kendisini bölüp diğer varlıklara aktararak onları yaratmasına da karşı çıkar.

Çalışmamızın bu bölümüne kadar ele alıp incelemeye çalıştığımız Antik Yunan'ın tanrı tasavvurları hakkında öncelikle şunu söyleyebiliriz ki felsefe Tanrı'dan önce doğayla ilgiliydi. İlk doğa filozoflarını hatırlayacak olursak problemleri Tanrı'dan önce doğaydı. Öncelikle doğayı açıklama, doğadaki değişim ve dönüşümün nedenini bulma amacı güdülmüştü. Değişim ve dönüşümü anlamada da duyular devredeydi. Dolayısıyla ilk filozoflar fiziksel olanı incelediğinden akıldan önce duyularını anlamaya ve öğrenmeye çalışmışlardı. Bu, akıldan ve zihni faaliyetlerden tamamen yoksun olma anlamına gelmiyordu. Thales suyu, Anaksimenes havayı, Herakleitos ateşi, Empedokles dört unsuru, Anaksagoras da tohumları değişim ve dönüşümün nedeni olarak gördüklerinde fiziksel bir maddeyi arkhe olarak düşünmüşlerdi; ancak aynı zamanda bu fiziksel maddenin tanrısal, evrenin tanrılarla dolu, maddenin de ezelî ve ebedî olduğunu düşünüyorlardı. Öncelik duyu ve algı olsa da duyularla elde edilen veriler akılla birlikte doğadaki maddelerden de yola çıkılarak Tanrı'yı tasarlıyordu. Ancak Tanrı'ya her ne

[173] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 554.

kadar zihni bir süreç sonucunda ulaşılsa da Tanrı'nın mahiyeti somut, fiziksel yani maddiydi.

Antik Yunan filozoflarının ilk isimleri yani Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes hylozoist (canlı-maddeci) ve monist (tekçi) filozoflardı. Tamamen maddi bir düşünce yapısına sahip oldukları için maddeyi de tek ve canlı olarak kabul ediyorlardı. Onların ontolojik kuramlarında madde canlı olduğu için kendiliğinden dönüşme yeteneğine sahipti. Oluş ve yok oluş maddelerin özsel niteliğiydi. Ancak daha sonra, evrendeki sonsuz varlıkların tek bir maddeden oluşamayacağını, aynı şekilde maddenin canlı olamayacağını ve kendiliğinden herhangi bir varlığa dönüşemeyeceğini düşünen plüralist (çoklu materyalizmi savunan) filozoflar, maddeyi farklı bir varlığa dönüştürecek, oluş ve yok oluşu gerçekleştirecek madde dışı bir unsur olması gerektiğini düşünmüşlerdi. Bu filozoflardan Empedokles, maddeyi birleştirip ayrıştırıcı dış bir güç olan sevgi ve nefreti seçerken, Anaksagoras ilk kez maddeye akıl isnat ederek bu gücü nous olarak isimlendirmişti. Bu iki filozofa göre madde, bu güçler sayesinde oluş ve yok oluşa neden oluyordu.

Duyularla doğayı, doğadaki değişim ve dönüşümü anlamaya çalışan filozoflar, daha sonra doğa ile içi içe olduğundan kendisini yani insanı anlamaya, yavaş yavaş doğayla birlikte kendisini tanımaya, yeterliliklerini ve yetersizliklerini düşünmeye başladı. Bu sebeple düşünmenin odak noktası Sofistlerde gördüğümüz gibi Tanrı veya doğa değil insan olmuştu. Bu dönemde siyaset, ahlâk, erdem, toplum vs. insanı ilgilendiren meseleler felsefenin konusunu oluşturuyordu. Bu, felsefenin gittikçe daha soyut konuları ele aldığını ve Tanrı konusunda da daha soyut düşünmenin önünün açılması anlamına geliyordu. Nitekim pre-sokratiklerde Tanrı evrene içkin, doğanın bir parçası iken Sokrates'le birlikte Tanrı aşkın bir varlığa evriliyordu. Sofistler gibi insanı merkeze alan bir felsefe ile toplum ve sitenin sorunlarını ele alan Sokrates, kendisinden önceki filozofların tanrı tasavvurlarını bir ileri noktaya taşıyarak Tanrı'yı aşkın ve yasa kaynağı olarak görmüştü. Çünkü sitenin kurulması ve işleyişi genel geçer, herkes tarafından kabul edilebilir yasalarla mümkündü. Bu yüzden Sokrates site için değişmez, mutlak yasalara, bu yasaların kaynağı olarak da Tanrı'ya ihtiyaç duymuştu. Zira sitenin yasalarının kaynağının insan olması başka, insanüstü yani Tanrı olması bambaşka bir

şeydi. Bu sebeple Tanrı üzerine düşünen Sokrates, O'nu evrene aşkın, yasa koyucu bir Tanrı olarak tasavvur etmişti. Nitekim kendisinin de Tanrı tarafından yasalar konusunda insanları uyarması için gönderildiğini söylüyordu. Sokrates'le birlikte aşkınlık kazanan Tanrı, Platon ve sonrakiler nezdinde artık her şeyin kaynağı olma vasfını da kazanmaya başlamıştı. Platon'da ideaları görüntüye kavuşturması, Aristoteles'te maddeye ilk hareketi vermesi, Philon'da her şeyin yaratıcısı olması ve nihayet Plotinos'ta sudûr eden her şeyin kaynağının kendisine dayanması sebebiyle ister klasik anlamda olsun isterse Plotinos'taki gibi klasik olmayan bir anlamda olsun Tanrı, her şeyin kaynağı, sebebi ve gayesi olarak görülmüştü.

## 2. Yahudilik'te Tanrı Tasavvurları

Dört semavî dinin ilki olan Yahudilik, bazı kaynaklara göre İbranilik, Hahamlık, Ortaçağ Yahudiliği ve son olarak da modern ve çağdaş Yahudilik olmak üzere tarihte dört evrim geçirmiştir.[174] İbranilik, Hz. İbrahim'den birinci mabedin yıkılışına kadarki dönemi kapsar. Bu dönem Hz. Musa, Hz. Davut ve Hz. Süleyman'ın saltanatını da içine alan, tarih olarak da M.Ö. XX. yy. ile birinci mabedin yıkılışı olan M.Ö. 586'ya kadarki dönemdir. İbraniliğin ortalama on dört asırlık zaman diliminde Yahudiler için dinî alanda önemli tarihi dönüm noktaları olmuştur. Örneğin; Firavun döneminde Mısır'da köle olarak yaşayan İsrailoğulları'nın Hz. Musa tarafından Mısır'dan çıkarılıp kölelikten kurtarılması, Kudüs'e yerleşerek bir vatana kavuşmaları, Hz. Davut ve Hz. Süleyman gibi krallar devrini yaşamaları, sonra Kudüs'ün işgali ve Hz. Süleyman'ın yaptırmış olduğu mabedin yıkılışıyla yeniden dünyanın dört bir yanına dağılmaları gibi tüm bu olaylar, İbranilik'te dinle ve Tanrı'yla ilişkilendirilir. Yahudi literatüründe, Yahudilerin başına gelen tüm belalar, sürgünler vb. musibetler, işlemiş oldukları günahlara karşılık tanrısal bir ceza olarak değerlendirilir. Yahudileri sürgüne gönderenlerse, Yahudileri cezalandırmak için Tanrı tarafından seçilmiş birer elçi olarak telakki edilmiştir. Sürgün, işlenen günahların cezası tamamlandıktan sonra sona erecektir.[175]

---

[174] Kaufmann - Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 268.

[175] Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün", *Dinî Araştırmalar* IX/25 (2006), 64.

İbrani Yahudiliğinin dini karakteristik özelliği, Tanrı'nın kendileriyle bir ahit yapmış olmasıdır. Bu ahitle Tanrı, Yahudileri özel bir millet kılacak, onları daima gözetecek, buna karşılık Yahudiler de sadece Tanrı'ya ibadet edecek, hakkı ve adaleti gözetecektir.[176] Yahudi geleneğinde bu Tanrı-insan ittifakı bir nevi ortaklık sayılır. Tanrı'nın insanlarla yapmış olduğu ahitler, dünyanın yaratılması ve düzenlenmesinde Tanrı ile insanın ortaklığını gösterir.[177] Nitekim Tanrı, Nuh peygamber ile de ahitleşmiş, ona bazı kanunlar bildirmiş, buna karşılık da Tanrı, yeryüzünü bir daha tufanla cezalandırmayacağını taahhüt etmiştir.[178] İbranilerle de Sina dağında ahit yeniden yapılmış, Yahudilerin bu ahde sadakat göstermeleri istenmiştir. Böylece Tevrat'ta emredilenlere itaat eden Yahudiler, "tanrısal proje"yi gerçekleştirmiş olacaklardır. Çünkü onlara göre Tevrat, tanrısal projenin yazılı halidir. Tanrı, dünyayı Tevrat'a bakarak yaratmıştır ve dünya, Tevrat'a göre fizik ve metafizik kanunlara tabi olur. Sonuç olarak da dünyanın yaratılış ve düzeninde Tanrı ve insan ortaklaşa iş yapmış olurlar.[179]

İbrani Yahudiliği'nde mabed kültü dini hayatta önemli bir olguydu. Çünkü Tanrı'ya sadece mabedde tapılıyordu. Mabed yıkıldıktan sonra dinde yeni reformlar gerçekleştirildi ve Sinagog ile Sinagog kuralları hahamlar eliyle ihdas edildi. Böylece Hahamlar döneminde Sinagoglar, mabed kültünün yerine geçmiş oldu.[180] Yahudilik'te merkezi bir kutsallığı olan Kudüs'teki mabedin yıkılması, tanrısal korumanın bir sembolü olan Davut hanedanlığının çöküşü, Yahvistik inanç sisteminde temel bir kırılma olarak

---

[176] Çıkış, 19/5-6: "*Şimdi sözümü dikkatle dinler, antlaşmama uyarsanız, bütün uluslar içinde öz halkım olursunuz. Çünkü yeryüzünün tümü benimdir. Siz benim için kâhinler krallığı, kutsal ulus olacaksınız. İsrailliler'e böyle söyleyeceksin.*"

[177] Kaufmann - Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 270.

[178] Tekvin, 9/1-11: "*Tanrı, Nuh'u ve oğullarını kutsayarak, 'Verimli olun, çoğalıp yeryüzünü doldurun.' dedi. 'Yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümü sizden korkup ürkecek. Yeryüzündeki bütün canlılar, denizdeki bütün balıklar sizin yönetiminize verilmiştir. Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi, hepsini size veriyorum. Yalnız kanlı et yemeyeceksiniz, çünkü kan, canı içerir. Sizin de kanınız dökülürse, hakkınızı kesinlikle arayacağım. Her hayvandan hesabını soracağım. Her insandan, kardeşinin canına kıyan herkesten hakkınızı arayacağım. Kim insan kanı dökerse, kendi kanı da insan tarafından dökülecektir. Çünkü Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı. Verimli olun, çoğalın, yeryüzünde üreyin, artın.' Tanrı Nuh'a ve oğullarına şöyle dedi: 'Sizinle ve gelecek kuşaklarınızla, sizinle birlikteki bütün canlılarla -kuşlar, evcil ve yabanıl hayvanlar, gemiden çıkan bütün hayvanlarla- antlaşmamı sürdürmek istiyorum. Sizinle antlaşmamı sürdüreceğim: Bir daha tufanla bütün canlılar yok olmayacak. Yeryüzünü yok eden tufan bir daha olmayacak.*"

[179] Francine Kaufmann - Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik II. Kısım: Talmud Yahudiliği", çev. Mehmet Aydın, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 15-16.

[180] Kaufmann - Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 279.

görülmüş, Kudüs'ün, mabedin ve Davut krallığının ebedî olarak korunmuşluğu inancı yıkılmıştır. Bunun sonucunda da sürgün sırasında kafa karışıklığı yaşayan Yahudiler, tanrı tasavvurunda farklı ve tepkisel bir yaklaşımla, Tanrı'nın güçsüz olduğunu düşünerek, O'na ibadeti terk etmişler, Babil'in dünya görüşüne meyletmişlerdir.[181]

Babil sürgününden yetmiş yıl sonra, Pers kralı Cyrus (Koreş) Babil'i fethettikten sonra sürgünde olanların dönüşüne izin vermiş, geri dönen Yahudiler de Yahudiliğin ilk hahamı olan Ezra etrafında toplanmıştır. Yahudi tarihinde Ezra, bugünkü Yahudiliğin bir anlamda ikinci kurucusudur. Mabed hizmetini yeniden tesis etmiş, İsrail ile Tanrı arasındaki ahdi yenilemiş, sosyal, ekonomik ve dinî birtakım kuralları yeniden ihdas etmiştir.[182] Böylece sürgün sonrası Yahudilik, kurumsallaşmaya başlamıştır.

Yahudilik'te Ezra bir peygamber değildir ancak peygamberden de ileri bir konumdadır. O kadar ki, eğer Hz. Musa gelmemiş olsaydı, Tevrat'ın Ezra'ya verileceği, buna layık olduğu, bir nevi ikinci Musa rolü oynadığı ileri sürülmüştür.[183] Onu Yahudi tarihinde önemli yapan, M.Ö. 515 yılında yapılan ikinci mabedin yapımına katkıda bulunması, Hz. Musa'nın yazdığı fakat kaybolan Tevrat'ı[184] kırk gün boyunca hiç susmadan yazdırarak yeniden oluşturması, okutması, hükümlerini tek tek açıklaması, kısacası yeni Tevrat'ı Yahudilerin pratik hayatına tekrar sokmasıdır.[185] Ezra'nın da içinde yaşadığı bu dönem, Yahudi tarihinde "İkinci Mabed Dönemi" diye de isimlendirilir. İkinci mabed döneminde Yahudiler'in pek çok konuda olduğu gibi tanrı tasavvurunda da değişimler görülmüş, Babil sürgünü öncesi, milli, bölgesel ve tek bir merkezi mabede dayalı olan tanrı tasavvuru, sürgünden dönüşte evrensel bir tanrı tasavvuruna dönüşmüştür.[186]

---

181 Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi", 77-78.

182 Kaufmann - Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 280.

183 Kaufmann - Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 280; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 114.

184 Tevrat'ın kaybolması hakkında geniş bilgi için bk.: Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 103-112.

185 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 114-115; Ali Osman Kurt, "İkinci Mabed Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), 451-454.

186 Kurt, "İkinci Mabed Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", 439.

İnançtan ziyade pratiğe önem veren Yahudilik, ne Hristiyanlıktaki gibi kutsal otoriteye dayanan dogmaya ne de İslâm'daki gibi her dönem için inananlarını bağlayan bir amentüye sahip olmuştur. Yahudiliğin ilk amentüsü sayılan On Emir'de[187] dahi inançtan ziyade pratik ön planda tutulmuş, Tanrı'ya inanmanın ötesinde doğru ibadet ve doğru tapınma biçimi vurgulanmıştır.[188] Bu sebeple Yahudi kelamında Tanrı'ya dair problemler ve çözümleri, daha çok Ortaçağ'da, felsefe ve kelamın el ele birlikte yürüdüğü, daha doğrusu felsefenin, kelamın yardımcılığını yaptığı dönemde, Yahudi kelamcıların gündeminde olmuştur. Bunun belki tarihsel bir istisnası, Antik Yunan'ın son döneminde yaşamış olan ve daha önce bahsi geçen İskenderiyeli Philon olabilir. Philon dışında, örneğin, Saîd el-Feyyûmî (Saadya Gaon, ö. 942) ve Maimonides (İbn Meymûn, ö. 1204) gibi ünlü Yahudi âlimleri Ortaçağ'ın çocuklarıdır. İşte adı geçen bu Yahudi âlimleri, Tanrı-evren-insan ilişkileri üzerinde düşünmüş ve Yahudilik için yeni amentü alternatifleri ortaya koymaya çalışmışlardır.[189] Bu da tarihsel olarak Ortaçağ'a tekabül etmektedir. Bu sebeple Yahudi kelamı, Hristiyan ve İslâm kelamı kadar gelişme gösterememiştir. Çünkü Yahudiliğin aksine Hristiyanlık ve İslâm, tabiri caizse felsefenin kucağına doğmuştur. O nedenle bu iki dinin felsefe ve kelam çalışmaları Yahudiliğe nazaran daha gelişmiştir. Nitekim Yahudi kelamının İslâm kelam ve felsefesinden etkilendiğini, bu etki sebebiyle de İbn Muymûn'un bir İslâm filozofu olduğunu iddia edenlerin varlığı da bunu doğrulamaktadır.[190] Ortaçağ'da Tanrı ile alakalı isim, sıfat, mahiyet, evren ve insanla ilişkisi gibi kelamî tartışmalar çalışmamızın kapsamında olmadığından biz bu tartışmalara değinmeyeceğiz. Bu sebeple doğrudan Yahudiliğin tanrı tasavvurunu, kutsal metinlerinden faydalanarak incelemeye çalışacağız.

---

[187] On Emir: 1. Benden başka Tanrı'n olmayacak. 2. Hiçbir şeyin oyma heykelini veya resmini yapmayacaksın ve onlara tapmayacaksın. 3. Tanrı'nın ismini boşa kullanmayacaksın. 4. Şabat gününe riayet edeceksin. 5. Babana ve annene hürmet edeceksin. 6. Öldürmeyeceksin. 7. Zina etmeyeceksin. 8. Çalmayacaksın. 9. Komşuna karşı yalancı şahitlikte bulunmayacaksın. 10. Komşunun sahip olduğu hiçbir şeye göz dikmeyeceksin. Çıkış, 20/1-17; Tesniye, 5/7-21.

[188] Salime Leyla Gürkan, *Ana Hatlarıyla Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 86.

[189] Geniş bilgi için bk.: Yasin Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011), 243-266; Sami Baybal, "Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 169-187; Ravza Aydın, "Yahudi İman Esasları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/25 (Ocak 2012), 189-210; Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), I, 232-234.

[190] Musa İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), IX-XI.

İlahi dinlerden olan Yahudiliğin tanrı tasavvuru, daha önce ele almış olduğumuz Antik Yunanlı filozofların tanrı tasavvurlarından farklıdır. Her ne kadar Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı'nın antropomorfist karakterli tasavvurlarına rastlasak da ilahi bir din olması hasebiyle Tanrı'nın tekliği, eşsizliği, yüceliği ve kutsiyeti ön planda tutulmuştur. Hatta On Emir'de ifade edildiği gibi Tanrı'nın ismi dahi ağza boş yere alınamayacak kadar kutsaldır.[191] Yahudiliğin tanrı tasavvurunda etkili olan ve Yahudiliğin ilk iman esaslarını oluşturan On Emir'de putperestliğin inkârı sadedinde Tanrı'nın suretinin yapılması ve cismaniliği[192] gibi antropomorfist söylemlere şiddetle karşı çıkılmıştır. Çünkü Tanrı'yı farklı varlıklara benzetmek[193], O'na şekil isnat etmek putperestliğin en önemli nedeni[194] olarak görülmüştür.[195]

Yahudiliğin kutsal metinlerine baktığımızda temelde iki farklı tanrı tasavvuru ile karşılaşırız. Bunlardan ilki monist ve tenzihî tanrı tasavvurudur ki bu tasavvur aşkın ve münezzeh bir Tanrı tipolojisini tasvir eder. Genel anlamda, ilahi kaynaklı olması sebebiyle *Kitab-ı Mukaddes*'te Tanrı'nın eşsizliğine, yüceliğine, yaratıcılığına ait pasajlar ilk cümleden itibaren metinlerde yer alır. Monist ve tenzihî tasavvurlar ön planda olmakla beraber pek çok pasajda Tanrı'nın beşere ait özelliklerle de vasıflandığını müşahede ediyoruz. Bu da bir diğer tasavvur olan antropomorfist tanrı tasavvurudur. Bu tasavvurun Tanrı tipolojisi ise içkin bir tanrı tasviridir.

---

191 Çıkış, 20/7; Tesniye, 5/11: "*Tanrın Rab'bin adını boş yere ağzına almayacaksın. Çünkü Rab, adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır.*" Tanrı'nın isminin boş yere anılamayacağına dair geniş bilgi için bk.: Halim Işık, *Yahudi Kutsal Kitabında Tanrı İnancı* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 148-149; Fuat Aydın, "Bir Sessizliğin ya da YHVH'nin Tarihi (YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)", *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (2004), 103-128; Murat Hakan Yıldırım, *Yahudi ve Hıristiyan Kaynaklarında Tanrı İmgesi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2010), 132-139.

192 Çıkış, 20/3-4; Yasa'nın Tekrarı/Tesniye, 5/7-8: "*Benden başka tanrın olmayacak. Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın.*"

193 İşeya, 40/18-19: "*Öyleyse Tanrı'yı kime benzeteceksiniz? Neyle karşılaştıracaksınız O'nu? Putu döküm işçisi yapar, kuyumcu altınla kaplar, gümüş zincirler döker.*"

194 Tesniye, 4/15-19: "*Rab Horev'de ateşin içinden size seslendiği gün hiçbir suret görmediniz. Bu nedenle kendinize çok dikkat edin. Öyle ki, kendiniz için erkek ya da kadın, yerde yaşayan hayvan ya da gökte uçan kuş, küçük kara hayvanı ya da aşağıda suda yaşayan balık suretinde, heykel biçiminde put yaparak yoldan sapmayasınız. Gözlerinizi göklere kaldırıp güneşi, ayı, yıldızları –gök cisimlerini– görünce sakın aldanmayın; eğilip onlara tapmayın. Tanrınız Rab bunları göğün altındaki halklara pay olarak vermiştir.*"

195 Ruhullah Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı* (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2018), 25.

### 2.1. Monist ve Tenzihî Tasavvur

İslâm gibi monoteist/tektanrıcı inancına sahip bir din olan Yahudiliğe göre Tanrı, vardır ve birdir. Sonsuz manevi bir kuvvet, her şeyin tek yaratıcısı, sahibi, her şeyi gören, duyan, bilen ve evrene hükmeden bir varlıktır.[196] Tek Tanrı inancı ve bu inancı insanlara ulaştırmak için Tanrı'nın İsrailoğulları'nı seçtiği iki temel doktrine dayanan Yahudilik, kendilerinin kelime-i şehadeti olan Shema/Şema (İsrail'e Sesleniş) duasında bu iki doktrini binlerce yıldır her gün tekrarlarlar. Hatta çocukları konuşmaya başladıklarında ilk bu duayı öğretirler.[197] Bu Şema duası Yahudilik'te monoteizmin en büyük delillerindendir: "*Dinle Ey İsrail! Tanrımız Rab, tek Rab'dir. Tanrınız Rabbi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz.*"[198] Bu duada yer alan teklik, nicelik/kemmiyet açısından değil, nitelik/keyfiyet açısından tekliktir. Yani İsrail'in Tanrı'sı eşi olmayan, ötekisizliğinin ve biricikliğinin vurgulandığı, Kur'ân'da da "ehad"[199] kavramıyla ifade edilen tekliktir. Bu tekliğin temelinde tüm politeist inançları dışlayan bir yaklaşım söz konusudur.[200] Çünkü duada geçen "tek" kelimesinde yegânelik, eşsizlik, birlik, benzersizlik anlamları mündemiçtir.[201] Tevrat'a göre Tanrı her yerdedir ve etkisini her yerde gösterir.[202] O, birdir, benzeri olmayandır ve O'ndan başka Tanrı

---

196 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, III/714.

197 M. Hadi Tezokur, *Yahudilikte İbadet ve İnanç Esasları* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1992), 92.

198 Tesniye, 6/4-5.

199 İhlas, 112/1.

200 Yıldırım, *Tanrı İmgesi*, 100.

201 Tezokur, *Yahudilikte İbadet ve İnanç Esasları*, 94.

202 Mezmurlar, 139/1-8: "*Ya Rab, sınayıp tanıdın beni. Oturup kalkışımı bilirsin. Niyetimi uzaktan anlarsın. Gittiğim yolu, yattığım yeri inceden inceye elersin. Bütün yaptıklarımdan haberin var. Daha sözü ağzıma almadan söyleyeceğim her şeyi bilirsin Ya Rab. Beni çepeçevre kuşattın, elini üzerime koydun. Kaldıramam böylesi bir bilgiyi. Başa çıkamam, erişemem. Nereye gidebilirim senin Ruhundan, nereye kaçabilirim huzurundan. Göklere çıksam oradasın, ölüler diyarına yatak sersem yine oradasın.*"

yoktur.[203] Tanrı, Tevrat'ta bu vasıflarını Musa,[204] Davut,[205] İşeya[206] ve Nahum[207] gibi peygamberlerin dilinden kullarına bildirir.

Tevrat'ın ilk kitabı olan Yaratılış/Tekvin kitabının ilk âyeti, Tanrı'nın yaratıcı vasfıyla başlar.[208] Tanrı, tüm evrenin, canlı-cansız tüm varlıkların, gece ve gündüz gibi zaman ölçütlerinin yaratıcısıdır. Yaratılışla ilgili bu pasajlar Kutsal Kitap'ın birinci kitabı olan Tekvin bölümünde yer almaktadır. Kutsal kitaplara bakacak olursak diyebiliriz ki yaratma veya yaratıcılık, Tanrı'nın ilk sıfatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı, kendisini ilk olarak yaratıcı vasfıyla kullarına tanıtmaktadır. Bilindiği üzere Kur'ân'da ilk inzal edilen âyet de Allah'ı, yaratma vasfıyla tanıtmaktadır.[209]

Tevrat'ta yer alan diğer âyetlere göre Tanrı'nın vasıflarından bazıları da şunlardır: Tanrı kutsaldır,[210] merhametli ve iyilik severdir,[211] adildir,[212] ezelî ve ebedîdir,[213] yardımcı ve sığınılacak yegâne varlıktır,[214] iradesi geniştir, dilediğini yapar.[215] Bunun gibi daha birçok vasıf Kutsal Kitap'ta mevcuttur. Tüm vasıflar dikkate alındığında bu yönüyle Yahudiliğin monist ve tenzihî bir tanrı tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir. Ancak Tevrat bu vasıfların yanında Tanrı'yı antropomorfist ifadelerle de

---

203 Tesniye, 32/39: "*Artık anlayın ki ben, evet ben, O'yum. Benden başka tanrı yoktur.*"

204 Tesniye, 4/39: "*Bunun için, bugün Rabbin yukarıda göklerde, aşağıda yeryüzünde Tanrı olduğunu, O'ndan başkası olmadığını bilin ve bunu aklınızdan çıkarmayın.*"

205 1. Tarihler, 17/20: "*Ya Rab, bir benzerin yok, senden başka tanrı da yok! Bunu kendi kulaklarımızla duyduk.*"

206 Yeşeya/İşeya, 37/16: "*Ey Keruvlar arasında taht kuran İsrail'in Tanrısı, her şeye egemen Rab, bütün dünya krallıklarının tek Tanrısı sensin. Yeri, göğü sen yarattın.*"

207 Nehemya, 9/6: "*Tek Rab sensin. Gökleri, göklerin göklerini, bütün gök cisimlerini, yeryüzünü ve içindeki her şeyi, denizleri ve içlerindeki her şeyi sen yarattın. Hepsine sen can verdin. Bütün gök cisimleri sana tapınır.*"

208 Yaratılış/Tekvin, 1/1: "*Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı.*"

209 Alak, 96/1: "*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*"

210 Yeşu, 24/19: "*Yeşu, 'Ama sizler Rabbe kulluk edemeyeceksiniz' dedi. 'Çünkü O, kutsal bir Tanrı'dır. Kıskanç bir Tanrı'dır. Günahlarınızı, suçlarınızı bağışlamayacak.'*"

211 Çıkış, 34/6: "*Musa'nın önünden geçerek 'Ben Rabbim' dedi. 'Rab, acıyan, lütfeden, tez öfkelenmeyen, sevgisi engin ve sadık Tanrı.'*"; Mezmurlar, 86/15: "*Oysa Sen, Ya Rab, sevecen, lütfeden, tez öfkelenmeyen, sevgisi ve sadakati bol bir Tanrı'sın.*"

212 Mezmurlar, 103/6: "*Rab bütün düşkünlere hak ve adalet sağlar.*"; Daniel, 9/14: "*Rab üzerimize yıkım göndermekten caymadı. Çünkü Tanrımız Rab, yaptığı her şeyde adildir.*"

213 İşeya 43/10: "*...Benden önce bir tanrı olmadı, benden sonra da olmayacak.*"; Mezmurlar 102/12: "*Ama sen sonsuza dek tahtında otursun ya Rab. Ünün kuşaklar boyu sürer.*"

214 Mezmurlar, 115/9-11: "*Ey İsrail halkı, Rabbe güvenin, O'dur yardımcınız ve kalkanınız. Ey Harun soyu, Rabbe güvenin, O'dur yardımcınız ve kalkanınız. Ey Rab'ten korkanlar, Rabbe güvenin, O'dur yardımcınız ve kalkanınız.*"

215 Mezmurlar 115/3: "*Bizim Tanrımız göklerdedir. Ne isterse yapar.*"

tasvir etmektedir. Bu da Yahudilerin tenzihî tasavvurun dışında antropomorfist tanrı tasavvurunu da benimsemiş olduklarının göstergesidir.

### 2.2. Antropomorfist Tasavvur

Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı'nın tekliği, yüceliği ve kutsiyeti ön planda tutulmuş olsa da Tanrı'ya beşerî fiil ve özelliklerin atfedildiği antropomorfist içerikli metinler de mevcuttur. Bu antropomorfist nitelemelerin çokluğu ve içkin tanrı tasavvurunun aşkın ve münezzeh tanrı tasavvuruna baskın olması, Yahudiler'in aşırı antropomorfist olarak etiketlenmesine neden olmuştur. Nitekim Tevrat'ın birçok yerinde antropomorfist Tanrı tipolojisinin izlerini bulmak mümkündür.[216] Bu tür ifadeler özellikle Tekvin kitabında oldukça fazladır.

Kutsal Kitap metinlerinin tasvir ettiği antropomorfist Tanrı, tıpkı diğer cismani varlıklar gibi mürekkep, çok boyutlu ve organları olan müşahhas bir varlıktır. Bu metinler, dilsel veya mecazî bir te'vile başvuramayacak derecede antropomorfist içeriklidir. Bu da beşerî özelliklere sahip bir tanrının Yahudilerce giderek içselleştirilmesine neden olmuş, aşkın tanrı tasavvuru, antropomorfist içerikli metinler sebebiyle içkin tanrı tasavvuruna mağlup olmuştur. Bu tanrı tipolojisinde insan biçimci nitelikler o kadar net ve fazladır ki te'vil ile dahi işin içinden çıkılacak gibi değildir. Örneğin; Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığına dair ifade[217] Yahudi antropomorfist tanrı tipolojisinin en bariz örneğidir. İnsana ait olan güreşme eyleminin Tanrı'ya izafe edilmesi[218] de yine antropomorfist tanrı tasavvurunun Yahudiler tarafından içselleştirildiğinin kanıtıdır.

---

[216] Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, 25.

[217] Tekvin, 1/26-27: "*Tanrı, 'Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım' dedi, 'Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.' Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı.*"; Tekvin, 9/6: "*Kim insan kanı dökerse, kendi kanı da insan tarafından dökülecektir. Çünkü Tanrı, insanı, Kendi suretinde yarattı.*"

[218] Tekvin, 32/22-28: "*Yakup o gece kalktı; iki karısını, iki cariyesini, on bir oğlunu yanına alıp Yabbuk Irmağı'nın sığ yerinden karşıya geçti. Onları geçirdikten sonra sahip olduğu her şeyi de karşıya geçirdi. Böylece Yakup arkada yalnız kaldı. Bir adam gün ağarıncaya kadar onunla güreşti. Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına çarptı. Öyle ki, güreşirken Yakup'un uyluk kemiği çıktı. Adam, 'Bırak beni, gün ağarıyor' dedi. Yakup, 'Beni kutsamadıkça seni bırakmam' diye yanıtladı. Adam, 'Adın ne?' diye sordu. 'Yakup.' Adam, 'Artık sana Yakup değil, İsrail denecek' dedi, 'Çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin.*"

Yahudi kutsal metinlerinin bazı pasajlarında Tanrı, o denli beşerî niteliklerle bezenmiştir ki Tanrı yerine sanki bir insandan bahsedilmektedir. Örneğin Tevrat'ta Tanrı; yeri ve gökleri altı günde yaratıp yedinci gün istirahate çekilir,[219] bir beşer gibi kendine yaşayacağı bir mekân seçer,[220] bir kral gibi tahtta oturur,[221] hafif meltemli bir havada yürür,[222] güler, eğlenir,[223] uyuyup uyanır,[224] bahçıvan gibi bahçe ve ağaç dikme ile uğraşır,[225] bir savaşçı gibi savaş meydanlarında cenk eder.[226]

Yahudi kutsal metinlerde Tanrı, insanın sadece fizyolojik özellikleri ile değil, psikolojik (antropopatik)[227] özellikleri ile de tasvir edilir. Örneğin Tanrı kin güden, öç alıcı, gazapla dolu, öfkeli,[228] iğrenen, nefret duyan,[229] kıskanç,[230] birini diğerine karşı

---

219 Tekvin, 2/1-2: "*Gök ve yer bütün öğeleriyle tamamlandı. Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten o gün dinlendi.*"

220 Mezmurlar, 132/13-14: "*Çünkü Rab Siyon'u seçti, onu konut edinmek istedi. 'Sonsuza dek yaşayacağım yer budur' dedi. 'Burada oturacağım, çünkü bunu kendim istedim.'*"; Mezmurlar, 135/21: "*Yeruşalim'de oturan Rab'be Siyon'dan övgüler sunulsun. Rab'be övgüler sunun!*"; Zekeriya, 8/3: "*Siyon'a dönecek ve Yeruşalim'de oturacağım…*"

221 Mezmurlar, 47/8: "*Tanrı kutsal tahtına oturmuş, krallık eder uluslara.*"; İşeya, 6/1: "*Kral Uzziya'nın öldüğü yıl yüce ve görkemli Rab'bi gördüm; tahtta oturuyordu, giysisinin etekleri tapınağı dolduruyordu.*"

222 Tekvin, 3/8: "*Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen Rab Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler.*"

223 Mezmurlar, 2/4: "*Göklerde oturan Rab gülüyor, onlarla eğleniyor.*"

224 Mezmurlar, 44/23: "*Uyan, ya Rab! Niçin uyuyorsun? Kalk, sonsuza dek terk etme bizi!*"; Mezmurlar, 78/65: "*O zaman Rab uykudan uyanır gibi, şarabın rehavetinden ayılan bir yiğit gibi oldu.*"

225 Tekvin, 2/8-9: "*Rab Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu. Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi.*"

226 Çıkış, 14/14-25: "*Rab sizin için savaşacak, siz sakin olun yeter… Firavunu, bütün ordusunu, savaş arabalarını, atlılarını yenerek yücelik kazanacağım… Sabah nöbetinde Rab ateş ve bulut sütunundan Mısır ordusuna baktı ve onları şaşkına çevirdi. Arabalarının tekerleklerini çıkardı; öyle ki, arabalarını zorlukla sürdüler. Mısırlılar, 'İsrailliler'den kaçalım!' dediler, 'Çünkü Rab onlar için bizimle savaşıyor.'*"; Zekeriya, 14/3: "*Sonra Rab, savaş zamanlarında yaptığı gibi, gidip bu uluslara karşı savaşacak.*"

227 Antropopatizm: İnsanın duygu, his veya tutkularının Tanrı'ya atfedilmesidir. Antropomorfizmin duygusal karşılığıdır. Ancak antropomorfizm, tüm fiziksel ve duygusal nitelemeler için çatı kavram olmuş ve hepsi için kullanılır hale gelmiştir. Mehmet Emin Güleçyüz, *Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâmında Beşreî Duyguların Allah'a Nisbeti Meselesi* (29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1.

228 Nahum, 1/2: "*Rab kıskanç, öç alıcı bir Tanrı'dır. Öç alır ve gazapla doludur. Hasımlarından öç alır, düşmanlarına karşı öfkesi süreklidir.*"

229 İşeya, 1/13-15: "*Anlamsız sunular getirmeyin artık. Buhurdan iğreniyorum. Kötülük dolu törenlere, Yeni Ay, Şabat Günü kutlamalarına ve düzenlediğiniz toplantılara dayanamıyorum. Yeni Ay törenlerinizden, bayramlarınızdan nefret ediyorum...*"

230 Zekeriya, 8/1-2: "*Her Şeye Egemen Rab bana yine seslendi: Her Şeye Egemen Rab, 'Siyon için büyük kıskançlık duyuyorum' diyor, 'Evet, onu şiddetle kıskanıyorum.'*"

kışkırtan,[231] yaptığı işten pişman olan,[232] yeri geldiğinde sevinen,[233] yeri geldiğinde acı çeken,[234] usanan[235] vb. niteliklerle tasvir edilir. Özellikle insanı yarattığı için pişman olan tanrı tasviri, Tanrı'nın tanrılığını ortadan kaldıracak seviyede bir antropomorfizdir. Çünkü pişmanlık sadece duygusal bir reaksiyon değildir. Pişmanlığın içinde acziyetin göstergesi olan cehalet, iradesizlik, kudretsizlik gibi vasıflar da bulunur. Dolayısıyla Tanrı için pişmanlık, insan gibi acziyete düştüğünün göstergesidir ki mutlak kudret, irade ve ilme sahip bir varlık için söz konusu olamayacak bir niteliktir.

---

[231] I. Samuel, 26/9: "*…Eğer seni bana karşı kışkırtan Rab ise, bir sunu O'nu yatıştırır…*"

[232] Tekvin, 6/5-6: "*Rab baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, aklı fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu. Yüreği sızladı.*"

[233] Mezmurlar, 104/31: "*Rab'bin görkemi sonsuza dek sürsün! Sevinsin Rab yaptıklarıyla!*"

[234] Tekvin, 6/6: "*…Yüreği sızladı.*"

[235] Malaki, 2/17: "*Sözlerinizle Rab'bi usandırdınız…*"

Yine Tevrat metinlerinde Tanrı'ya beşerî organlar da atfedilmiş, Tanrı; yüzü,[236] gözü,[237] kulağı,[238] ağzı,[239] sesi,[240] elleri,[241] ayakları,[242] kolları ve bileği[243] olan bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Yahudi kutsal metinlerinde yer alan bu antropomorfist tasvirlere baktığımızda Yahudiler'in nezdinde Tanrı, tıpkı bir insan gibi uzuvlara, hislere ve fiillere sahiptir. Her ne kadar, Tanrı'nın bu antropomorfist tasviri Ortaçağ Yahudiliğinde şiddetle reddedilip, tüm bu tasvirlerin mecazî olduğu savunulsa da[244] Ortaçağ'a kadar yüzlerce yıldır Tanrı, bu tasvirlerle tasavvur edilmiştir.

---

[236] Tekvin, 32/30: "*Yakup, 'Tanrı'yla yüz yüze görüştüm, ama canım bağışlandı' diyerek oraya Peniel adını verdi.*"; Çıkış, 33/11: "*Rab, Musa'yla iki arkadaş gibi yüz yüze konuşurdu…"; Tesniye, 5/4: "Rab dağda ateşin içinden sizinle yüz yüze konuştu.*"; 34/10: "*O günden bu yana İsrail'de Musa gibi Rab'bin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı.*"

[237] Tesniye, 11/12: "*Orası Tanrınız Rab'bin kayırdığı bir ülkedir. Tanrınız Rab orayı bütün yıl sürekli gözetir.*"; Mezmurlar, 34/15: "*Rab'bin gözleri doğru kişilerin üzerindedir…*"; 66/7: "*…Gözleri ulusları süzer…*"

[238] Mezmurlar, 18/6: "*Sıkıntı içinde Rab'be yakardım. Yardıma çağırdım Tanrım'ı. Tapınağından sesimi duydu, haykırışım kulaklarına ulaştı.*"; 34/15: "*…Kulakları onların yakarışına açıktır.*"

[239] Tesniye, 8/3: "*…İnsanın yalnız ekmekle yaşamadığını, Rab'bin ağzından çıkan her sözle yaşadığını size öğretmek için bunu yaptı.*"; Süleyman'ın Özdeyişleri/Meseller, 2/6: "*Çünkü bilgeliğin kaynağı Rab'tir. O'nun ağzından bilgi ve anlayış çıkar.*"; İşeya, 34/16: "*…Çünkü bu buyruk Rab'bin ağzından çıktı…*"; 62/2: "*…Rab'bin kendi ağzıyla belirlediği yeni bir adla anılacaksın…*"; Yeremya, 23/16: "*Her şeye egemen Rab diyor ki, 'Size peygamberlik eden peygamberlerin dediklerine kulak asmayın. Onlar sizi aldatıyor. Rab'bin ağzından çıkanları değil, kendi hayal ettikleri görümleri anlatıyorlar.*"; Eyüp, 11/5: "*Ama keşke Tanrı konuşsa, sana karşı ağzını açsa…*"

[240] Tekvin, 3/8: "*Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen Rab Tanrı'nın sesini duydular…*"; 3/10: "*Âdem, 'Bahçede sesini duyunca korktum…'dedi.*"; Tesniye, 4/12: "*Rab size ateşin içinden seslendi. Siz konuşulanı duydunuz, ama konuşanı görmediniz. Yalnız bir ses duydunuz.*"; Mezmurlar, 18/13: "*Rab göklerden gürlerdi, duyurdu sesini yüceler yücesi…*"; 29/3-5: "*Rab'bin sesi sulara hükmediyor, Yüce Tanrı gürlüyor… Rab'bin sesi güçlüdür, Rab'bin sesi görkemlidir. Rab'bin sesi sedir ağaçlarını kırar, Lübnan sedirlerini parçalar.*"; Eyüp, 40/9: "*…Sesin O'nunki gibi gürleyebilir mi?*"

[241] Çıkış, 7/4: "*Ama firavun sizi dinlemeyecek. O zaman elimi Mısır'ın üzerine koyacağım ve onları ağır biçimde cezalandırarak halkım İsrail'i ordular halinde Mısır'dan çıkaracağım.*"; 13/3: "*Musa halka, 'Mısır'dan, köle olduğunuz ülkeden çıktığınız bugünü anımsayın' dedi. 'Çünkü Rab güçlü eliyle sizi oradan çıkardı. Mayalı hiçbir şey yenmeyecek.'*"; Çıkış, 31/18: "*Tanrı Sina Dağı'nda Musa'yla konuşmasını bitirince, üzerine eliyle antlaşma koşullarını yazdığı iki taş levhayı ona verdi.*"

[242] Zekeriya 14/4: "*O gün O'nun ayakları Yeruşalim'in doğusundaki Zeytin Dağı'nın üzerinde duracak.*"; I. Tarihler 28/2: "*Kral Davut ayağa kalkıp onlara şöyle dedi: 'Ey kardeşlerim ve halkım, beni dinleyin! Rab'bin Antlaşma Sandığı, Tanrımız'ın ayak basamağı için kalıcı bir yer yapmak istedim. Konutun yapımı için hazırlık yaptım.'*"; Mezmurlar, 132/7: "*'Rab'bin konutuna gidelim. Ayağının taburesi önünde tapınalım' dedik.*"

[243] Tesniye, 33/27: "*Sığınağın çağlar boyu var olan Tanrı'dır, seni taşıyan O'nun yorulmaz kollarıdır.*"; Eyüp, 40/9: "*Sende Tanrı'nın bileği gibi bilek var mı? …*"

[244] Örneğin İslâm kelamında olduğu gibi müteşâbihâtı yorumlamaya çalışan İbn Meymûn, kutsal metinlerde geçen ve Tanrı'ya nispet edilen beşerî uzuvları te'vil ederek ayağın "kudret" (*Delâletü'l-Hâirîn*, I. cüz, 28. fasıl), yüzün "şahsiyet" (*Delâletü'l-Hâirîn*, I, 37), gözün de "koruyup kollayan, gözetleyen" (*Delâletü'l-Hâirîn*, I, 44) anlamlarına geldiğini ifade eder. Böylece Tanah'ın, Tanrı'yı antropomorfist unsurlarla tasvir etmediğini, bilakis insanın idrak alanına hitap edebilmesi için bu tarz ifadeleri kullandığını ispat etmeye çalışır. İrem Ceyhan, *Yahudi ve Müslüman Teolojisinde Tanrı Tasavvurlarının Karşılaştırılması* (İnönü Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 57; Fadıl Ayğan, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi* -

Ortaçağ Yahudiliğinde, kutsal metinlerde Tanrı'ya atfedilen antropomorfist ifadelerin reddedilmesi, felsefe ve İslâm kelamının etkileri sebebiyledir. Nitekim Yahudi teolojisindeki tanrı tasavvuru, önceleri müşahhas ve antropomorfist bir tasavvur iken, Ortaçağ'dan sonra özellikle İslâm filozoflarının eser ve fikirleriyle hemhal olan Yahudi filozoflarının tanrı tasavvurlarında değişim yaşanmıştır. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd -İbn Meymûn'un hemşerisi ve çağdaşıdır-, Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi İslâm filozof ve âlimlerinden etkilenen[245] Yahudi düşünürleri, kendi kelamlarında ister istemez felsefeyle birlikte İslâm kelamının metodolojisini kullanmış, böylece tanrı tasavvurlarında daha öncekilere nazaran daha soyut ve tenzihî bir tasavvur geliştirmişlerdir.[246] Özellikle, Yahudi yeni kelamında Yahudiliğin yeni amentüsünü oluşturmaya çalışan, Ortaçağ Yahudi kelamının öncüsü sayılan ve Tevrat'ın Arapça mütercimi olan Saîd el-Feyyûmî[247] ile Yahudi inanç ve teolojisini sistematize etmede önemli bir rol üstlenen İbn Meymûn[248] gibi isimler, yeni amentünün esaslarını açıklarken en başta Tanrı'nın cisimsiz, özü itibariyle bilinemez, aşkın, bir, ezelî ve ebedî olduğu, kâinatın sonradan Tanrı tarafından yaratıldığı, dolayısıyla Tanrı'nın yaratıcı, mükemmel ve en yetkin varlık olduğu ilkelerine yer vermişlerdir.[249] Böylece Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı'ya nispet edilen beşerî fiil

---

*Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*- (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 101; Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, I/67; III/714-717.

245 İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, XXXII; Enver Arpa, "İslâm Kültürünün Etkisinde Bir Yahudi Filozof: Musa b. Meymun", *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 2 (2006), 109-115; Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2012), 76-91; Yasin Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslâm Algısı", *Milel ve Nihal (Dergi)* X/1 (2013), 73.

246 Örneğin, Ortaçağ Yahudi âlimlerinin önde gelen simalarından olan Saîd el-Feyyûmî (Saadya Gaon), Müslüman kelam ekolü olan Mu'tezile'den oldukça etkilenmiş, Yahudi teolojisine ilişkin ilkeleri akıl yoluyla ispatlamaya ve bu ilkelere karşı olanları da yine akılla çürütmeye çalışmıştır. Akdağ - Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması", 184.

247 Saîd el-Feyyûmî'nin sekiz maddelik iman esasları: 1. Âlem sonradan yaratılmıştır. 2. Allah tek olup cismi yoktur. 3. Vahye iman Yahudi an'anesini de içine almak üzere şarttır. 4. İnsan müttaki olmaya, ruhen ve bedenen günahlardan sakınmaya davet edilmiştir. 5. Mükâfat ve ceza haktır. 6. Ruh saf ve temiz yaratılmıştır, ölüm anında bedeni terk eder. 7. Yeniden dirilmek haktır. 8. Mesih'in beklenmesi, hesap ve nihaî hüküm haktır. Ömer Faruk Harman, "Yahudilik (İnanç Esasları)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/202; Mehmet Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 75.

248 İbn Meymûn'un on üç maddelik Yahudi iman esasları: 1. Tanrı vardır. 2. Tanrı birdir. 3. Tanrı bir cisim ve bedene sahip değildir. 4. Tanrı ezelîdir. 5. Tanrı tapınmaya layık tek varlıktır. 6. Peygamberlik haktır. 7. Hz. Musa, Tanrı'nın peygamberidir ve peygamberlerin en büyüğüdür. 8. Tevrat, Tanrı'dan gelen vahiydir. 9. Tevrat, nesh edilmemiştir ve hükümleri bakidir. 10. Tanrı, insanoğlunun fiillerini bilir ve kaydeder. 11. Tanrı, Tevrat'ın emirlerini yerine getirenleri ödüllendirecek, yasaklarını çiğneyenleri cezalandıracaktır. 12. Mesih gelecektir. 13. Ölülerin diriltilmesi haktır. Yasin Meral, "Yahudilik", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 71; Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, 75-76.

249 Gürkan, *Ana Hatlarıyla Yahudilik*, 95.

ve özelliklerin, yani antropomorfist tasvirlerin gerçek anlamıyla anlaşılmaması gerektiğini, bunların mecaz olduğunu, Tevrat'ın insanoğlunun diliyle konuştuğunu, bu sebeple de Tanrı'nın insan idrakine sunulmasından ve bu idrakin sınırlı olmasından dolayı dilsel zorluğun ortaya çıkarmış olduğu sorunlardan kaynaklı olduğunu ifade etmişlerdir.[250] Saîd el-Feyyûmî ve İbn Meymûn'dan sonra gelen Yahudi filozof ve teologlar da bu iki Yahudi bilginini örnek alarak aynı görüşleri savunmaya devam etmişlerdir.

Modern dönem Yahudi filozofları söz konusu olduğunda, modernitenin geneline teşmil edilebilecek indirgemeci bir tavır görülmektedir. Çağdaş, modern veya aydınlanma çağı denilen bu dönem, her türlü politik, ekonomik, sosyal, entelektüel ve dinî peşin fikirlerin yıkıldığı; yerine bilim, tecrübe ve aklın ikâme edildiği dönemdir.[251] Bu dönemde aşkın, yaratıcı ve yüce bir Tanrı'dan, tabiatın işleyişini sağlayan temel ilkeye indirgenen Tanrı, modern düşüncenin tanrı tipolojisini de gözler önüne sermektedir. Modernitenin en büyük handikaplarından olan kutsalın küçümsenmesi, değersizleştirilmesi, dinamik hayattan çıkarılıp edilgen bir hale sokulması ve yerine şahsi tecrübelerin, fikirlerin ve inançların ihdas edilmesi, kutsalın zirvesi olan Tanrı'da da kendisini göstermiştir. Modern ve post-modern tanrı tasavvurunda Tanrı, metafizik bilginin konusu yerine şahsi tecrübe konusu olarak görülmüş, bazı Yahudi mezheplerinde ise yaratıcı ve aşkın Tanrı yerine panteist ve tabiatçı Tanrı fikrine ait inanışlar veya Tanrı'nın aslında ahlâkî dürtü veya vicdan olduğu gibi anlayışlar benimsenmiştir.[252]

### 3. Hıristiyanlık'ta Tanrı Tasavvurları

İnananlarının sayısı açısından dünyanın en büyük, semavî dinlerin de ikincisi sayılan Hıristiyanlık, tanrı tasavvuru noktasında Yahudilik ve İslâm'dan farklıdır. Monoteist karakterli olmasına karşın teslis[253] inancını ve İsa Mesih merkezli bir din

---

250 Akdağ - Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması", 185; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn,* 1. cüz, 26. fasıl, s. 58.

251 Kaufmann - Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik-II", 24.

252 Gürkan, *Ana Hatlarıyla Yahudilik,* 98.

253 Teslis, Hıristiyan dininin merkezi doktrinini ifade etmek için kullanılan tabirdir ki hakikati, Tanrı'nın birliğinde Baba, Oğul, Kutsal Ruh olan üç şahsın var olduğudur. Bu üç şahıs hakikatte birbirinden farklıdır. Böylece inanç ilkelerinde ifade edilen Baba Tanrı'dır, Oğul Tanrı'dır, Kutsal Ruh Tanrı'dır. Ancak üç Tanrı, bir Tanrı'dır.

görüşünü savunduğundan, Yahudilik ve İslâm gibi tamamen monoteist karakterli bir din olduğu söylenemez. Çünkü Hıristiyanlık, daha sonra insan etkisiyle bir din haline gelmiştir. Hz. İsa'nın Allah tarafından bir elçi olarak gönderilmesi noktasında semavî karakteri haizken, Hıristiyanlığın bir din haline gelmesi Hz. İsa'dan sonra, kendisini Hz. İsa'nın göksel havarisi kabul eden Tarsuslu Pavlus (ö. 64/67) sayesinde gerçekleşmiştir. Zaten Hz. İsa da Hıristiyanlık diye bir dini tebliğ için gelmemiştir. Luka, Hıristiyan teriminin ilk kez Hz. İsa'dan sonra 50 yılında, Yeni Ahit'in Elçilerin İşleri kitabında,[254] Antakya'da kullanıldığını ifade etmektedir.[255] Dolayısıyla Hıristiyan tabiri ve Hıristiyanlık dini, peygamberi olduğu iddia edilen Hz. İsa'dan sonra ortaya çıkmıştır.

Hıristiyanlığın doğduğu kültürel ve dinî ortam, Helenleşmeye başlayan Filistin'deki Yahudi ortamıdır. Anadolu'dan Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyanın sentezi olan Helenizm, Yahudi dini ve kültürünü de etkilemiş, münzevi bir hayat sürme amacında olan Ortodoks Yahudiliğini dahi etkisi altına almıştır. Bu etki, Grek düşünce ve inanç sisteminin dinler üzerine etkisini bir kez daha göstermiştir. Dönemin hâkim zihniyetini elinde tutan Grek kültürü, Yeni Platonculuk felsefesi çatısı altında, Hıristiyanlığın inanç sisteminin oluşumunda önemli bir role ve etkiye sahiptir. Yahudilik ve Helen kültürünün dışında, Pagan ve Roma kültürleri de Hıristiyanlığın oluşumuna etki eden diğer faktörlerdir.

Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın kişiliği etrafında şekillenen, onun tarihselliği ile ilgili bir öğretidir. Hz. İsa'nın tarihsel olduğunu düşünenler, onun Filistinli bir Yahudi olarak doğduğunu, İsrailoğlu olarak yaşadığını, Yahudi kültürüyle yetiştiğini, Mesihliğini ileri sürüp Yahudi inançlarına hakaret ettiği gerekçesiyle Roma ve işbirlikçi Yahudilerce öldürüldüğüne inanırlar. Ancak Pavlus'un fikirleriyle başlayan, Hz. İsa'nın tarih-üstü bir kişilik olduğuna inananlar, onun, Tanrı'nın kendisinde bedenleştiğine, Tanrı'nın insanlığı

---

Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, 241; George Hayward Joyce, "The Blessed Trinity", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann vd. (New York: The Encyclopedia Press, 1913), XV/47.

254 Elçilerin İşleri, 11/25-26: "*Sonra Barnaba, Saul'u aramak için Tarsus'a gitti. Onu bulunca da Antakya'ya getirdi. Böylece Barnaba'yla Saul bir yıl boyunca oradaki inançlılar topluluğuyla bir araya gelerek büyük bir kitleyi eğittiler. Öğrencilere ilk kez Antakya'da Hıristiyanlar/Mesihçiler adı verildi.*"

255 Şinasi Gündüz, "Hıristiyanlık", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 105.

aslî günahtan[256] kurtarmak için onu gönderdiğine, O'nun oğlu olduğuna, bu sebeple de Hz. İsa'nın ilah olduğuna inanırlar.[257] Zaten Hıristiyanlığın temel ulûhiyyet doktrini de Hz. İsa'nın, Tanrı'nın oğlu ve ilah olduğu inancına dayanır.

İlk Hıristiyanlık, en temel ve kısa tabirle, Hz. İsa'nın Mesihliğine inanan Yahudilerin oluşturduğu bir cemaattir. Bu inanç da onun ölümünden sonra gündeme gelir. Nitekim yaşadığı dönemde Mesihliği ile alakalı bir durum yoktur. Zaten Hz. Yahya hayattayken Hz. İsa'nın Mesihliğini ilan etmesi beklenen bir durum değildir. Diğer taraftan Hz. İsa'nın çağdaşı olan Yahudi filozof Philon, birçok kişi ve hareketten bahsederken ondan bahsetmemesi, bu durumun diğer bir göstergesidir. Bu sadece Philon için değil, aynı dönemde yaşayan diğer yazarlar için de geçerlidir[258] Yani Hz. İsa'nın yaşadığı dönemde, o döneme ait kaynaklar adeta onu yok saymış, hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. Hz. İsa hakkındaki en erken bilgi kaynağı, kendisini Hz. İsa'nın havarisi sayan Pavlus'tur. Ancak Pavlus'un Hz. İsa hakkında vermiş olduğu bilgiler tarihsel İsa değil, tarih-üstü veya diğer bir ifadeyle göksel İsa'ya ait bilgilerdir. Göksel İsa, Pavlus'a Şam vizyonunda[259] gökte göründüğünden tarih-üstü statüsü kazanmıştır.[260] Buradan

---

256 Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın ilk günahı işleyip cennetten kovulma hadisesiyle birlikte, tüm insanlığın genetik bir şekilde bu günaha ortak olmaları ve dünyaya günahkâr olarak gelmelerine dayalı bir inanç. Geniş bilgi için bk.: Otto Herrmann Pesch, "Asli Günah (Hrst.)", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü,* ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016), I/71-73; Günay Tümer, "Aslî Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/496-497; Bilal Doğan, *Hıristiyanlıkta Asli Günah Doktrini (Pavlus-Pelagius Örneği )* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2008); Cengiz Batuk, *Hıristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2006).

257 Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/330.

258 Gündüz, "Hıristiyanlık", 106.

259 Daha önce Hz. İsa'ya inananlara yaptığı zulümlerle tanınan Pavlus, yine aynı şekilde Şam'daki İsa yanlılarını cezalandırmak üzere yoldayken, gökte İsa Mesih kendisine görünmüş ve kendisini havari olarak tayin etmiştir. Hıristiyan teolojisinde bu olay Şam Vizyonu olarak isimlendirilir. Pavlus'un yaşamış olduğu bu tecrübe yalnızca kendi yaşantısı açısından değil, Hıristiyan geleneğinin şekillenmesi açısından da bir dönüm noktasıdır. Gündüz, "Hıristiyanlık", 110-111. Pavlus'un Şam Vizyonu ve Peygamberlik iddiası hakkında daha geniş bilgi için bk.: Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 51-67.

260 Hz. İsa'nın Pavlus'a Şam yolunda göründüğü, kutsal metinlerde şöyle geçmektedir: Elçilerin İşleri, 9/1-6: "*Saul ise Rab'bin öğrencilerine karşı hâlâ tehdit ve ölüm soluyordu. Başkâhine gitti, Şam'daki havralara verilmek üzere mektuplar yazmasını istedi. Orada İsa'nın yolunda yürüyen kadın erkek, kimi bulsa tutuklayıp Yeruşalim'e getirmek niyetindeydi. Yol alıp Şam'a yaklaştığı sırada, birdenbire gökten gelen bir ışık çevresini aydınlattı. Yere yıkılan Saul, bir sesin kendisine, 'Saul, Saul, neden bana zulmediyorsun?' dediğini işitti. Saul, 'Ey Efendim, sen kimsin?' dedi. 'Ben senin zulmettiğin İsa'yım' diye yanıt geldi. 'Haydi kalk ve kente gir, ne yapman gerektiği sana bildirilecek.'*"; 22/5-9: "*Başkâhin ile bütün kurul üyeleri söylediklerimi doğrulayabilirler. Onlardan Yahudi*

hareketle de Hz. İsa, ilahlığa kadar yüceltilecektir. Bununla birlikte Hıristiyanlığın inanç ilkeleri de bu minvalde birkaç yüzyıl içinde şekillenecektir. Şekillenen inanç ilkelerinin en önemlisi de teslis inancına dayalı tanrı tasavvurudur.

Hıristiyanlar genellikle, teslis inancının akılla kavranamayacağını, onun ancak bir iman meselesi olduğunu ve sadece inanmak gerektiğini, bu inancın sadece imanla idrak edilebileceğini düşünürler. Hıristiyanlığın kanonik İncillerinde teslis ifadesi olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesi yalnızca Matta İncilindeki bir vaftiz formülünde[261] geçer.[262] Ancak teslis dogması Hıristiyanlık'ta 325 İznik ve 381 İstanbul konsillerinde temel inanç esası olarak vurgulanacaktır. Bu konsillerin amacı, geleneksel kilise inançlarına yapılan hücumları bertaraf etmek ve Hıristiyanlığın temel inanç esaslarını belirlemekti. Bunun için yapılacak ilk iş Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinin, politeizme düşmeden monoteist bir tavırla, Tanrı'nın tanrılık sıfatını bu üçü arasında pay etmekti. Bu oldukça zor bir işti çünkü II. ve III. yy.da Tanrı'nın birliğini ve tekliğini savunan Hıristiyan ilahiyatçılar, teslis doktrinine şiddetle karşı çıkıyordu. İskenderiyeli bir rahip olan Arius da Oğul'u açık bir şekilde Baba'dan ayrı tutarak Oğul'un farklı bir varlık olduğunu söylüyordu. Arius'a göre Oğul, Baba'nın bir yaratığı idi ve Baba gibi ezelî değildi. İnsan ve Tanrı arasında orta bir varlıktı.[263] Arius'un bu iddiasına karşı çıkmak için toplanan 325 İznik Konsili'nde Baba-Oğul arasındaki tabiat eşitliği kabul edilmiş, Oğul'da tanrısal bir cevher olduğu kesinleşmiş ve sapkın görüşlerinden dolayı Arius aforoz edilmiştir. Çünkü Baba, Oğul ile iradesiyle birleştiği için dolaylı olarak Oğul da bir nevi Tanrı olmuş oluyordu.[264] Daha sonra 381 İstanbul Konsili'nde de Kutsal Ruh

---

*kardeşlere yazılmış mektuplar alarak Şam'a doğru yola çıkmıştım. Amacım, oradaki İsa inanlılarını da cezalandırmak üzere bağlayıp Yeruşalim'e getirmekti. Ben öğleye doğru yol alıp Şam'a yaklaşırken, birdenbire gökten parlak bir ışık çevremi aydınlattı. Yere yıkıldım. Bir sesin bana, 'Saul, Saul! Neden bana zulmediyorsun?' dediğini işittim. 'Ey Efendim, sen kimsin?' diye sordum. Ses bana, 'Ben senin zulmettiğin Nasıralı İsa'yım' dedi. Yanımdakiler ışığı gördülerse de benimle konuşanın söylediklerini anlamadılar.*"

261 Matta, 28/19: "*Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin.*"

262 Gündüz, "Hıristiyanlık", 106.

263 Martin Thurner, "Ariyusçuluk (Hrst.)", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016), I/70.

264 Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 6.

tanrısal cevhere ortak olacak ve böylece teslis dogması tamamlanmış olacaktır.[265] Bu sebeple, bir'in üç, üç'ün bir olduğu çelişkisini bertaraf için "üç uknumda yalnız bir tanrısal cevher" formülü geliştirilmiştir.[266] Bu üç uknum, üç ayrı şahıstır ve hakiki anlamda birbirlerinden farklıdırlar. Ancak üçü de Tanrı'dır, daha doğrusu üçü bir Tanrı'dır. Hıristiyanlığın ulûhiyyet konusundaki inanç ilkelerinde Oğul, Baba'dan ezelî türemeyle, doğurtma şeklinde, Kutsal Ruh da ezelî bir çıkışla Baba ve Oğul ortaklığıyla meydana gelmiştir. Oluşumlarında farklılık olmasına rağmen bu üç varlık hem ezelî hem de eşittir. Hiçbiri yaratılmamış, hepsi kâdir-i mutlak ve kutsaldır.[267] Kutsallık payesinden daha sonra Hz. Meryem de nasibini alacak, 431 Efes Konsili'nde Bakire Meryem "Tanrı annesi" ilan edilecek ve Hz. İsa'nın beşeriliği anne tarafından, Hz. Meryem'in tanrı annesi olması da Hz. İsa tarafından çift taraflı desteklenmiş olacaktır. Böylece inanç ilkelerinin ilki olan tanrı(lar) tasavvuru, konsiller tarafından dönemin din bilginleri ve imparatorları eliyle şekillenmiş olacaktır. İşte bu sebeple Hıristiyanlığın tanrı tasavvuru bir yönüyle monist diğer yönüyle politeisttir. Diğer bir ifadeyle Hıristiyanlığın Tanrı'ya ve O'nun tekliğine inanmasıyla monoteizm, Tanrı dışında iki varlığı daha ilah kabul etmesiyle de politeizm karakterli olduğu söylenebilir.

Hıristiyanlığın teslisi savunan tanrı tasavvurunda Antik Yunan filozofu Platon'un ve daha sonra ortaya çıkan Yeni Platonculuğun izleri açıkça görülmektedir. Daha önce değindiğimiz üzere Platon'un Tanrı ve ideaları, daha sonra Yeni Platonculuğun büyük isimlerinden olan Philon ve Plotinos'un Tanrı, idealar ve ruh ayrımı Hıristiyanlık'ta üç uknuma dönüşmüştür. Hıristiyanlık'ta Baba Yeni Platonizm'deki Tanrı'ya, İsa idealara (logos), Kutsal Ruh da ruha tekabül etmektedir. Ancak idealar ve ruh, Platon ve Yeni Platonculuk'ta Tanrı değilken, Hıristiyanlık'ta bunlar tanrısal cevherden dolayı Tanrı statüsüne yükseltilmişlerdir. Üçü birleşerek ancak Tanrı'yı ya da tanrılığı oluştururlar. Her üçü de ayrı ayrı birer şahıstır ancak ayrı ayrı Tanrı değillerdir. Biri diğerinin yerine geçemez.

---

[265] Martin Thurner, "Teslis (Hrst.)", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), II/780.

[266] Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 11.

[267] Joyce, "The Blessed Trinity", XV/47.

Şimdi Hıristiyanlığın bu üç uknumunu tek tek ele alarak Tanrı dışındaki iki varlığın neden ve nasıl Tanrı statüsü elde ettiğini, genel olarak da Hıristiyanlığın tanrı tasavvurunu incelemeye çalışalım.

### 3.1. Baba Tanrı

Hıristiyanlık, Baba Tanrı'nın tanrılığını en başta kabul ederler. Bu açıdan Hıristiyanlık, monist karakterli bir din görünümü arz eder. Zaten Yahudilik'ten neşet etmiş bir sistem olduğu için, Yahudiliğin monist karakteri Hıristiyanlığa da yansımıştır. Ancak Yahudilik'ten ve özellikle İslâm'dan farklı tarafı, tanrı tasavvuru ve inanç ilkelerinin oluşumunda, dinin temel kaynağı kabul edilen kutsal kitaplarının tek olmamasıdır. Kilisenin sahih (kanonik) olarak kabul ettiği dört kutsal metin olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleri en iyimser tahminlere göre yüzde 18-20 arasında bir oranla Hz. İsa'nın gerek vahiy olarak aktardıklarını gerekse kendi söylemlerini ihtiva etmektedir. Geri kalanlar ya Tevrat'tan ve Talmut'tan aktarmadır veya Kutsal Kitap yazarlarının Hz. İsa hakkında derlediği tarihi rivayetlerdir.[268] Bunlara ek olarak şuan elde bulunan İnciller, Hıristiyanlığın çeşitli mezheplere ayrılmasından sonra ortaya çıkmış kitaplardır. Dolayısıyla mevcut dinî, sosyal ve siyasal durumlara göre de şekillenmiş metinlerdir. Başka bir ifadeyle, Kilise tarafından kanonik ilan edilen İnciller'in, yazıldıkları dönemde, mevcut dinî, sosyal ve siyasal etkilerle derlenmiş olduğu, durumlara göre eklemeler ve çıkarmalar yapıldığı bilinen bir geçektir. Nitekim bu konuda Thomas George Tucker şunları ifade etmektedir: "Bu şekilde ortaya konan İnciller, yazıldıkları toplumun gündelik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik anlayış ve kavramları açıkça yansıtmaktadırlar. Gerçi, yazılırlarken geleneksel malzeme kullanılmışsa da yazarlar değişiklik ve eklemelerde bulunmakta veya amaçlarına uygun gelmeyen noktaları çıkarmada hiç de tereddüt göstermemişlerdir."[269] Bu sebeple dinin ana kaynağını teşkil etmesi gereken tek bir kitap yerine böyle birden fazla kitabın olması, başta inanç esasları olmak üzere birçok dinî konuda farklı yorum ve söylemin oluşmasına

---

[268] Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, 219.

[269] *Barnabas İncili*, çev. Mehmet Yıldız (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013), 41; Kollektif, *The History of the Christians in the Light of Modern Knowledge* (New York: Harcourt Brace and Company, ts.), 320.

neden olmuştur. Böylece iman esaslarında olmaması gereken farklılıklar ortaya çıkmıştır.[270]

Kilisenin kanonik saymadığı ilk dönem Havari İncilleri, Kur'ân'ın Hz. İsa hakkında vermiş olduğu bilgilerle paralellik içerir. Tanrı'nın tekliği, Hz. İsa'nın insan, peygamber ve Mesih olduğu, Tanrı'nın emri ile Cebrâîl vasıtasıyla bakire Meryem'den babasız şekilde doğduğu, bu sebeple İsa'nın, Tanrı'nın kulu ve müjdesi olduğu, çarmıha gerilmediği ve mucizeleri gibi konular ilk Hıristiyan kaynaklarında yer alan bilgilerdir.[271]

Hıristiyanlığın ilk kaynaklarından olan ancak daha sonra 325 İznik Konsili'nde apokrif sayılarak yasaklanan Barnabas İncili'nde Tanrı tek, eşsiz, her şeyin yaratıcısı ve mutlak kudret sahibidir. Hz. İsa'nın doğum hadisesinde dahi Kur'ân'la aynı paralellikte pasajlar sunan Barnabas İncili, bu doğum hadisesinde Tanrı'nın her şeyi yoktan yaratan, her şeye gücü yeten ve irade sahibi bir varlık olduğunu açıkça vurgular.[272] Yine Barnabas İncili'nde Hz. İsa'nın, Tanrı'nın adını, halka ilk kez verdiği vaazında nasıl tesbih ettiğini

---

[270] Ancak Hıristiyanlığın, ilk dinî ve tarihi kaynaklarına bakıldığında, Tanrı konusunda Yahudilik ve İslâm'da olduğu gibi monoteist bir din olduğu müşahede edilmektedir. Başta Havariler ve Hz. İsa'nın kardeşi olduğu iddia edilen Yakup olmak üzere Hıristiyanlığın ilk inananlarında Tanrı'nın tek, Hz. İsa'nın da insan, peygamber ve Mesih olduğuna inandıkları anlaşılmaktadır. Her ne kadar Roma Kilisesi, apokrif (uydurma) saymış olsa da Hıristiyanlığın ilk zamanlarından günümüze ulaşan Yakup İncil'i, Havari Barnaba İncil'i, İbrani Tomas İncil'i, Ebiyonitler İncil'i, İbraniler İncil'i, Havari Tomas İncil'i, Havari Filip İncil'i ve Havari Petrus İncil'i gibi bazı İnciller, tevhidî bir inanç sergilerler. Geniş bilgi için bk.: Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, 218-222.

[271] Nitekim bu bilgiler bugün de Müslümanların inandığı, Kur'ân'ın da bu şekilde tarif ettiği bilgilerdir. Dolayısıyla ilk Hıristiyan kaynaklarının Tanrı ve Hz. İsa hakkında vermiş olduğu bilgiler Kur'ân'ın da onayladığı bilgiler olduğundan, bu ilk kaynakların ilahi, vahye dayalı bilgiler olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Şunu da ifade etmek gerekir ki daha sonra kaleme alınan İnciller'in Kilise tarafından kanonik, tevhidî bir söylem içeren ilk kaynakların ise apokrif ilan edilmesi, üzerinde durulması ve araştırılması gereken bir noktadır. Mantıken, kronolojik olarak sonradan yazılan eserler, kaleme alınırken ilk eserleri kaynak kabul eder ve ilk eserler doğrultusunda literatür gelişir. Ancak Hıristiyanlık tarihinde bunun tam tersi olmuştur. İlk eserler uydurma kabul edilmiş, daha sonra yazıya geçirilen eserler konsiller neticesinde kanonik ve kutsal kabul edilmiştir. Bunun elbette siyasî, sosyal ve dinî sebepleri mevcuttur. Çalışmamızın kapsamı dışında olacağından bunlara değinmiyoruz ancak Hıristiyanlığın bu durumunun, insan eliyle inşa edilmiş bir din olduğu düşüncemize de uygun düştüğünü ifade etmek isteriz.

[272] Barnabas İncili, 1: "*Bakire, meleği görünce ürktü; fakat melek şöyle diyerek onu rahatlattı: 'Korkma Meryem! Çünkü sen, seni kalp gerçeğiyle kanunlarına göre yürüsünler diye İsrail halkına göndereceği bir peygamberin annesi seçen Allah'ın rızasına erdin.' Meryem cevap verdi: 'Şimdi ben, hiçbir erkek bilmediğimi görüp dururken (hiçbir erkekle temasım olmadığı halde) nasıl oğlan dünyaya getireceğim?' Melek cevap verdi: 'Ey Meryem! İnsan yokken insanı yaratan Allah, senden de erkek olmadan insan meydana getirmeye kadirdir. Çünkü O'nun için hiçbir şey imkân haricinde değildir.' Meryem cevap verdi: 'Allah'ın her şeye kadir olduğunu biliyorum; öyleyse iradesi yerine gelecektir.' Melek cevap verdi: 'Şimdi peygambere yüklü oldun; adını İsa koyacak ve onu şaraptan, kuvvetli içkiden ve bütün temiz olmayan etlerden koruyacaksın, çünkü çocuk Allah'ın kutsal bir (kuludur).*" Benzer anlatım için Kur'ân'la karşılaştırınız: Meryem, 19/17-21.

içeren müstakil bir pasaj vardır.[273] Ancak Tanrı ile alakalı en açık ifadeler başka bir ifadeyle Hıristiyanlığın tanrı tasavvuru Barnabas İncili'nin on yedinci pasajında Hz. İsa'nın diliyle şöyle ifade edilir:

> "…Allah, kendisi olmadan hiçbir hakkın olmadığı bir Hak'tır. Allah; kendisi olmadan hiçbir şeyin olmadığı Varlık'tır. Allah; kendisi olmadan yaşayan hiçbir şeyin olmadığı bir Hayat'tır. Öylesine büyüktür ki, her şeyi doldurur ve her yerdedir. Tek başına O'nun hiçbir dengi yoktur. Ne başlangıcı vardır ne de sonu olacaktır. Fakat her şeye bir başlangıç vermiş ve her şeye bir de son verecektir. Ne babası vardır ne de annesi, ne oğlu vardır ne kardeşi ne de yoldaşı. Ve Allah'ın hiçbir bedeni yoktur. Bu bakımdan yemez, uyumaz, ölmez, yürümez, kımıldamaz, fakat insandaki gibi olmayan sonsuz bir hayatı vardır. Çünkü, cismani değildir, bileşik değildir, maddi değildir, en sade özdendir. O kadar iyidir ki, iyiliği sever yalnızca; öylesine adildir ki, cezalandırdığı ve bağışladığı zaman, 'Bu neden böyle?' denemez. Kısaca, sana diyorum ki Filipus, burada yeryüzünde O'nu göremez ve tam olarak bilemezsin de fakat melekûtunda O'nu ebedî göreceksin, orada tüm mutluluğumuz ve ihtişamımız bulunur."

Yahudilik'te olduğu gibi Hıristiyanlık'ta da Tanrı, tek ve bir olan, O'ndan başka tanrı olmayan Baba Tanrı'dır.[274] Pek çok dinde görüldüğü üzere Hıristiyanlıkta da baba figürü ile Tanrı özdeşleştirilmiş, bir insanın babasına olan sevgi ve hürmeti, babanın da çocuğuna olan merhamet ve şefkati örnek alınarak Tanrı da bir baba gibi algılanmıştır. Eski ve Yeni Ahit'te bu baba figürü oldukça yaygın bir şekilde kullanılmış, peygamberler

---

[273] Barnabas İncili, 12: "*Rahmet ve iyiliğinden, yarattıklarını kendisini yüceltsinler diye yaratmak dileyen Allah'ın kutsal adını tesbih ederim. Kulu Davud'a 'Velîlerin parlaklığı içinde Zühre yıldızından önce seni yarattım' diyerek konuştuğu gibi, dünyanın kurtuluşu için göndermek üzere her şeyden önce tüm velîlerin ve peygamberlerin ihtişamını yaratan Allah'ın kutsal adını tesbih ederim. Kendisine hizmet etsinler diye melekleri yaratan Allah'ın kutsal adını tesbih ederim. Ve Allah'ın saygı duyulmasını irade ettiğine saygı duymayan şeytanı ve peşinden gidenleri cezalandıran ve yoksunluğa iten Allah'ı tesbih ederim, insanı yeryüzünün çamurundan yaratan ve işlerinin başına gönderen Allah'ın kutsal adını tesbih ederim. Koyduğu kutsal kuralı çiğnediği için insanı cennetten çıkaran Allah'ın kutsal adını tesbih ederim. Merhametiyle, insan soyunun ilk anne babası olan Âdem ve Havva'nın göz yaşlarına bakan Allah'ın kutsal adını tesbih ederim. Adaleti ile kardeş katili Kabil'i cezalandıran, yeryüzüne tufan gönderen, üç şerli kenti yakıp yıkan, Mısır'a azap eden Firavun'u Kızıldeniz'de boğan, kendi kullarının düşmanlarını dağıtan, kâfirleri azapla cezalandıran ve tövbe edip doğru yola girmeyenlerin cezasını veren Allah'ın kutsal adını tesbih ederim. Yarattıklarına rahmetiyle bakan ve bu nedenle önünde doğruluk ve takva ile yürüsünler diye kutsal peygamberlerini gönderen; kullarını her kötülükten koruyup, kurtaran ve babamız İbrahim ile oğluna sonsuza değin söz verdiği gibi, bu toprağı kullarına veren Allah'ın kutsal adını tesbih ederim. Sonra, kulu Musa aracılığıyla, şeytanın bizi aldatmaması için bize kutsal kanununu verdi ve bizi bütün diğer kavimlerin üstüne çıkardı.*"

[274] Markos, 12/29, 32: "*Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir.", "Tanrı tektir ve O'ndan başkası yoktur.*"

dahi Tanrı'nın baba olduğu[275] mecazî tasavvuru vurgulamıştır.[276] Bu mecazî tasavvur, hiçbir şekilde biyolojik baba şeklinde anlaşılmamıştır. Yahudi-Hıristiyan teolojisinde Tanrı'ya atfedilen mecazî baba imgesi, konuşma biçiminin bir özelliğidir. Yani Pagan kültüründe olduğu gibi Tanrı, biyolojik bir baba gibi kendi evlatlarını üretmemiş, mecazî bir şekilde, kullarına duyduğu şefkatten dolayı baba imgesiyle anılmıştır. Tanrı'nın baba imgesiyle anılması, yücelik ve kutsallığına herhangi bir halel getirmemiş, bunun yanında Tanrı'nın baba figürü ile tasavvur edilmesi, babaya duyulan sevgi ve hürmetten dolayı Tanrı ile kulları arasında bireysel, sıcak ve güvene dayalı ikili ilişkilerin oluşmasına katkı sağlamıştır.[277]

Hıristiyan teolojisinde, Yahudilik'te olduğu gibi Tanrı'nın eşsizliği, sonsuzluğu, yüceliği, aşkınlığı, kutsallığı, her şeye gücü yeterliği, her şeyin yaratıcısı vb. sıfatların yanında en önde gelen temel niteliği sevgidir.[278] Tanrı, sevgisi sebebiyle her şeyi yaratmış, insanlığı günahtan kurtarmak için biricik oğlunu göndermiştir.[279] Hatırlanacağı üzere Antik Yunan filozoflarından Empedokles de arkhelerin bir araya gelerek varlıkları oluşturmasını tanrısal sevgiye bağlamıştı.[280] Aynı şekilde Hıristiyanlık da Tanrı'nın diğer varlıkları yaratmasını, O'nun sevgisine bağlamıştır.[281]

---

[275] Tesniye, 8/5: "*Tanrınız Rab'bin, çocuğunu eğiten bir baba gibi, sizi nasıl eğittiğini anlayın.*"; 1. Tarihler, 28/6: "*Rab bana şöyle dedi: 'Tapınağımı ve avlularımı yapacak olan oğlun Süleyman'dır. Onu kendime oğul seçtim. Ben de ona baba olacağım.*"; Mezmurlar, 103/13: "*Bir baba çocuklarına nasıl sevecen davranırsa, Rab de kendisinden korkanlara öyle sevecen davranır.*"; Malaki, 3/17: "*Her Şeye Egemen Rab, 'Öz halkımı ortaya çıkardığım gün, benim olacaklar' diyor, 'Bir baba kendisine hizmet eden oğlunu nasıl esirgerse ben de onları öyle esirgeyeceğim.'*"; Matta, 23/9: "*Yeryüzünde kimseye 'Baba' demeyin. Çünkü tek Babanız var, O da göksel Baba'dır.*"; Yuhanna, 5/37: "B*eni gönderen Baba da benim için tanıklık etmiştir. Siz hiçbir zaman ne O'nun sesini işittiniz ne de suretini gördünüz.*"; Yuhanna'nın 1. Mektubu, 3/1: "*Bakın, Baba bizi o kadar çok seviyor ki, bize "Tanrı'nın çocukları" deniyor! Gerçekten de öyleyiz. Dünya Baba'yı tanımadığı için bizi de tanımıyor.*"

[276] Knut Backhaus, "Tanrı, Baba Olarak (Hrst.)", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), II/735.

[277] Tanrı-İnsan ilişkilerinin sivilliği üzerine daha fazla bilgi için bk.: Mustafa Öztürk, "Tanrı-İnsan İlişkisinde Sivilliğin İmkânı", *Eskiyeni* 19 (2010), 93-100.

[278] Yuhanna'nın 1. Mektubu, 4/7-8: "*Sevgili kardeşlerim, birbirimizi sevelim. Çünkü sevgi Tanrı'dandır. Seven herkes Tanrı'dan doğmuştur ve Tanrı'yı tanır. Sevmeyen kişi Tanrı'yı tanımaz. Çünkü Tanrı sevgidir.*"

[279] Yuhanna'nın 1. Mektubu, 4/9-10: "*Tanrı biricik Oğlu aracılığıyla yaşayalım diye O'nu dünyaya gönderdi, böylece bizi sevdiğini gösterdi. Tanrı'yı biz sevmiş değildik, ama O bizi sevdi ve Oğlu'nu günahlarımızı bağışlatan kurban olarak dünyaya gönderdi. İşte sevgi budur.*"

[280] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 96.

[281] Martin Thurner, "Tanrı'nın Sıfatları (Hrst.)", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), II/739.

Hıristiyanlık, Tanrı'nın tekliği, eşsizliği, baba figürüyle samimiyeti ve sevgisiyle O'nu ilk zamanlar tek tanrı olarak kabul ettiği için monist karakterli bir din olarak görüldü. Ancak bu monist yapı -Hıristiyanlarca hala öyle olduğu kabul edilse ve buna inanılsa da- daha sonra sosyal, kültürel, dinî ve siyasal etkilerle bozuldu. Bir, tek ve eşsiz Tanrı'nın yanına iki farklı varlık daha tanrı statüsüne yükseltildi ve teslis denilen dogma, Hıristiyanlığın inanç unsuru haline geldi. Teslisin ikinci unsuru da Baba'dan neşet eden, O'nla aynı öze sahip, insanlığı kurtarmak için Baba Tanrı tarafından bizzat gönderilen Oğul Tanrı'ydı.

### 3.2. Oğul Tanrı

Hıristiyanlığın kutsal metinlerine bakıldığında, Baba ve Oğul ile ilgili vurgular karşılaştırıldığında Oğul'a yönelik vurguların Baba'dan daha yaygın olduğu görülür. Yani teslisin ikinci unsuru olan Oğul'a dair pasajlar Yeni Ahit'te daha egemendir. Bu, Hz. İsa'nın Tanrı'dan daha önemli olmasa da daha vurgulu olduğunu gösterir. Buna benzer bir tasavvuru Philon'da da görmüştük. Hatırlanacağı üzere Philon'da da Tanrı önemli olsa da asıl vurgu logosa idi. Çünkü Philon'a göre varlık, Tanrı ve O'nun dışındakiler diye ikiye ayrılıyordu ve Tanrı'nın dışındaki ikinci varlık dünyasının asıl mercii logos idi. Tanrı aleme el sürmeyecek derecede aşkın olduğu için, O'nun alemle ilgili işlerini yürüten, varlığın kaynağı, yaratıcısı, düzenleyicisi ve aracısı logostu. Antik Yunan'da da ilk kez Herakleitos, varlığın değişim ve dönüşümünün bir yasaya tabi ve bu yasanın da logos olduğunu ifade etmişti. Herakleitos'tan sonra gelen filozof ve teologlar Herakleitos'un bu kavramını kullanmış, hem Platon hem de Philon'da görüldüğü üzere Hıristiyanlık'ta da bu logos kavramı Tanrı'nın dışında, O'ndan sonra gelen ikinci varlığa dönüşmüştür. Yine hemen hepsinde logos diye adlandırılan bu ikinci varlık Tanrı'ya nazaran daha ön plandaydı. Çünkü varlığın meydana gelmesini sağlayan bu ikinci varlıktır. Hıristiyanlık'ta da Tanrı'dan sonra ikinci varlık yani logos Hz. İsa olmuş, her şey onun sayesinde varlık alemine gelmiştir. Nitekim bu durum, kutsal metinlerde de ifade edilmiştir: "*Başlangıçta 'Söz' vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi (veya Tanrı'daydı) ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu,*

*var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı.*"[282] Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere söz yani Hz. İsa, başlangıçta, hiçbir şey yokken Tanrı'yla birlikte vardı ve her şey bu söz aracılığıyla var oldu. Yani her şeyin kaynağı, Platon'da idealar, Philon'da logos ve Plotinos'ta nous iken Hıristiyanlık'ta bu varlık Oğul olmuştur.

Hıristiyanlığın teolojik kaynağının Yahudi kutsal metni olan Eski Ahit'e, kullandığı kavramların ise Yunan felsefesi geleneğine ait olduğu söylenebilir. Nitekim Ortaçağ tarihçisi Martin Thurner'in de ifade ettiği gibi Yahudi-Hıristiyan tanrı tipolojisiyle Yunan felsefi kavramlar dünyasının sentezinden Hz. İsa'nın tüm zamanların başlangıcından ve kâinatın yaratılmasından önce Kutsal Ruh'un bütünlüğü içerisinde Baba Tanrı'da ilahi kelime (logos) olarak var olduğu tezi ile klasik Hıristiyan teslis öğretisi meydana gelmiştir.[283] Hatırlanacağı üzere Philon'un Tanrı tipolojisi Tanrı, logos ve ruhtan; Plotinos'un üç hipostazı da Tanrı, nous ve ruhtan oluşuyordu. Bu üçlü ayırımda logos ve nousun Hıristiyanlık'taki karşılığı Oğul yani Hz. İsa'ya, ruh da Kutsal Ruh'a tekabül etmektedir. Dolayısıyla dinî metinler ile Yunan felsefi kavramlarının etkileşim içinde olduğu bir realitedir.

Daha önce ifade edildiği gibi Hz. İsa, Hıristiyanlığın iman ikrarında, Tanrı'dan Tanrı, ışıktan ışık, hakiki Tanrı'dan hakiki Tanrı olarak nitelendirilir ve teslisin ikinci unsurunu oluşturur.[284] Kutsal metinlerde de bu minvalde Baba ile Oğul'un birliği vurgulanır, aynı özden olduğu iddia edilir. Yuhanna bu birliği şöyle dile getirir: "*Filipus, 'Ya Rab, bize Baba'yı göster, bu bize yeter.' dedi. İsa, 'Filipus' dedi, 'Bunca zamandır sizinle birlikteyim. Beni daha tanımadın mı? Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür. Sen nasıl, 'Bize Baba'yı göster' diyorsun? Benim Baba'da, Baba'nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum, ama bende yaşayan Baba kendi işlerini yapıyor. Bana iman edin; ben Baba'dayım, Baba da bendedir. Hiç değilse bu işlerden dolayı iman edin.*"[285] Kutsal metinde geçen bu pasajda

---

[282] Yuhanna, 1/1-4.

[283] Martin Thurner, "Tanrı (Hrst.)", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), II/732.

[284] Gündüz, "Hıristiyanlık", 124; Knut Backhaus, "İsa (Hrst.)", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016), I/385.

[285] Yuhanna, 14/8-11.

"*ben Baba'dayım, Baba da bende*" ifadesi Hıristiyanlık teolojisinde Hz. İsa ile Tanrı'nın aynı özden olduğunun delili sayılmıştır. Bu delil daha önce de ifade ettiğimiz üzere İznik ve İstanbul konsillerinde iman esası olarak tescillenmiştir.

Hz. İsa'nın, Baba Tanrı ile ilahi nitelikler açısından da benzerlik gösterdiğini ifade eden kutsal metin pasajları mevcuttur. Örneğin ölüleri diriltip onlara yaşam verme noktasında Oğul da Baba gibi bu yetkiye sahiptir.[286] Aynı şekilde yargılama yetkisi de Oğul'a verilmiştir.[287] Hıristiyanlık teolojisinde Oğul'a bu kadar önem verilmesi, onun, Tanrı'nın ete kemiğe bürünmüş hali olmasından kaynaklanır. Bedenleşme (hulûl/enkarnasyon) inancı, Hıristiyanlık'ta,Tanrı'nın İsa Mesih'te tezahür etmesi, onda cisimleşmesi hadisesidir. Yuhanna'da "*Başlangıçta söz (kelam, logos) vardı…*" ifadeleriyle başlayan pasajda logos, ete kemiğe bürünmüş İsa'dır.[288] Dolayısıyla tanrısal cevhere ve tanrısal niteliklere sahiptir. Tanrı'nın, Oğul İsa'da bedenleşmesi, Tanrı'nın insanlığa yönelik kurtuluş planı doğrultusunda düşünülen teolojik bir doktrindir.[289] Baba Tanrı, yeryüzünde günah ve ölümün tutsağı olan inanların kurtuluşu için ilahi bir müdahalede bulunmuş, Oğlu'nu, sevgisi ve merhametinin bir göstergesi olarak yeryüzüne göndermiştir.

Hıristiyanlığın, inanç ilkelerinin teşekkülünde Pavlus'un rolü hiç şüphesiz oldukça önemlidir. Özellikle Hz. İsa'nın ilahlığı noktasında Pavlus'un görüşleri, Hıristiyanlığın bugünkü tanrı tasavvurunun kaynağı niteliğindedir. Nitekim Şam Vizyonu'nda Hz. İsa'nın, ölümünden sonra kendisine görünerek Pavlus'u havarisi tayin etmesi,[290] Pavlus'un da bu olay üzerine Hz. İsa'yı tarihsel İsa'dan göksel İsa statüsüne

---

[286] Yuhanna, 5/19-21: "*İsa Yahudi yetkililere şöyle karşılık verdi: 'Size doğrusunu söyleyeyim, Oğul, Baba'nın yaptıklarını görmedikçe kendiliğinden bir şey yapamaz. Baba ne yaparsa Oğul da aynı şeyi yapar. Çünkü Baba Oğul'u sever ve yaptıklarının hepsini O'na gösterir. Şaşasınız diye O'na bunlardan daha büyük işler de gösterecektir. Baba nasıl ölüleri diriltip onlara yaşam veriyorsa, Oğul da dilediği kimselere yaşam verir.*"

[287] Yuhanna, 5/22: "*Baba kimseyi yargılamaz, bütün yargılama işini Oğul'a vermiştir."; 5/27: "O'na yargılama yetkisini de verdi.*"; 8/16: "*Yargılasam bile benim yargım doğrudur. Çünkü ben yalnız değilim, ben ve beni gönderen Baba, birlikte yargılarız.*"

[288] Yuhanna, 1/14: "*Söz, insan olup aramızda yaşadı.*"

[289] Gündüz, "Hıristiyanlık", 125.

[290] Elçilerin İşleri, 26/16-18: "*Haydi, ayağa kalk. Seni hizmetimde görevlendirmek için sana göründüm. Hem gördüklerine hem de kendimle ilgili sana göstereceklerime tanıklık edeceksin. Seni kendi halkının ve öteki ulusların elinden kurtaracağım. Seni, ulusların gözlerini açmak ve onları karanlıktan ışığa, Şeytan'ın hükümranlığından Tanrı'ya döndürmek için gönderiyorum. Öyle ki, bana iman ederek günahlarının affına kavuşsunlar ve kutsal*

çıkarması, Hıristiyan teolojisi açısından bir dönüm noktasıdır. Pavlus eliyle Hz. İsa'nın göksel statüsü kazanmasının akabinde gökselliğine ilahlık statüsü de eklenecek ve İsa, Hıristiyan teolojisinde Pavlus'un görüşleri doğrultusunda ve konsiller neticesinde Rab olarak nitelendirilecektir. Bu niteleme kutsal metinlerde de yer alacak, Hz. İsa'nın ilahlığı dinî metinlerle de temellendirilmiş ve delillendirilmiş olacaktır.[291] Zaten Tanrı'yla aynı öz ve cevhere sahip olması, İsa'nın da Rabliğini zorunlu olarak gerektirmektedir. Aksi halde teslis dogması, öz ve cevher farklılığından dolayı farklı müstakil tanrılar anlamına geleceğinden çelişkili olacaktır. Oysa teslisin temel prensibi tek ilah, üç farklı tezahür (hipostaz) üzerine bina edilmiştir. Yani üç farklı varlık olsa da bunlar öz itibariyle aynı olduğundan tesliste tek bir Tanrı inancı mevcuttur.

Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan Yeni Ahit'e bakıldığında, Hz. İsa için sık sık "Rab" ifadesinin kullanıldığı görülür. Bu Rab ifadesi Yunanca "kyrios" sözcüğünün tercümesidir ve Yeni Ahit'in Türkçe tercümelerinde bu ifade çoğunlukla "Rab" olarak çevrilmiştir. Ancak genel olarak bakıldığında "kyrios" ifadesinin Yeni Ahit yazarları tarafından en az üç farklı anlamda kullanıldığı görülür. Bunlardan ilki, insanların birbirlerine karşı hissettikleri derin saygı veya otorite kavramlarının ifadesi olarak "efendi", "üstat" veya "sahip" anlamında; ikincisi, İsrail'in Tanrı'sı anlamında; üçüncüsü de İsa'ya atfen ve farklı anlamlar yansıtacak şekilde olan kullanımlardır.[292] Hz. İsa'ya

---

*kılınanların arasında yer alsınlar.*" Başka bir pasajda Pavlus, sadece Hz. İsa tarafından değil, Baba tarafından da havari tayin edildiğini ifade eder. Pavlus'tan Galatyalılar'a Mektup, 1/1-2: "*İnsanlarca ya da insan aracılığıyla değil, İsa Mesih ve O'nu ölümden dirilten Baba Tanrı aracılığıyla elçi atanan ben Pavlus'tan ve benimle birlikte olan bütün kardeşlerden Galatya'daki kiliselere selam!*" Açık bir şekilde ifade etmese de Pavlus, zımnen peygamberliğini ilan edercesine Hz. İsa'dan vahiy aldığını başka bir pasajda şu şekilde ifade eder: Pavlus'tan Galatyalılar'a Mektup, 1/11-12: "*Kardeşlerim, yaydığım Müjde'nin insandan kaynaklanmadığını bilmenizi istiyorum. Çünkü ben onu insandan almadım, kimseden de öğrenmedim. Bunu bana İsa Mesih vahiy yoluyla açıkladı.*"; Pavlus'tan Korintliler'e 1. Mektup, 11/23: "*Size ilettiğimi ben Rab'den öğrendim.*"; Pavlus'tan Korintliler'e 1. Mektup, 9/1-3: "*...Elçi değil miyim? Rabbimiz İsa'yı görmedim mi? Sizler Rab yolunda verdiğim emeğin ürünü değil misiniz? Başkaları için elçi değilsem bile, sizler için elçiyim ya! Rab yolunda elçiliğimin kanıtı sizsiniz. Beni sorguya çekenlere karşı kendimi böyle savunurum.*"

[291] Örneğin, "*Durmadan, her şey için Rabbimiz İsa Mesih'in adıyla Baba Tanrı'ya şükredin.*" (Pavlus'tan Efesliler'e Mektup, 5/18); "*Öyle ki, İsa'nın adı anıldığında gökteki, yerdeki ve yer altındakilerin hepsi diz çöksün ve her dil, Baba Tanrı'nın yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin*" (Pavlus'tan Filipililer'e Mektup, 2/10); "*Söylediğiniz, yaptığınız her şeyi Rab İsa'nın adıyla, O'nun aracılığıyla Baba Tanrı'ya şükrederek yapın.*" (Pavlus'tan Koloseliler'e Mektup, 3/17); *"...Baba Tanrı'dan ve Rabbimiz Mesih İsa'dan sana lütuf, merhamet ve esenlik olsun.*" (Pavlus'tan Timoteus'a 1. Mektup, 1/1; Pavlus'tan Timoteus'a 2. Mektup, 1/1) gibi pasajlar Baba Tanrı'nın yanında İsa Mesih'in de Rab olarak kabul edildiğinin delilleridir.

[292] Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller -Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?-* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019), 243.

atfen kullanılan anlamda da bazen onun insanlar arsında otoriter, saygın biri olduğunu ifadede, bazen de beşer üstü bir konuma yüceltilerek ilah olduğunu ifade etmede kullanılır. Örneğin Yuhanna İncili'nin 4/49[293] ve 5/7[294] pasajlarında kyrios/Rab kavramı Hz. İsa'nın otoriter ve saygın olduğunu ifadede hitap anlamıyla "Efendim" manasında kullanılırken; Pavlus'tan Filipililer'e Mektup 2/9-11[295] pasajında İsa'nın ilahi statüsünü ifade etmede kullanılır. Buradan çıkan sonuç şudur ki, Hz. İsa'ya atfen kullanılan Rab kavramı, İncil'in bazı pasajlarında tarihsel İsa'yı, bazılarında da göksel İsa'yı tanımlamada kullanılır. Ancak tarihsel İsa'yı yani onun bir beşer ve insanlar arasında saygın biri olduğunu ifadede kullanılan Rab kavramı ilk zamanlar çok az ve seküler anlamda kullanılırken, Pavlus'un mektupları ve öğrencisi Luka'nın yazmış olduğu metinlerde bu kavram daha çok ve dinsel anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim kronolojik sıralamada ilk İncil olan Markos ile konu ve anlatımı ona paralel ikinci İncil olan Matta'da kullanılan kyrios kavramı, İsa hakkında genel olarak seküler anlam olan "efendi", "üstat" manasında kullanılmış, ilahi boyut taşıyan anlamının İsa için kullanılmasından sakınılmıştır. Bununla birlikte kronoloji açısından üçüncü olan Luka İncili'nde kyrios/Rab ifadesinin kullanımında hem gözle görülür bir artış olmuş hem de İsa hakkındaki kullanımlarda kelimenin ilahi boyutunu taşıyan anlam kullanılmıştır.[296] Buradan hareketle Hz. İsa'nın Tanrı'yla aynı öze sahip olması, Tanrı'nın Oğlu olması, hem Tanrı hem insan tabiatının aynı anda İsa'da bulunması gibi kristolojik tartışmaların merciinin Pavlus olduğunu, bunun ilk çıkış noktasının da Şam Vizyonu olduğunu söyleyebiliriz.

Şam Vizyonu sonrası Pavlus, Hz. İsa'nın Mesihliğinin propagandasını yapmış, onun beşer üstü bir varlık olduğunu iddia ederek Hz. İsa'ya "Tanrı'nın Oğlu" unvanını

---

293 "*Saray memuru İsa'ya, 'Efendim, çocuğum ölmeden yetiş!' dedi.*"

294 "*Hasta şöyle yanıt verdi: 'Efendim, su çalkandığı zaman beni havuza indirecek kimsem yok, tam gireceğim an benden önce başkası giriyor.'*"

295 "*Bunun için de Tanrı O'nu pek çok yükseltti ve O'na her adın üstünde olan adı bağışladı. Öyle ki, İsa'nın adı anıldığında gökteki, yerdeki ve yer altındakilerin hepsi diz çöksün ve her dil, Baba Tanrı'nın yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin.*"

296 Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller*, 252-260.

nispet etmiştir. Pavlus'a göre Rab İsa Mesih, varlık öncesi var olan tanrısal bir varlıktır,[297] Tanrı oğludur,[298] görünmez Tanrı'nın görüntüsü, gücü ve hikmetidir.[299] Tüm bu ilahi İsa tasvirleri, Pavlus'un aslî günah düşüncesiyle doğrudan alakalıdır. Pavlus aslî günahı dinî bir doktrin haline getirmiş ve Hıristiyanlık tarihinde sonu gelmeyen kristolojik tartışmaları tetiklemiştir. Pavlus'a göre -kendi teolojik sisteminin merkezine oturttuğu- aslî günahtan kurtuluş, sıradan bir insanın kanının dökülmesiyle çözülecek bir mesele değildir. Kurtuluş ancak, tanrısal bir varlığın kurban edilmesiyle hallolacak bir meseledir. Dolayısıyla çarmıha gerilen insan İsa'nın öldürülmesi kurtuluş için yeterli olmayacağından ya tanrısal bir varlığı kurban etmek gerekecek ya da en kolay yoldan kurban edilen insan İsa'nın tanrısal bir kimliğe büründürülmesi gerekecektir. Tanrısal bir varlığı bulup kurban etmek imkânsız olunca Pavlus da Hz. İsa'yı ilahlaştırma yolunu tercih etmiştir. Hz. İsa'nın Oğul olarak kristolojik bir değer taşımasının kaynağı işte burada yatmaktadır. O, sıradan bir beşer olmadığından daha doğrusu Pavlus'a göre aslî günahın kefaretini ödeyecek varlığın beşer üstü bir varlık olması gerektiğinden, ilahi İsa, Âdem'den bu yana günahkâr olan insanlığı kendini feda ederek[300] kurtarmış,[301] böylece insanlık Tanrı ile barışık hale gelmiştir.[302] Böylece Pavlus'un Hz. İsa'ya yüklemiş olduğu Tanrı statüsü, aslî günah doktriniyle de ilişkilendirilerek inanç noktasında İsa'nın tanrısallığı bir kez daha temellendirilmiş olmaktadır.

---

297 Pavlus'tan Korintliler'e 1. Mektup, 8/6: "*Tek bir Rab var, O da İsa Mesih'tir. Her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı, biz de O'nun aracılığıyla yaşıyoruz.*"; Pavlus'tan Koloseliler'e Mektup, 1/18: "*Her şeyden önce var olan O'dur ve her şey varlığını O'nda sürdürmektedir.*"

298 Pavlus'tan Romalılar'a Mektup, 1/3: "*Rabbimiz İsa Mesih beden açısından Davut'un soyundandır; kutsallık ruhu açısından ise ölümden dirilmekle Tanrı'nın Oğlu olduğu kudretle ilan edildi.*"; Pavlus'tan Galatyalılar'a Mektup, 4/4: "*Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu'nu gönderdi.*"

299 Pavlus'tan Koloseliler'e Mektup, 1/15-17: "*Görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur. Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey –tahtlar, egemenlikler, yönetimler, hükümranlıklar– O'nda yaratıldı. Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratıldı.*"; Pavlus'tan Korintliler'e 1. Mektup: 1/24: "*Oysa Mesih, çağrılmış olanlar için –ister Yahudi ister Grek olsun– Tanrı'nın gücü ve Tanrı'nın bilgeliğidir.*"

300 Pavlus'tan Galatyalılar'a Mektup, 2/20: "*Mesih'le birlikte çarmıha gerildim. Artık ben yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor. Şimdi bedende sürdürdüğüm yaşamı, beni seven ve benim için kendini feda eden Tanrı Oğlu'na imanla sürdürüyorum.*"

301 Pavlus'tan Selanikliler'e 1. Mektup, 1/9-10: "*Çünkü herkes bizi ne kadar iyi karşıladığınızı anlatıp duruyor. Yaşayan gerçek Tanrı'ya kulluk etmek, O'nun ölümden dirilttiği ve bizleri gelecek gazaptan kurtaran Oğlu İsa'nın göklerden gelişini beklemek üzere putlardan Tanrı'ya nasıl döndüğünüzü anlatıyorlar.*"

302 Pavlus'tan Romalılar'a Mektup, 5/10: "*Çünkü biz Tanrı'nın düşmanlarıyken Oğlu'nun ölümü sayesinde O'nunla barıştıksa, barışmış olarak Oğlu'nun yaşamıyla kurtulacağımız çok daha kesindir.*"

### 3.3. Kutsal Ruh Tanrı

Hıristiyan teolojisinde teslisin üçüncü unsuru Kutsal Ruh'tur. Kutsal Ruh, peygamberler aracılığıyla konuşan ve tanrısal inâyeti bahşeden varlıktır.[303] Hıristiyan geleneğinde Kutsal Ruh'un Hz. İsa ve Meryem'le ilgili önemli bir misyonu vardır. Tanrı'nın Hz. İsa'da bedenleşmesi, bunu Hz. Meryem vasıtasıyla gerçekleştirmesi Kutsal Ruh sayesinde olmuştur. Hıristiyanlığın inanç esaslarında Hz. Meryem'in bakire olduğu, bakire bir şekilde Hz. İsa'ya hamile kaldığı ve bu olayda Kutsal Ruh'un aktif olduğu vurgulanır.[304] Kutsal Ruh'un bu olaydaki fonksiyonu Hz. Meryem'i fiziksel olarak hamile bırakması değil, onun rahminde Tanrı'nın bedenleşmesinin imkânını sağlamasıdır.[305]

Hıristiyan inancında Oğul ile Kutsal Ruh arasındaki ilişki sadece doğumuyla alakalı değildir. Kutsal Ruh ile Oğul farklı yönlerden de birbirleri ile ilişki içindedir. Örneğin çarmıha gerilip öldürüldükten sonra Oğul'un tekrar diriltilmesi Kutsal Ruh aracılığıyladır.[306] Yine bu ikili ilişki sadedinde İsa, Yahya'nın eliyle vaftiz edildikten sonra sudan çıkmış ve o sırada gökler açılmıştır. Kutsal Ruh da açılan göklerden güvercin şeklinde gelmiş ve İsa'nın üzerine konmuştur.[307] Bir başka örnekte de İsa, kendisinin Mesih sıfatıyla Kutsal Ruh'u yeryüzüne gönderecek ve bu Ruh kendisine tanıklık edecektir.[308]

Kutsal Ruh'un ilişkisi sadece Oğul'a has değildir. İnanan bireylerle de ilişkilidir ve özellikle ilahi kurtuluş misyonu açısından aktif bir varlıktır. Vaftiz edilerek İsa

---

303 Gündüz, "Hıristiyanlık", 128.

304 Matta, 1/18: "*İsa Mesih'in doğumu şöyle oldu: Annesi Meryem, Yusuf'la nişanlıydı. Ama birlikte olmalarından önce Meryem'in Kutsal Ruh'tan gebe olduğu anlaşıldı.*"

305 Gündüz, "Hıristiyanlık", 125; Martin Thurner, "Kutsal Ruh (Hrst.)", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), II/499.

306 Pavlus'tan Romalılar'a Mektup, 1/4: "*Rabbimiz İsa Mesih beden açısından Davut'un soyundandır; kutsallık ruhu açısından ise ölümden dirilmekle Tanrı'nın Oğlu olduğu kudretle ilan edildi.*"

307 Matta, 3/16: "*İsa vaftiz olur olmaz sudan çıktı. O anda gökler açıldı ve İsa, Tanrı'nın Ruhu'nun güvercin gibi inip üzerine konduğunu gördü.*"; Markos, 1/10: "*Tam sudan çıkarken, göklerin yarıldığını ve Ruh'un güvercin gibi üzerine indiğini gördü.*"; Luka, 3/21: "*Bütün halk vaftiz olduktan sonra İsa da vaftiz oldu. Dua ederken gök açıldı ve Kutsal Ruh, bedensel görünümde, güvercin gibi O'nun üzerine indi. Gökten, 'Sen benim sevgili Oğlum'sun, senden hoşnudum' diyen bir ses duyuldu.*"; Yuhanna, 1/32: "*Yahya tanıklığını şöyle sürdürdü: 'Ruh'un güvercin gibi gökten indiğini, O'nun üzerinde durduğunu gördüm.'*"

308 Yuhanna, 15/26: "*Baba'dan size göndereceğim Yardımcı, yani Baba'dan çıkan Gerçeğin Ruhu geldiği zaman, bana tanıklık edecek.*"

Mesih'e iman etmiş herkes Kutsal Ruh'un kutsiyeti ile dolmaktadır. Bu kutsiyetle dolmayan hiç kimse İsa'nın Rab olduğunu söyleyemez. Bunu söyleten Kutsal Ruh'tur.[309] Yine Kutsal Ruh yaratılanlara farklı özellikler verir ve bunları herkese dilediği gibi, ayrı ayrı dağıtır.[310] Ayrıca mucizelerin gerçekleşmesinde de aracı bir rol oynar.[311] Kutsal Ruh'un diğer bir misyonu da Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan aracı bir varlık olmasıdır. Tanrı, hakikatleri insanlara Ruh'u aracılığıyla iletir.[312]

Kutsal Ruh'un aracılık vasfı, onda ilahi bir boyutun olmasını gerektirdiğinden 381 İstanbul Konsili'nde teslisin üçüncü unsuru olarak iman esasları arasına girmiştir. Kutsal Ruh'un üçüncü unsur oluşunun mantığı Grek felsefesine dayanmaktadır. Her ne kadar Tanrı-Oğul, Tanrı-insan arasında aracılık vasfı olsa da bu görevi pekâlâ bir melek elçi olarak yapabilirdi. Ancak Platon'dan sonra varlık hiyerarşisinde üç aslî unsur doktrini kendisini Hıristiyan inancında göstermiş, Philon ve Plotinos'la devam eden Tanrı-Logos/Nous-Ruh üçlemi, Hıristiyanlığın inanç ilkelerinde de devam etmiştir. Çünkü Grek felsefesinde Tanrı ve peşi sıra gelen logos veya nous diğer varlıkların ortaya çıkmasında yeterli değildi. Tersi bir ifadeyle söyleyecek olursak Tanrı ve logos/nous, diğer varlıkları

---

309 Pavlus'tan 1. Korintliler'e Mektup , 12/3: "*Bunun için bilmenizi isterim ki: Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla konuşan hiç kimse, 'İsa'ya lanet olsun!' demez. Kutsal Ruh'un aracılığı olmaksızın da kimse, 'İsa Rab'dir.' diyemez.*"

310 Örneğin Kutsal Ruh aracılığıyla birine bilgece konuşma yeteneği, ötekine aynı Ruh'tan bilgi iletme yeteneği, birine aynı Ruh aracılığıyla iman, ötekine aynı Ruh aracılığıyla hastaları iyileştirme armağanları, birine mucize yapma olanakları, birine peygamberlikte bulunma, birine ruhları ayırt etme, birine çeşitli dillerle konuşma, bir başkasına da bu dilleri çevirme armağanı verilir. Bunların tümünü etkin kılan tek ve aynı Ruh'tur. (Pavlus'tan 1. Korintliler'e Mektup , 12/8-11)

311 Örneğin, hac için Yeruşalim'e gelen ve farklı dilleri konuşan inananlar, Kutsal Ruh aracılığıyla farklı dilleri anlamaya ve kendi aralarında konuşmaya başlar. Elçilerin İşleri, 2/1-11: "*Pentikost Günü geldiğinde bütün imanlılar bir arada bulunuyordu. Ansızın gökten, güçlü bir rüzgârın esişini andıran bir ses geldi ve bulundukları evi tümüyle doldurdu. Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp her birinin üzerine indiğini gördüler. İmanlıların hepsi Kutsal Ruh'la doldular, Ruh'un onları konuşturduğu başka dillerle konuşmaya başladılar. O sırada Yeruşalim'de, dünyanın her ülkesinden gelmiş dindar Yahudiler bulunuyordu. Sesin duyulması üzerine büyük bir kalabalık toplandı. Herkes kendi dilinin konuşulduğunu duyunca şaşakaldı. Hayret ve şaşkınlık içinde, 'Bakın, bu konuşanların hepsi Celileli değil mi?' diye sordular. Nasıl oluyor da her birimiz kendi ana dilini işitiyor? Aramızda Partlar, Medler, Elamlılar var. Mezopotamya'da, Yahudiye ve Kapadokya'da, Pontus ve Asya İli'nde, Frikya ve Pamfilya'da, Mısır ve Libya'nın Kirene'ye yakın bölgelerinde yaşayanlar var. Hem Yahudi hem de Yahudiliğe dönen Romalı konuklar, Giritliler ve Araplar var aramızda. Ama her birimiz Tanrı'nın büyük işlerinin kendi dilimizde konuşulduğunu işitiyoruz.*"

312 Pavlus'tan 1. Korintliler'e Mektup, 2/10-13: "*Oysa Tanrı Ruh aracılığıyla bunları bize açıkladı. Çünkü Ruh her şeyi, Tanrı'nın derin düşüncelerini bile araştırır. İnsanın düşüncelerini, insanın içindeki ruhundan başka kim bilebilir? Bunun gibi, Tanrı'nın düşüncelerini de Tanrı'nın Ruhu'ndan başkası bilemez. Tanrı'nın bize lütfettiklerini bilelim diye, bu dünyanın ruhunu değil, Tanrı'dan gelen Ruh'u aldık. Ruhsal kişilere ruhsal gerçekleri açıklarken, Tanrı'nın lütfettiklerini insan bilgeliğinin öğrettiği sözlerle değil, Ruh'un öğrettiği sözlerle bildiririz.*"

ortaya çıkarmada diğer varlıkların seviyesine inemeyecek derecede aşkın olduğundan, varlıklar arasında aracılık yapacak, Tanrı ve logos yardımıyla diğer varlıkların varlık sebepleri olacak üçüncü bir unsura ihtiyaç duyuldu. Bu da anlaşılacağı üzere ruhtu. İmdi Hıristiyanlık'ta da Tanrı ve O'nla aynı öze sahip Oğul, ulûhiyyet noktasında düaliteye neden olacağından, düalitenin ortadan kaldırılması için, gelenekte de bir yeri olan üçüncü unsurun eklenmesiyle hem düalite ortadan kalkmış olacak hem de Grek felsefesinin ana teması korunmuş olacaktı. Çünkü Philon'la birlikte felsefe dinin yardımcısı konumuna getirilecek, felsefe ve dinin çelişmezliği ilkesince felsefede varlık hiyerarşisi dinde de kendisine yer bulacaktı. Aksi halde felsefe ve din birbiriyle çelişir hale gelirdi. Nitekim, Bertrand Russell, Plotinos'un üçlü hipostazını Hıristiyanlığın teslis inancıyla karşılaştırmış ve aralarındaki tek farkın, Plotinos'taki üçlünün birbiriyle eşit seviyede olmayışından kaynaklandığını belirtmiştir.[313] Bu minvalde Hıristiyanlık'ta, felsefede olduğu gibi varlık hiyerarşisinde üçüncü varlık olan Kutsal Ruh sonradan ilahi bir statü kazanmış ve konsiller aracılığıyla üç farklı şahısta tek cevher doktriniyle oluşturulan tanrı(lar) tasavvuru tamamlanmıştır.

Teslis inancının temeline bakıldığında felsefenin yanı sıra evrensel putperest bir inanç olduğu da görülür. Putları ve tanrıları üçleme fikri, coğrafyası ve zamanı ne olursa olsun, farklı dinlerde farklı isimlerle karşımıza çıkmaktadır. Üçlemeye konu olan put veya tanrılar, diğerlerinden daima üstün tutulmuş, en büyüğüne Baba, ikincisine Ana, sonuncusuna da Oğul adı verilmiştir.[314] Örneğin Hint putperestliğinin teslisinde Timûrti kavramı kullanılmış, üçlü tanrı sisteminde yer alan tanrılar Brahma, Vişnu ve Şiva olarak isimlendirilmiştir. Birçok Batılı yazar Timûrti ile Hıristiyan teslis inancı arasındaki benzerliğe vurgu yapmıştır.[315] Teslis inancının diğer bir örneği de antik Mısır dinlerinde yer alır. Mısır putperestliğinde Osiris (Baba), İsis (Anne), Horus (Oğul) adında üçlü tanrı sistemi mevcuttur. Yine aynı şekilde Yunan ve Roma putperestliğinde Zeus, Jüpiter ve Apollo; Arap putperestliğinde Lât, Uzzâ ve Menât'a[316] üçlü sistemin en büyük putları

---

313 Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 339.

314 Kadim geleneklerde Baba ve Oğul'un kullanımı hakkında geniş bilgi için bk.: Gündüz, *Pavlus*, 283-286; Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, 282-288.

315 Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, 282; Edvard Lehmann, "Les Hindous", *Manuel D'Histoire Des Religions* (Paris: Librairie Armand Colin, 1904), 412-418.

316 Necm, 53/19-20: "*Gördünüz değil mi Lât'ı, Uzzâ'yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı?*"

veya tanrıları olarak inanılmıştır. Hıristiyanlık'ta da bu sistem Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesiyle karşımıza çıkmış, felsefenin de etkisiyle putperest ve paganist[317] tanrılar inancı Hıristiyanlığın tanrı tasavvurunu da etkilemiş ve şekillendirmiştir. Tabi bu, tüm Hıristiyanların aynı inancı taşıdığını söylemek anlamına gelmemektedir. Teslis dogması, konsiller neticesinde Hıristiyanlığın meşru inancı kabul edilse de Hıristiyanlar arasında teslisi eleştiren ve reddedenler de mevcuttur.[318]

### 4. Cahiliye Dönemi Tanrı Tasavvurları

"Cahiliye" lafzı sözlük anlamından ziyade bir devri ön plana çıkarmasıyla kavramlaşan bir lafızdır.[319] Genel olarak İslâm'dan önceki toplumları ifadede kullanılsa da İslâm'la birlikte kavramsallaşmasıyla, özel olarak Hz. İsa'dan Hz. Muhammed'e kadarki fetret dönemini ifade eder.[320] Tabi bu, kesin bir tanımlama değildir. Ancak, "cahiliye" kavramı, Kur'ân'da İslâm öncesi dönemin zihniyetini devam ettirenleri ifade eden bir anlatımla kullanıldığından literatürde dönemi işaret eden, kendine özgü bir ahlâk

---

317 Pagan ve Hıristiyan inançlarının etkileşimi üzerine geniş bilgi için bk.: Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (London: Penguin Books, 1986); Mehmet Zafer İnanlar, "Hıristiyan Teslisinin Pagan Kökleri", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2020), 131-152.

318 Hıristiyanlık'ta teslisin reddi ve eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bk.: Mehmet Aydın, "Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ'tizalleri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 141-156; Bayrakdar, *Üç Dinin Tarihi*, 299-363.

319 Cahiliye kavramının sözlük anlamı ve hakkında geniş bilgi için bk.: İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), "chl" mad.; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhamemd el-Murteza b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye-Dâru İhyâi't-Turâs vd., 1965), "chl" mad.; Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-ʿArabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-ʿİlmi li'l-Melâyîn, 1987), "chl" mad.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1992), "chl" mad.; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19. Cahiliye kavramının mana ve menşei hakkında daha geniş bilgi için bk.: Fayda, "Câhiliye"; Nafiz Danışman, "'Câhiliyye' Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1-4 (1956), 192-197; Süleyman Tülücü, "'Câhiliyye' Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 279-285; Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan 'Cahiliye'", *Milel ve Nihal (Dergi)* XIII/1 (2016), 44-69. Kur'ân'da "cahiliye" kavramının kullanımı hakkında daha geniş bilgi için bk.: Yakup Bıyıkoğlu, "Kur'ân'da Câhiliye Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/36 (2012), 233-247; Ahmet İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'ân'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma", *Dinî Araştırmalar* V/13 (2002), 7-26; M. Faik Yılmaz, "Kur'ân'da Cehalet Kavramı", *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 181-198; Hatice Merve Çalışkan Başer, *Kur'ân-ı Kerim'de C-H-L Kökünün Semantik Analizi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2020).

320 Thomas Hunter Weir, "Câhiliye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), III/11.

ve zihniyet tarzının ifadesi olup, zamanın her diliminde ve mekânında varlığını hissettirebilecek bir olgudur.[321] Başka bir ifadeyle İslâm öncesi dönem, anlamını İslâm'a referansla kazanmıştır.[322] Kelimenin geçtiği dört âyette de cahiliye ile kastedilen şey, İslâm öncesi düşünce, fiil, tutum ve davranışlardır. Nitekim Hz. Peygamber veda haccında "*Dikkat ediniz cahiliye devrindeki bütün faizler kaldırılmıştır…*"[323] derken, cahiliye devri ile İslâm'dan önceki durumu kastetmiştir. Kaynaklar bunun gibi, "cahiliye" ile İslâm öncesi dönemini ifade eden örneklerle doludur. Ancak biz çalışmamızın kapsamı dışına çıkmamak adına "cahiliye" ile ilgili bu özet bilgileri verdikten sonra asıl konumuza, bir devir olarak İslâm öncesi Arap toplumunu ifadede kullanılan cahiliye döneminin tanrı tasavvurlarına geçelim.

Kur'ân'ın ifadesine göre cahiliye devrindeki Araplar, Tanrı inancına sahiptirler.[324] Arapların Tanrı inancının belirtildiği söz konusu âyetlerde Arap müşriklerinin yaratıcı, gökten yağmur indirip onunla toprağı canlandıran, güneşi ve ayı buyruğu altına alan varlığın Allah olduğu inancı kesin ifadelerle zikredilmiştir. Yani âyetlerin hem yemin ifadeleriyle başlaması hem de müşriklerin vermiş olduğu cevapların te'kitli gelmesi, aşkın, yüce ve yaratıcı varlığın Allah olduğu konusunda bir şüphelerinin olmadığını göstermektedir. Ancak bununla birlikte Kur'ân cahiliye devri Araplarını "müşrik" olarak nitelendirmektedir. Çünkü müşrik Arap zihniyeti, yaratıcı, aşkın bir tanrı tasavvuruna sahip olmakla birlikte bu Tanrı'nın ulaşılamaz bir aşkınlıkta olduğu, evreni yaratıp ona bir düzen verdikten sonra dünyaya müdahil olmayan âtıl bir tanrı tasavvuruna

---

321 Aydın Temizer, "Kur'ân'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rububiyet Anlayışındaki Çelişki", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013), 6.

322 Burhanettin Tatar, "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal (Dergi)* XIII/1 (2016), 30.

323 Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli (Dâru'r-Risâleti'l-ʿÂlemiyye, 2009), "Buyu'", 5 (3334).

324 Arapların Tanrı inancının belirtildiği söz konusu âyetler: Ankebût, 29/61: "*Andolsun ki eğer onlara: 'Gökleri ve yeri kim yarattı? Güneşi ve ayı (yararlanmanız için) kim buyruğu altına aldı?' diye sorarsan; mutlaka: 'Allah' derler. O halde nasıl (olup da Allah'a bağlanmaktan) çevriliyorlar.*"; Ankebût, 29/63: "*Eğer onlara: 'Gökten suyu indirip onunla, ölümünden sonra yeri kim diriltti?' diye sorsan, mutlaka '(Tabiki) Allah.' derler. (Sen de:) 'Bütün hamd Allah'ındır.' de. Fakat onların çoğu düşünmezler.*"; Lokman, 31/25: "*Andolsun ki onlara: 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan, mutlaka: 'Allah' derler. Sen de (onların bu itirafından dolayı): 'Hamdolsun Allah'a' de. Fakat onların çoğu (bunun anlamını) bilmezler.*"; Zümer, 39/38: "*Andolsun ki eğer onlara: 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan, elbette: 'Allah' diyecekler.*"; Zuhruf, 43/9: "*(Allah'a) andolsun ki onlara: 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' (diye) sorsan elbette: 'Onları, her şeye galip, her şeyi bilen (Allah) yarattı.' derler.*"; Zuhruf, 43/87: "*Andolsun ki onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan elbette: 'Allah' derler. Öyleyken nasıl oluyor da (Allah'a teslimiyetten) vazgeçiyorlar?*"

da sahiptir. Deus otiosus[325] diye de tabir edilen "boş, uzak, durağan Tanrı" tasavvuru, cahiliye müşriklerinin zihniyetinin merkezinde olan bir tasavvurdur. Bu sebeple Tanrı, aşkın ve uzak olmakla kulların erişimine kapandığı için, O'na yaklaşmak ancak bazı aracılarla mümkündür.[326] İşte bu aracılık olgusunu Kur'ân şirk olarak tanımlamaktadır.

Deus otiosus inancı sebebiyle putperest bir inanca sahip olan müşrik Arap toplumu, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi Allah'a çocuk isnat etmiş,[327] "Allah'ın kızları" sıfatıyla bazı varlıkları,[328] Tanrı ile kendi aralarında aracı/şefaatçi olarak tasavvur etmişlerdir. Kur'ân'da da isimleri verilen ve toplum nezdinde kendilerine kutsiyet atfedilen Lât, Menât, Uzzâ[329] ve Hubel gibi putların yanında müşriklerin evlerinde de küçük putçuklar bulundurduğu bilinen bir gerçektir.[330] Sosyal ve ekonomik yaşamın

---

[325] Platon'un *Yasalar* adlı eserinin X. kitabında inançsızlar üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar, Tanrı'yı tümden inkâr edenler; O'nun dünya işlerinden elini çektiğine inananlar ve Tanrı'ya rüşvet verebileceğini düşünenler. Bunlardan ikincisi olan, Tanrı'nın dünya işlerinden elini çektiğine inananlar, O'nu boş, âtıl, uzak, durağan bir Tanrı olarak düşünürler. Platon'un eserinde işte bu düşünce "deus otiosus" olarak tabir edilir. Platon, *Yasalar*, 404-405.

[326] Zümer, 39/3: "*İyi bilin ki halis din, yalnız Allah'ındır. O'ndan başkasını velî/dost edinenler: 'Biz, onlara ancak, bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz.' (derler). Şüphesiz Allah, onlar (ile müminler) arasında, (bu şekilde) ayrılığa düştükleri şeylerde hükmünü verecektir. Şüphesiz Allah, yalancı (olan, içten içe sevdikleri putlarını ve putlaştırdıklarını gündemde tutarak), nankör olan o kimseleri doğru yola iletmez.*"

[327] En'âm, 6/100: "*(Hal böyle iken tuttular,) cinleri Allah'a ortak yaptılar. Halbuki onları da O yaratmıştır. Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. O, onların (bu türlü) sıfatlandırmalarından uzaktır ve şânı yücedir.*"; Nahl, 16/57: "*O (müşrikler), kızların Allah'a ait olduğunu iddia ediyorlar. Hâşâ! O bundan münezzehtir (şânı yüce ve bundan uzaktır). Hoşlandıkları (oğlan çocuklarını) ise kendilerine (nispet ediyorlar).*"; İsrâ, 17/40: "*(Ey müşrikler!) Rabbiniz, oğulları sizin için beğenip seçti de melekleri de kendisine kız çocukları edindi, öyle mi! Doğrusu siz, (vebali) çok büyük söz söylüyorsunuz.*"; Saffât, 37/149: "*(Resûlüm!) Şimdi sor o (Mekkeli müşrik)lere: "Kız evlatlar Rabbinin de oğullar kendilerinin mi?*"; Zuhruf, 41/15-19: "*(Her şeyi yaratan Allah olduğu halde yarattığı) kullarından bazısını O'nun bir parçası saydılar. İnsan gerçekten apaçık bir nankördür (küfür ve şirk içindedir). Yoksa O, yarattıklarından kızları kendisine alıp oğulları size mi ayırıp seçti? Onların biri: "Kızlar, Rahmân (olan Allah)'a aittir." dediği halde kendisi ise onun (doğumu) ile müjdelendiği zaman, yüzü kapkara olur ve kederinden yutkunup durur. Onlar, kızları süs içinde yetiştiği ve kavga (ve mücadele)ye açık (müsait) olmadığı için mi (istemiyorlar da Allah'a nispet ediyorlar, "O'nun olsun" diyorlar?) Onlar Rahmân'ın kulları olan melekleri de dişi saydılar. Yoksa onların yaratılışlarında hazır mı bulundular? Onların (bu yalan) ikrar ve iddiaları yazılacak ve sorguya çekileceklerdir.*" ; Necm, 53/21: "*Demek erkek(ler) sizin de (hoşlanmadığınız ve) dişi (zannettiğiniz melekler) O'nun, öyle mi?*"

[328] İslâm öncesi Arap yarımadasının dini hayatı çok iptidai bir durumdaydı. Onlar kendilerini çevreleyen tabiatın, insanlarınkine üstün fakat özel vasıtalarla kendi hizmetlerine alınabilen kuvvetlerle dolu olduğuna inanıyorlardı. Bu kuvvetler cinlerdi ve bu cinleri, Tanrı'nın kızları sayıyorlardı. Uçsuz bucaksız çöller, ulu dağlar bu neviden varlıklarla doluydu. Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 91.

[329] Necm, 53/19-20: "*Bana haber verin o Lât ve Uzzâ'yı ve diğer üçüncü (put olan) Menât'ı (onlarda güç ve ilâhlık alâmeti var, öyle mi?)*"

[330] Cahiliye devri müşrik Arapların putçuluğu hakkında geniş bilgi için bk.: Orhan Atalay, "Cahiliyye Döneminde Putlar ve Putçuluk", *İslâmî İlimler Dergisi* V/1 (2010), 91-106; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal (Dergi)* XI/1 (2014), 9-50; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye

merkezi Kâbe'nin içi ve çevresine de farklı ve çok sayıda putlar yerleştirilmiştir. Mekke'nin fethinde Müslümanlar tarafından temizlenen Kâbe'nin içindeki putların sayısının üç yüz altmış olduğu kaydedilmiştir.[331]

Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in Kâbe'yi inşa ederek temellerini attığı tevhid inancı, Hicaz yarımadasında uzun dönem varlığını korumuştur.[332] Putperestliğin bu bölgeye girişi ile[333] müşrik Arapların büyük çoğunluğu putperest bir inancı benimsemiş olsa da aralarında Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî,[334] Maniheist[335] ve Sâbiîler[336] de

---

Döneminde Lât Kültü", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (2016), 25-56; Şinasi Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11-50; İsrafil Balcı, "Kur'ân'da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: El-Menât", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 91-110; Adem Apak, "Uzzâ", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 111-121; İbrahim Usta, "Cahiliye Dönemi Tanrılarından Hubel", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 153-169; M. Hanefi Palabıyık, "İslâm Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden 'Zülhalesa'", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 171-195; Korkut Dindi, "Nûh (AS) Döneminden Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yeğûs ve Nesr", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 197-239; Muhammet Fatih Duman, "İslâm Öncesi Dönemde Kâbe'nin Paganizm (Put İnancı) ile İlişkisi", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 241-263; Salih Arı, "İsâf ve Nâile (İslâm'dan Önce Safa ve Merve'de Bulunan İki Put)", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 265-274; Mehmet Azimli, "Menaf ve Fils Putları", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 275-279; Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* XIX/49 (2019), 97-120; Mehmet Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006).

331 Hakan Olgun, "İslâm", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 162.

332 Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 90.

333 Putperestliğin Arap yarımadasına gelişi ile ilgili geniş bilgi için bk.: Atalay, "Cahiliyye Döneminde Putlar ve Putçuluk", 94-97; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", 11-15.

334 Mecûsîlik, M.Ö. VI. yy.da yaşamış Zerdüşt'ün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan bir dindir. Mecûsî dinî metinlerinde tanrı inancı açısından monoteizmden politeizm ve düalizme kadar farklı inanç özellikleri yer almıştır. Daha geniş bilgi için bk.: Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Mehmet Alıcı, "Mecûsîlik", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 284-302.

335 III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir dindir. Maniheist inancın temelini, ışık ve karanlık yahut iyilik ve kötülük şeklindeki birbirine zıt iki aslî prensibe dayanan gnostik bir düalizm oluşturmaktadır. Daha geniş bilgi için bk.: Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Mehmet Alıcı, "Maniheizm", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 322-336.

336 Güney Mezopotamya'da yaşayan ve ışık-karanlık düalizmine dayalı gnostik inançlarıyla tanınan topluluğun bağlı olduğu dindir. Sâbiî öğretilerine baştan sona metafizik evrenle içinde yaşanılan evrenin oluşturduğu bir düalizm hâkimdir. Gnostik karakterli bu düalizme göre bir tarafta ışık ve nur âlemi, diğer tarafta karanlık âlemi bulunur. Daha geniş bilgi için bk.: Şinasi Gündüz, "Sabiîlikte Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları (Sempozyum)* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000), 135-152; Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008); Abdullah Ekinci, "Sabiîlik", *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dini Hayat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 61-70; Brikha Nasoiraio, "Sabiilikte Tanrı, Evren, Akıl ve Bilgi Anlayışı", *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu* (Malatya, 2012), 75-80; Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi

bulunuyordu. Çok dinli bir yapı arz eden İslâm öncesi Arap toplumu, bu çoklu inanç sisteminde kime ne derece tapacağına, hangi puta daha fazla saygı göstereceğine kesin karar vermiş değildi. Çünkü istekleri ve arzuları yerine geldiğinde bunu putlardan biliyor ve o puta kurbanlar keserek saygısını gösteriyordu. Ancak tersi olduğunda, yani putlar istek ve arzularına cevap vermeyip bu istek ve arzular gerçekleşmediğinde o putlara hakaret hatta küfrediyorlardı.[337] Cahiliye devri Arap müşriklerinin putlara karşı bu tutumu aslında bir inançtan ziyade bir geleneğin yansımasıdır. Nitekim Kur'ân da müşrikleri, doğru olmasa da atalarının yoluna uydukları için birçok âyette kınamış,[338] gelenek halini almış atalar kültünü yıkarak yerine sahih tevhid inancını yerleştirmeye çalışmıştır.

Cahiliye devri Araplarının putlara tapmasının en temel nedeni olan deus otiosus yani âtıl Tanrı inancına göre Tanrı, onlara göre ulaşılamaz bir varlık olduğu için, putlar O'na ulaşmada birer aracıdırlar. Puta tapıcılığın aracılık dışında diğer bir nedeni de putların, Tanrı nezdinde çok değerli oldukları inancıdır. Puta gösterilen tazim ve saygı, aslında tek olan Tanrı'ya gösterilmiş oluyordu. Çünkü putlar, Tanrı'nın imgesiydiler ve yeryüzünde O'nun bir şubesiydiler. Âlûsî'nin ifadesiyle onlar, putlara taparak aslında

---

Gündüz (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 304-320; Serhan Osmançelebioğlu, "Sâbiîlik'te Işık-Karanlık Düalizminin Mitos Çözümlenmesi: Sağ Ginza 12'deki Metin Bağlamında", *İslâm Tetkikleri Dergisi* X/2 (2020), 681-685.

337 Mustafa Akçay - Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslâm Mezhepleri Tarihi* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 40.

338 Bakara, 2/170: "*Onlara: 'Allah'ın indirdiğine (Kur'ân'a) uyun.' denildiği zaman onlar: 'Hayır! Biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (ve öğrettikleri yol)a uyarız.' dediler. Peki, ataları bir şey(in İslâm'a uyup uymadığın)ı düşünemeyen ve doğru yolu bulamayan (sapık yolun yolcusu) kimseler olsalar da mı (onlara uyacaklardı)?*"; Mâide, 5/104: "*Onlara: 'Allah'ın indirdiği (Kur'ân'ın hükmü)ne ve Resûl'(ün size bildirdiği şeyler)e gelin.' denildiği zaman (onlar): 'Atalarımızı, üzerinde bulduğumuz şeyler bize yeter!' derler. Ataları hiçbir şey bilmeyen ve doğruyu bulamayan (kimse)ler olsa da mı (yine onlara tâbi olacaklar)?*"; A'râf, 7/28: "*Onlar, kötü (haram) bir iş yaptıkları zaman: 'Babalarımızı bu yolda bulduk, (onlarda bunları gördük, bunları öğrendik.) Allah da bize bunu emretti.' derler. De ki: 'Şüphesiz ki Allah, çirkin işleri emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?'*"; A'râf, 7/70: "*Demişlerdi ki: 'Bir tek Allah'a ibadet edelim ve babalarımızın ibadet ettiği (ilahları) bırakalım diye mi bize geldin? Şayet doğru sözlüysen vadettiğin (azabı) getir (bakalım)!'*"; Hûd, 11/109: "*Artık onların taptıkları şeyler(in onları azaba götürdüğün)den şüphen olmasın. Onlar da önceden babalarının taptığı gibi tapıyorlar. Biz de elbette onların (azaptan) paylarını eksiksiz vereceğiz.*"; Enbiyâ, 21/52-54: "*O zaman o (İbrahim), babasına ve kavmine: 'Sizin kendileri için toplan(ıp tapın)dığınız bu heykeller nedir?' demişti. (Onlar:) 'Babalarımızın onlara tapageldiklerini gördük.' dediler. (İbrahim:) "Andolsun ki siz de babalarınız da açık bir sapıklık içindesiniz.' dedi.*"

Allah'a ibadet ettiklerine inanıyorlardı.[339] Kur'ân da bu gerçeğe dikkat çekerek müşriklerin putlara "*Biz, onlara ancak, bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz.*"[340] dediklerini ifade eder. Ayrıca putların, Tanrı'nın yeryüzündeki imgesi olduklarına inandıklarından, her türlü işlerinde putları kullanarak, Tanrı'nın tecellisinin putlar vesilesiyle gerçekleştiğine inanıyorlardı. Her biri farklı bir misyonla anılan putlar, fal oklarıyla inananlarının hayatını etkiliyor, fal sonucu çıkan durumun, put vesilesiyle Tanrı'nın isteği veya emri olduğuna inanılıyordu. Dolayısıyla sürekli putlarla etkileşim halinde olduklarından putçuluk, cahiliye devrinde müşrik Araplar için vazgeçilmez bir olguydu. Cahiliye Arapları için fal okları o kadar ehemmiyeti haizdi ki bu fal okları ritüelinin Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'e dayandığına inanıyorlardı. Nitekim Kâbe'nin içerisinde bu iki peygamberi ellerinde fal okları bulunduğu şekliyle resmetmişlerdi. Hz. Peygamber Mekke'nin fethi esnasında Kâbe'nin içerisine girdiğinde bu resmi görmüş ve "Allah onları katletsin, İbrahim ve İsmail'in bu oklarla taksim etmediklerini biliyorlar."[341] diyerek onlara lanet okumuştur.[342]

Cahiliye devrinde müşrik Araplar, putları Tanrı'nın yerine koyduklarından doğrudan Tanrı'ya değil putlara ibadet ediyorlardı. Putlar, Tanrı'yla insan arasında bir aracı olduğundan öncelikle putların memnun edilmesi gerekiyordu. Bu sebeple putlara ibadet için farklı yollar benimsenmişti. Bu yollardan biri ve en önemlisi, putu memnun etmek için ona hediye takdim edilmesiydi. Bir işi veya isteği olanlar, taptığı putun önüne gelip ona hediyeler sunarak işinin veya isteğinin yerine getirilmesi için dua ediyordu. Putlar için yapılan bir başka ibadet türü de tavaftır. Cahiliye döneminde tavaf, önemli bir ibadettir ve Kâbe'yi haftada bir tavaf etme ibadeti bir vecibe haline gelmiştir. Nitekim bu ibadetleri, Kur'ân'da da el çırpma ve ıslık çalma şeklinde tarif edilmiştir.[343] Sefer için

---

339 Muhammed Şükrî el-Bağdâdî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ehvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behçet Eserî (Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyyi, ts.), II/197.

340 Zümer, 39/3.

341 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), III/24; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Meğâzî", 48 (4288).

342 Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", 17-19.

343 Enfâl, 8/35: "*Onların Beyt(ullah) yanında (put heykellerinin etrafında) tapınmaları/duaları, ıslık çalmak ve el çırpmaktan başka bir şey değildir. "O halde (ey kâfirler!) İnkâr ettikleriniz yüzünden tadın azabı!" (denilir.)*"

Mekke dışına çıkanlar dahi bu haftalık vecibeyi, bulunduğu yerde yerine getirirdi. Bunun için de ya Kâbe'den aldığı taşı ya da yanında taşıdığı putu Kâbe'yi temsilen ortaya koyar ve tavaf ederdi. Putlar için yapılan diğer bir ibadet türü de kurbandır. Putların önünde sunak denilen alanlar vardı ve bu sunaklarda putlara kurban takdim edilirdi. Takdim edilen kurbanın kanı da takdim edildiği putun üzerine sürülürdü. Putlar için yapılan ibadetlerden bir diğeri de hacdır. Özellikle meskûn mahallin dışında bulunan büyük putlar için hac ibadeti yapılırdı. Örneğin, Haşimoğulları kabilesi, Ebu Tâlib önderliğinde Buvâne denen bölgede aynı isimle bulunan put için yılın belli zamanlarında hac için yola çıkar, putu ziyaret eder ve birkaç gün orada kalırlardı. Hac için gittiklerinde put için kurbanlar keser, tıraş olur ve ihramdan çıkarak hac ibadetlerini tamamlarlardı.[344] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu ve benzeri ibadetler putlar adına yapılsa da aslında Tanrı için yapılıyordu. Çünkü cahiliye devri Arapları için putlar Tanrı'nın yerine ikâme edildiği için bu ibadetler Tanrı adına, O'nun yeryüzü temsilcileri olan putlara yapılmaktaydı. Dikkat edilirse adı geçen ibadetler İslâm geleneğinde de var olan ibadetlerdir. Ancak İslâm, cahiliye Araplarının putlar için yaptıkları bu ibadetleri aslına çevirerek, bu ibadetleri, ibadet edilecek yegâne varlık olarak Allah'a hasretmiş, putlar adına yapılan tüm ibadet ve ritüelleri yasaklamıştır.[345]

---

[344] Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", 19-21; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbuʿati Mustafa el-Bâbî, 1955), I, 83-88. Cahiliye devrindeki putlar, İsimleri, mekanları ve onlar için yapılan ibadet şekilleri hakkında daha geniş bilgi için bk.: Cevâd Alî, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), XI/227-333.

[345] Nisâ, 4/117: "*(Mekke müşrikleri Allah'ın varlığını itiraf etseler de) onu bırakıp ancak (Lât, Uzzâ ve Menât gibi) dişi (isimli tanrıça)lara tapıyorlar. (Aslında onlar,) o inatçı şeytandan başkasına tapmış olmuyorlar.*"; Mâide, 5/3: "*... Allah'tan başkası adına boğazlanan; ... bir de dikili (putlaştırılmış) taşlar için boğazlanmış (hayvanların etlerini yemeniz) ve fal oklarıyla kısmet (şans) aramanız size haram kılındı. İşte bunları yapmak, (Allah'a) itaatsizliktir...*"; 76: "*De ki: 'Allah'ı bırakıp da size ne bir fayda ne de bir zarar vermeye gücü yetmeyen şeylere mi tapıyorsunuz?' Allah, (her şeyi) hakkıyla işitendir, bilendir.*"; En'âm, 6/136: "*Onlar Allah'ın yarattığı ekin ve hayvanlardan O'nun için bir pay ayırdılar da kendi boş zanlarınca: 'Şu Allah'ın, şu da (tapınmada O'na) ortak yaptığımız (putlar)ın.' dediler. Ortakları için ayrılanlar Allah'a ulaşmaz ama Allah için ayrılan o (hisse, 'Allah zengindir' diye put edindikleri) ortaklarına gider (onların hissesine katılır)dı. Verdikleri hüküm ne kötüdür!*"; Yûnus, 10/18: "*Onlar, Allah'ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda sağlayan şeylere taparlar ve: 'Bunlar, Allah yanında şefaatçilerimizdir.' derler. De ki: 'Siz Allah'a, göklerde ve yerde O'nun bilemeyeceği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?' O, onların ortak tuttukları şeylerden çok uzak ve yücedir.*"; Ra'd, 13/14: "*Geçerli olan yalvarma (ve davet) ancak Allah'adır. O'nu bırakıp da yalvardıkları/taptıkları ise onlara hiçbir şekilde karşılık vermezler. Öyle ki onların durumu, ellerini suya doğru (boşlukta) açıp da suyun ağzına ulaşmasını bekleyen birinin durumuna benzer; oysa bu durumda o (su) ona asla ulaşmaz. İşte küfre sapanların duası "hedefsiz ve boşuna gitmekten" ibarettir.*"; Ahkâf, 46/28: "*(İşte o zaman, Allah'ı bırakıp da (akıllarınca Allah yanında) yakınlık sağlamak için*

Cahiliye devrinde Yahudi, Hıristiyan ve putperestlerin dışında kendilerine "Hanîf" denilen, Allah'ın birliğini ikrar eden, putperestliği reddeden ve özellikle Hz. İbrahim'in dinine inandıklarını söyleyen bazı kimseler de vardı. Bunlar, yaratıcı olarak Allah'ı kabul ediyor, putlara tapmayı reddediyor, putlar adına kesilen kurbanlardan yemiyor, Hz. İbrahim'in dinini yeniden canlandıracak bir peygamberin geleceğine inanıyor, kısaca İslâm'dan önce İslamî bir hayat yaşamaya çalışıyorlardı. Hanîfler, bir grup veya topluluk oluşturacak kadar kalabalık değillerdi. Kaynaklarda Hanîf olduğu söylenen sadece birkaç isim zikredilmektedir. Hz. Ömer'in amcası Zeyd, Hz. Hatice'nin amcaoğlu ve Hıristiyanlığı benimsemiş bir muvahhid olan Varaka b. Nevfel, Hz. Peygamber'in halaoğlu, Hz. Hamza'nın da yeğeni olan Abdullah b. Cahş, Hz. Hatice ve Varaka'nın amcaoğlu Osman b. Huveyris, Taif reislerinden meşhur Arap şairi Ümeyye b. Sait, ünlü şair ve hatip Kus b. Sâide, Kays b. Neşbe, Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi kimseler Hanifler arasında zikredilen isimlerdendir.[346]

Kur'ân'da "hanîf" kelimesi on iki yerde geçmektedir ve müşrikliğin karşıtı bir anlamda kullanılmıştır.[347] Genelde Hz. İbrahim'in imanını ifade etmede kullanılan "hanîf" kelimesi,[348] bir âyette de Ehl-i Kitab'ın hanîfler olarak Allah'a kulluk etmekle emrolundukları vurgulanmaktadır.[349] Kelimenin geçtiği âyetlere bakıldığında müşrikliğin karşıtı bir anlamla kullanılmasının yanı sıra Yahudi veya Hıristiyan olmamakla da

---

*edindikleri (uydurma) ilâhlar kendilerine yardım etselerdi ya! Tam aksine (o ilâhlar) bunlardan kaybolup gittiler. İşte bu (ilâh saydıkları) onların yalanları ve uydurdukları şeylerdir.*"

346 Akçay - Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 41-42; Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 145-155.

347 Şaban Kuzgun, "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/35.

348 Bakara, 2/135: "*Bir de (yahudiler, müslümanlara): 'Yahudi olun.' (Hıristiyanlar ise:) 'Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız.' dediler. (Onlara) de ki: 'Hayır, biz (küfür ve şirkten uzak kalıp) 'bir tek Allah'a yönelen' İbrahim'in (Hanîf) dînine uyarız. O, (Allah'a) ortak koşanlardan değildi.* "; Âl-i İmrân, 3/67: "*İbrahim ne bir Yahudi ne de bir Hıristiyan'dı. Fakat o, 'Allah'ı 'bir' tanıyan' dosdoğru bir müslümandı; (asla) müşriklerden değildi.*"; Nisâ, 4/125: "*İyilik ederek/işi güzel ve doğru yaparak kendini, Allah'a teslim eden ve İbrahim'in 'Allah'ı birleyen dinine' uyan kimseden, din bakımından daha güzel kim vardır? Allah, İbrahim'i dost edinmiştir.*"; En'âm, 6/79: "*(İbrahim): 'Doğrusu ben, yüzümü Hanîf (Allah'ı birleyici) olarak, tamamen gökleri ve yeri yaratan (Allah')a çevirdim. Ben (dinde Allah'tan başka otoriteler tanıyan) müşriklerden değilim.' (dedi.)*"; Nahl, 16/120,123: "*Gerçekten İbrahim; Allah'a itaat eden, O'nu birleyen (ve O'na yönelen) başlı başına bir ümmet (her iyilik ve sorumluluğu kendinde toplayan bir önder) idi. O, müşriklerden de değildi."; "(Ey Muhammed!) Sonra sana: '(Allah'ı) birleyerek (ve O'na yönelerek) İbrahim'in dinine uy; o hiç müşriklerden olmadı.' diye vahyettik.*"

349 Beyyine, 98/4-5: "*(Böyle iken) Kitap verilenler ancak kendilerine apaçık delil (Kur'ân ve Peygamber) geldikten sonra ayrılığa düştüler. Halbuki onlar, 'Allah'ı birleyerek' (O'na) kulluk etmek, bu dini yalnız Allah'a has kılmak, namazı dosdoğru kılmak ve zekâtı vermekten başka bir şey ile emredilmediler. İşte bu da en doğru/sağlam dindir.*"

ilişkilendirildiği görülmektedir. Kur'ân, Hz. İbrahim'in imanını ifade ederken, onun hanîf olduğunu zikretmeden önce Yahudi ve Hıristiyan olmadığını zikretmektedir. Buradan hareketle hanîflik, Yahudilik, Hıristiyanlık veya müşriklik değil, Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlığı yarattığı ve insanlık için en uygun fıtrat dini olan tevhid inancı olduğu anlaşılmaktadır.[350] Nitekim Kur'ân da bu hususu şöyle dile getirmektedir: "*O halde sen yüzünü doğruca, 'Allah'ı birleyen' (hanîf) olarak dine, (yani) Allah'ın, insanları üzerinde yarattığı fıtrata (İslâm'a) çevir. Allah'ın (İslâm'a kabiliyetli) yaratışında hiç değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.*"[351]

[350] Hanîflik hakkında daha geniş bilgi için bk.: Alî, *el-Mufassal*, XII/25-86.

[351] Rûm, 30/30.

# İKİNCİ BÖLÜM

# İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ALLAH TASAVVURLARI

İlk bölümde ele alıp incelemeye çalıştığımız Antik Yunan, Yahudilik, Hıristiyanlık ve cahiliye dönemindeki tanrı tasavvurlarında olduğu gibi İslâm'da da herkes tarafından kabul edilen, genel geçer bir Allah tasavvurunun olmadığını söylemek gerekir. Tıpkı diğer din ve geleneklerde olduğu gibi İslâm'da da bu konuda faklı görüşler ileri sürülmüş, yapılan tartışmalar ve yorumlar neticesinde farklı Allah tasavvurları oluşmuştur. Bu, elbette konunun muğlaklığı, insan idrakinin sınırlılığı ve Allah'ın ontolojik olarak farklı bir varlık statüsünün bulunması gibi etkenler sebebiyledir. Ancak İslâm âlimleri, her ne kadar meşakkatli ve anlaşılması zor olsa da bu alana dahil olmuş, nass ve akılla Allah'ın varlığını anlamaya ve ispatlamaya çalışmışlardır. Bu konuda farklı teoriler ileri sürmüşler, Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışırken icat ettikleri teoriler neticesinde farklı tasavvurların gelişmesine vesile olmuşlardır. Biz bu bölümde, İslâm geleneğindeki Allah tasavvurlarını, nüzul döneminden başlayarak, özellikle kelam ve felsefenin İslâm dünyasında etkin olduğu ve mezheplerin ortaya çıktığı, bu sebeple de metafizik konuların gündemde olduğu hicrî II. yüzyılı ve sonrasını da ele alarak hem kronolojik hem de mezhepsel olarak farklı Allah tasavvurlarının oluşum sürecini incelemeye çalışacağız. Ancak İslâm geleneğindeki Allah tasavvurlarına geçmeden önce Allah tasavvurunun farklılaşmasına değinmek, daha genel biçimiyle İslâm düşüncesine etki eden faktörler üzerinde durmak, konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

On dört asırdan fazla bir geçmişe dayanan, Müslümanlar tarafından son ve geçerli din olduğuna inanılan İslâm, hiç şüphe yok ki birçok din, gelenek, düşünce ve sistemle etkileşimde bulunmuştur. Bu etkileşimler sonucu Müslüman zihinler vasıtasıyla da İslâm düşünce geleneği oluşmuştur. İslâm düşüncesi ile kastettiğimiz şey, Kur'ân ve Sünnet kaynaklı düşünme biçimidir. Başka bir ifadeyle insanın Allah'ın, evren ve eşya ile ilişkisini Kur'ân ve Sünnet yani nass merkezli; ancak aklî bir temele dayandırarak anlama çabasıdır. Buradan hareketle İslâm düşünce geleneğinin, akıl ilkelerinin de kullanılmasıyla Müslümanların din hakkında ortaya koymuş oldukları yorum veya

çabalar olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple İslâm düşünce geleneğinin oluşumunda ilk kaynağın nass, yani Kur'ân ve Sünnet olduğu anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi Kur'ân yalnızca inanç ilkeleri vazeden bir kitap değildir. Onda, bazen genel bazen de teferruatlı bir şekilde anlatılan, insan, toplum, doğa, evren tarih gibi doğrudan insanları ilgilendiren konular da yer almaktadır. Bu konular birçok âyette de teşvik edildiği gibi insanı düşünceye sevk etmektedir. Çünkü Kur'ân'da yer alan konular bizzat insan odaklı, insanı ilgilendiren konulardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in yaşamını bizlere aktaran ve İslâm'ın ikinci kaynağı sayılan Sünnet de insanı merkeze alan, onu ilgilendiren konuları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla İslâm düşünürleri, bir konu hakkında yorum veya teori üretirken ya doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân ve Sünnet'i referans almış, düşüncelerini bu iki ana kaynağa dayandırarak temellendirmeye çalışmışlardır. Bu itibarla İslâm düşüncesinin oluşumunda ilk referans kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e iç kaynaklar veya iç etkenler de diyebiliriz.

İslâm düşüncesinin oluşumunda iç etkenlerin dışında, bir de dış kaynaklar veya dış etkenler diyebileceğimiz referanslar da mevcuttur. Bunlar eski kültürler, diğer dinler ve felsefe gibi kaynağı İslâm'a dayanmayan, İslâm öncesi düşünce veya inanç sistemleridir. Müslüman bilginler, İslâm'ın inanç ve ibadet ilkelerine, değerlerine aykırı olmadıkça bu yabancı birikimlerden oldukça faydalanmışlardır. Nitekim düşünceler, medeniyetler gibi başkalarından etkilenebilir ve onları etkileyebilir. İslâm düşüncesi de birçok düşünce sisteminden etkilendiği gibi diğer birçok düşünce geleneğini etkilemiştir. Biz İslâm düşünce geleneğinin etkilendiği kaynakları ele alacığımızdan, etkilediği kaynak veya sistemlere değinmeyeceğiz.

İslâm düşüncesini etkileyen unsurların başında eski kültür ve dinler gelmektedir. İlahi kaynaklı olması itibariyle Yahudilikle İslâm, aynı coğrafya üzerinde yaşamalarının kaçınılmaz bir sonucu olarak birbirleriyle etkileşim içinde olmuşlardır. Özellikle Yahudiliğin Kutsal kitabı olan Tevrat'tan alınan kültürel miras, İslâm literatürüne İsrâiliyât olarak geçmiş, başta tefsir ve tarih metodolojisinin oluşumunda kaynak görevi

görmüştür.[352] Nitekim Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) bu iki alanda, İslâm tarihinde meşhur isimlerdendir. İsrâiliyât'ın İslâm düşüncesine etkisi daha çok tarihi olay ve kişilerin teferruatlarıyla alakalıdır. Bilindiği üzere Kur'ân, Tevrat'tan farklı olarak olay ve şahıslar üzerinde değil, mesaj üzerinde durur. Ancak Tevrat, olayları tüm teferruatlarıyla anlatır. Bu sebeple Kur'ân'da geçen ve zikredilmeyen olay veya şahısların isimleri, Tevrat'tan istifade edilerek İslâm kaynaklarının arasına girmiştir. İsrâilî bilgilerin, İslâm düşüncesine dahlini, bazı İslâm düşünürleri eleştirse de İslâm'ın inanç, ibadet ilkelerine ve değerlerine aykırı bir durum olmadıkça kullanılmasında bir beis görmeyenler çoğunluktadır. Nitekim Kur'ân'ın, kendinden önceki kitapları tasdik edici oluşunu bildiren âyetler,[353] ayrıca bu konuda Hz. Peygamber'e isnat edilen ve İsrâilî bilgilerin kullanılmasında bir beis olmadığını ifade eden rivayetler mevcuttur.[354]

Bilindiği üzere İslâm öncesi İran toprakları, köklü medeniyetlere ev sahipliği yapmış bir coğrafya idi. Zerdüştlük, Maniheizm, Mecûsîlik, Mazdek gibi inançların yer aldığı kozmopolit bir merkez olan İran coğrafyasıyla ilişkiler, özellikle Hz. Ömer zamanından itibaren kurulmaya başlandı. Fetih ve ticaret gibi vesilelerle etkileşim halinde olunan İran coğrafyasında Kûfe ve Basra gibi önemli ilim şehirleri, Hz. Ömer zamanında kurulmuştur. Bu şehirlerde dil, fıkıh ve akaid okullarının kurulmasıyla İran ve Yunan düşüncesinin izleri hem Müslümanları hem de daha sonradan İslâm'ı seçen Arap dışı kavimleri (acemleri) etkilemiş, bu düşünceler daha sonra Şia'da olduğu gibi mezhepsel farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hatta İslâm düşünce tarihinde Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekollerinin ortaya çıkışında, İran düşüncesinin etkisinin olduğu yadsınamaz

---

[352] Gürbüz Deniz, "İslâm Düşüncesi -İlkeler ve Kazanımlar-", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2018), 268.

[353] Âl-i İmrân, 3/3-4: "*(Allah, bu) Kitab'ı sana, hak (ve hakikatin) ta kendisi ile (dolu ve) kendinden evvelkileri(n asıllarını) tasdik edici olarak indirdi. Bundan önce, insanları doğru yola götürmek için Tevrat'ı ve İncil'i indirmişti ve nihayet Furkân'ı (hak ile batılı ayırt eden Kur'ân'ı) da indirdi…*"; Âl-i İmrân, 3/50: "*(Yine ben) önümde olan Tevrat'(ın aslın)ı tasdik edici olarak ve size haram edilenlerden (iç yağı ve deve eti gibi) bazısını size (tekrar) helal kılmak için (gönderildim). Size, Rabbinizden (peygamberliğimi ispat eden) bir âyet (mucize) getirdim; artık Allah'tan korkun da bana itaat edin.*"; Mâide, 5/48: "*(Ey Resûlüm!) Sana da kendinden önceki (ilâhî) kitap(ların asılların)ı tasdik edici ve onlara gözcü/koruyucu olmak üzere hak olan Kitab'ı (Kur'ân'ı) indirdik…*"; Ahkâf, 46/30: "*Dediler ki: "Ey kavmimiz! Doğrusu biz, Musa'dan sonra indirilen, kendisinden önceki (ilâhî kitap)ları(n asıllarını) tasdik eden, hakka ve dosdoğru yola çağıran bir kitap dinledik.*"

[354] "*Benden bir âyet de olsa onu ulaştırınız. İsrailoğulları'ndan da haber verebilirsiniz. Bunda bir sakınca yoktur. Her kim (benim söylemediğim bir şeyi söyledi diye) bile bile bana yalan isnat ederse, o da cehennemdeki yerine hazırlansın.*" Buhârî, "Enbiyâ", 50.

bir gerçektir. Özellikle Abbasiler döneminde İran nüfuzunun, İslâm düşüncesi üzerindeki etkisinin artmasıyla Irak âlimleri Kur'ân ve Hadis'ten hüküm çıkarmada aklî kıyası kullanmaya başlamışlar, buna karşılık Hicaz âlimleri de rivayetle iktifâ ederek aklî kıyası kabul etmemişlerdi.[355] Bunun neticesinde de bir tarafta İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler ve onların takipçileri; diğer tarafta da Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve takipçileri olmak üzere Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekolleri, sistemleşerek birer okul haline geldiler. Yine Abbasiler döneminde başlayan tercüme hareketleriyle İran, Hint, Mısır, Yahudi, Hıristiyan, Yunan vs. felsefi fikirleriyle tanışan Müslümanların düşünce dünyası, bu eski kadim din, gelenek ve düşünce sistemlerinden etkilenmiş, zihinlerinden inanç ilkelerine kadar birçok konuda Müslümanlar bu sistemlerin izlerini yansıtmışlardır.

Kadim din ve geleneklerin yanında felsefî miras, İslâm düşünce geleneğinin oluşumunda önemli rol oynayan etkenlerden bir diğeridir. Özellikle Abbasiler döneminde başlayan tercüme faaliyetleriyle birlikte, Antik Yunan felsefesi ile tanışan Müslümanlar, bu birikimi kendi ana kaynakları olan Kur'ân ve Sünnetle birlikte kullanarak hem kendileri hem de diğer düşünce sistemleri için yeni fikirler ortaya koymuşlardır. Nitekim felsefî mirası en çok kullanan, buna ehemmiyet veren ve Allah'ın sıfatları, kader, irade gibi konularda teoriler üreten Mu'tezile, İslâm düşüncesinin çeşitlenmesi ve gelişmesinde önemli bir role sahiptir. Nazzâm (ö. 231/845), Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, (ö. 235/849-50), Câhız (ö. 255/869), İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi İslâm düşüncesinin ünlü âlimleri de bu felsefi mirasın ürünüdür.

Genel olarak baktığımızda İslâm düşünce geleneği, kültürlerin birbiriyle etkileşiminin ve hızlıca yayılmasının bir neticesi olarak, Platon, Aristoteles, Plotinus, İran, Mısır, Mezopotamya havzası ve Hint düşüncesinin birikimleriyle karşılaşmışlardır. Bu düşünce ve bilgi birikiminin büyük bir bölümünün tercüme faaliyetleriyle Arapça'ya aktarılması sayesinde İslâm âlimlerinin zihnine farklı öncüller, yorumlar, bakış açıları

---

[355] Aydın Çelik, "Helen ve İran Düşüncesinin İslâm Düşüncesine Etkileri", *Uluslararası Dördüncü Orta Doğu Semineri-İlkçağlardan İslamiyetin Doğuşuna Kadar Orta Doğu,* 2011, 73; Wilhelm Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 146-148.

yüklenmiştir. Yüklenen ve edinilen bu bilgiler, İslâm âlimlerini önemli derecede etkilemiş, ardından kendi dinî birikimi ve kaynaklarıyla çağrışım ve benzerlikler kurma çabasına zorunlu olarak yöneltmiştir.[356] Bu sayede de İslâm düşünce geleneği müspet veya menfi bir şekilde gelişmiştir. Bunda hiç şüphesiz İslâm'ın hoşgörülü ve müsamahalı tutumu etkindir. Bilindiği üzere Müslümanlar tarafından fethedilen topraklarda yaşayan gayrimüslimlerin malları, canları, namusları vs. İslâm'ın koruması altında olmuştur. Dolayısıyla fethedilen yerlerde meskûn bulunan gayrimüslimler inançlarını rahatça yaşamaya devam etmiş, bu inançlarıyla ilişkide oldukları Müslümanları doğal olarak etkilemiştir.

İslâm düşüncesinde Allah tasavvurları konusunu incelerken kronolojik bir seyir takip edecek, ilk dönemden başlayarak kelam ilminin teşekkülü ile birlikte ortaya çıkan tartışmalar neticesinde oluşan Allah tasavvurlarını aktarmaya çalışacağız. Bu nedenle konuya ilk dönem Müslümanlarının tutumu olan tefvizci Allah tasavvuru konusu ile başlayacağız.

### 1. Tefvizci Allah Tasavvuru

Diyakronik bir yöntemle ele alacağımız İslâm düşünce geleneğinde Allah tasavvurları bölümünün ilk konusu, erken dönem anlayışı olan tefvizci yaklaşımdır. Sözlükte, yetki ve sorumluluğu başkasına veya Allah'a havale etme, işi başkasına bırakma[357] anlamına gelen "tefviz" kelimesi, konumuzu ilgilendiren anlamı açısından da Allah'ın sıfatları, fiilleri, kader ve kaza gibi idraki zor meseleler hakkında te'vilde bulunmadan işin veya anlamın hakikatini Allah'a havale etmek, bu konularda konuşmaktan tevakkuf etmek, nasslarda geçtiği şekliyle onlara iman etmek anlamına gelir.[358] Özellikle haberî sıfatlar konusunda Selef ulemâsı veya Ehl-i Hadis olarak

---

[356] Emel Sünter, "Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslâm Düşüncesine Etkisi Üzerine", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2019), 37; Müfit Selim Saruhan, "İslâm Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 77.

[357] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "fvz" mad. Söz konusu kelime âyette de aynı anlamda kullanılmıştır: Mü'min, 40/44: "*Size söylediklerimi yakında hatırlayacaksınız. Artık ben işimi Allah'a bırakıyorum. Şüphesiz Allah kulları(nı) çok iyi görendir*."

[358] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları -Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi-* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 122.

adlandırılan ilk dönem Müslümanları, nasslarda geçen ve Allah'a izafe edilen el, ayak, göz, yüz gibi bazı organları; gelmek, gitmek, gülmek, inmek, alay etmek gibi bazı duygu ve fiilleri teşbih ve tecsime düşmemek için yorumlamaktan ısrarla kaçınmışlardır. Bu sebeple Ehl-i Hadis bu gibi nasslardan murad edilen anlamın sadece Allah tarafından bilinebileceği, insan aklının bu hususlar hakkında yorum yapmaktan kaçınması gerektiği, nasslarda yer alması zorunluluğundan dolayı bu tarz haberlere iman edip üzerinde düşünmeyerek tevakkuf etmek gerektiği noktasında ittifak etmiştir. Bu sebeple Allah'ın haberî sıfatları konusunda herhangi bir yorum getirmemişler, bu sıfatlara olduğu gibi inanmışlardır.[359]

Erken dönem tefvizci anlayışın kaynağı, Hz. Peygamber ve sahabe neslinin Allah tasavvuru konusundaki tutumlarıdır. Sahabe nesli, Allah'ın farklı tasavvur edilmesine sebep olacak âyet ve Hz. Peygamber'den gelen haberleri, hiç sorgulamadan, olduğu gibi kabul etmiş ve sonraki nesillere aktarmıştır.[360] Özellikle haberî sıfatlar

---

[359] Abdulfettâh b. Sâlih Kadîş Yâfiʿî, *et-Tecsîm ve'l-Mücessime ve Hakikatu ʿAkîdeti's-Selef fî Sıfâti'l-İlâhiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), 183-184.

[360] Sahabe neslinin Allah tasavvuruna örnek olarak şu rivayetleri zikredebiliriz: Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber vefat edince şöyle demiştir: "*Her kim Muhammed'e kulluk ediyorsa bilsin ki O, ölmüştür. Kim semadaki Allah'a kulluk ediyorsa, bilsin ki O, diridir ve asla ölmeyecektir.*" ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Kitâbu'l-'Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe b. Alî et-Temîmî (Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 2003), II/159; Dârimî, Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû 'Âsım el-Eserî eş-Şevkânî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010), 58.
"Ömer b. Hattâb, bir gün Havle bint Sa'lebe ile karşılaştı. Havle, Ömer'i yolun ortasında durdurdu ve onunla sohbet etti. Bu arada Ömer'in yanında bulunan bir adam: '*Ey müminlerin Emiri! Yanındaki bu kadar insanı, şu yaşlı kadın için mi bekletiyorsun?*' deyince, Hz. Ömer: '*Yazıklar olsun sana. Sen, bu kadının kim olduğunu biliyor musun? O, yedi kat semanın üzerinde bulunan Allah'ın, şikâyetini işittiği ve 'Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitti. Allah, ikinizin birbirinizle konuşmasını işitir. Çünkü Allah işitendir görendir'* (Mücâdele, 58/1) *âyetinin hakkında nazil olduğu hanımdır.*' dedi." İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî, *İsbâtu Sıfeti'l-'Uluvv*, thk. Ahmed b. Âtiyye b. Alî el-Ğâmidî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 149; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), II/322; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-'Uluvv li'l-'Aliyyi'l-Ğaffâr fî îzâhi Sahîhi'l-Ahbâr ve Sekîmiha*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd (Riyad: Mektebetü Ezvâi's-Selef, 1995), 78; Cüveynî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Risâle fî İsbâti'l-İstivâ' ve'l-Fevkiyye ve Mes'eleti'l-Harf ve's-Savt fi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Mu'âz b. 'Alvân Hakkî (Riyad: Dâru Tuveyk li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998), 60; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 58.
İbn Mes'ûd'un şöyle dediği rivayet edilir: "*Dünya seması ile ondan sonraki sema arasındaki uzaklık beş yüz senelik yoldur. Her iki sema arasında beş yüz senelik yol vardır. Yedinci sema ile Kürsî arası beş yüz sene, Kürsî ile su arası beş yüz senedir. Kürsî suyun üzerindedir ve Allah da Kürsî'nin üzerindedir.*" (Bazı rivayetlerde Kürsî yerine Arş ifadesi geçmektedir.) *Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/289; Zehebî, *el-'Uluvv*, 45; Dârimî, er-Red *'ale'l-Cehmiyye*, 59.

noktasında Hz. Peygamber'e soru sormadıkları bilinmektedir.[361] Daha sonra gelen selef âlimleri de sıfatlar konusunda sahabe yolunu izlemiş, nasslarda geçen haberleri zahirî olarak kabul etmiş, bu konunun keyfiyetini araştırmayı da yasaklamışlardır.[362] Nitekim selef âlimleri, Allah'ın sıfatları gibi akaidi ilgilendiren konuların bizzat Allah tarafından elçisi vasıtasıyla vazolunduğunu düşündüklerinden, bu konuda münakaşa edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir.[363] Çünkü bu tarz konular, itikadî konulardır ve araştırma, mücadele ve münakaşaya kapalıdır. Bu konularda araştırma, münakaşa ve mücadeleye girenler de selef âlimlerine göre bidat ehlidir.[364] İlk dönem Müslümanlarının bu tefvizci tutumu, daha sonraki âlimlerce de benimsenmiş, tüm selef ulemâsının bu konuda ittifak ettiği ifade edilmiştir. Nitekim Ebû Hanife'nin öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) selefin bu tutumu hakkında şunları söylemiştir: "Meşrık'tan Mağrib'e kadar bütün ulemâ, sıfatlarla ilgili âyetlere ve sika râvilerin rivayet ettiği hadislere; tefsir, tavsif ve teşbihte bulunmaksızın iman edilmesinde ittifak etmişlerdir. Bugün, her kim bu âyet ve hadislerden herhangi birini tefsir etmek isterse, Resûlullah'ın yolundan çıkar ve 'cemaat'ten ayrılır. Çünkü onlar, bunları tavsif ve tefsir etmemişler; lakin, Kitap ve Sünnet'te mevcut olanları söylemekle yetinmişler ve sonra sükût etmişlerdir. Her kim Cehm'in (b. Safvân) görüşünü kabul ederse 'cemaat'ten ayrılır. Çünkü Cehm, Allah'ı (yokluğa götüren) selbî sıfatlarla tavsif etmiştir."[365] Görüldüğü üzere Şeybânî Allah tasavvuru konusunda sıfatlarla ilgili haberleri olduğu gibi kabullenmek, düşünmeden, sadece okumak ve aktarmakla yetinilmesi gerektiğini ifade etmekte; tefsir gibi aksi bir eylemde bulunmayı ise "cemaatten ayrılma" olarak tavsif etmektedir.

Allah'ın müşahhas bir varlık olarak tasavvur edilmesi ancak keyfiyeti hakkında yorum yapılmaması, diğer bir ifadeyle tefvizci tutumun benimsenmesi ilk dönem

---

361 Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bizikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418), IV/197.

362 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Tezkiratu'l-Huffâz* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), III/225.

363 Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 110.

364 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, thk. Sabri b. Selâme Şâhin (Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002), 56.

365 Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 123; İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'u Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd litıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995), V/50.

Müslümanlarının tutumu olmuştur. Özellikle Kur'ân ve hadislerin yanında bu konuda kaleme alınan eserler, bu tutumun, Allah tasavvurları konusunda ilk tutum olduğunu belgeler niteliktedir. Örneğin; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Kitâbu't-Tevhid*, İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 620/1223) *İsbâtu Sıfâti'l-'Uluvv*, Şemsüddin ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348) *el-Erba'în fî Sıfâti Rabbi'l-'Âlemîn*, *Kitâbu'l-'Arş*, *Kitâbu'l-'Arş*'ın tamamlayıcısı olan *el-'Uluvv li'l-ʿAliyyi'l-Ğaffâr fî Sahîhi'l-Ahbâr ve Sekîmihâ* isimli eserleri, Allah'ın mekân olarak gökte, nasslarda geçen diğer sıfatları da haiz olduğunu naslardan hareketle ispatlamaya çalışan eserlerdir. Bu eserler, selef düşüncesini ve Allah tasavvuru konusunda tefvizci tutumu savunanlar tarafından benimsenmiş ve kaynak olarak kullanılmış, bazıları tarafından da eleştirilmiş hatta eserlere/müelliflere yönelik ağır ithamlarda bulunulmuştur. Örneğin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Allah'ın bir benzerinin olamayacağını ifade eden Şûrâ sûresi 11. âyetin[366] tefsirinde, İbn Huzeyme'nin, âyet ve hadislerden deliller getirerek Allah'ın sıfatlarını, kendince tevhidî bir üslup ve tefvizci bir tutumla yazmış olduğu *Kitâbu't-Tevhid* adlı eserinin gerçekte bir şirk kitabı olduğunu, İbn Huzeyme onu "tevhid" olarak isimlendirse de aslında bunun bir *Kitâbu'ş-Şirk* olduğunu söyler.[367] Buradan çıkan sonuç şudur ki, bir dönem Müslümanların inanç ilkesi olan bir söylem, daha sonrakilerin şirk diyebileceği bir söyleme evrilebilmiştir. Halbuki her iki isim de kendi dönemlerinin önde gelen âlimlerindendir. Söz konusu iki âlimin kullanmış oldukları kaynaklar aynı olsa da Râzî'nin İbn Huzeyme'den farkı, kelam ve felsefeyi de kaynakları arasına sokmasıdır.

İbn Huzeyme sadece salt, literal bir okuma, yani tefvizci bir tutumla nassları ele aldığından, Allah'ı müşahhas bir varlık olarak algılarken, Râzî, kelam ve felsefenin de yardımıyla İbn Huzeyme'nin tam zıddı bir görüşü benimseyerek, tenzih doktriniyle Allah'ın müşahhas bir varlık olmadığı sonucunu çıkarır. Buradan hareketle özelde Allah tasavvurunun genelde de inanç ilkelerinin zaman geçtikçe değiştiğini, öncekilerin inanç

---

[366] Şûrâ, 42/11: "*(O) gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Size de kendinizden eşler, hayvanlara da (kendilerinden) eşler yarattı. Bu (nizam içinde) sizin neslinizi devam ettiriyor. Hiçbir şey O'nun benzeri değildir. O, hakkıyla işitendir, görendir.*"

[367] Fahreddîn er-Râzî Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), XXVII/582.

ilkesi olan bir durumun, sonrakiler için bir şirk unsuru haline gelebildiğini söyleyebiliriz. Bunda hiç şüphesiz ekol, grup veya mezheplerin nassları anlama metotlarının farklı olması etkilidir. Kullanmış oldukları ana kaynaklar aynı olmasına rağmen, görüş ve düşüncelerin değişmesi, farklılaşması ancak metot farklılıklarıyla açıklanabilir. Nitekim bu çalışmanın amaçlarından biri de farklı tasavvurların, farklı metotlar sebebiyle ortaya çıkışını incelemektir. Bu sebeple tefvizci Allah tasavvurunun anlaşılmasında önemli bir noktayı teşkil eden tefvizci tutumun nassları anlama metotlarını incelemek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

İlk dönem Müslümanlarının tefvizci tutumu benimsemelerinde iki farklı metot söz konusudur. Bunlardan biri nasslara geldiği şekliyle inanmak ve bu nassların beyanlarını olduğu gibi kabullenmek olan ispat metodu; diğeri de nassların beyan ettiği ifadeler hakkında yorumda bulunmadan, keyfiyetini sorgulamadan gerçek anlamını Allah'a havale etmek olan tefviz metodudur.

### 1.1. İspat Metodu

Allah'ın tasavvur edilmesi noktasında önemli bir yeri olan sıfatlar meselesi, İslâm düşünce geleneğine bakıldığında genelde müspet bir karakter taşır. Bir başka ifadeyle, Kur'ân ve hadislere bakıldığında Allah'ı tavsif eden sıfatlar genel anlamıyla pozitif teolojiyi destekleyen ifadeler içerir. Örneğin nasslarda, Allah'ın yüzü, eli, parmakları, gözü, ayağı gibi organları; gelmesi, gitmesi, inmesi, konuşması, gülmesi gibi fiilleri vardır. Bu ifadeler, Allah'ın antropomorfist bir tasavvurla tasvir edilmesine olanak sağlayan ifadelerdir. Ancak bu ifadelerin yanında bir de Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden âyet vardır.[368] İşte bu iki farklı tutumu da içinde barındıran nasslar, muhataplarının anlama metotları sebebiyle farklı sonuçlara sebep olmuştur. Bir taraftan Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden âyetle, daha çok antropomorfist bir tasvir sunan âyet ve hadislere muhatap olan ilk dönem Müslümanları suskunluğu

[368] Şûrâ, 42/11: "*(O) gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Size de kendinizden eşler, hayvanlara da (kendilerinden) eşler yarattı. Bu (nizam içinde) sizin neslinizi devam ettiriyor. Hiçbir şey O'nun benzeri değildir. O, hakkıyla işitendir, görendir.*"

tercih ederek tefvizci tutumu benimsemiştir. Bu tutumun metotlarından ilki de sıfatları ispat metodudur.

Kur'ân ve sünnete tam ittiba, kayıtsız şartsız bu iki kaynağa bağlı kalma ve müdafaa etme anlayışı Hz. Peygamber ve ashabı devrinden itibaren süregelen bir anlayıştır. Bu sebeple bu anlayışı onlardan tevarüs eden Ehl-i Hadis ulemâsı da aynı titizlikle Kur'ân ve sünnete bağlı kalma ve onları müdafaa etme çabası içinde olmuş, Kur'ân ve sünnete yapılacak her eleştiriyi bu iki ana kaynaktan beslenerek çürütmeye çalışmışlardır. Allah'ın sıfatları noktasında da aşırı tenzihçi ve ta'til (sıfatları nefy, inkâr etme) tutumunu benimseyenlere karşı nasslarda geçen sıfatların sübutunu kabul (ispat) etmişler, bu sıfatları red, inkâr veya te'vil cihetine gitmemişlerdir. Ehl-i Hadis'in bu ispat tavrı birçok müellif tarafından da benimsenmiş, daha önce de ifade edildiği gibi ilk dönem Müslümanlarının bu konuda ittifak halinde olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) sıfatlarla ilgili nasslar konusunda selef ulemâsının metodunun, keyfiyeti konusunda düşünmemek ve teşbihe düşmemek üzere bu sıfatları ispat etmek ve zahirleri üzere kabul etmek olduğunu söyler.[369] İbn Teymiyye de Hatîb Bağdâdî'yi destekler nitelikte, hadis ulemâsının sıfatlar konusunda topladığı rivayetlerde, selef âlimlerinin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak, sıfatları nefy (inkâr) konusunda tek bir harf dahi naklettiğini gösteremeyecek şekilde sıfatların ispatı konusunda titiz davrandıklarını, bu konuda ittifak sağlandığını ifade eder.[370] Aynı şekilde Şehristânî de ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, in'âm, izzet, azamet gibi Allah'ın zatî ve fiilî sıfatlarında olduğu gibi el, ayak, yüz gibi haberi sıfatlarında da selefin bu sıfatları kabul ettiğini, Mu'tezile gibi inkâr etmediklerini, bu sebeple de selefin "sıfâtiyye", Mu'tezile'nin de sıfatları inkâr etmeleri sebebiyle "mu'attıla" olarak isimlendirildiğini söyler.[371]

Ehl-i Hadis'in sıfatları ispat tavrı, Kur'ân ve sünnete tam ittiba, kayıtsız şartsız kabul mantığıyla tam uyumludur. Başka bir ifadeyle, nasslarda geçen sıfatların mevcudiyeti, şüpheye hiç yer bırakmaksızın sabittir. Dolayısıyla bu sıfatları inkâr etmek,

---

369 Zehebî, *Tezkira*, III/225.

370 İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, V/169-170.

371 Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992), I, 79.

nassları inkâr etmek olacağından yapılacak şey ancak bu sıfatların sübutunu kabul ve tasdik etmektir. Nitekim Müslümanların genel tutumu da bu şekildedir. Ancak sıfatlar konusunda Ehl-i Hadis'in sorunu, bu sıfatların kabulü değil nasıl anlaşılması gerektiği meselesidir. Bu mesele de Ehl-i Hadis'in tefvizci tutumunun ikinci metodunun gerekçesidir.

### 1.2. Tevfiz Metodu

Tefvizci tutumu benimseyen Ehl-i Hadis'in, Allah'ı tasavvur etme noktasında sıfatları anlama metodu daha doğru bir ifadeyle "anlamak istememe" metodu tefviz metodudur. Bu ifadeyi kasten kullanıyoruz; çünkü Ehl-i Hadisin tutumu "anlamak istememe" tutumudur. Şöyle ki; Ehl-i Hadis'in tefvizci tutumu benimsemelerinin temel dayanaklarından birisi, Allah'ın sıfatları konusunda, bu sıfatları anlamakla değil inanmakla yükümlü oldukları düşüncesidir. Allah'ın arşa istivâ etmesi,[372] elleriyle yaratması,[373] gelmesi[374] vb. âyetler Ehl-i Hadis için sadece inanılması gereken âyetlerdir. Bu âyetlerin yorumlanması ile mükellef değillerdir. Teklif, sadece âyetlerde geçen sıfatlara olduğu gibi inanmak, Allah'ın eşi ve benzeri olmadığına iman etmek konusundadır.[375] Bu sebeple " امروها كما جاءت / Nasıl geldiyse öylece kabul et" şeklinde sloganlaştırılan tefviz metodu ilk dönemden itibaren dillendirilen ve üzerinde ittifak sağlanan metot olmuştur. Mesela Ahmed b. Hanbel *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka* isimli eserinde Allah'ın bir mekân olarak arşa istivâ ettiğini inkâr edenlere karşı, Allah'ın her yerde olduğu görüşünü reddetmek, O'nun yalnızca göklerde olduğunu ispatlamak ve sadece buna iman etmek gerektiği konusunda nasslardan deliller getirir. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin Allah'ın her yerde olduğu görüşüne[376] Allah'ın gökte olduğunu ifade eden âyetleri[377] delil getirerek Allah'ın bizzat yukarıda, gökte olduğunu,

---

372 Tâhâ, 20/5.

373 Sâd, 38/75.

374 Fecr, 89/22.

375 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 79.

376 "Allah Arşın üzerinde olduğu gibi aynı zamanda yerin yedinci tabakasındadır. Allah Arşın üzerindedir, göktedir, yerdedir, kısacası her yerdedir; O'nun bulunmadığı hiçbir mekân yoktur, bir yerde olup başka bir yerde olmaması diye bir şey söz konusu değildir. '*Nitekim O, göklerde de yerde de Allah'tır*' (En'âm, 6/3)."

377 Nahl, 16/49-50: "*Göklerde ve yerde bulunan canlılar ve melekler, yalnız Allah'a secde eder(ler) ve onlar asla büyüklenmezler. Onlar, üstlerinde olan Rablerinden korkarlar ve kendilerine emredilen şeyleri yaparlar.*"; Mülk,

bunu da Allah'ın, âyetlerinde açıkça ifade ettiğini söyler. Ayrıca Ahmed b. Hanbel "*Müslümanlar, Rablerinden hiçbir şeyin bulunmadığı çok yer biliyorlar. Ne gibi yerler, dediler. Onlara şöyle dedik: Sizin iç organlarınız, bağırsaklarınız, domuzların bağırsakları, işkembeler, pislik yerleri, evet bütün bu gibi yerlerde Rab Teâlâ'dan hiçbir şey yoktur.*" diyerek aklî bir istidlalde de bulunduğunu ima edercesine Allah'ın yalnızca gökte olduğunu vurgular.[378] Ahmed b. Hanbel'in bu tutumu, âyetleri salt literal bir okumayla ele aldığının açık bir göstergesidir. Ancak bu tutum aynı zamanda Allah'ın gökte olduğunu ifade eden âyetlerle, Allah'ın bağırsak, işkembe gibi pis yerlerde olamayacağını ispatlamaya çalışmasıyla, Allah'ı müşahhas bir varlık olarak tasavvur ettiğini de göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın her yerde olamayacağı, mekân olarak gökte bulunduğu tasavvuru ilk dönem inancının bir yansıması, tefvizci tutumunun bir göstergesidir. O, Allah'ın gökte nasıl, ne şekilde olduğuna değinmemiş, başka bir ifadeyle bu konunun keyfiyeti hakkında bir yorumda bulunmamış, nasslarda öyle ifade edildiği için keyfiyeti hakkında konuşmadan inanılması gerektiğini göstermiştir. Bu konuda İmam Mâlik de aynı tavrı benimsemiş, kendisine, "Allah'ın arşa nasıl istivâ ettiği" sorulunca, "istivânın malum ancak keyfiyetinin meçhul" olduğunu söyleyerek bu konuda yorum yapmaktan kaçınmış, buna ancak iman edilmesi gerektiğini ve bu konu hakkında soru sormanın bidat olduğunu söylemiştir.[379]

Ehl-i Hadis'in tefviz metodunu benimsemesinin en büyük gerekçelerinden biri Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde yer alan "er-râsîhûne fi'l-'ilm/وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ " ifadesidir. Bu âyette, Kur'ân'ı Allah'ın indirdiği, onun bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğu, müteşâbih kısmıyla ancak fitne çıkarmak ve kendilerine göre yorum yapmak için

---

67/16-17: "*Semada olanın, sizi yere batırmasına karşı emniyette misiniz? O zaman bir de görürsünüz ki o (yer) çalkalanıp duruyor. Yoksa (siz,) semada olanın, üzerinize taş yağdıran (bir fırtına) göndermesi konusunda güvence mi aldınız? (O zaman) tehdidim nasılmış bileceksiniz!*"; Me'âric, 70/4: "*Melekler ve Rûh (Cebrail), miktarı (sizce) elli bin yıl olan bir gün içinde O'na yükselir.*"

[378] Konu hakkında daha geniş bilgi ve Ahmed b. Hanbel'in diğer delilleri için bk.: Ahmed b. Hanbel, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, 142-146.

[379] Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım el-Hallâk, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418), V/69-70; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/80; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/305.

kalplerinde eğrilik olanların uğraştığı, halbuki müteşâbihin te'vilini yalnızca Allah'ın bildiği ifade edilir. Âyetin devamında da "er-râsîhûne fi'l-'ilm/ilimde derinleşenler"in hepsinin Allah katından olduğu ve hepsine iman ettiklerini söyledikleri belirtilir. Tefsirlerde "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" ifadesinin cümle kuruluşu ile ilgili farklı yorumlar mevcuttur. Kimileri müteşâbihi yalnızca Allah'ın bileceğini savunarak "ilimde derinleşenler" kısmını yeni bir cümle başlangıcı olarak kabul etmiştir. Buna göre te'vil yalnızca Allah'a hasredilmiştir. İlimde derinleşenler sadece buna iman edip hepsinin Allah'tan geldiğine inanırlar.[380] "İlimde derinleşenler" kısmını yeni bir cümle başlangıcı değil de Allah'a atıfla aynı cümlenin devamı kabul edenler ise müteşâbihin te'vilini Allah ile birlikte ilimde derinleşenlerin de bileceğini savunmuştur.[381] Ehl-i Hadis'e göre ilimde rüsûh sahibi olanlar, -birinci görüşe itibar ederek- muhkem ve müteşâbihe olduğu gibi iman edip, müteşâbihin te'vilini yalnızca Allah'ın bileceğini kabul etmek, bu konularda te'vilde bulunmamak gerektiğini bilenlerdir. Buna göre Allah'ın sıfatlarını müteşâbihattan sayan Ehl-i Hadis, nasslarda geçen sıfatlar hakkında herhangi bir yorum yapmadan sadece bu sıfatlara iman edilmesi gerektiğini savunan tefvizci tutumu benimsemiştir.

"*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"[382] âyeti gereğince sıfatlar hakkında Allah'ın bildirdiğinden başka bir şey söylemek sınırı aşmak olarak telakki edildiğinden nasslar hakkında açıklayıcı mahiyette hiçbir ilavede bulunmamak, nassları olduğu gibi zahirleri üzere kabul etmek, manalarını Allah'a havale etmek, sıfatların mahiyeti ve keyfiyeti üzerinde durmamak, tenzih inancını müdafaa; teşbih, tecsim, ta'til, tahrif, temsil, tavsif, te'vil ve tefsiri reddetme şeklinde özetlenebilecek tefviz metodu,[383] Ehl-i Hadis'in aslî ve ittifak halinde olduğu metottur. Bu konuda Ebû Hanîfe Allah'ın sıfatları hakkında, zâtına

---

[380] Bu görüşü savunanlar arasında Hz. Aişe, Urve b. Zübeyr, İbn Abbas, Kisâî, Ferrâ, İbn Seleme ve Taberî gibi sahabe ve tâbiînin ileri gelen isimleri vardır. Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), VIII/55-56.

[381] Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmilî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer li't-Tıba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2001), V/217-218; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII/145. Bu görüşü savunanlar arasında Mücâhid, Rebî', Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr gibi isimler yer alır. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VIII/50.

[382] Şûrâ, 42/11.

[383] Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 122-123.

ve sıfatlarına lâyık bir şekilde eli, yüzü, nefsi olduğunu; ancak bunların keyfiyetsiz sıfatlar olduğunu söyler. Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın eline "kudret" veya "nimet" anlamı verilemez. Çünkü bu, nasslarda geçen sıfatların iptali anlamına gelir. Bu tutum da ona göre sıfatları inkâr eden Kaderiyye ve Mu'tezile mensuplarının tutumudur.[384] Çünkü onlar "بلا كيف" ve "بلا تفسير" yani tefsir etmeden ve keyfiyetini sorgulamadan nasslarda geçen sıfatlara olduğu gibi inanmamışlar, sahabe ve tabiîn neslinin sustuğu konularda konuşmaya çalıştıklarından bidat ehli olarak nitelendirilmişlerdir.[385] Hatta Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî'ye göre (ö. 280/893) Allah'ın sıfatları hakkında konuşup bunları inkâr edenler Allah'ı, köpek veya eşeklerden daha aşağıda bir konuma düşürmektedir. Çünkü nasslarda geçtiği halde Allah'ın sıfatlarını ta'til için Allah'ın gözü, kulağı, eli vs. yoktur demek, Allah'ı, gözü, kulağı, eli olan köpek veya eşeklerden daha aşağı bir konuma indirgemek, Allah'ın sağır ve kör olduğunu ima etmek demektir.[386]

Allah'ı tasavvur noktasında önemli bir mesele olan sıfatlar meselesi, selef ulemâsınca anlaşılmak istenmeyen bir konu olmuştur. Başka bir ifadeyle selef ulemâsı zımnen şunu demektedir: Allah ve Resûlü, Allah'ın sıfatları noktasında bazı haberler vermiştir. Ancak bu haberler anlaşılmak için değil sadece inanmak için gelmiştir. Selefin bu düşüncesini kabul etmeyen halef ulemâsı ise şöyle demektedir: Eğer bu haberler anlaşılmak için gelmemişse o halde boşuna gelmiş demektir. Yok eğer Allah abesle iştigal etmez, kullarına doğru yolu göstermek ve onların ebedî mutluluğu için haberler göndermişse -ki Müslümanların inancı budur- o halde bu haberlerin bir şekilde anlaşılması ilzam eder. Bu sebeple nassların anlaşılması için belli başlı metotlarla te'vil

---

384 Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 136; İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-Ekber*, nşr. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hamîs (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 27.

385 Yâfiʿî, *et-Tecsîm ve'l-Mücessime,* 192.

386 Muhammet Ali Asar, *Hadislerde Allah Tasavvuru* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2012), 138-139; Dârimî, Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd, *Nakzu'l-İmâm Ebî Saʿîd Osmân b. Saʿîd ʿale'l-Merîsî'l-Cehmiyyi'l-ʿAnîd fîmâ İfterâ ʿalellâhi -ʿAzze ve Celle-mine't-Tevhîd*, thk. Ebû 'Âsım el-Eserî eş-Şevkânî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye lin'-Neşr ve't-Tevzî', 2012), 108-109.

edilmesi zaruri hale gelmektedir. Çünkü Kur'ân, muhataplarınca anlaşılmak için indirilmiştir.[387]

Haberî sıfatları yorumlamama, onları nasslarda geçtiği üzere kabul etme tutumu, selef ulemâsının kendilerince inşa ettiği bir tutumdur. Bu konuda açık bir nass olmadığı halde tefvizci tutumun bir iman meselesi olarak algılanması ilk dönem Müslümanlarının düşünce yapısından kaynaklanmaktadır. Bu tutum ve düşüncenin temel dayanağı olarak kullanılan "*Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığı*"[388] ve "*müteşâbihatla ancak kalplerinde eğrilik olanların meşgul olacağı*"[389] âyetleri, aslında tefvizci tutumu benimseyenlerin delil olarak kullanamayacağı âyetlerdir. Aksi takdirde İslâm düşünce geleneğinin önde gelen isimlerinin fitne ve fesat çıkarmak için kalplerinde eğrilik olan ve müteşâbihatı te'vil edenler olarak anlaşılması gerekir ki bu durum gözden kaçırılan bir durumdur[390] ve vakıaya aykırıdır. Zira ilk dönem âlimleri hariç sonrakilerin neredeyse tamamı te'vil ehlidir. Hatta "teşbih ve tecsim yoktur" diyen selef ulemâsının bu sözü dahi bir te'vildir. Çünkü haberî sıfatları gerçek anlamıyla ele almak bizatihi teşbih ve tecsimi gerektirir. Selef ulemâsı da teşbih ve tecsimi yok saydıkları için bir bakıma sıfatları olduğu gibi gerçek anlamıyla anlamıyor, diğer bir ifadeyle te'vil yapıyor demektir. Kaldı ki teşbih ve tecsim yoktur diyerek teşbih ve tecsime düşmek de ayrı bir çelişkidir. Zira sıfatlar meselesinde vârid olan nassları teşbih ve tecsime düşmeden anlamak imkansızdır.

Selefin, Allah hakkında, insanları hataya düşmekten alıkoymak gibi halis bir niyeti olsa da uzun vadede bu niyet daha fazla olumsuzluklara yol açmış, daha sonra Allah'ın müşahhas ve antropomorfist sıfatları haiz bir varlık olarak tasavvur edilmesine kapı aralamış, İslâm düşünce tarihinde Müşebbihe ve Mücessime diye isimlendirilen fırkaların doğmasına, Allah'ın bir insan gibi tasavvur edilmesine, zât-sıfat tartışmalarının cereyan etmesine neden olmuştur. Bu sebeple aslında tefvizci tutumun antropomorfizme kapı aralaması açısından tehlikeli bir tutum olduğu söylenebilir. Çünkü selefin teşbih ve tecsime düşmemek için, nasslarda geçen ifadeleri olduğu gibi kabul etmeleri, aslında

---

387 Bu konuda Fahreddîn er-Râzî'nin delilleri için bk.: Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî, *Esâsü't-Takdîs* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 224-229.

388 Şûrâ, 42/11.

389 Âl-i İmrân, 3/7.

390 Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 254.

Allah'ı mücessem bir varlık olarak algılamaları, kaçındıkları teşbih ve tecsime düşmeleri anlamına gelmektedir. Nitekim Selefiyye'nin önde gelen isimlerinden olan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de Ehl-i Hadis'in, Allah'ın sıfatları konusunda nassların zahirine tutunduklarını, bunun sonucunda da antropomorfist ifadeleri hakikat olarak algıladıklarını ifade etmiştir. Ona göre Ehl-i Hadis, işin usulünü ve teşbih ifade eden lafızların muktezâsına hamledilmesi gerektiğini bilmediklerinden teşbihçi olmuşlardır.[391] İbnü'l-Cevzî'nin dediği gibi nassları geldiği şekliyle anlamak ve kabul etmek, ister istemez Allah'ın müşahhas bir varlık olarak tasavvur edilmesine, antropomorfist bir Allah tasavvurunun doğmasına sebep olmuştur.

### 2. Antropomorfist Allah Tasavvuru

İslâm düşünce geleneğinde, özellikle mezhepler tarihi kaynaklarına bakıldığında antropomorfist Allah tasavvurunu benimseyen fırkaların olduğu görülür. En başta genel bir isim ve tanımlamayla Mücessime ve Müşebbihe diye anılan bu gruplar, özel olarak da genelde kurucularının adına nispetle Sebeiyye, Ğâliyye, Muğîriyye, Beyâniyye, Hattâbiyye, Hulûliyye gibi isimlerle anılmışlardır. Tüm bu grupların ortak özellikleri beşerî nitelik ve sıfatları Allah'a ya da Allah'ın bazı nitelik ve sıfatlarını beşere nispet etmeleridir. Örneğin, Sebeiyye fırkasına mensup bazı kimseler, Hz. Ali'nin öldürüldükten sonra göklere yükseldiğini, bulutta olduğunu, gök gürültüsünün onun sesi, şimşeğin de onun kamçısı olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta Abdulkâhir Bağdâdî'ye göre bazıları, Hz. Ali'nin ilah olduğunu iddia etmiştir.[392] Aynı şekilde Beyân b. Sem'ân et-Temîmî'ye nispetle Beyâniyye diye isimlendirilen fırkada, Allah'ın ruhunun, peygamberlere ve önderlere, oradan da Beyân'a tenasüh (ruh göçü) yoluyla intikal ettiğini, bu sebeple Beyân'da ilahi bir nüve olduğunu, daha aşırı bir söylemle de Beyân'ın ilah olduğunu savunanlar olmuştur.[393] Bu ve benzeri aşırı söylemler, elbette azınlık bir kesim tarafından seslendirilmiştir. Ancak bu seslendirmenin neşet ettiği kaynaklar İslâm kaynaklarıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi antropomorfist Allah tasavvurunun İslâm düşünce

---

391 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsu İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2001), 104.

392 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî el-İsferâyînî, *el-Fark Beyne'l-Firak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 224-226.

393 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 227.

tarihinde taraftar bulması, öncelikle kendi iç kaynaklarında bu tasavvurun doğmasına sebep olan ifadelerin mevcut olması sebebiyledir. Diğer bir ifadeyle âyet ve hadislerde antropomorfist dilin kullanılması, insanbiçimci bir Allah tasavvurunun ana nedenlerinden biridir. Nasslarda kullanılan ve ontolojik farklılık sebebiyle insanın duyusal dünyasının dışındakini yani gayb âlemini anlaması için kullanılan din dili de antropomorfizmin benimsenmesinde önemli nedenlerden biridir. Bu sebeple antropomorfist Allah tasavvurunu daha iyi anlamak için öncelikle antropomorfizmi çağrıştıran nassları ele alacak, daha sonra bu nasslarda kullanılan din dilinin özelliklerini incelemeye çalışacağız. Çalışmamızda başka bir bölümün konusu olduğu için âyetlerin müfessirler tarafından nasıl yorumlandığını burada aktarmayacağız. Sadece antropomorfist Allah tasavvuruna neden olan nassları aktarmakla yetineceğiz.

### 2.1. Delil Olarak Kullanılan Nasslar

İlk dönem Müslümanlarının tefvizci tutumunun, antropomorfist Allah tasavvurunun bir önceki halkası olduğu daha önce ifade edilmişti. Nitekim tefvizci tutumu benimseyenler, aslında Allah'ın müşahhas bir varlık olduğunu, mekân olarak gökte bulunduğunu, el, ayak, göz, parmak gibi organlara sahip olduğunu ve gelmek, gitmek, inmek gibi beşerî eylemleri yaptığını nasslardan dolayı kabul etmişlerdir. Çünkü nasslarda, Allah'ın bu sıfatları açıkça zikredilmektedir. Tefvizci tutumu benimseyenler, Allah'ın bu sıfatları hakkında yorum yapmasalar da bu düşüncenin bir devamı olarak antropomorfist tutumu benimseyenler, Allah'ın bu sıfatları hakkında yorum yapmışlar, yapılan yorumlar neticesinde de Allah'ı insan biçimli bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Çünkü "Allah nasıl diyorsa öyledir" düşüncesiyle özetlenebilecek olan tefvizci tutum yerini daha sonra "Allah diyorsa bunun bir hakikati vardır, yoksa söylemezdi"ye ve bu hakikati salt imandan salt duyusal verilere taşıyan antropomorfist tutuma bırakmıştır. Başka bir ifadeyle "Allah eğer eli var diyorsa vardır ve bu el insan eli gibidir" gibi bir söylemle, daha önce eli duyumlamış olan insan zihni, bu eli Allah'a izafe etmekten geri durmamıştır. Çünkü nasslarda böyle geçmiştir ve bunun bir hakikati olması gerekir. İşte bu hakikat arayışında olan antropomorfist tasavvur, el, ayak, göz vs. gibi organları hakiki manasıyla Allah'a izafe etmiştir. Bunu yaparken de tefvizci tutumu benimseyenler gibi dinin aslî iki kaynağına, Kur'ân ve sünnete dayanmışlardır.

İslâm düşünce tarihinde antropomorfist Allah tasavvurunun ortaya çıkışında ilk etken, düşüncenin dayandığı ana kaynaklar olan nasslardır. Müslüman zihnin dünyasını şekillendiren ve fikirlerini dayandırdığı iki temel kaynak olan Kur'ân ve hadislerde Allah, kendisini tanıtma konusunda tenzihî bir söylemin yanında -ve ondan daha fazla- teşbihî bir söylem de kullanır. Nasslarda kullanılan bu teşbihî söylem Allah'ın insanbiçimci bir tasavvurla, insana ait nitelikleri haiz bir varlık olarak tasavvur edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Hem Ehl-i Hadis'in hem de sonrakilerin zihinlerini meşgul eden, kimilerinin tevakkuf ettiği, kimilerinin zahirle yetindiği, kimilerinin de ta'til/inkâr etmesine sebep olan Allah'ın sıfatları meselesi öncelikle nass kaynaklıdır. Her bir fırka nassları anlama metotları sadedince Allah hakkında konuşma veya konuşmama yolunu tutmuş, bu sebeple de İslâm düşünce tarihinde farklı Allah tasavvurları neşet etmiştir. Şimdi bu farklılığa neden olan nassları önce âyetler daha sonra da hadisler özelinde inceleyelim.

### 2.1.1. Âyetler

İnsan zihninde somut bir tasavvuru bulunmayan ve aşkın bir varlığın insan zihnine tanıtılması ister istemez onun zihin dünyasına hitap edecek şekilde olmalıdır. Kur'ân'da da Allah, insan zihnine kendisini tanıtırken bu zihnin alışık olduğu ve tecrübe ettiği lafızları kullanmıştır. Dolayısıyla aşkın ve soyut bir varlığın somut ifadelerle tanıtılması bazı anlam sorunlarına yol açmış, âyetlerde Allah hakkında kullanılan bazı ifadeler O'nun antropomorfist karakterli bir varlık olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur. Bu başlıkta da âyetlerde antropomorfizmi çağrıştıran ifadeler ele alınacak; öncelikle Allah'a mekân isnat edilen âyetler, ardından da beşerî organ ve niteliklerin isnat edildiği diğer âyetler zikredilecektir.

Allah'ı antropomorfist bir tasavvurla insan biçimci, müşahhas bir varlık olarak düşünenlerin ilk kaynağı Kur'ân'dır. Özellikle Allah'ın gökte olduğunu ifade eden daha doğrusu Müslümanlar tarafından bu şekilde yorumlanan âyetlere dayanarak Allah'a mekân izafe eden antropomorfist tasavvur, Allah'ın müşahhas bir varlık olduğunu

düşündüren ilk örneklerdendir.[394] Örneğin; Allah'ın arşa istivâ ettiğini beyan eden âyetlerde geçen "arş" ve "istivâ" kelimeleri, müfessirlerin ihtilaf ettiği, arşın somut mu soyut mu olduğu, istivânın kelime anlamının mı yoksa mecaz anlamının mı kastedildiği tartışma konularındandır. Arşın somut, istivânın da yükselmek, yerleşmek manasında olduğunu kabul edenlerin, Allah'a mekân olarak göğü isnat etmeleri kaçınılmaz olmuştur. Çünkü sözlük anlamıyla arş, bildiğimiz kral, padişah tahtı; istivâ da yükselmek, yönelmek anlamındadır.[395] Bu sebeple de Allah'ı bir kral gibi müşahhas bir varlık olarak düşünenler arşı, O'nun tahtı olarak yorumlamışlar, Allah'a bir mekân izafe etmişlerdir.

Allah'ın gökte olduğunun tasavvur edilmesine dayanak teşkil eden diğer bir âyet grubu da Mülk sûresinin 16 ve 17. âyetleridir: "*Semada olanın sizi yere batırmasına karşı emniyette misiniz? O zaman bir de görürsünüz ki o (yer) çalkalanıp duruyor. Yoksa (siz,) semada olanın üzerinize taş yağdıran (bir fırtına) göndermesi konusunda güvence mi aldınız? (O zaman) tehdidim nasılmış bileceksiniz!*" Bu âyetlerde görüldüğü üzere Allah'ın gökte olduğu açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla ilk Müslümanlar bu âyetleri zahirî anlamına hamlederek Allah'ın mekân ve cihet olarak yukarıda, gökte olduğunu tasavvur etmişlerdir.

İçinde "fevk/yukarı, üst" ifadeleri geçen âyetler[396] de Mülk süresindeki âyetler gibi Allah'ın gökte olduğunun tasavvur edilmesinde delil olarak kullanılmaktadır. Ayrıca "fevk" gibi içinde "uluvv/yücelik, yükseklik" ifadesini barındıran âyetler[397] de Allah'a

---

394 A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4: "*Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ edendir…*"; Hûd, 11/7: "*Arş'ı su üzerinde iken, hanginizin amelinin (sevapça) daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur.*"; Ra'd, 13/2: "*Gökleri görebileceğiniz (veya görüp durduğunuz gibi) bir direk olmaksızın yükselten, sonra Arş'a istivâ eden O'dur.*"; Tâhâ, 20/5: "*O Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*"; Enbiyâ, 21/22; Mü'minûn, 23/86, 116; Zuhruf, 43/82: *"…Arş'ın Rabbi olan Allah…*" gibi âyetler Allah'ın gökte olduğunu tasavvur edenlerin dayandıkları âyetlerdendir.

395 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "arş" ve "svy" maddeleri. Ayrıca arşın taht anlamında olduğu âyetler için bk.: Neml, 27/23, 38, 41, 42. İbn Cerîr et-Taberî, "istivâ" kelimesinin "yukarı çıkmak, yükselmek" anlamında kullanılmasının daha evlâ olduğunu söyler. Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, I, 457.

396 En'âm, 6/18: "*O, kullarının üstünde eşsiz kudret ve yetki sahibidir. O, mutlak hüküm ve hikmet sahibidir her şeyden hakkıyla haberdardır.*"; En'âm, 6/61: "*O, kulları üzerine mutlak galiptir. Size (bütün amellerinizi yazıp gözetmeye) bekçi (melek)ler gönderir. Nihayet birinize ölüm gelince, elçilerimiz eksik ve fazla yapmaksızın onun canını alırlar.*"; Nahl, 16/50: "*Üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar.*"

397 Hac, 22/62: "*Bu böyledir. Şüphesiz Allah, hakkın ta kendisidir. O'nun dışında yalvardıkları (sığındıkları putlar/ilâhlar) da batılın ta kendisidir. Doğrusu O Allah, (her şeyden) yücedir, çok büyüktür.*"; A'lâ, 87/1: "*Rabbinin yüce adını tesbih et.*"; Leyl, 92/19-20: "*O, yanındaki verilecek nimeti, bir kimseden şükran beklemek için değil, ancak yüce Rabbinin rızasını kazanmak için verir.*"

yön isnat edilen âyet gruplarındandır. Bu âyetler literal olarak okunduğunda Allah ve diğer varlıklar arasında alt-üst, yukarı-aşağı gibi yön, cihet kıyaslaması yapıldığı görülmektedir. Söz konusu âyetlerde geçen yücelik genellikle azamet anlamında kullanılmıştır. Ancak kelime literal okunduğunda "her şeyin yukarısında, en üstte" gibi bir anlama ulaşılması sonucu Allah'a bir yön isnat edilmiştir. Yine aynı şekilde "yükselmek, yukarı çıkmak" anlamında kullanılan "su'ûd - 'urûş" gibi ifadeler Allah'a yükselme, O'nun katına çıkma anlamını barındıran ve bu sebeple Allah'ın yukarıda olduğunu düşündüren âyetlerdir.[398] "İnzâl" ve "tenzîl" ifadelerinin geçtiği âyetler[399] de yön belirten ifadelerdir. Nitekim "inme" veya "bir şey indirme" yukarıdan aşağı doğru olan bir harekettir. Dolayısıyla Allah'ın bir şey indirmesi, yukarıdan aşağı bir hareketi ifade ettiğinden yine bir yön isnadı söz konusudur. Birçok âyette geçen "inzâl" ve "tenzil" ifadeleri Allah'ın mekân olarak yukarıda, gökte olduğunun tasavvur edilmesinde delil olarak kullanılan âyetlerdendir. Nitekim mantıken de yukarıdan aşağı bir şey indirmek mekân ve yön açısından yukarıda olmayı gerektirir. Aşağıda olanın yukarıdan bir şey indirmesi söz konusu olamaz. Bu sebeple de Allah'ın bir şey indirmesi yukarıda olmasını gerektirir. Antropomorfist Allah tasavvurunu benimseyenlerin Allah'a mekân izafe edildiğini düşünmelerinde delil olarak kullandıkları bir diğer âyet grubu da yanında,

---

[398] Me'âric, 70/4: "*Melekler ve Rûh (Cebrail), miktarı (sizce) elli bin yıl olan bir gün içinde O'na (Allah'a) yükselir.*"; Fâtır, 35/10: "*Kim şan ve şeref istiyorsa, (Allah'tan istesin ve bilsin ki) bütün yücelik Allah'ındır. O'na ancak güzel kelimeler yükselir; sâlih amel de onu yükseltir…*"; Secde, 32/5: "*Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir.*"

[399] Bakara, 2/4: "*Yine onlar, (Hak katından) sana indirilene ve senden evvel indirilenler(in asılların)a iman edip âhirete de kesinlikle inanırlar.*"; Bakara, 2/22-23: "*O (Rab) ki yeryüzünü sizin (yaşamanız ve istirahatiniz) için bir döşek, göğü de (kubbe gibi) bir tavan (bina) yaptı. Gökten su indirip onunla size rızık olmak üzere (yerden) çeşitli ürünler çıkardı. Siz de artık bunu bildiğiniz halde, Allah'a hiçbir şeyi denk tutmayın. Eğer kulumuz (Muhammed')e indirdiğimiz (Kur'ân-ı Kerîm')den şüphe ediyorsanız, (haydi!) siz de (aynı nitelikte) onun benzeri bir sûre getirin; eğer ("bu beşer sözüdür" diye iddianızda) samimi iseniz, Allah'tan başka bütün yardımcılarınızı da çağırın.*": Bakara, 2/57: "*Ve (Tîh çölünde Sînâ'da güneşten korunasınız diye beyaz) bulutları üzerinize gölge yaptık, size kudret helvasıyla bıldırcın (kuşu) da indirdik…*"; Âl-i İmrân, 3/3-4: "*(Allah, bu) Kitab'ı sana, hak (ve hakikatin) ta kendisi ile (dolu ve) kendinden evvelkileri(n asıllarını) tasdik edici olarak indirdi. Bundan önce, insanları doğru yola götürmek için Tevrat'ı ve İncil'i indirmişti ve nihayet Furkân'ı (hak ile batılı ayırt eden Kur'ân'ı) da indirdi.*"; Mâide, 5/112, 114: "*Havâriler: "Ey Meryem oğlu İsa! (Dua etsen) Rabbin bize (bugün) gökten bir mâide (bir sofra yemek) indirebilir mi?" demişlerdi… Meryem oğlu İsa da (dua ederek): "Ey Allah'ım! Ey Rabbimiz! (Bugün) bizim üzerimize gökten bir sofra indir de bizim için hem evvel (gelen)lerimiz hem de sonra (gelecek)lerimiz için bir bayram ve sen(in kudretin)den bir âyet (mucize) olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısısın." dedi.*"

katında olma (‘inde) anlamını ifade eden âyetlerdir.[400] Allah mekân olarak gökte olduğundan O’nun ‘indi de göklerdir.

Antropomorfist Allah tasavvurunda Allah’a mekân isnat etmenin yanında, nasslarda geçen ifadeleri zahirî şekliyle anlayanlar O’na bazı organlar da isnat etmişlerdir. Bunların en başında Allah’a, O’na ait bir zamire veya Rab ismine muzaf olarak kullanılan ve yüz anlamına gelen “vech” ifadesi gelmektedir.[401] Söz konusu âyetlerde Allah’a izafe edilen “vech” lafzı literal anlamına hamledenler tarafından gerçek anlamıyla organ olan yüz şeklinde algılanmış ve bunun sonucunda Allah’ın yüzü olduğu tasavvuru zihinlere yerleşmiştir. “Vech”in yanında Allah’a organ isnat edilen diğer bir organ da “göz” anlamına gelen “ayn” kelimesidir. Söz konusu lafzın geçtiği âyetlerde[402] “vech” ifadesinde olduğu gibi lafzı literal anlamıyla anlayanlar nezdinde Allah’ın gerçek anlamda gözü olduğu düşünülmüştür. İnsan biçimci Allah tasavvurunda Allah’a izafe edilen organlardan birisi de “el”dir. Âyetlerde geçen “el” ifadesi bazen tekil bazen de çoğul olarak kullanılmıştır.[403] Diğer organlar gibi eli de âyetlerde geçtiği şekliyle

---

[400] Bakara, 2/62: “*…onların mükâfatı Rableri katındadır…*”; Bakara, 2/79: “*Kitabı elleri ile yazıp, sonra da az bir değere (dünyalık menfaate) satabilmek için: ‘Bu Allah katındandır.’ diyenlerin vay haline!”; Bakara, 2/89: “(Yahudiler,) daha önce kâfirlere karşı zafer kazanmak üzere yardım isteyip dururlarken, onlara Allah katından, yanlarında olan (Tevrat’ın aslın)ı doğrulayan bir kitap ve (geleceğini Tevrat’tan) bildikleri (gelmesi için dua ettikleri peygamber) gelince onu inkâr ettiler…*”; Bakara, 2/110: “*Namazı dosdoğru kılın; zekâtı verin; hayır (işler)den kendiniz için önden ne (yapıp) gönderirseniz, Allah katında onu bulacaksınız. Allah yaptıklarınızı şüphesiz görendir.*”; Yûnus, 10/18: “*Onlar, Allah’ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda sağlayan şeylere taparlar ve: ‘Bunlar, Allah yanında şefaatçilerimizdir.’ derler…*”

[401] Bakara, 2/115: “*Doğu da batı da yalnız Allah’ındır. Hangi tarafa yönelirseniz Allah’ın yüzü oradadır.*”; Bakara, 2/272: “*…Zaten siz (müminler) ancak Allah’ın vechini isteyip, kazanmak için harcarsınız…*”; Ra‘d, 13/22: “*Onlar, (yalnız) Rablerinin vechini dileyerek (nefislerine zor gelen şeylere) dayanan, namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden gizli ve açık olarak (Allah yolunda) harcayanlar ve kötülüğü iyilikle giderenlerdir...*”; Kasas, 28/88: “*Allah ile birlikte başka bir tanrıya yalvarıp tapma/tapınma! O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O’nun vechinden başka her şey yok olacaktır...*”; Rûm, 30/38-39: “*Akrabaya, yoksula, yolda kalmışa, (iyilik ve yardımla) hakkını verin. Bu, Allah’ın vechini dileyenler için daha hayırlıdır. …Allah’ın vechini dileyerek verdiğiniz zekâta gelince; işte on(u veren)ler, (sevaplarını ve mallarını) kat kat artıranlardır.*”; Rahmân, 55/26-27: “*(Yer) üzerinde bulunan her canlı fânidir. (Yalnız) azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâkidir.*”; İnsân, 76/9: *Doğrusu biz sizi, sadece Allah’ın vechi için yediriyoruz.*”; Leyl, 92/19-20: “*O, yanındaki verilecek nimeti, bir kimseden şükran beklemek için değil, ancak yüce Rabbinin vechini kazanmak için verir.*”

[402] Hûd, 11/37: “*Gözlerimiz (önünde) ve vahyimizle gemiyi yap!*”; Tâhâ, 20/39: “*‘Onu sandığa koy, (Nil) nehr(in)e at ki nehir de onu kıyıya getirip bıraksın. (Böylece) onu, hem bana hem de ona düşman olan birisi alacaktır.’ (demiştik). ‘(Ey Musa! Sevilmen ve) nezaretim altında (gözümün önünde) yetiştirilmen için sana kendimden bir sevgi koydum.’*”; Tûr, 52/48: “*Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin…*”; Kamer, 54/14: “*(O gemi, kendisine) nankörlük edilmiş bulunan (kulumuz)a bir mükâfat olarak, gözlerimiz önünde akıp gidiyordu.*”

[403] Âl-i İmrân, 3/26: “*(Resûlüm!) De ki: ‘Ey mülk ve hâkimiyet sahibi Allah’ım! Sen dilediğine mülkü verirsin, dilediğinden mülkü çekip alırsın; dilediğini yükseltir, dilediğini de alçaltırsın; (her türlü) hayır yalnız senin*

anlayanlar Allah'a bu organı da isnat etmekten deri durmamıştır. "*O gün sâk (baldır, bacak) açılacak ve secdeye davet edilecekler. Fakat güç yetiremeyecekler.*"[404] âyeti de Allah'a organ atfedilen ve antropomorfist tasavvura sahip olanların O'na ayak isnat ettiği başka bir âyettir.

Antropomorfist Allah tasavvurunda, Allah'a isnat edilen mekân ve organların dışında, beşerî eylem ve duygular da O'na isnat edilmiştir. Gelmek,[405] gözetlemek,[406] döndürmek,[407] meşvere etmek,[408] kavuşmak,[409] kurbiyet/yakın olmak[410] gibi eylemlerle;

---

*elindedir. Şüphesiz sen her şeye kâdirsin."*; Mâide, 5/64: "*Yahudiler: 'Allah'ın (rızık vermede) eli bağlı (cimri)dir.' dediler. Dedikleri yüzünden hay elleri bağlanası ve lanete uğrayasıcalar! İddialarının aksine, O'nun iki eli de açıktır, nasıl dilerse öyle sarf eder…*"; Yâsîn, 36/71: "*Bizim, ellerimizle meydana getirdiklerimiz arasından onlar için (deve, sığır, koyun cinsi) hayvanlar yarattığımızı hâlâ görmediler mi?…*"; Yâsîn, 36/83: "*O halde, her şeyin mülkü ve hükümranlığı kendi elinde bulunan (Allah')ın şânı çok yücedir. Siz ancak O'na döndürüleceksiniz.*"; Sâd, 38/75: "*(Rabbin) buyurdu: 'Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?'…*"; Zümer, 39/67: "*…Gökler O'nun sağ eli ile dürülmüştür…*"; Fetih, 48/10: "*…Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir…*"; Hadîd, 57/29: "*…Muhakkak ki lütuf Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir…*"; Mülk, 67/1: "*Mülk elinde olan (Allah) yücedir ve O, her şeye kâdirdir.*"

404 Kalem, 68/42.

405 Bakara, 2/210: "*Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür."; Fecr, 89/22: "Rabbin ve melekler saf saf dizildiğinde…*"

406 Nisâ, 4/1: "*…Allah sizin üzerinizde tam bir gözetleyicidir.*"; Fecr, 89/14: "*Şüphesiz Rabbin (kullarını) gözetlemektedir.*"

407 Bakara, 2/28: "*…O sizi diriltecek, sonra da (hesabınız görülmek üzere) ancak O'na döndürüleceksiniz.*"; Bakara, 2/210: "*…(Bütün) işler ancak Allah'a döndürülür.*"; En'âm, 6/36: "*…(Kalpleri) ölülere gelince, onları Allah (âhirette) diriltir, sonra da (hesap için) ancak O'na döndürülürler.*"; Yûnus, 10/56: "*O, hem diriltir hem öldürür ve ancak O'na döndürüleceksiniz.*"; Ankebût, 29/57: "*Her nefis ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz.*"

408 Bakara, 2/30: "*Hani Rabbin meleklere: 'Ben, yeryüzünde (hükümlerimi yerine getirecek) bir halife (yetki ve yöneticiliğe elverişli insan) yaratacağım.' demişti. (Melekler de: 'Yâ Rab!) Biz seni hamd (övgü) ile yüceltip ve seni bütün noksanlıklardan tenzih edip ululârken, orada (senin emirlerini tutmayıp) bozgunculuk çıkaracak ve kan akıtacak birisini mi yaratacaksın?' dediler. (Allah da): 'Şüphesiz ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim.' dedi.*"

409 Bakara, 2/46: "*Onlar ise sonunda Rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini kesinlikle bilirler.*"; Kehf, 18/110: "*…Artık kim, Rabbine kavuşmayı umuyorsa, hayırlı ve düzgün davranışlar ortaya koysun…*"

410 Bakara, 2/186: "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.*"; Enfâl, 8/24: "*Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız.*"; Hûd, 11/61: "*O'ndan bağışlanma dileyin; sonra da O'na tövbe edin. Şüphesiz Rabbim yakındır ve dualara cevap verendir.*"; Kâf, 50/16: "*Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.*"

hayâ etme,[411] alay etme,[412] tuzak kurma,[413] unutma,[414] gazap ve rahmet etme[415] gibi duygular insan biçimci bir tasavvura sahip olanların delil olarak kullandığı âyetlerdendir. Söz konusu âyetlerin zahirî anlamına hamledilmesi durumunda Allah'ın bir beşer gibi eylemlerde bulunduğu ve beşerî duygulara sahip olduğu tasavvuru zihinlerde canlanmaktadır.

### 2.1.2. Hadisler

Kur'ân'ın dışında antropomorfist ifadelere İslâm düşüncesinin ikinci kaynağı olan hadislerde de rastlanmaktadır. Hadislerde dikkat çeken nokta ise Allah hakkında Kur'ân'a nazaran daha açık ve detaylı bir anlatım sunulmasıdır. Yani hadislerde tasvir edilen Allah, Kur'ân'a göre daha antropomorfisttir.

Antropomorfist Allah tasavvurunu benimseyenlerce, âyetlerin yanı sıra Allah'ın mekân olarak gökte bulunduğunu ifade eden hadisler de delil olarak kullanılmıştır. Örneğin arş ve istivâ ile ilgili rivayetlere bakıldığında Allah'ın, arşın sahibi olduğunun, arşın da mekân olarak yukarıda bulunduğunun ifade edildiği görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Allah'ın arşının su üzerinde bulunduğunu,[416] Firdevs cennetinin, cennetlerin

---

411 Bakara, 2/26: "*Şüphesiz Allah, bir sivrisineği de ondan üstün olanı da örnek vermekten hayâ edip çekinmez…*"

412 Bakara, 2/15: "*Allah onlarla alay eder, taşkınlıklarında, azgınlıklarında başı boş dolaşsınlar diye onlara mühlet verir.*"

413 Âl-i İmrân, 3/54: "*Onlar (İsrailoğulları) bir tuzak kurdular ve buna karşılık Allah da bir tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.*"; Enfâl, 8/30: "*…Onlar tuzak kurarken Allah da tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.*"; Yûnus, 10/21: "*İnsanlara, kendilerine dokunan bir darlıktan sonra genişlik tattırdığımız zaman hemen âyetlerimiz hakkında hileler düşünmeye başlarlar. De ki: 'Allah tuzak kurmada daha hızlıdır…* "

414 Secde, 32/14: "*Artık bu güne kavuşmayı unutup, umursamamanın cezasını çekin bakalım. Şimdi biz de sizi unuttuk…*"

415 Âl-i İmrân, 3/112: "*Onlar (Yahudiler); nerede bulunurlarsa (bulunsunlar) -Allah'ın ahdine ve (mümin) insanların ahdi (ve himayesi)ne sığınanlar hariç- üzerlerine zillet (aşağılık damgası) vurulmuştur. Artık onlar Allah'tan bir gazaba uğradılar ve üzerlerine miskinlik (ve aşağılık damgası) vuruldu.*"; A'râf, 7/152: "*Buzağıya tapınanlara gelince, hiç şüphe edilmesin ki Rablerinin gazabı onları bulacak ve dünya hayatında da onların payı alçaklık olacak…*"; Tâhâ, 20/8: "*Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin temiz/helal olanlarından yiyin. Bu hususta azgınlık etmeyin. Sonra gazabım üzerinize iner. Kimin de üzerine gazabım inerse, hiç kuşkusuz o, uçuruma düşmüştür.*"; Bakara, 2/37: "*Bunun üzerine Âdem, Rabbinden aldığı birtakım kelimeleri belledi (öğrendi ve onlarla O'na tevbe etti, yalvardı). O da onun tevbesini kabul etti. Şüphesiz O, (samimi dua ve kesin yapılan) tevbeyi çokça kabul edendir, çok merhamet edendir.*"; Bakara, 2/160: "*Ancak tövbe edip durumlarını düzeltenler ve gerçeği açıkça ortaya koyanlar (lânetlenmekten) kurtulmuşlardır. Çünkü ben onların tövbelerini kabul ederim. Zira ben tövbeleri çok kabul edenim, çok merhamet edenim.*"; Mâide, 5/74: "*Hâlâ Allah'a tevbe edip af dilemiyorlar mı? Halbuki Allah çok bağışlayan ve merhamet edendir.*"; Mâide, 5/98: "*Bilin ki, Allah'ın azabı çok şiddetlidir. Hem de Allah, çok bağışlayıcı ve merhametlidir.*"

416 Buhârî, "Tevhîd", 22 (7418).

en üstünü ve en yüksek olduğunu, onun üstünde de Rahman'ın arşı bulunduğunu[417] buyurmuştur. Yine bir hadiste Hz. Peygamber Ebû Zerr'e, güneşin kendisine has kılınan yörüngede aktığını ifade eden âyeti[418] açıklamak için güneşin nerede battığını sormuş, sonra da güneşin karargahını, batış yerini arşın altı olarak tefsir etmiştir.[419]

Allah'ın gökte olduğunu ima eden başka bir hadiste Zeynep bint Cahş'ın Hz. Peygamberlerin hanımlarına karşı "*Sizleri Nebi (sav) ile kendi aileleriniz evlendirdi. Halbuki beni yedi kat göklerin üstünde Yüce Allah evlendirdi*" diyerek övündüğü ifade edilir.[420]

Başka bir rivayette anlatılanlara göre Hâlid b. Velîd ile Ali b. Ebî Tâlib veda haccı öncesinde Yemen'e gönderilmiş, Hz. Ali de Yemen'den Hz. Peygamber'e biraz altın göndermişti. Hz. Peygamber bu altınları dört kişi arasında pay etmiş, orada bulunanlardan biri o hediyeye daha layık olduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'e itirazda bulunmuştu. Hz. Peygamber de bunun üzerine "*Ben semada olan Allah'tan emin olduğum halde, siz benden emin değil misiniz? Semanın haberi sabah, akşam bana geliyor.*" buyurmuştur.[421]

Allah'ın mekân olarak gökte olduğunu ifade eden ve delil olarak kullanılan rivayetlerden birisi de şudur: Hz. Peygamber bir cariyeye "*Allah nerede?*" diye sormuş, câriye de gökte olduğunu söyleyince Hz. Peygamber o kadının mümin olduğunu söylemiş ve azat edilmesini salık vermiştir.[422] Başka bir rivayette ise câriyenin, parmağıyla göğü işaret ettiği ifade edilmiştir.[423] Hastalığına şifa arayan kimseye, okuması gereken duayı öğreten Ebu'd-Derdâ'nın, Hz. Peygamber'in duasına "*Ey gökte olan Rabbimiz!...*"[424]

---

417 Buhârî, "Tevhîd", 22 (7423).

418 Yâsîn, 36/38: "*Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen Allah'ın takdiri (düzenlemesi)dir.*"

419 Buhârî, "Tefsîr", 288 (4802); "Tevhîd", 23 (7433).

420 Buhârî, "Tevhîd", 22 (7420-7421).

421 Buhârî, "Meğâzî", 62 (4351); Müslim, "Zekât", 47 (1064).

422 Müslim, "Mesâcid ve Mevâzi'u's-Salât", 7 (537).

423 Ebû Dâvûd, "İmân ve'n-Nüzur", 19 (3284).

424 Ebû Dâvûd, "Tıb", 19 (3892).

şeklinde başladığını bildirmesi de ilk dönemlerdeki Allah tasavvurunun keyfiyetini gözler önüne sermektedir.

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Her gece, gecenin üçte biri kalınca, Rabbimiz dünya semasına iner ve bana dua edecek kimse yok mu duasını kabul edeyim, benden bir isteği olan yok mu ona isteğini vereyim, benden af dileyen yok mu onu affedeyim.*"[425] Yine Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber: "*Canımı elinde tutan Allah'a yemin olsun ki, bir erkek hanımını yatağa çağırır da kadın bunu yapmaz bu teklifi reddederse, semadaki/gökteki (Allah) o kadına çok kızar ve ondan razı olmaz.*"[426] buyurmuştur. Başka bir rivayette de "*Yerdekilere merhamet ediniz ki gökteki (Allah) de size merhamet etsin.*" buyurulmuştur.[427] Tüm bu rivayetlerden de anlaşıldığı üzere ilk dönem Müslümanlarına göre Allah mekân olarak göklerdedir. Ayrıca rivayetlerde Allah'ın gökte oluşu âyetlerden daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Buna hiç şüphesiz Kur'ân ile hadislerin dilinin birbirlerinden farklı oluşu neden olmuştur. Ancak ele aldığımız konu itibariyle paralel bir anlatım söz konusudur.

Allah'a mekân isnat etmenin yanı sıra, âyetlerde olduğu gibi hadislerde de antropomorfizmi çağrıştıran beşerî nitelikler de Allah'a isnat edilmiştir. Bunların başında "Allah'ın eli" anlamında "yed" kavramı gelmektedir. Hz. Peygamber bir hadisinde ellerin üç kısım olduğunu, bunlardan birinin en yüce el olan Allah'ın eli, sonrakinin veren el, en sonuncusunun da isteyen, dilenen el olduğunu bildirmiştir.[428] Başka bir hadiste de "Allah'ın elinin cemaatle beraber olduğunu" beyan etmiştir.[429]

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Allah'ın eli ile ilgili başka bir hadiste şöyle buyurmuştur: "*Allah'ın eli dopdoludur, harcamak ondan hiçbir şey eksiltmez, O gece ve gündüz daima cömerttir. Gökleri ve yeri yarattığı günden beri infâk ettiği nimetleri hiç düşündünüz mü? Şüphesiz bunca harcama/infak O'nun elindeki*

---

425 Buhârî, "Teheccüd", 14 (1145).

426 Müslim, "Nikâh", 20 (1436).

427 Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Birr ve's-Sıla", 16 (1924).

428 Ebû Dâvûd, "Zekât", 28 (1649).

429 Tirmizî, "Fiten", 7 (2166).

*nimetlerden hiçbir şey eksiltmemiştir. Çünkü O'nun arşı/tahtı su üzerindedir. O'nun diğer elinde de mizan/terazi vardır, onunla insanların kimine çok kimine az verir.*"[430] Yine Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Allah, Âdem'i yaratıp ruhundan ona üflediği zaman Âdem aksırdı ve 'Elhamdülillah' diyerek Allah'ın izniyle, Allah'a hamdetti. Rabbi ona şöyle buyurdu: 'Allah seni esirgesin. Meleklere veya meleklerden oluşan şu guruba git ve: ''es-Selâmu aleyküm' de'. Onlar da: 've Aleyke's-Selâm ve Rahmetullâh' dediler. Sonra Âdem Rabbine döndü, Rabbi buyurdu ki: 'İşte senin selamın ve oğullarının kendi aralarında verip alacakları selam budur.' Allah, iki avucu kapalı vaziyette Âdem'e 'hangisini istersen seç' buyurdu. Âdem de 'Rabbimin sağ elini seçtim' dedi. 'Rabbimin her iki eli de sağ ve mübarektir.' Sonra Rab sağ elini açtı ve onun içinde Âdem ve zürriyeti vardı. Âdem: 'Ey Rabbim bunlar kimdir?' dedi. Rabb: 'Bunlar senin zürriyetindir.' dedi.*"[431] Ebû Hüreyre'den nakledilen başka bir hadise göre de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Kıyamet günü Allah yeryüzünü avucuna alır ve gökleri de sağ eliyle dürer. Sonra da mahşer halkına: 'İşte Melik benim. Yeryüzü melikleri nerede?' der.*"[432]

Âyetlerde geçmemekle birlikte meşhur hadis kaynaklarında geçen ve Allah'a isnat edilen organlardan biri de "parmak"tır. Bu konuyla ilgili olarak Abdullah b. Amr b. el-'Âs'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Şüphesiz tüm insanların kalpleri Rahman'ın parmaklarından iki parmak arasında bir kalp gibidir, onu dilediği gibi evirip çevirir'' dedi sonra da şöyle dua etti: ''Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım! Bizim kalplerimizi sana itaate çevir.*"[433]

El ve parmaklar dışında Allah'a isnat edilen organlardan birisi de "ayak"tır. Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: "*Cehennemlikler cehenneme atılınca cehennem daha var mı diyecek, bunun üzerine Allah ayağını (cehennemin üzerine) koyacak, o da yeter yeter diyecek.*"[434]; Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre de: "*Cennet ile cehennem aralarında tartışırlar. Cehennem: 'Büyüklenenler ve zorbalık yapanlar için*

---

[430] Buhârî, "Tevhîd", 19 (7411); Müslim, "Zekât", 11 (993).
[431] Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 95 (3368).
[432] Buhârî, "Tevhîd, 6 (7382); 19 (7412).
[433] Müslim, "Kader", 17 (2654).
[434] Buhârî, "Tefsîr", (Kâf) 1 (4848).

*seçildim', cennet ise: 'Niçin bana insanların zayıfları, acizleri, güçsüzleri giriyor?' der. Yüce Allah cennete: 'Sen benim rahmetimsin, seninle ben insanlara merhamet ederim.', cehenneme de: 'Sen benim azabımsın, seninle kullarımdan dilediğime azab ederim.' der. 'Sizin her ikinize de kullarımdan girecekler var.' Fakat cehennem dolmak bilmez. Bunun üzerine Allah ayağını onun üzerine koyar ve işte o zaman cehennem dolar.*"[435] buyurmuştur. Allah'ın gerçek anlamda ayağı olduğunu düşünenler, düşüncelerini bu hadisler vesilesiyle delillendirmiş olmaktadır.

Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivayet edilen uzunca bir hadiste, kıyamet günü haça tapanlar haçlarıyla, putlara tapanlar putlarıyla, hasılı kim neye tapıyorsa onlarla cehenneme atıldıktan sonra sâlih olsun günahkâr olsun Allah'a ibadet edenler bekletilir. *Onlara: 'İnsanların hepsi gittikleri halde sizleri burada bekleten nedir?' denilir. Onlar: 'Biz şimdi olduğundan daha çok kendilerine muhtaç iken dünyada onlardan ayrılmıştık. Biz bir münâdînin: 'Herkes, önceden ibadet ettiği neyse ona kavuşsun!' diye nida ettiğini işittik. Ondan dolayı bizler Rabbimizi bekleyip duruyoruz!' diyecekler. Orada kalan müminlere Allah, onlara ilk defa gördükleri, bildikleri suretten başka bir surette gelecek ve: 'Ben sizin Rabbinizim!' buyuracak. Onlar da: 'Sen bizim Rabbimizsin!' diyecekler. Artık O'nunla peygamberlerden başkası konuşamaz. Allah: 'Rabbinizi tanıyabilmek için aranızda bir işaret var mıdır?' diye soracak. Onlar: 'Evet, sâk/bacak'tır!' demeleri üzerine Allah, sâk'ını açacak. Bunun üzerine her mümin Allah'a secde edecek.*"[436]

Hadislerde Allah'a isnat edilen organlardan bir diğeri de "göz"dür. Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre bir gün Hz. Peygamber'in yanında Deccâl zikredildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: '*Sizin hiçbir şeyiniz Allah'a gizli kalmaz. Çünkü Allah şaşı değildir*' buyurdu ve eliyle gözünü işaret etti. '*Mesih Deccal ise, sağ gözü şaşıdır. Onun gözü sanki salkımından dışarı çıkmış iri bir üzüm tanesi gibidir.* "[437] buyurmuştur.

Âyetlerde geçtiği gibi hadislerde de "vech" ifadesi geçmektedir. Ancak çoğu rivayet Allah'ın rızası veya zâtı anlamında âyetlerle paralel bir anlamda kullanılmıştır.

---

[435] Müslim, "Cennet" 35-36 (2846).
[436] Buhârî, "Tevhîd", 24 (7439).
[437] Buhârî, "Tevhîd", 17 (7407).

Bulabildiğimiz sadece bir rivayette Allah'ın organ olarak yüzünden bahsedilmiştir. O da Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen ve Hz. Peygamber'in duası olarak nakledilen şu rivayettir: "*…Allah'ım! Senin yüzüne bakma lezzetini tatmak isterim…*"[438]

Daha önce antropomorfizmi çağrıştıran âyetlerde görüldüğü üzere hadislerde de Allah'a mekân ve organların dışında beşerî eylem ve duygular da isnat edilmiştir. Bu eylemlerden biri "nüzul/inme"dir. Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Her gece, gecenin üçte biri kalınca, Rabbimiz dünya semasına iner ve bana dua edecek kimse yok mu duasını kabul edeyim, benden bir isteği olan yok mu ona isteğini vereyim, benden af dileyen yok mu onu affedeyim.*"[439] Hz. Aişe'den nakledildiğine göre de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Yüce Allah Şaban ayının yarısında geceleyin dünya semasına iner ve Kelb kabilesinin koyunlarının tüyleri adedinden daha çok kimseyi bağışlar.*"[440]

Allah'a isnat edilen eylemlerden bir diğeri "kurb/yakınlaşma" ve yakınlaşmayla birlikte zikredilebilecek "ityân/gelme"dir. Ebû Mûsâ şöyle naklediyor: Bir seferde Allah'ın elçisi ile beraberdik. İnsanlar yüksek sesle tekbir getiriyordu. Hz. Peygamber bize yaklaştı ve dedi ki: "*Ey insanlar! kendinize geliniz. Çünkü sizin dua ettiğiniz Allah ne sağırdır ne de gâibtir. Siz muhakkak hakkıyla işiten, sizinle devamlı beraber olup, size çok yakın olan Allah'a sesleniyorsunuz.*"[441] Rivayetin farklı bir versiyonunda da şöyle geçmektedir: "*Sizin seslendiğiniz Allah her birinizin bindiği devesinin boynundan size daha yakındır.*"[442] Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiğine göre bir hadis-i kutsîde ise Allah şöyle buyurmaktadır: "*Ben kulumun benim hakkımdaki zannı/düşüncesi ne ise öyleyim. Beni zikrederken de onunla beraberim. O, beni gönlünden zikrederse ben de onu zikrederim. O, beni bir topluluk içerisinde zikrederse ben de onu daha hayırlı bir topluluk içerisinde anarım. Bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım. Bana*

---

438 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 30/265 (18325).

439 Buhârî, "Teheccüd", 14 (1145); "De'avât", 14 (6321); Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 168 (758); Tirmizî, "Salât" 211 (446).

440 Tirmizî, "Savm", 39 (739).

441 Müslim, "Zikr", 44 (2704).

442 Müslim, "Zikr", 46 (2704).

*bir arşın yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim.*"[443] Yine Ebû Hüreyre'den naklen bir hadis-i kutsîde Allah şöyle buyuruyor: "*Kim bana dost olan birine düşmanlık ederse ben ona savaş ilân ederim. Kulum bana farzlardan daha sevimli bir şeyle yaklaşamaz. Nafilelerle de bana yaklaşmaya devam eder. Nihâyet ben onu severim. Onu sevdiğim zaman işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey istediği zaman onu veririm. Bana sığındığı zaman mutlaka onu korurum.*"[444]

Diğer bir eylem de Allah'ın gülmesi fiilidir. Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Birisi diğerini öldüren fakat her ikisi de cennete giren iki kişiye Allah güler. Biri Allah yolunda savaşır, şehit olup cennete girer. Sonra Allah onu öldürenin tövbesini kabul edip ona hidâyet verir o da Allah yolunda savaşır ve şehit olur (böylece o da cennete girer).*"[445] Ebû Rezin el-Ukaylî'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber yine şöyle buyurmuştur: "*Kulun ümidini yitirmesine Rabbimiz güler. Bunun üzerine Ebû Rezîn, Hz. Peygamber'e 'Rabbimiz güler mi?' demiş, Hz. Peygamber de 'Evet' diyerek cevap vermiştir.*"[446]

Buraya kadar aktarmaya çalıştığımız âyet ve hadislerde de görüldüğü üzere Allah'ın antropomorfist bir tasavvurla tasvir edilmesinin, İslâm düşünce geleneğinde bu tasavvurun benimsenmesinin ilk nedeni ve kaynağı nasslardır. Allah'ın mekân olarak gökte oluşundan beşerî organ ve duygulara sahip oluşuna kadar, mücessem ve beşerî niteliklere sahip bir varlık oluşu bu nasslardan kaynaklanmaktadır. Örneğin; Beyhakî (ö. 458/1066) âyet ve hadislerde geçen arşın, müfessirlerce taht anlamında anlaşıldığını, Allah tarafından yaratılmış bir cisim olduğunu, meleklerine o arşı taşıma ve tavaf etmelerini emrettiğini söyler.[447] İstivânın da bir bineğin üzerine oturmak, kuşun bir yere konması yerleşmesi anlamında bir yere yerleşmek, yükselmek, üzerinde bulunmak

---

443 Buhârî, "Tevhîd", 15 (7405).

444 Buhârî, "Rikâk", 38 (6502).

445 Buhârî, "Cihâd", 28 (2826).

446 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), "Sünne", 13 (181).

447 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/272; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî eş-Şâfi'î, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), XIII/405.

anlamlarına geldiğini belirtir.[448] Bu durumda mücessem bir varlık olan arşa, Allah'ın istivâ etmesi de O'nun mücessem bir varlık olmasını gerektirir. Çünkü mücessem bir varlığa temas eden bir varlığın da mücessem olması gerekir. Buradan hareketle Allah'ın mücessem bir varlık olarak mücessem bir varlık olan arşa istivâ etmesi, O'nun mekânla sınırlı bir varlık olduğunun başka bir ifadesidir. Nitekim Dârimî'nin Abdullah b. Mübârek'ten (ö. 181/797) naklettiğine göre Allah'ın bir sınırı olmadığını iddia edenler Allah'ın âyetlerini inkâr etmiş demektir. Çünkü O, arşa istivâ ettiğini, yukarda bulunduğunu, Hz. İsa'yı yanına, göklere yükselttiğini vs. Kur'ân'da açıkça beyan etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber de Allah'ın göklerin üstünde bulunan arşın üzerinde ( إِنَّ اللهَ فَوْقَ عَرْشِهِ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ ) olduğunu haber vermiş, "Allah nerede?" diye sorduğu bir câriyenin "gökte" cevabı üzerine onun mümin olduğunu bildirmiştir. Tüm bu beyanlar Allah'ın kendisine bir mekân tayin ettiğinin göstergesidir. Kim bunlara iman etmezse Allah'ın âyetlerini ve peygamberinin hadislerini inkâr etmiş olur.[449]

Allah tasavvurlarının delillendirilmesinde dayanılan kaynaklar aynı olsa da benimsenen tutumlar değişmektedir. Bunda hiç şüphesiz bu aslî iki kaynağa Müslümanlar tarafından ek kaynak yapılan geçmiş din ve geleneklerin etkisi de vardır. Birinci bölümde incelediğimiz Antik Yunan, Yahudi ve Hıristiyan tanrı tasavvurlarında da bu antropomorfist tutumu görmüştük. Dinler ve kültürel arası etkileşimden dolayı bu tutum, kendisini İslâm düşünce geleneğinde de göstermiş, Müslümanların zihinlerinde farklı bakış açıların ortaya çıkmasına etki etmiştir. Özellikle Yahudi ve Hıristiyanlıkta dini metinlerin tahrifi ve din dilinin yanlış okunması sebebiyle[450] ortaya çıkan katı antropomorfizm, İslâm düşüncesinde ılımlı da olsa antropomorfizmin benimsenmesinde etkili olmuştur.

---

448 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/307.

449 Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ʿale'l-Merîsî*, 77-78.

450 Yâfiʿî, *et-Tecsîm ve'l-Mücessime*, 292.

İbn Teymiyye'ye göre İslâm düşüncesindeki antropomorfist tasavvur, nassların kesin anlamını bırakıp muhtemel anlamlara itibar etmekten kaynaklanmıştır.[451] Selefin teşbih ve tecsime düşmemek, aynı zamanda nasslar hakkında yorumda bulunmamak için benimsediği tefviz metodunu, bazı gruplar, nasları kendilerince yorumlayarak ve nasslarda geçen sıfatları zahirî anlamda kullanarak antropomorfist bir metoda çevirmişlerdir. Ancak burada İbn Teymiyye'nin dediği gibi antropomorfizmi benimseyenlerin bu tutumları, nassların kesin anlamını bırakıp muhtemel anlamlarına itibar etmelerinden kaynaklanmamaktadır. Aksine ve bir bakıma selefin tefviz metodunu daha da içselleştirerek, nasslarda geçen sıfatların hakiki anlam olduğunu ve bunların gerçekle matuf olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakacak olursak aslında antropomorfizmi benimseyenlerin tutumunun tefvizci tutumdan daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü nasslarda Allah'ın elinden bahsedip, bu elin bizim bildiğimiz et, kemik, kan ve deriden oluşmadığını söylemek yani Allah'ın elinin keyfiyetini bilmediğini söylemek aslında hiçbir şey söylememek anlamına gelir. İnsan zihninin et, kemik, kan, deri vs.den oluşan elden başka bir el tasavvuru yok ki "Allah'ın eli var ama bildiğimiz el değil" diyebilsin. Allah'ın aşkın ve yüce bir varlık olması, O'nu her türlü teşbih ve tecsimden tenzih etme amacıyla söylenen "Allah'ın eli var ama bildiğimiz el değil" ifadesindeki ilk yargı antropomorfist, ikinci yargı agnostik bir tutumdur. Halbuki antropomorfist tasavvurda el, bildiğimiz el olduğu için nasslarda geçen "Allah'ın eli" ifadesine mecaz değil, asıl anlam verildiğinden, en azından agnostik bir tutum sergilenmemiştir. Buradan antropomorfist tasavvuru kabul ettiğimiz anlamı çıkarılmamalıdır. Anlatmak istediğimiz şey, antropomorfist tasavvurun, tefvizci tasavvurdan daha açık ve tutarlı olduğudur. Yoksa birinin doğru diğerinin yanlış bir tutum olduğu yargısında bulunulmamaktadır.

Nassların antropomorfist bir düşünceyle algılanmasının nedenlerinden biri de müteşâbih kavramıdır. Sahabe döneminden itibaren fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasının, farklı din ve kültürle karşılaşmasının ardından nasslarla ilgili

---

[451] Yâfi'î, *et-Tecsîm ve'l-Mücessime*, 181; İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Cevâbu's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh*, thk. Ali İbn Hasen vd. (Suud: Dâru'l-'Âsime, 1999), IV/452.

yaklaşımlarda farklılık görülmüştür. Daha çok siyasî olmak üzere dinî ve kültürel etkileşimler yeni sorunların ortaya çıkmasına ve nasslara yaklaşımın farklılaşmasına etki etmiştir. Bu farklılıklardan biri de müteşâbih kavramına yüklenen anlamlar ve bu kavramın kapsamıdır. Müteşâbihe yüklenen farklı anlamlar, bakış açılarının da farklılaşmasına, nassları okumada farklı tutumların sergilenmesine ve bu farklı okumalar muvacehesinde de farklı Allah tasavvurlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sebeple antropomorfist Allah tasavvurunun benimsenmesinde önemli bir kavram olan müteşâbihin anlam ve kapsamına değinmek, insanbiçimci Allah tasavvurunun anlaşılmasında anahtar bir rol oynadığından bu konuya temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle öncelikle antropomorfizmin benimsenmesinde müteşâbihin daha sonra da nasslarda kullanılan teşbihî dilin etkisine değineceğiz. Böylece antropomorfist Allah tasavvurunun benimsenmesinde önemli olan nass, müteşâbih ve teşbihî din dilinin etkilerini görmüş olacağız.

### 2.2. Müteşâbihe Yaklaşımlar

Sözlükte renk ve vasıf olarak birbirine benzeşme;[452] iki şeyin birbirine benzeşmesi[453] anlamında "şbh" fiil kökünden türeyen müteşâbih, aynı lafızda farklı manaların olmasından dolayı ilk etapta asıl anlamının idrak edilememesini;[454] zahirinden kastedilen anlamın anlaşılamamasını, iki şey arasında bulunan benzerlikten dolayı birinin diğerinden ayırt edilememesini[455] ifade eder. Terim ve bir ulûmu'l-Kur'ân kavramı olarak konumuzu ilgilendiren anlamı açısından ise, anlamı kapalı, çeşitli yönlerden tefsir edilebilen, farklı manaları haiz lafızların yer aldığı âyetler anlamındadır.[456] Nasslarda Allah'a isnat edilen antropomorfist ifadelerin benzeşim/teşbih uyandırması açısından da kelimenin temel anlamı olan "benzeşme" ile ortak bir anlam alanı içinde olması, özellikle Allah'ın sıfatlarının yer aldığı nassların müteşâbih âyetler olarak algılanmasına sebep

---

[452] İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî, *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Dâru'l-Fikr, 1979), "şbh" mad.

[453] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "şbh" mad.

[454] Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *Kitâbu't-Taʿrîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983), 200.

[455] İsfahânî, *el-Müfredât*, 443.

[456] Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Heyet, 1974), III/3-4.

olmuştur. Nitekim kavramın etimolojik yapısındaki temel anlam olan "benzemek"[457] ile Allah'ın yaratılmışlara veya yaratılmışların Allah'a benzetilmesi anlamında olan teşbih ve tecsim kavramlarının arasındaki ilişki bu ortak anlam alanı sebebiyledir.

İslâm düşünce tarihinde müteşâbih kavramının bir problem haline gelmesi, bu kavrama yüklenen anlam[458] ve kapsamı ile ilgilidir. Müteşâbihi anlaşılamaz, te'vil edilemez, anlamını Allah'tan başkasının bilemeyeceği lafızlar ve manalar şeklinde tarif edenler çok sayıda nassı müteşâbih kategorisine sokup bunların anlaşılamayacağına inanır. Bir bakıma ilk dönem Müslümanlarının tutumu olan tefvizci tutumu benimseyenlerin bu tavrı bazı nassların anlaşılamaması gibi bir duruma sebep olmuştur. Bu durumun en büyük sebeplerinden birinin de Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde yer alan "ilimde derinleşenler" ifadesinin olduğunu daha önce söylemiştik. Bu ifadeyle müteşâbihin anlamını yalnızca Allah'ın bilebileceğini nazar-ı itibara alan ve tefvizci tutumu benimseyenler fizikî alemde kullanılan dilin metafizik alan için kullanılamayacağını, başka bir ifadeyle insanın yaşadığı müşahede aleminde edindiği tecrübe ve ifadelerle, Allah'ın alanı olan gayb âlemi hakkında konuşamayacağı inancı, müteşâbih kavramının bir sorun haline gelmesine yol açmıştır. Bu sorunun ortaya çıkmasında elbette nasslarda kullanılan dilin etkisi çok büyüktür. Aşkın olan Allah'ın kendisini insana tanıtması, başka bir ifadeyle metafizik alanın fizik diliyle açıklanmaya çalışılması, bu iki alanın bir benzerlik kurularak ortak bir noktayla ifade edilmesiyle mümkündür. Bu sebeple fizik ve metafizik alanın farklılığına rağmen ortak bir dilde buluşması, aralarında benzerlik kurularak insanın anlam alanına dahil edilmeye çalışılması, müteşâbih kavramının kapsamındadır. Bu açıdan metafizik alanın fizik dili olarak nitelendirebileceğimiz müteşâbih, antropomorfist karakterli sözcüklerle Allah'ı tavsif etmenin dilidir denilebilir.[459]

---

457 Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, 103.

458 Müteşâbih kavramının farklı anlamları için bk.: Suyûtî, *el-İtkân*, III/3-37; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfi'î, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fazl Muhammed İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), II/69-78; Enver Apa, "'Müteşabih Âyetler' Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/2 (2002), 154-157.

459 Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, 103.

Müteşâbih âyetlerin anlaşılamaz, te'vil edilemez düşüncesinin karşısında tam zıddı bir düşünce olan ve "ilimde derinleşenler"in müteşâbih âyetlerin te'vilini yapabileceğini savunanlara göre müteşâbih kavramının anlam ve kapsama alanı öncekilere göre farklılık göstermektedir. Tefsir tarihine baktığımızda da realite, te'vilin mümkün olduğunu savunanların ve âyetleri te'vil eden müfessirlerin ekseriyette olduğudur. Hatta Zerkeşî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, bu zamana kadar Kur'ân'da bir lafız veya mana için "Bu müteşâbihtir, bunun anlamını Allah'tan başka kimse bilemez" diyen bir müfessir olmamıştır. Bilakis bazı sûre başlarındaki huruf-u mukatta'alar bile tefsir edilmiştir.[460]

Farklı Allah tasavvurlarının doğmasında etkili olan müteşâbihin hem tanımı hem de kapsamı konusundaki ihtilaf, diğer disiplinlerde olduğu gibi Kelam'da da tartışma konularından biridir. Müteşâbih konusunda her ekolün kendince bir tanımı ve müteşâbih listesi vardır. Bir ekole göre müteşâbih olan diğerine göre muhkem, birine göre muhkem olan diğerine göre müteşâbih olarak anlaşılmıştır.[461] Tanım ve kapsamdaki bu farklılık diğer inanç ilkelerinde olduğu gibi Allah tasavvurlarında da farklılıklara neden olmuştur. Zira aynı nassları kullanan ekollerin farklı tasavvurlara ulaşması, müteşâbihe yüklenen anlam ve kapsamın farklılığıyla da ilgilidir. Nitekim selefin tasavvurunda müteşâbihât teşbih, ta'til, teklif ve tahrif edilmeksizin bilinmezliğin ve keyfiyetsizliğin aracı iken daha sonraki süreçte antropomorfist bir tasavvurun temel argümanı haline getirilmiştir.[462]

Ontolojik açıdan farklı varlıklar olan Allah ve insanın aynı düzlemde birleşmesi ancak dil sayesinde mümkün olur. Başka bir ifadeyle aşkın olan Allah'ın, kendisini içkin olan insana tanıtması ancak dille mümkündür. Bu açıdan dil, metafizik alanın fizikî alana taşınmasında aracı bir rol üstlenir. Dilin üstlendiği bu aracı rol de müteşâbihât dediğimiz kavramın kapsamı ve tanımını ortaya çıkarır. Fizik âleminin diliyle metafizik âlemin anlaşılması, aralarında bir benzerlik kurulması yoluyla gerçekleşebilir. Kök anlamı "benzeşme" olan müteşâbih kavramı da işte bu benzerliğin kurulduğu alandır. Allah'ın

---

460 Zerkeşî, *el-Burhân*, II/73.

461 Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 224.

462 Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, 106; Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 54.

kendisini insanlara tanıtması, insanların da Allah'ı tanıyabilmesi, benzerliğin kurulduğu alan olan müteşâbih sayesinde gerçekleşecektir. Ancak müteşâbih aynı zamanda muhataplarının yanlış anlamasından dolayı problemli ve sorunlara yol açan bir alandır. Bu sebeple müteşâbihin doğru anlaşılması, doğru bir Allah tasavvuru noktasında elzem bir durumdur. Müteşâbih alanına giren haberleri literal bir okumayla zahirî üzere anlamak bizi nasıl doğru bir tasavvura götüremezse, aynı şekilde bu alana giren haberlerin tenzihî bir tutumla bilinemezci bir yaklaşım sergilenerek soyut bir tasavvura ulaştıran tutum da doğru bir tasavvur olmayacaktır. Buradan hareketle İslâm düşünce geleneğinde var olan tasavvurlara müteşâbihâtın doğrudan etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.[463]

### 2.3. Teşbihî Dilin Etkisi

Farklı Allah tasavvurlarının oluşmasında nasslar ve müteşâbihâtın etkisi yanında nasslarda kullanılan dilin de doğrudan etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim müşahede ile gayb âleminin iletişimi nasslarla ve bu nasslarda kullanılan dille gerçekleşmektedir. Dolayısıyla nasslarda kullanılan dilin incelenmesi antropomorfist Allah tasavvurunun benimsenmesinin anlaşılması açısından önemi haiz bir meseledir.

Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılık, metafizik alanın anlaşılması noktasında bir zorluk ihdas etse de bu zorluğu aşıp Allah'ı tanımaya çalışmak dil aracılığıyla mümkündür. Çünkü Allah, kendisini, insanlara, insanların diliyle anlatmaya çalışır. Böylece O'nu tanımanın en önemli araçlarından biri dildir. Ancak Allah'ın tanınmasında ve tanıtılmasında araç olan dil, farklı varlık statüsüne sahip olan Allah'ı tanıtmada bazı problemlere de yol açmaktadır. Çünkü tanıtılmaya çalışılan alan ile tanımaya çalışan alan birbirinden farklıdır. Daha açık bir ifadeyle, metafizik bir alanın fizik bir alana tanıtılması, farklı iki alanın aynı dil formları içinde aktarılmaya çalışılması

---

[463] Müteşâbihâtın farklı anlayışlara etkisi hakkında geniş bilgi için bk.: Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *1. Kur'ân sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (1-3 Nisan 1994)* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 363-374; M. Zeki Duman, "Kur'ân'da Müteşabihât", *Bilimname : Düşünce Platformu* III/9 (Mart 2005), 13-37; M. Zeki Duman, "Müteşâbihâtın Te'vili", *Bilimname : Düşünce Platformu* III/9 (Mart 2005), 39-54; Ahmet Erkol, "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşabih Sorunu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2006), 199-226; Mustafa Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi Ve Te'vil", *Hikmet Yurdu* III/5, İmam-ı Azam Ebu Hanife Özel Sayısı (2010), 293-322.

ve bu aktarımın fizik alanının diliyle gerçekleştirilmeye çalışılmasından dolayı bazı zorlukların olması kaçınılmazdır. Çünkü insanın müşahede edemediği bir alan olan gayb âlemi, insanın müşahede ettiği fizikî âlemin diliyle tavsif edildiğinden, anlama noktasında benzeşme olgusunun kullanılması zaruri bir durum olacaktır. İşte bu zaruretten doğan antropomorfist Allah tasavvurunun en büyük nedenlerinden biri benzeşmenin kullanıldığı teşbihî dil metodudur.

Nasslarda kullanılan teşbihî dil, antropomorfist Allah tasavvurunun oluşmasında odak noktadır. Çünkü Allah'ın insan idrakine sunulmasının yegâne yolu benzetme ilişkisinin kurulduğu teşbihî dildir. İnsan zihninin müşahede ettikleri dışında bir tecrübeye sahip olmaması, bu dilin kullanımını zorunlu hale getirir. Aksi takdirde insan, yaratıcısını tanıma fırsatından mahrum kalır. Bu sebeple Allah'ın, kendisini insan diliyle insanlara tanıtması, başka bir ifadeyle Allah'ın varlık alanı olan metafiziğin, insanın anlam alanı olan fizikî âleme indirgenmesi, fizikî âlemde kullanılan dilden alınmış lafız ve manalarla sağlanmıştır. O yüzden Allah hakkında konuşmak için din dilinde teşbihî dilin kullanılmasından başka bir alternatif yoktur.[464] Başka bir ifadeyle Allah, sınırsız ve mutlak bir varlık iken insanın sınırlı ve mukayyed oluşu veya Allah'ın aşkın ve metafizik bir alanda mevcut oluşu ile insanın içkin ve fizikî alanda oluşu antropomorfist dilin kullanımını zorunlu kılmıştır. Bu doğal bir durumdur. Çünkü sınırlı bir akla ve sonlu bir yaşama sahip insanın, sınırsız ve sonsuz bir varlığı gerçek anlamda ve o alana özgü niteliklerle idrak etmesi mümkün değildir. O sebeple Allah'ın, kendisini tanıttığı ifadelerden başka, O'nu tanıma ve bilmenin imkânı yoktur. Bu imkânı da Allah, insan dilini kullanarak ve lafızlara yeni anlamlar yükleyerek bir teoloji dili ihdas etmek suretiyle sağlamıştır.

Kur'ân vasıtasıyla Allah tarafından oluşturulan yeni teolojik dil, kendisinin tanınmasında problemin kaynağını da içinde barındırır. Bir taraftan aşırı tenzihî bir yöntemle benzerinin dahi olmadığı söylenerek negatif bir din dili kullanılırken, diğer taraftan antropomorfist ifadelerin yer aldığı pozitif bir dil de kullanılmıştır. Bu paradoksal dil probleminin temel nedeni sonlu olanın diliyle sonsuz olanın anlatılmaya

---

[464] Koç, *Din Dili*, 55.

çalışılmasından kaynaklıdır. Şöyle ki; Allah kendisini sadece "bir benzeri olmayan" olarak tanıtsaydı, sınırlı akıl ve dille bu ifadeyi kim anlayabilirdi? Bir benzeri olmayan ve ne müşahede âleminde ne de zihinde bir tasavvuru olmayan Allah, nasıl tasavvur edilecektir? İnsan idrakine böyle bir varlığın varlığı ve gerçekliği nasıl idrak ettirilecektir? Bunun tek yolu müşahede âleminde kullanılan ve insan zihninde tasavvur uyandırabilecek olan teşbihî dildir. Bu teşbihî dille "bir benzeri olmayan", benzerlerden yola çıkarak kendisini tanıtmış, insanın, yaratıcısını tanıması ancak bu yolla mümkün olmuştur. Bu nedenle Allah'ın, kendisini tanıtmasında teşbihî dili kullanmasının gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde soyut ve aşkın bir alana ait olan bir varlığın tanınması ve bilinmesinin imkânı yoktur.

Nasslarda Allah'ın kendisini tanıtması tedricî bir metotla gerçekleşmiştir. Özellikle nüzul dönemini düşündüğümüzde muhatapların Allah hakkındaki tasavvurları ve bu tasavvurların sahih tasavvurla değiştirilmesi tedricî metot sayesinde mümkün hale gelmiştir. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere Cahiliye döneminde Arap toplumunun tasavvuru tamamen içkindi ve somut varlıklar olan putlar Tanrı olarak kabul ediliyordu. Dolayısıyla bu kadar somut bir tanrı tasavvuruna sahip muhatapların zihinlerini aniden soyut bir tanrı tasavvuruna dönüştürmek imkânsız olduğundan, nasslar öncelikle muhatapların zihinlerindeki tasavvura yakın bir dille Allah'ı tanımlamış, somuttan soyuta, içkinden aşkına, sonludan sonsuza, müşahededen gayba doğru bir yol izleyerek sahih Allah tasavvurunu yerleştirmeye çalışmıştır. İşte bu metodun ilki antropomorfist ifadelerin kullanıldığı teşbihî dildir. Yaratan, öncelikle yaratılmışların diliyle kendisini somut bir varlık olarak tanıtmış, eli, yüzü, parmakları, gelmesi, gitmesi, gülmesi gibi somut ve antropomorfist ifadelerle tasvir etmiştir. Böylece soyut bir alana matuf olan vahiy, muhataplarınca anlaşılması için sözlü kültürün egemen olduğu topluma, zihinlerinin durumuna uygun beşerî bir dille inmiştir.

"Bir benzeri olmayanın" kendisini tanıtması için gerekli olan teşbihî dil metodunun amacı, ilk muhatapların nezdinde kısmen gerçekleşmiş olsa da sonradan bu konuda çıkan tartışmalar sahih bir tasavvur yerine antropomorfist tasavvurun benimsenmesine sebep olmuştur. Antropomorfist ifadelerin yer aldığı nasslar, muhatapları tarafından literal bir okumayla ele alındığı için, Allah'ın gerçekten somut ve

insan biçiminde bir varlık olduğuna inanılmıştır. Bu inanç, ilk zamanlar teşbihî dilin dezavantajı olsa da uzun vadede bir avantaja dönüştürülerek uzun ve meşakkatli tartışmalar sonucunda kelam ekolleri vasıtasıyla sahih bir Allah tasavvuru inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu tartışmaların neticesinde ortaya çıkan Allah tasavvurlarından biri de tenzihçi tasavvurdur. Allah'ın "bir benzerinin olmadığı" fikrini temele alan ve bu fikri odak noktası yapanlar, Allah'ın hiçbir şekilde herhangi bir cisme benzemeyeceğini, O'nun bambaşka (muhâlefetün li'l-havâdis) bir varlık olduğunu, dolayısıyla tabi ve günlük dilden alınan kelimelerle asla tavsif edilemeyeceğini iddia ederler. Antropomorfist tasavvurun aksine Allah'ın aşkın bir varlık olduğunu düşünen tenzihçi tasavvur, ifrat ve tefrit noktasında antropomorfist tasavvurun tam karşısında olan diğer ucu temsil etmektedir. Nitekim bir uç tamamen antropomorfik söylemlerle Allah'ı insanbiçimci tasavvur edip teşbih ve tecsimi son raddesine kadar kullanırken diğer uç ise tamamen soyut bir tasavvur geliştirerek teşbih ve tecsimden olabildiğince uzaklaşma çabası içindedir.

### 3. Tenzihçi Allah Tasavvuru

"Her kötü ve hoş olmayan şeylerden uzak olmak"[465] anlamında "nzh" kökünden türeyen tenzih kelimesi terim olarak "Allah'ın, beşerî niteliklerden;[466] kendisine yakışmayacak tüm eksikliklerden uzak tutulması,[467] ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayan anlam ve kavramları Allah'tan nefyetmek veya -mekân/mesafe tasavvuru olmaksızın- uzaklaştırmak, bir anlamda Allah'ın ne olmadığını belirtmek[468] anlamlarına gelir. Bu anlamıyla tenzihin, İslâm'ın tevhidî söylemi olduğu söylenebilir. Çünkü Allah'ın tanınması noktasında vârid olan haberlerde hem tefvizci tutumu benimseyenlerin tevakkuf etmesi, hem de tenzihçi tutumu benimseyenlerin bu haberleri nefy veya te'vil etmesi en başta tenzih doktrinin benimsenmesi sebebiyledir. Hatırlanacağı üzere Ehl-i Hadis, Allah'ın sıfatları hakkında teşbih ve tecsime düşmemek, O'nu yaratılmış diğer varlıklara benzetmemek için tenzihî bir tutum sergilediklerini, bu sebeple nasslarda

---

465 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "nzh" mad.

466 Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, 67.

467 İbnü'l-Esîr, Ebu's-Sa'âdât Mecidüddîn el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* (Beyrut: Mektebetü'l-'İlmiyye, 1979), V/43.

468 Metin Yurdagür, "Tenzih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/472.

Allah'a nispet edilen sıfatlar hakkında yorumda bulunmadıklarını söylemişlerdi. Bu tutum her ne kadar antropomorfizme kapı aralasa da selefin niyeti tenzihî bir tutum sergilemektir. Ancak nasslarda kullanılan teşbihî dil bir süre sonra antropomorfizmin delili haline gelmiş ve insanbiçimci bir Allah tasavvuru neşet etmiştir. İşte bu tasavvurun tam karşısında, nassları yorumlama ve dil konusunda farklı bir tutum ve metodu benimseyen tenzihçi tasavvuru benimseyenler yer almaktadır.

Tenzihçi tasavvuru savunanların referans aldığı dil, antropomorfist tasavvurun teşbihî dilinin tam karşısında bulunan tenzihî dildir. Olumlama yöntemini kullanan teşbihî dilin aksine tenzihî dil, olumsuzlama yöntemini, başka bir ifadeyle negatif teoloji yöntemini kullanır. Çünkü söz konusu Allah olduğunda, insan diliyle O'nu niteleyecek hiçbir niteleme yoktur. Bütün güzellikler, haşmet, ululuk ve yücelik ifade eden kavramlar söz konusu Allah olduğunda eksik kalır.[469] O nedenle tenzihî tasavvurda O'nu tavsif eden her ifade, tavsif etmede yetersiz kalacağından, Allah'ın ne olduğu değil ancak ne olmadığı konusunda konuşulabilir.

İlk olarak Antik Yunan'ın son filozoflarından olan Philon ve Plotinos'ta gördüğümüz negatif teoloji, İslâm düşünce geleneğinde de tenzihçi tasavvuru benimseyenlerin yöntemi olmuştur. Hatırlanacağı üzere Plotinos'a göre Tanrı, mutlak "Bir" olandır ve bu "Bir" o kadar aşkın ve yücedir ki O'nun hakkında olumlu ifadeler O'nu sınırlamak anlamına gelir. Çünkü O'nu nitelemede kullanılacak dil, fizikî âlemin dili olduğundan, O'nun aşkınlığını ifade edecek yetkinlikte değildir. Bu sebeple Plotinos, negatif teoloji yöntemiyle ancak O'nun ne olmadığı hakkında konuşulabileceğini savunmuştur. Ancak Plotinos'un tenzihî tasavvurunun İslâm düşünce geleneğindeki tasavvurdan daha katı olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü ona göre Tanrı, o kadar aşkın, o kadar gerçek ve o kadar Bir'dir ki O'na "Bir" demek bile eksiklik olur. O, varlık ve gerçeklik algımızdan daha var ve gerçektir. Plotinos'un, Tanrı'nın aşırı soyut ve aşkın bir varlık olarak algılanmasına neden olan zihnindeki bu tasavvur, O'nu yaratma, irade ve idare etme gibi tanrısal eylemlerden uzaklaştırmış, aşırı tenzihî bir tutumun benimsemesine neden olmuştur. Plotins'un bu tutumu İslâm düşüncesinde de Farâbî ve

---

[469] Koç, *Din Dili*, 56.

İbn Sînâ gibi filozofları etkilemiş, Tanrı-evren ilişkisi, Plotinos merkezli emanasyon veya diğer bir tabirle sudûr teorisi etrafında şekillenmiştir.

İslâm düşünce geleneğinde tenzihçi Allah tasavvuru, Ehl-i Hadis'in tefvizci tutumu, daha sonrasında da bu tutumun antropomorfizmi doğurması ve Philon-Plotinos referanslı negatif teoloji yönteminin benimsenmesi sonucu ortaya çıkan bir tasavvurdur. Bu tasavvura göre Allah, "*hiçbir şey O'nun benzeri değildir*"[470] âyeti esas alınarak, hakkında olumlu sıfatların konuşulamayacağı bir varlıktır. Çünkü O'nu niteleyecek tüm olumlu sıfatlar, insan zihninin ürünü olduğundan Allah bu tür sıfatlarla nitelenemez. Aksi halde insan zihninin tasavvur ettiği bir varlık olur ki bu durum "*hiçbir şey O'nun benzeri değildir*" âyetiyle çelişir hale gelir. Bu sebeple Allah'ın, tüm yaratılmış varlıkların niteliklerinden soyutlanması anlamına gelen tenzih kavramının kendisiyle özdeşleştirildiği ve tenzihî tasavvurun temsilcisi sayılan Mu'tezile, Allah'ın sıfatları konusunda benimsemiş olduğu tenzihî tutumla tevhid ilkesini bağdaştırmaya çalışmış, sıfatlara râci her konuda tenzih doktrinini savunmuş ve bu sebeple sıfatları ya ta'til ya da te'vil etmiştir. Bu tutumun benimsenmesinin ardında farklı sebepler olsa da en temel etken Mu'tezile'nin beş esas ilkesinin ilki olan tevhid ilkesine bağlılığı ve bu minvalde akla verdiği değerdir. Nitekim ilk dönemlerde iman meselesi kalbî bir eylem iken, kelamın teşekkülü ile akıl devreye sokulmuş ve iman, aklî bir olgu olarak sorunsallaştırılmıştır. Başka bir ifadeyle önceleri kalbin eylemi ve başarısı sayılan iman, kelamla birlikte aklın bir başarısı haline dönüştürülmüştür.[471] Buna bağlı olarak da nasslar önceleri salt kalbî bir eylem olan imandan dolayı zahirî yaklaşımla anlaşılırken, sonraları kelamın teşekkülü ile düşünsel alanın öznesi olan aklın dahili alanına girmiş ve te'vil edilmiştir. Nassların anlaşılmasında te'vil devreye girince farklı yorumların ortaya çıkması da kaçınılmaz olmuştur. İşte bu farklı yorumlar sebebiyle farklı Allah tasavvurları neşet etmiş, her fırka kendine özgü bir tasavvur oluşturmaya çalışmıştır.

Nassların yorumlanmasıyla oluşan farklı Allah tasavvurlarından tenzihçi tasavvurun detaylarına girmeden önce, bu tasavvurun oluşması ve benimsenmesinde

---

[470] Şûrâ, 42/11.

[471] Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi* II/1, Kur'ân Özel Sayısı: 2 (2007), 52.

etkili olan faktörleri incelemek konunun anlaşılması açısından faydalı olacağından özellikle tenzihçi tasavvurun ortaya çıkışında etkili olan zât-sıfat tartışmalarının genel bir çerçevesini çizmek istiyoruz. Çünkü tenzihçi tasavvuru benimseyen Mu‘tezile ve diğer grupların tarih sahnesine çıkmasıyla alevlenen zât-sıfat tartışmaları, farklı Allah tasavvurlarının oluşmasında başrole sahip bir meseledir. Özellikle sıfatlara yüklenen anlam ve misyon ile farklı Allah tasavvurlarının oluşması bu meselenin odak noktası olduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple önce zât, sıfat ve bunlarla ilgisi bulunan isim kavramlarının kavramsal çerçevesini inceleyecek, daha sonra da zât-sıfat tartışmalarının konumuzu ilgilendirdiği kadarını aktarmaya çalışacağız.

### 3.1. Zât-Sıfat-İsim İlişkisinin Tenzihçi Tasavvurlara Etkisi

İslâm düşünce geleneğinde Allah tasavvurlarının farklılaşmasında kelamın teşekkülü ile birlikte ortaya çıkan zât-sıfat ve isim tartışmaları etkili olmuştur. İlk dönemlerde bu tartışmaların olmaması, tefvizci tutumu benimseyenlerin Allah tasavvurlarının âyetlerden referansla oluşturulmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu tutumun teşbih ve tecsimi çağrıştırması Müslümanları Allah’ın zâtı, sıfatları ve isimleri konusunda tartışmaya sevk etmiş, bu tartışmalar neticesinde de doğru Allah tasavvuru inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu başlıkta inceleyeceğimiz konu da yine âyetler referans alınarak ancak zât-sıfat-isim tartışmalarının da dahil edilmesiyle teşbih ve tecsimden hâlî bir tasavvur oluşturma çabasında olan âlimlerin konu hakkındaki görüşleridir. Bu sebeple öncelikle zât, sıfat ve ismin kavramsal çerçevesi daha sonra da bu kavramlara yüklenen anlamlar ekseninde oluşturulmaya çalışılan Allah tasavvurlarına söz konusu kavramların etkisi incelenecektir.

#### 3.1.1. Kavramsal Çerçeve

Sözlükte "sahip" anlamına gelen ve nâkıs isim olan "zû" (ذو) kelimesinden türeyen zât (ذات)[472], "bir şeyi kendisi yapan; isim ve sıfatların kendisine dayandığı şey;[473] bir şeyin aynısı, kendisi, mahiyeti;[474] kişi, şahıs"[475] anlamlarına gelir. Daha açık bir ifadeyle "kendisine has bir sıfatla kendisini başkalarından ayıran öz;[476] varlığı başkasına bağımlı olmayan, niteleyen değil nitelenen gerçeklik;[477] kendi başına boşlukta yer tutan, kendi kendine kâim olan"[478] anlamlarında kullanılır. Bu anlamlardan yola çıkarak "zât"ın nefs, şahıs, ayn, cevher gibi kelimelerle eş anlamlı olduğu, birbirlerinin yerine kullanıldığı kaynaklarda mevcuttur. Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre "zât"ın, "şahıs"tan daha genel bir anlamı vardır. Çünkü "şahıs", ancak cismi olan bir şeye ıtlak edilir. Oysa "zât", cismi olsun olmasın her şeye ıtlak edilen bir ifadedir.[479] Bu sebeple "zât"ın, mevcûd ve ma'dûm için kullanılması söz konusu iken "şahs"ın ma'dûm için kullanılması mümkün değildir.[480] Bu sebeple "şahıs" kelimesinin cismaniyeti gerektirmesinden dolayı Allah için kullanılmasının caiz olmadığı ifade edilmiştir. "Zât" kelimesinin de Allah'a ıtlak edilmesini caiz görmeyenler, kelimenin müennes bir yapıda olduğunu delil gösterirler. Bu görüşte olanlara göre Allah, müennes isim ve sıfatlardan münezzehtir. Ancak Kur'ân'da nefs, Allah için kullanılmaktadır.[481] Râzî'ye göre âyetlerde geçen ve Allah'a izafe edilen "nefs" kelimesi O'nun zâtını ve hakikatini ifade eder.[482] Tüm bu anlamlardan hareketle konumuz açısından "zât"ı "kendiliğinden kâim olan, varlığı başkasına muhtaç olmayan, isim ve sıfatlarının kendi varlığına dayandırıldığı ve bu sebeple de yokluğu düşünülemeyen varlık" olarak tarif edebiliriz.

---

472 Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), VIII/207.

473 Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Keşfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-ʿUlûm*, thk. Alî Dehrûc, haz. Refîk el-'Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), I, 816.

474 Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, 107.

475 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 346.

476 Semîh Duğaym, *Mevsûʿatu Mustalahâti ʿİlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998), I, 597.

477 Osman Demir, "Zât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/148.

478 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 346.

479 Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, 107.

480 Duğaym, *Mustalahâtu ʿİlmi'l-Kelâm*, I, 597.

481 Âl-i İmrân, 3/30: "…Allah kendisi (nefsi) hakkında sizi uyarıyor…"; Mâide, 5/116: "…Sen benim içimde (nefsimde) olanı bilirsin, ama ben sende (nefsinde) olanı bilemem…"; En'âm, 6/54: "…Rabbiniz kendi üzerine (nefsine) rahmeti yazdı…"; Tâhâ, 20/41: "Seni kendim (nefsim) için (peygamber olarak) seçtim."

482 Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 123.

Sözlükte "bir şeyi süslemek"[483] anlamına gelen "vesafe" (وصف) fiilinin mastarı olan "vasf" ve "sıfat" (صفة) kelimeleri, "bir şeyin tanınması için gerekli olan emâre, işaret;[484] bir şeyin nicelik ve niteliğini belirterek o şeyin tanınmasını sağlayan şey; bir şeyin üzerinde bulunduğu hal, şekil ve taşıdığı nitelikler;[485] zâtın bilinmesinde zâta delâlet eden özellikler";[486] kelam ilminde ise "Allah'ın zatına nispet edilen mana"[487] şeklinde tanımlanmıştır. "Sıfat" kelimesi Kur'ân'da Allah'ın zâtına nispet edilmemekle birlikte sıfata mukabil "isim" ve çoğulu "esmâ" (esmâ-i hüsnâ) kelimeleri Allah'a izafe edilmektedir.[488] Ancak kelam terminolojisinde Allah'a nispet edilen tüm manalar "sıfat" ifadesiyle zikredilir.

Sözlükte "vasf" ve "sıfat" kelimelerinin müteradif olduğu söylenmekle birlikte, kelamcıların bu ikisini ayırdığı, aralarında fark olduğunu söyledikleri ifade edilir. Kelamcılara göre "vasf", niteleyenle kâim iken; "sıfat" nitelenenle kâim olur.[489] Başka bir ifadeyle "vasf" niteleyenin nitelemesiyken, "sıfat" nitelemenin delâlet ettiği şey yani vasfın medlûlüdür.[490] Eş'arî "vasf" ve "sıfat"ın aynı olduklarını söylemesine mukabil Mu'tezile ve Kaderiyye'ye göre bu ikisi, niteleyenin bir nitelemesi olduğu için Allah hakkında kullanılması mümkün değildir.[491] Bu sebeple Allah'a ezelî sıfatların nispet edilmesi bu iki fırkaya göre ezelîlerin çokluğuna (te'addüd-i kudemâ) yol açacağından

---

483 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "vsf" mad.; İbn Fâris, *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*, "vsf" mad.

484 İbn Fâris, *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*, "vsf" mad.

485 İsfahânî, *el-Müfredât*, "vsf" mad.

486 Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, 252.

487 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 278.

488 En'âm, 6/118: "*Artık, âyetlerine inanan kimseler iseniz üzerine Allah'ın ismi anılarak kesilmiş hayvanlardan yiyin.*"; Nûr, 24/36: "*Allah'ın yapılmasına ve içinde isminin anılmasına izin verdiği evlerde, akşam sabah Allah'ı tenzih ederek anarlar.*"; Rahmân, 55/78: "*Azamet ve ikram sahibi Rabbinin adı yücedir.*"; Vâkı'a, 56/74, 96; Hâkka, 69/52: "*O hâlde, O yüce Rabbinin adını tesbih et.*"; Müzzemmil, 73/8: "*Rabbinin adını an ve bütün benliğinle O'na yönel!*"; İnsân, 76/25: "*Sabah akşam Rabbinin adını an.*"; A'lâ, 87/1: "*Yüce Rabbinin adını tesbih et.*"; 15: "*Ve Rabbinin ismini zikredip namaz kılan…*"; 'Alak, 96/1: "*Yaratan Rabbinin adıyla oku.*"; A'râf, 7/180: "*En güzel isimler (el-esmâü'l-hüsnâ) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin…*"; İsrâ, 17/110: "*De ki: '(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın ister Rahmân diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur.'*"; Tâhâ, 20/8: "*Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır. En güzel isimler O'nundur.*"; Haşr, 59/24: "*O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler O'nundur.*"

489 Tehânevî, *Keşfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, II/1078; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 252.

490 Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbûrî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtıʿi'l-Edille fî Usûli'l-İʿtikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfîk Alî Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 125.

491 Duğaym, *Mustalahâtu 'İlmi'l-Kelâm*, II/1455.

câiz değildir. Çünkü tek ezelî varlık Allah'tır. İbn Hazm (ö. 456/1064) da "sıfat" lafzının âyetlerde yer almaması sebebiyle Allah'a izafe edilmesini muhal görür. Ona göre Allah kendisini âyetlerde bu kelimeyle nitelemediği için "sıfat" kelimesi Allah'a ıtlak edilemez. Ayrıca ne Hz. Peygamber ne sahabe ne de tabiîn neslinden hiç kimse "sıfat" lafzını Allah için kullanmıştır. Bu sebeple İbn Hazm'a göre sıfat yerine nasslarda Allah'a izafe edilen "isim" kelimesinin ve bu kelimenin işaret ettiği isimlerin (el-esmâü'l-hüsnâ) kullanılması gerekir. Bunun dışındaki Allah'a izafe edilen nitelemeler İbn Hazm'a göre "*Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar.*"[492] âyetinin de ifade ettiği gibi zan ifade eder ve bidattir.[493]

Sıfatla aynı anlamda kullanılan kelimelerden biri de "na't"tır (نعت). Sözlük anlamları aynı olmakla birlikte aralarında umum-mutlak ilişkisi vardır. Daha açık bir ifadeyle "sıfat", "na't"tan daha umumîdir. "Na't" sadece övgü ifade eden nitelemelerde kullanılırken "sıfat" hem övgü hem de yergi ifadelerinde kullanılır.[494] Dolayısıyla her "na't" sıfat olarak kullanılabilir ancak her sıfat "na't" değildir.

Sözlükte "yükselmek, yukarı çıkmak" anlamına gelen "semâ" (سما) fiilinin mastarı olan "sümuvv" (سمو) kelimesinden[495] veya "bir şeyi dağlamak; belirlemek için iz, işaret alâmet koymak" anlamına gelen "vsm" (وسم) fiilinin mastarı olan "sime" (سمة) kelimesinden[496] türeyen "isim" (اسم), "bir şeyin zâtının, kendisiyle bilindiği kelime[497]; bir şeye delâlet eden lafız;[498] varlıkların bilinmesi için onlara verilen ad"[499] anlamlarına

---

492 Necm, 53/23.

493 İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrâhîm Nasr - Abdurrahmân 'Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), II/283.

494 Tehânevî, *Keşfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, II/1711.

495 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "smv" mad.; İbn Fâris, *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*, "smv" mad.; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, "smv" mad.

496 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "vsm" mad.; İbn Fâris, *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*, "vsm" mad.; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, "vsm" mad.

497 İsfahânî, *el-Müfredât*, "smv" mad.

498 Tehânevî, *Keşfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, I/181.

499 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 160.

gelir.[500] İsimle ilgili bir kelime olan müsemmâ "adlandırılan varlık", tesmiye de "adlandırma" anlamlarına gelir. Başka bir ifadeyle "isim" bir hakikate delâlet eden mutlak lafız, "müsemmâ" bu hakikatin kendisini oluşturan şey, "tesmiye" ise isim ile müsemmâ arasındaki irtibatı sağlayan manadır.[501] Bir lafzın isim olması için bir manaya tazammun etmesi gerekir. Manaya delâlet etmeyen lafız, isim olamaz.[502]

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'ân'da "sıfat" lafzı Allah'a izafe edilmezken "isim" kelimesi Allah'a izafe edilmektedir. Ancak isimlerin sıfat mı yoksa isim ve sıfatın farklı şeyler mi olduğu veya isim ile müsemmanın aynı mı yoksa farklı mı olduğu İslâm düşünce tarihinde tartışma konularından biridir ve bu tartışma konusu Allah tasavvurlarının farklılaşmasında önemli bir role sahiptir. Bu nedenle zât-sıfat-isim-müsemmâ arasındaki ilişkiyi kısaca açıklamanın konunun anlaşılması ve Allah tasavvurlarının farklılaşmasının arka planında yatan nedenlerin görülmesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

### 3.1.2. İsim-Müsemmâ-Sıfat İlişkisi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ef'âl-i ibâd, mürtekib-i kebîre, kader, yaratma, irade gibi konu ve sorunlar, Müslümanların zihnini meşgul eden bazı fikirlerin doğmasına neden olmuştur. Bu fikirlerin en başında da "Allah'ın sıfatları" meselesi gelmektedir. Bu meselede ele alınan zât-sıfat ilişkisi ve bu ilişkiye paralel olarak isim-sıfat ve isim-müsemmâ ilişkisi ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuştur. Nasslarda geçen ve Allah'a izafe edilen manalar isim midir, sıfat mıdır veya Allah'ın isimleri aynı zamanda sıfatı mıdır yoksa isimle sıfat ayrı şeyler midir? Ya da Allah'ın isimleri O'nun müsemmâsı mıdır yoksa isim ile müsemmâ farklı şeyler midir tartışmaları Müslümanların zihnini meşgul eden ve Allah'ın tasavvur edilmesinde odak noktası tartışmalardan biridir.

---

[500] İbn Hazm, "isim" kelimesinin "sümüvv" veya "sime" gibi herhangi bir kelimeden türemediğini, bunu Arap dilcilerin uydurduğunu, "ism"in tıpkı taş, dağ, odun gibi iştikâkı olmayan isimler gibi vaz' edilmiş bir isim olduğunu söyler. İbn Hazm, *el-Fasl*, V/137.

[501] İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/548.

[502] Duğaym, *Mustalahâtu 'İlmi'l-Kelâm*, I/119.

Kaynaklar sıfatlar meselesinde olduğu gibi isim-müsemmâ tartışmalarının başlangıcını da Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738) ve öğrencisi Cehm b. Safvân'a dayandırır.[503] Tartışmanın Dımaşk yani Suriye bölgesinde çıkması, kadim kültürlerin ve eski dinlerin Müslüman düşünce dünyası üzerindeki etkilerinin görülmesi açısından da önemli bir meseledir. Zira Suriye bölgesinde Hıristiyanların çokluğu ve bu bölgede Harran ve İskenderiye felsefe okullarının bulunması, farklı düşüncelerin İslâm dünyasına girmesi ve Müslümanların zihinlerini meşgul etmesi açısından önemli iki etkendir. Hıristiyanlarla ilişki içinde olan Müslümanların, tanrı tasavvurları olan teslis inancı konusunda onlarla tartışmaya girmeleri, kendileri açısından da ilahi sıfat, isim ve müsemmâ konularını irdelemeye sevk etmiş, böylece sıfatlar meselesi ve ona paralel olarak isim-müsemmâ tartışmalarının bu bölgede başlamasına neden olmuştur.

İsim-müsemmâ tartışmasının ortaya çıkmasında temel etken Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılıktır. Daha açık bir ifadeyle bir varlığa verilen ismin delâlet ettiği varlık açısından o varlığın aynısı olup olmaması meselesi tartışmanın temel konusudur. Bu açıdan Allah'a izafe edilen isimlerin Allah'ın aynısı mı yoksa farklı manalara mı delâlet ettiği sorusu isim-müsemmâ tartışmasında cevap aranan sorudur. Bu soruya ontolojik açıdan "evet" veya "hayır" cevaplarının verilmesi, isim ve müsemmânın "ayniyet" ya da "gayriyet" iddialarının gündeme gelmesinde etkili olmuştur. İsim ile müsemmânın ayniyet ifade etiğini savunanların, kavramları lafzî veya literal bir metotla ele almasından kaynaklanan teşbih ve tecsime dayalı antropomorfist bir Allah tasavvuruna sahipken, isim ile müsemmânın gayriyet ifade ettiğini savunanlar Allah'ın zâtının dış alemdeki bilgilerimizle ve bunlara dayanan isimlerle hiçbir ilgisinin olmadığını söyleyerek O'nun gerçek bir varlığının olmadığı sonucuna varmak gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalmışlardır.[504]

İsim ile müsemmânın ayniyet ifade ettiği görüşü Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşüdür. Buna göre isim, müsemmânın aynısıdır. Eğer aksi iddia edilecek olursa o zaman tevhid inancına zarar gelir. Çünkü eğer isim müsemmâdan ayrı olursa, Allah'ın

---

503 İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi* III/1 (1998), 103.

504 Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", 107.

zâtı değil isimleri birlenmiş olur. Oysa Allah, âyetlerde zâtıyla birlikte ismini de yücelten ifadeler kullandığından isim ile müsemmâ aynı olmuş olur. Örneğin; "*Azamet ve ikram sahibi Rabbinin adı yücedir.*",[505] "*O hâlde, O yüce Rabbinin adını tesbih et.*",[506] "*Yüce Rabbinin adını tesbih et.*",[507] "*En güzel isimler (el-esmâü'l-hüsnâ) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin…*",[508] "*De ki: '(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın ister Rahmân diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur.* "[509] âyetlerinde de görüldüğü üzere Allah, zâtıyla beraber "isim" kelimesini de zikretmiştir. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre eğer isim müsemmâdan ayrı olsaydı Allah, isminin yüceltilmesini ve isimleriyle kendisine dua edilmesini istemezdi. Ayrıca âyetlerde geçen "tebâreke", "tesbîh" ve "zikr" kelimelerinin Allah'a değil de "isim" kelimesine muzâf olması isim ile müsemmânın aynı olduğunun başka bir kanıtıdır. Aynı şekilde Arap müşrikleri Lât, Menât veya Uzzâ'nın lafzına değil zâtına taptıklarından, buradan da isim ile müsemmânın aynı olduğu sonucu çıkar. Aksi halde bir varlığa değil lafza tapmış olurlar. Buna göre isimden murad edilen şey müsemmâdır.[510]

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre Mu'tezile isim ile müsemmâyı değil, tesmiyeyi aynı kabul etmiştir. İsim-sıfat ilişkisi açısından konuya yaklaşan Mu'tezile'ye göre isim, müsemmâya delâlet etmez. Çünkü eğer isim müsemmâ ile bir olursa ve isimler Eş'arî'nin ifade ettiği gibi sıfat anlamında ele alınırsa[511] Allah'ın birden çok ismi olduğundan birden fazla da sıfatı olmuş olur. Yani eğer isim=müsemmâ=sıfat eşitliği kabul edilirse, Mu'tezile'ye göre Allah'ın doksan dokuz ismi[512] var demek, doksan dokuz sıfata, o da doksan dokuz müsemmâya delâlet eder demektir. Bu doksan dokuz isim, müsemmâ ve sıfat birbirinden farklı olduğu için doksan dokuz ayrı varlığa, başka bir ifadeyle doksan dokuz ayrı ilâhın varlığına inanmak anlamına gelir. Bu sebeple Mu'tezile, isim ile müsemmânın gayriliğini savunur. Onlara

---

505 Rahmân, 55/78.
506 Vâkı'a, 56/74, 96; Hâkka, 69/52.
507 A'lâ, 87/1.
508 A'râf, 7/180.
509 İsrâ, 17/110.
510 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 125.
511 Duğaym, *Mustalahâtu 'İlmi'l-Kelâm*, I, 119.
512 Allah'ın doksan dokuz isminin olduğu şu hadise dayanır: "*Allah'ın doksan dokuz (yüzden bir eksik) ismi vardır. Kim bunları ezberlerse cennete girer.*" Buhârî, "Tevhid", 12 (6957).

göre isim, tesmiye yani adlandırmadır. Bu adlandırma da Müslümanların ve nitelemede bulunanların (vâsıf) sözleri olduğu için isim, müsemmâ ve sıfatların ayniliğinden bahsedilemez. Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin bu görüşü çirkin bir bidattir. Çünkü isimden kastedilen tesmiye değil müsemmâdır. Allah'ın birden fazla isminin olması birden fazla ilâhın olması anlamına gelmez. Çünkü Allah hakkında kullanılan her isim, bir fiiline delâlet eder. Yani bu konuda isimler, fiiller anlamına gelir ve bu fiillerin çokluğu, zâtın da çokluğunu gerektirmez.[513]

İbn Hazm'a göre isim müsemmâdan farklıdır. Delili ise "*Siz Allah'ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir…*"[514] âyetidir. Zahirî görüşün temsilcisi sayılan İbn Hazm'a göre bu âyette Allah putların zâtlarına değil uydurulan isimlere tapınmayı zikretmiştir. Arap müşriklerinin yapmış oldukları putlar taş, odun veya bazı madenlerden üretilmiştir. Eğer isim müsemmâ ile aynı olmuş olsaydı Arap müşriklerinin Lât, Menât, Uzzâ, Hübel vs. diye putlara takmış oldukları isimler, bu taş, odun veya madenlerden yapılmış cisimlerin kendileri olmuş ve müşrikler bu cisimlere tapmış olurdu. Halbuki müşriklerin tapmış oldukları bu cisimler değil, isimlerdir. Dolayısıyla müsemmâya değil isme ibadet edip tazim gösterdiklerinden ismin müsemmâdan ayrı olduğu kesinleşmiş olur.[515]

Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) ifade ettiğine göre Eş'arî isim-müsemmâ konusunu üç farklı kategoride ele almış, isim ile müsemmânın bazen ayniyet bazen gayriyet bazen de ne ayniyet ne de gayriyet ifade ettiğini söylemiştir. Buna göre "Allah" ismi müsemmâ ile ayniyet ifade ederken "Hâlık" ismi gayriyet, "Âlim" ismi de ne ayniyet ne de gayriyet ifade eder. Teftâzânî'ye göre Eş'arî'nin bu kategorik ayrımı lafzın, delâlet ettiği manayı kapsayacak şekilde genel alınmasından kaynaklanmaktadır.[516] Yani Eş'arî'ye göre isim bazen müsemmânın zâtına delâlet eder, isimden kastedilen şey müsemmâ olur. Örneğin;

---

513 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 125-126.

514 Yûsuf, 12/40.

515 İbn Hazm, *el-Fasl*, V/136-137.

516 Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahmân 'Umeyra (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1998), IV/337.

"*Rabbinin yüce ismini an.*"[517] ve "*En güzel isimler Allah'ındır…*"[518] âyetlerinde olduğu gibi ismin tazim edilmesi, zâtın tazim edilmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, "Allah" lafzında olduğu gibi, kendisinde hiçbir itibarî mana olmaksızın doğrudan zâta delâlet eden isimler, delâlet ettiği varlıkla aynı şey olurlar. Bu durumda isim, müsemmânın aynı olur. Bazen de isimle tesmiye kastedilir. Yani salt isim, bazen müsemmâya delâlet etmez. Bu durumda o isim tesmiye anlamına gelir. Örneğin; Zeyd, Ali, Ömer gibi salt isimler müsemmânın aynı değil, delâlet ettiği varlığın isimlendirilmesi yani tesmiyesidir.[519] Allah için kullanılan Hâlık, Râzık gibi lafızlar da bu türdendir. Bu lafızlar Allah'ın yaratma ve rızık verme fiillerine taalluk ettiği için yani bir fiile delâlet ettiği için fâilin isimlendirilmesinde kullanılan lafızlar olduğundan müsemmânın aynısı değildir. Bazı lafızlar da müsemmânın ne aynı ne de gayrıdır. Eş'arî'ye göre bu gruba giren lafızlar, Allah'ın zatıyla kâim olduğu "Âlim, Kâdir" gibi lafızlardır. Bunlar Allah'ın ilmine ve kudretine delâlet ettiği için bu lafızlar O'nun sıfatlarıdır ve Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır.[520]

Kendisi bir Eş'arî olmasına rağmen isim-müsemmâ konusunda Eş'arî gibi düşünmeyen Gazzâlî isim, müsemmâ ve tesmiyenin farklı birer tabir olduklarını, ismin müsemmânın aynı ya da gayrı olduğunu savunanların görüşlerinin yanlış olduğunu söyler. Gazzâlî ismin tarifini yaparken eşyanın a'yanda (asıl), zihinde ve dilde üç farklı varlığının bulunduğunu, bu üç farklı varlığın birbirleriyle olan ilişkisinden dolayı isim ve müsemmâ konusunda görüş bildirenlerin bunları birbirinden ayıramadıklarını ifade eder. Gazzâli'ye göre bu üç farklı varlık merhalesinde asıl olan a'yanda bulunan varlıktır. Yalnızca a'yanda olan varlık hakikîdir, diğerleri izâfî varlıklardır. Daha açık bir ifadeyle a'yandaki varlık aslî ve hakiki; zihinlerde olan ilmî ve şeklî; dillerde olan varlık da lafzî ve istidlâlî varlıktır. Örneğin, "gök" kelimesi hem a'yanda hem de zihin ve dilde varlığı bulunan bir kelimedir. Göğün a'yandaki varlığı asıl yani zâti varlığıdır. Zihinlerimizdeki gök ise a'yandaki asıl varlığın müşahede edilerek bilinmesi ve zihnimize iz bırakmasıdır.

---

[517] A'lâ, 87/1.

[518] A'râf, 7/180.

[519] Eşʿarî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *el-İbâne ʿan Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn li'-Tıbâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 44.

[520] Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Meʿânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 24.

Dildeki gök de zihinlerimizde iz bırakan ve a'yanda aslî varlığı bulunan göğün lafızlarla seslendirilmesidir. Buradan hareketle dilde, seslerden mürekkep lafızlarla ifade edilen gök ismi, zihinlerimizde bulunan göğün delili, zihinlerimizde bulunan gök de asılda bulunan göğün bir suretidir. Dolayısıyla üç farklı varlık merhalesi bulunan bir şeyin isim ve müsemmâsı aynıdır demek bunların birbirinden ayırt edilememesinden kaynaklanmaktadır. Gazzâli'ye göre tüm bu varlıklar birbirinden farklıdır ve her birinin kendine has özellikleri vardır. İsim-müsemmâ tartışmalarında gözden kaçan nokta, eşyanın bu farklı varlık durumları ve özelliklerinin olduğudur. Bu varlıklar birbirinin aynı değil ki isim ve müsemmâda aynilik olsun. Birbirinden tamamen de farklı değildir ki gayrilik olsun. Gazzâlî'nin isim-müsemmâ konusunda aynilik-gayrilik ilişkisinde hakikatleri ortaya koymadaki bu yöntemi diğerlerine göre daha tutarlı ve açıklayıcıdır. O, isim ile müsemmâ arasındaki ilişkinin, varlığın farklı merhalelerde mevcudiyeti ve her merhalenin diğerlerinden ayrı özelliklerinin bulunduğunu, dolayısıyla varlık ve özellikleri bakımından farklılık taşıyan eşyanın tabir edilmesinde, isimlendirilmesinde bu farklılıkların göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder.[521]

Fahreddîn er-Râzî'ye göre isim-müsemmâ konusundaki ihtilaf tasavvurdan önce tasdikin benimsenmesi yani kavramların ne anlama geldiğini düşünmeden icmâlî bilgi ve peşin hükümle tasnif ve tarif yapma sebebiyledir. Râzî isim ile müsemmânın aynı olduğunu savunanların, ismi muayyen bir zamana delâlet etmeksizin manaya delâlet eden her şey olduğu konusunda ittifak ettiklerini söyler. Bu tanıma göre isim ile müsemmâ kesinlikle aynıdır. Çünkü burada isim bir lafız olarak değil mana olarak düşünülmüştür. Ancak burada şöyle bir sorun vardır: Bir şeyin ismi, o şeye izafe edilendir. Eğer ismi, o şeyin zâtı olarak yani müsemmâsı olarak düşünürsek, o halde bir şeyin zâtını o şeyin zâtına izafe etmiş oluruz ki bu muhaldir. Çünkü bir şeyin kendisine izafı imkânsızdır.[522]

İsmin, müsemmadan farklı olduğunu savunan Râzî, ismin müsemmâ ile aynı olduğunu savunanların delili olan Allah'ın doksan dokuz isminin olduğu rivayetini ele alır ve ismin çokluğunun, zâtın da çokluğunu gerektirmeyeceğini söyler. Bir zâtın birden

---

[521] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, 25-26.

[522] Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî, *Levâmiʿu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teʿâlâ ve's-Sıfât*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2020), 19.

fazla ismi olabilir. Bu da tesmiye ile alakalıdır. Tesmiyeden anlaşılan şey de müsemmâya isim vermektir. Buradan hareketle eğer isim, müsemmâ ile aynı şey olursa, müsemmâya verilen isim, bir şeyin yine kendisine verilmesi anlamına gelir ki bu makul değildir. Râzî'ye göre müsemmâ bir şeyin zâtıdır. Eğer isim ile müsemmâ aynı olursa, müsemmânın zâtı, o isimden oluşmuş olmalıdır ki bu da makul değildir. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak; "*Rabbinin yüce ismini an*"[523] âyetinde, isim ile müsemmâ bir olursa o halde bu âyeti şöyle okumak da mümkün olur: "*İsminin ismini an*" veya "*Rabbinin rabbini an*". Çünkü burada isim-müsemmâ eşitliği kabul edilirse zikri geçen âyette ya isim Rab ya da Rab ismin yerine kullanılacak, ortaya kimsenin kabul etmeyeceği saçma bir ifade çıkacaktır. Oysa bu âyette müfessirlere göre murad edilen şey, ya Allah'ın isminin yüceltilmesi ve tenzih edilmesidir ya da isimle müsemmâ arasında "isim" lafzıyla bir bağ kurulmak suretiyle Allah'ın zâtının tesbih edilmesidir. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç şudur ki Allah'ın ismi, kendisinden yani isim, müsemmâdan farklıdır.[524]

Mâtürîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'inde Allah'ın isim ve sıfatlarından söz etmekle beraber isim-müsemmâ tartışmaları hakkında yorum yapmamıştır. İnsanın ancak duyular vasıtasıyla bilgi sahibi olabileceğini söyleyen Mâtürîdî, duyular ötesinde olan Allah'ı da ancak müşahede ettiği âlemden elde ettikleriyle, şâhide kıyasla gaybî alanı tanıma eğiliminde olduklarını söyler. Dolayısıyla bu durumun, Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzetmeye yol açabileceğini düşünmemek gerekir. Çünkü O, nasslarda açıkça bir benzerinin olmadığını beyan etmiştir.[525] Mâtürîdî ekolünün ikinci büyük ismi olan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre ise Ehl-i Sünnet düşüncesinde isim ve müsemmâ aynıdır. *Bahru'l-Kelâm*'da bu görüşünü delillendiren Nesefî'ye göre ismin müsemmâdan farklı olduğunu söylemek, Allah'ı birleme yani tevhid inancına aykırıdır. Çünkü Allah, tüm isimleriyle birdir. "*O hâlde, kâfirlerin hoşuna gitmese de siz dini Allah'a has kılarak*

---

[523] A'lâ, 87/1.

[524] Râzî, *Levâmiʿu'l-Beyyinât*, 22-24. Teftâzânî de Râzî ile aynı görüşleri paylaşır. Daha geniş bilgi ve karşılaştırma için bk.: Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV/337-342.

[525] Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", 110. Mâtürîdî'nin Allah'ın isimleri hakkındaki görüşleri için bk.: Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır-İrşad Kitabevi, 2001), 128-130.

*O'na ibadet edin.*",[526] "*Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri…emredilmişti…*"[527] âyetlerinde açıkça ifade edildiği üzere Allah, kullarına, kendisini birlemesini emretmiştir. Eğer isim, müsemmâdan farklı olsaydı o halde birlenecek olan Allah'ın zâtı değil, ismi olurdu. Buradan hareketle Nesefî'nin isimden kastettiği şeyin tesmiye olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Nesefî'nin "Allah, tüm isimleriyle birdir"[528] demesi, ismin değil tesmiyenin tanımına girer. Burada Gazzâlî ve Râzî'nin de dediği gibi isim, müsemmâ ve tesmiyenin tanımı ve kapsamı iyi idrak edilemediğinden bu konuda ihtilaf yaşanmaktadır. Bu kavram kargaşası Nesefî'de de açıkça görülür. O, ismi hem Allah'ın tüm isimleriyle bir olduğunu ifade ederek tesmiyenin kapsamına soktuğunu hem de Allah'ın isimlendirildiği her ismin Allah olduğunu[529] söyleyerek isim ile müsemmâyı aynileştirmektedir.[530]

İsim ile müsemmânın aynı olduğu görüşüne muhalif bir görüş serdeden Şemsuddîn es-Semerkandî (ö. 702/1303), ayniliğin Eş'arîlerin çoğunluğunun görüşü olduğunu, bunun ise doğru olmadığını ifade eder. Semerkandî'ye göre ismin zikredilmesiyle müsemmânın kastedilmesi mecazdır. Dolayısıyla birinin diğerinin aynı olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Eş'arîlerin Allah'ın isimlerinin çokluğunu ifade eden nassları delil göstererek isim ile müsemmânın aynı olduğunu savunmaları, Mu'tezile'nin de bu delilden yola çıkarak isim-müsemmâ ayniliğinin te'addüd-i kudemâya yol açacağı endişesi lafzî bir tartışmanın sonucudur. Semerkandî'ye göre ismin te'addüdü, müsemmânın da te'addüdünü gerektirecek bir durum değildir.[531] Mefhum-u muhalifinden aynı şekilde müsemmânın tekliğinin de isimlerin tekliğini gerektirecek bir durumun olmadığı anlaşılır.

İsim ile müsemmânın aynı olmadığını savunanlardan biri de Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr'dır (ö. 415/1025). Kur'ân'ın kıdemi konusunda isim ve müsemmâ

---

[526] Mü'min, 40/14.

[527] Beyyine, 98/5.

[528] والله تعالى بجميع أسمائه واحد.

[529] وكل اسم إذا سميته فهو الله.

[530] Nesefî, Ebü'l-Muʿîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Muʿtemid, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersîcî (Ammân: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2014), 142-143.

[531] Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf (Kuveyt, 1985), 395-398.

tartışmasını ele alan Kâdî Abdülcebbâr isimleri sıfatlar şeklinde düşünenler ve bunların ezelî olduğunu iddia edenlerin, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olması hasebiyle ezelî olduğunu düşündüklerini söyler. Onlara göre isim ve müsemmâ bir, Kur'ân da Allah'ın ezelî sıfatı olan kelamının bir tecellisi olduğu için Kur'ân da Allah gibi ezelîdir. Kâdî Abdülcebbâr, bunun aşırı bir cehalet olduğunu, isim ile müsemmânın aynı olması halinde necâsetten bahsedenlerin ağızlarının kirlenmesi, tatlı şeylerden bahsedenlerin de ağızlarının tatlanması, aynı şekilde yakıcı şeylerden bahsederken de ağızlarının yanması gerektiğini söyleyerek isim ile müsemmânın aynı şey olmadığını ispatlamaya çalışır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre isim araz, müsemmâ da cisimdir. Dolayısıyla aynı olmalarının imkânı yoktur.[532] Kâdî Abdülcebbâr isim-müsemmâ konusunu ele aldığı bir başka eseri olan *el-Muğnî*'de ismin müsemmâya taallukunun haber verme, bilgi edinme ve delâlet etme şeklinde olduğunu söyler. Buna göre isim müsemmânın tanınmasında aracı rol oynayan şeydir. Dolayısıyla aracı ile aracı olunan şeyin aynı olması mümkün değildir. Bir şey hakkında bilgi veya haber verme, hakkında bilgi veya haber verilene bir etkide bulunmaz, ona herhangi bir tesiri olmaz. Örneğin siyaha beyaz ya da cevhere araz demek, siyah ve cevherin varlığına bir etki etmez. Siyah ve cevher, oldukları hal üzere kalmaya devam ederler.[533] Bu da isim ile müsemmânın birbirinden farklı şeyler olduğu anlamına gelir. Bir müsemmâyı hangi isimle isimlendirirsek isimlendirelim, müsemmâda bir değişikliğe yol açmaz. Eğer isim ile müsemmâ aynı olsaydı aralarında mutlaka etkileşim ve değişim olurdu. Mesela, eğer isim-müsemmâ ayniliğini savunursak ateşe su dediğimizde ya ateş, su ya da su, ateş olurdu. Bu ayniliğin bir noktada buluşması lazım gelirdi. Ancak durum hiç de böyle değildir. Râzî ve Gazzâlî'nin ifade ettiği, Semerkandî'nin de belirttiği üzere isim-müsemmâ tartışmaları lafzî bir tartışma olup,

---

[532] İsim ve müsemmâ tartışmasında isim ile müsemmânın ayrı olduğunu delillendirmek için bir hikâye paylaşan Kâdî Abdülcebbâr'ın anlattığına göre Hanbelî âlimlerinden biri Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) üzerinde Allah yazılı bir kâğıt sunarak "bunun Allah olduğunu inkâr mı ediyorsun?" sorusuna karşılık Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, kâğıtta yazan Allah kelimesinin yanına bir Allah kelimesi daha yazarak "bunun hangisinin Allah olduğuna inanıyorsun?" diyerek Hanbelî âlimi susturmuştur. Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 542-544.

[533] Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, ts., V/172-173.

kavramların tanım ve kapsamları tetkik edilmeden bu tartışmada bir hükme varmak yanlış sonuçlara ulaşılmasına sebep olmuştur.

İslâm düşünce geleneğinde isim ve sıfat ilişkisine bakıldığında Allah'ın isimlerinden yola çıkarak isim ve müsemmânın aynı olduğunu savunanlara yani Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre isimler aynı zamanda sıfatlardır. Çünkü eğer isim ve müsemmâ ayrı şeyler olursa, tevhid inancına zarar geleceğinden Allah'ın nasslarda geçen isimleri, sıfatları olarak telakki edilmiş, bu isimler/sıfatlar Allah gibi ezelî kabul edilmiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî, Eş'arî'nin Allah'ın isimlerinin, sıfatları olduğunu ve bu isimleri sıfatlar gibi taksim ettiğini, Kaderiyye'nin ise ezelî isim ve sıfatları kabul etmediği için isimlerin tesmiye anlamında olduğunu söyler.[534] Eş'arî isim ve sıfatları bir saydığı için ona göre isimler, Allah'ın zâtıyla kâim olan sıfatlardan müştâk olduğu için ezelîdir. Örneğin; Hayy, Âlim, Kâdir, Basîr, Semî', Mürîd gibi isimler Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade gibi ezelî sıfatlarından türediği için isimler ve sıfatlar ezelîdir.[535] Beyhakî de Allah'ın isimlerinin sıfatları, sıfatlarının da vasıfları olduğunu, dolayısıyla isimlerin sıfatlarla aynı anlamda olduğunu söyler.[536] Abdullah b. Küllâb (ö. 240/854 [?]) da isim-sıfat ilişkisi konusunda isimlerin sıfat anlamında, sıfatların da hayat, ilim sem', basar vb. sıfatlar olduğunu söylemiştir.[537]

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre isim, müsemmâ anlamında kullanıldığından isimler aynı zamanda sıfatlar anlamında anlaşılmıştır. Allah'ın ezelde, zâtıyla kâim sıfatlarla muttasıf olduğu inancı bu sonucu doğurmuştur. Daha açık bir ifadeyle Allah'ın ezelde ilim, irade, kudret, sem', basar vb. sıfatlara sahip oluşu O'nun aynı zamanda ezelde Âlim, Mürîd, Kâdir, Semî', Basîr gibi isimlerle mevsûf olduğu anlamına gelir. Mu'tezile ve benzeri grupların aksi söylemiyle Allah'ın ezelde bu sıfatlarla muttasıf olmadığını söylemek tevhid inancına zarar vereceğinden, Ehl-i Sünnet kelamcıları nezdinde isimler,

---

534 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî el-İsferâyînî, *Usûlu'd-Dîn* (İstanbul: Matbaʿatu'd-Devle, 1928), 114-115.

535 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 123-124.

536 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *el-İʿtikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd*, thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm Ebü'l-'Ayneyn (Riyad: Dâru'l-Fazîle li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 61.

537 Eşʿarî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Na'îm Zerzûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2005), I, 141.

ezelî sıfatlardan türediği için ezelîdir. Bunun aksini iddia edenler ise şunu savunur: Allah'ın ezelde Âlim, Semî', Basîr olduğunu söylemek, bunların taalluk ettiği varlıkların da kıdemini gerektireceğinden birden fazla varlığın ezelî olacağı anlamına gelir. Yani Allah'ın ezelde gören veya işiten olduğunu söylemek, göreceği veya işiteceği varlığın da ezelî olmasını gerektirir. Bu da kadîmlerin çokluğu anlamına gelen te'addüd-i kudemâya yol açacağından mümkün değildir.[538]

İslâm düşünce geleneğinde isim-sıfat ilişkisi, tartışmalardan da anlaşılacağı üzere isim-müsemmâ ilişkisine dayanır. İsmin müsemmâ ile aynı olduğunu savunanlar isimlerin sıfatlar anlamında ve ezelî; ismin müsemmâdan gayri olduğunu savunanlar da farklı bir sonuca ulaşarak isim ve sıfatın farklı, sıfatların da hâdis olduğunu iddia ederler. İsim-sıfat ilişkisinin, isim-müsemmâ tartışmaları dışında alakalı olduğu diğer bir konu da isim ve sıfatların tespiti meselesidir. Allah'ın isim ve sıfatlarının tevkifî mi yoksa ictihadî mi olduğu meselesi, isim-sıfat ilişkisinde önemli meselelerden biridir.

### 3.1.3. İsim ve Sıfatların Tespiti

İslâm düşünce geleneğinde isim-sıfat tartışmalarından biri de isim ve sıfatların tevkifî olup olmadığı meselesidir. Başka bir ifadeyle, nasslarda bildirilen Allah'ın isim ve sıfatları konusunda, aklî kıyas yoluyla bu isim ve sıfatlar dışında Allah'a farklı isim ve sıfatların nispet edilip edilmemesi meselesi, isim ve sıfatların tespiti konusunda Müslümanların ihtilafa düştükleri bir meseledir. Bu meselenin Müslümanların zihinlerini meşgul etmesinin temel nedeni A'râf sûresi 180. âyettir. Söz konusu âyette Allah "*En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır.*" buyurmaktadır. Âyette yer alan "*O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın*" ifadesi, nasslarda geçen Allah'ın isimleri ve sıfatları dışında farklı bir isimlendirmenin mümkün olup olmadığı konusunda ihtilafa yol açmıştır.

Fahreddîn er-Râzî, zikri geçen âyetin tefsirinde kelamcıların, Allah'ın isimlerini vacip, caiz ve müstehil (imkânsız) olmak üzere üçe ayırdıklarını söyler. Râzî'ye göre

---

[538] Eşʿarî, *el-İbâne*, 41.

Allah'ın bu üç gruba da giren isimleri vardır.[539] Vacip olanlar "Allah, Rahmân, Hayy" gibi yalnızca Allah için kullanılan; caiz olanlar "Kerîm, Rahîm, Azîz" gibi hem Allah hem de diğer varlıklar için kullanılan; müstehil olanlar da Allah için kullanılması mümkün olmayan isimlerdir. Râzî'nin, Allah'ın isimleri konusunda yaptığı taksimde dikkat çeken nokta vacip ve caiz olan isimlerin nasslarda geçen isimler; müstehil olanların ise nasslarda bildirilmeyen isimler olmasıdır. Buradan hareketle Râzî'nin, isimlerin tevkifî olduğunu düşündüğü açıktır.[540] Râzî'nin ifadelerine göre Allah'ın isimleri nasslarla belirlenmiştir ve manaları doğru olsa bile nasslarda bildirilmeyen isimlerin Allah'a ıtlak edilmesi caiz değildir. Allah'a verilecek isimler O'nun şanına layık olacak ve yüceliğine delâlet edecek isimler olmalıdır.[541]

Teftâzânî'ye göre kelamcılarının nezdinde Allah'a nispet edilebilecek ve şeriatın izin verdiği isimlerle, nispet edilemeyecek ve caiz olmayan isimler konusunda bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, şeriatın izin verdiği veya yasakladığı bir durum olmayan isimlerin verilip verilmemesindedir. Teftâzânî'ye göre Ehl-i Sünnet kelamcılarında bu caiz değilken, Mu'tezile kelamcılarına göre caizdir.[542] Ancak bu durum Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi tüm Mu'tezile'yi şâmil değildir. Mu'tezile içinde bu konuda görüş ayrılıkları vardır. Bağdâdî'nin ifade ettiğine göre Mu'tezile'nin Basra ekolü, Allah'ın isimlendirilmesinde ölçünün akıl ve kıyas olduğunu söyler. Nasslarda delil olsun veya olmasın akıl, bir lafzın manasını Allah için uygun görürse o lafız Allah için isim olarak kullanılabilir.[543] Örneğin Basra Mu'tezilîsinden Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916), Allah'ın fiillerinden türetilecek her ismin, Allah için kullanılabilir olduğunu ifade eder. Allah'ın, kullarına istediklerini vermesi sebebiyle "veren" anlamında "Mu'tî" ya da kadınların hamile kalmalarını sağlamasıyla "kadınları hamile kılan" anlamında "Muhbilü'n-Nisâ" isimlerinin Allah'a verilmesi Ebû Ali el-Cübbâi'ye göre mümkündür.[544] Bağdat ekolüne göre ise akıl, her ne

---

[539] Râzî'nin, Allah'ın her üç gruba da giren isimlerinin olduğunu söylemesi, hakkında müstehil olan isimlerin de O'nun ismi olduğu anlamına -ifadeden öyle anlaşılsa da- gelmemelidir. Burada kastedilen şey, her üç gruba da örnek olarak verilebilecek isimlerin olduğudur. Yoksa müstehil olanlar da O'nun ismidir gibi bir anlam kastedilmemiştir.

[540] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XV/412-415.

[541] Mevlüt Özler, "İlâhî İsim Ve Sıfatları Tesbitte Yöntem", *EKEV Akademi Dergisi* I/1 (1997), 70.

[542] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV/344.

[543] Râzî, *Levâmiʿu'l-Beyyinât*, 37.

[544] Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 326. Mu'tezile'nin büyük temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebbâr da Basra Mu'tezilesi'nin görüşünü savunur. Ona göre Allah yapmış olduğu her fiille isimlendirilebilir. Örneğin, muhdes

kadar Allah'a verilen ismin uygun olduğuna hükmetse de isimler tevkifîdir. Dolayısıyla Allah'ın isimlendirilmesinde aklın rolü yoktur. Örneğin "âlim" ismi, "ârif" ile aynı anlamda olmasına rağmen Allah için âlim ismi kullanılırken ârif ismi kullanılamaz. Çünkü Allah kendisini ârif ismiyle isimlendirmemiştir. Aynı şekilde "âlim" yerine "âkil" veya "kadîm" yerine "atîk" de kullanılamaz.[545]

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre Allah'ın isimleri tevkifîdir. Bu isimler ancak nasslarla tayin edilir ve bu isimlerin öğrenilmesinin başka yolu da yoktur. Allah'ın isimlerinin tespiti konusunda Ehl-i Sünnet ulemâsı, Kur'ân ve Hadis dışında üçüncü kaynak olarak ümmetin icmâını[546] da saymışlarsa da ümmetin icmâı nassa aykırı olamayacağından isimler yine Kur'ân ve hadisle sınırlı kalmış sayılır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e göre Allah'a bir isim nispet etmek o ismin ya Kur'ân ya da hadiste zikredilmiş olmasını gerektirir. Bunun dışında akıl veya kıyas yoluyla Allah'a bir isim nispet etmek caiz değildir.[547]

Allah'ın isimleri tevkifî olmakla birlikte Gazzâlî'ye göre sıfatları tevkifî değildir. Buna göre her isme râci olan husus şer'î izne bağlıyken, sıfatlara râci olanlar izne bağlı değildir. Yalan olmaması şartıyla doğru olan her sıfat Allah'a nispet edilebilir. Çünkü isim, müsemmâya delâlet eden bir lafız olduğundan, Allah hakkında düşünürsek, O'nun koyduğu isimlerden başkasını O'na nispet edemeyiz. Sıfat ise bir vasıftır ve vasıf bir iş hakkında haber vermek demektir. Bu haber de ya yalan olur ya da doğru. Doğru olan vasfı, şer'î bir delil olsun veya olmasın zâtına herhangi bir noksanlık izafe etmemek şartıyla Allah için kullanmak, Gazzâlî'ye göre mümkündür. Bunda, isimde olduğu gibi şer'î bir delile veya izne gerek yoktur. Allah'ı methedecek, şanını yüceltecek her türlü olumlu sıfat, O'na nispet edilebilir.[548]

---

varlıkları ihdas ettiği için "Muhdis", filleri olduğu için "Fâil", indiren olduğu için "Münzil" gibi isimler Allah için kullanılabilir. Çünkü bu isimlerin Allah'a uygun olduğu aklen muhal değildir. Aklın uygun bulduğu isimler Allah için kullanılabilir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/2, 187.

545 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, II/385.

546 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 326.

547 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 119.

548 Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, 173-176.

Allah'ın, nasslarda belirtilenler dışında bir isimle zikredilemeyeceğini ifade eden İbn Hazm, Allah için "sıfat" lafzının kullanılmasını da caiz görmez. Çünkü ne âyetlerde ne nasslarda ne de ilk dönem Müslümanlarında bu lafzın kullanıldığı görülmüştür. İbn Hazm'a göre Allah'a ıtlak olunabilecek isimler nasslarda belirtilenlerdir. Örneğin Allah'ın ezelî oluşunu nitelemek için "kadîm" sıfatı İbn Hazm'a göre Allah için kullanılamaz bir nitelemedir. Çünkü bu sıfat "*Ayın dolaşımı için de konak yerleri (evreler) belirledik. Nihayet o, eğrilmiş kuru hurma dalı gibi olur.*"[549] âyetinde de belirtildiği üzere yaratılmışların bir vasfıdır. Dolayısıyla yaratılmışların bir vasfıyla Allah'ın ezelî oluşunu ifade etmek doğru değildir. Allah bunun için "Evvel" ismini kullanmıştır ki ezelî oluşunda hiçbir ortağı olmaması bu isimle mümkündür. "Kadîm" ise sözlük anlamıyla ezelî oluşu değil, başka bir şeye önceliği ifade eder. Dolayısıyla zamanla mukayyed bir vasıftır. Bu sebeple zamanı yaratan bir varlığın, zamanla mukayyed bir lafızla nitelendirilmesi mümkün değildir. Aksi takdirde zamanla sınırlanmış olur. Allah ise her türlü sınırlamadan münezzehtir. İbn Hazm'a göre Allah'ın akıl yürütme (istidlal) yoluyla isimlendirilmesi de doğru değildir. Allah'ın varlığını ispat ve yokluğunu da reddetmek için O'nu "cisim" olarak isimlendiren bir kimse ile O'nun ezelî olduğunu ispat etmek ve sonradan var olmayı reddetmek için "kadîm" diye isimlendiren bir kimse arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü her iki lafızla alakalı olarak hem Kur'ân'da hem de hadislerde bir nass gelmemiştir.[550]

Teftâzânî, Allah'ın isimlerinin tevkifî olmasını, Allah için kullanılması hususunda yeterli görmez. Bazı isimler vardır ki nasslarda geçtiği halde Allah için kullanılması hoş değildir. Örneğin; âyetlerde Allah'ın fiillerine taalluk eden "Mâkir (tuzak kuran),[551] Müstehzî (alay eden),[552] Kâtil (öldüren), Râmî (atan)"[553] gibi isimler, âyetlerde yer almasına rağmen Allah hakkında kullanılması caiz olmayan isimlerdendir. Çünkü bunlar Allah'a nispet edildiğinde O'nun yüceliğine yakışmayan isimlerdir.

---

549 Yâsîn, 36/39: (وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ)

550 İbn Hazm, *el-Fasl*, II/325.

551 Enfâl, 8/30: "*Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.*"

552 Bakara, 2/15: "*Gerçekte, Allah onlarla istihza (alay) eder de azgınlıklarında onlara fırsat verir, bu yüzden onlar bir müddet başıboş dolaşırlar.*"

553 Enfâl, 8/17: "*Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı…*"

Dolayısıyla nasslarda kullanılmış olması, bu isimlerin Allah hakkında kullanılması gerektiği anlamına gelmez. Bu durumda aslolan, nasslarda geçmek kaydıyla, isim ve sıfatların hangi makam ve durumda kullanılmış olduğunu tespit edip, Allah'ın yüceliğine, şanına ve azametine halel getirmeyecek isimlerin kullanılmasıdır.[554]

Buraya kadar incelemeye çalıştığımız isim ve sıfatların tespiti konusunda isimlerin tevkifî olup olmadığı meselesi İslâm düşünce geleneğinde, üzerinde titizlikle durulan meselelerden biridir. Mu'tezile, mezhebe hâkim olan akılcılığın doğal bir sonucu olarak Allah'ın isimlerinin tespitinde aklı ön planda tutmuş, istidlal ve kıyas yöntemiyle Allah'a isimler verilebileceği görüşünü savunmuştur. Ehl-i Sünnet ise bu konuda nassa bağlı kalmayı tercih ederek isimlerin tevkifî olduğunu, nasslarda geçmeyen veya geçtiği halde Allah'ın şanına ve yüceliğine layık olmayan isimlerin O'na ıtlak edilemeyeceğini savunmuştur. Çünkü sınırlı insan aklı, sınırsız ve sonsuz bir varlığı isimlendirmede yetersiz kalacağından, bu konuda en doğru tutum nasslarda, Allah'ın kendisini isimlendirdiği isimleri kullanmaktır. Bu hem Allah'ı zikretme konusunda O'nun bize gösterdiği yoldur hem de Allah'a isim ıtlak etme konusunda aşırılığı engelleyicidir.

### 3.1.4. Sıfatların Taksimi

Tenzihçi Allah tasavvurunu benimseyenlerin zât-sıfat ilişkisine yaklaşımlarını ele almadan önce sıfatların taksimini kısaca özetlemek konunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır. Söz konusu sıfatların taksimi meselesi, literatüre baktığımızda ilk kez Ebû Hanîfe'de karşımıza çıkmaktadır. *el-Fıkhu'l-Ekber*'de Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî şeklinde ikiye ayıran Ebû Hanîfe, zâtî sıfatları hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irade olarak; fiilî sıfatları da tahlîk (yaratma), tarzîk (rızık verme), inşâ (yapma), ibda' (örneksiz ya da yoktan yaratma) sun' (sanatla yaratma) ve diğer fiilî sıfatlar olarak tasnif eder ve Allah'ın isim ve sıfatlarının ezelî olduğunu söyler.[555] Eş'arî de sıfatları zâtî[556] ve fiilî şeklinde iki kısma ayırır ve bugün bilindiği şekliyle zâtî sıfatları hayat, ilim,

---

554 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV/345.

555 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 16.

556 Eş'arî, bazen zâtî sıfat ibaresi yerine nefsî sıfat ibaresini kullanır. Daha geniş bilgi ve karşılaştırma için bk.: Eşʿarî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *el-Lümaʿ fi'r-Reddʿalâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidaʿ*, thk. Hamûde Ğurâba (Kahire: Matbaʿatu Mısr Şeriketü Müsâhemeti Mısriyye, 1955), 31, 47; Eşʿarî, Ebü'l-Hasen Alî

sem‘, basar, irade, kudret, kelâm şeklinde yedi sıfat olarak bir arada[557] zikreden ilk kişidir.[558] İbn Fûrek (ö. 406/1015) de Eş‘arî’nin sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde ikiye, bunları da kendi içlerinde aklî ve sem‘î olarak tekrar ikiye ayırdığını ve böylece dörtlü bir tasnif yaptığını söyler. İbn Fûrek’in ifadesine göre aklî zâtî sıfatlar zâttan ayrılmayan ve zâttan noksanlıkları nefyeden hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar, kelâm ve bekâ; sem‘î zâtî sıfatlar ancak vahiyle bilinebilir olan vech, ayn, yedeyn; aklî fiilî sıfatlar yalnızca Allah’ın dilemesi sonucu fiillerine taalluk eden Râzık, Hâlık, Mu’tî; sem‘î fiilî sıfatlar da istivâ, mecî’, ityân, nüzûl gibi sıfatlardır. Beyhakî de İbn Fûrek’in Eş‘arî’ye nispet ettiği dörtlü tasnife benzer bir tasnif yapar. O da sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye, zâtî sıfatları da aklî ve sem‘î olarak tekrar ikiye ayırır. Aklî zâtî sıfatları da kendi içinde ikiye ayıran Beyhakî, birinci kısımda isimle müsemmânın aynı olduğu, Şey, Zât, Mevcûd, Kadîm, İlâh, Melik, Kuddûs, Celîl, Azîz, Mütekebbir gibi isimleri sayar. İkinci kısımda da isimlerin müsemmâ ile ne aynı ne de gayrı olduğu, Allah’ın zâtıyla kâim ve zâtına zâid isimler olan Hayy, Âlim, Kâdir, Semî‘, Basîr, Mürîd, Mütekellim, Bâkî gibi isimleri sayar. Sem‘î zâtî sıfatlarda da nasslarda geçen haberî sıfatlar olan vech, yed, ayn gibi sıfatları zikreder. Taksimin ikinci kısmı olan fiilî sıfatlarda da Allah’ın fiillerinden türeyen, fiillerine taalluk eden Muhyî, Mumît, Mun’im gibi isimleri zikreder.[559] İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî ise Eş‘arî’nin sıfatları üçe ayırdığını söyler. Birincisi zâtın ismi olup müsemmâsı ile aynı olan Zât, Mevcûd, Allah gibi isimler; ikincisi fiillerine taalluk eden Hâlık, Râzık gibi müsemmâ ile aynı olmayan, başkalarına da nispet edilebilecek isimler; üçüncüsü de zât ile kâim ve kadîm olan Âlim, Kâdir gibi müsemmânın ne aynı ne de gayrı olan isimlerdir.[560]

Ünlü Eş‘arî kelamcısı ve Mâliki fâkihi olan Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), sıfatları iki kısma ayırır. Birincisi; Allah’ın nefsine ait Zât, Şey, Mevcûd, Kadîm, Vâhid gibi isimlerdir. Bunlar, Allah’ın bizzat kendisi olup zâtına zâid olmayan, kendisinden

---

b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Risâle ilâ Ehli’s-Seğr*, thk. Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cüneydî (Medine: Mektebetü’l-ʿUlûm ve’l-Hikem, 2002), 177.

557 Eşʿarî, *Risâle ilâ Ehli’s-Seğr*, 214-215.

558 Ziya Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bililer Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 33.

559 Beyhakî, *el-İʿtikâd*, 61-64.

560 Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 127.

başka bir manaya delâlet etmeyen isimlerdir. Tasnifin ikinci kısmında da Bâkıllânî sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde ikiye ayırır. Zâtî sıfatlar Allah'ın ilmine râci Âlim, kudretine râci Kâdir, hayat sahibi olmasına râci Hayy gibi isimler; fiilî sıfatlar da Allah'ın fiillerine râci Âdil, Muhsin, Muhyî, Mumît gibi isimlerdir.[561] İmâm Mâtürîdî de sıfatları Eş'arî taksiminde olduğu gibi zâtî ve fiilî olarak tasnif eder. *Kitâbu't-Tevhîd*'de Mu'tezilî el-Ka'bî'nin zâtî ve fiilî sıfatlar hakkındaki görüşlerini tenkit eden Mâtürîdî, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatlarla nitelendirilebileceğini savunarak bu konuda Mu'tezile'ye bir reddiye yapar.[562] Çünkü Allah'ın, şanına layık isim ve sıfatlarla isimlendirilmesi veya vasıflandırılması aklî ve naklî delillerle sabittir. Bu sebeple Allah'a bir isim veya sıfat nispet edilmesi halinde, yaratılmış varlıklar arasında bir benzerlik kurulacağını iddia edenlerin sıfatları nefyetmesi, bu sefer de isim ve sıfatsız varlıklarla yani mevcut olmayan varlıklarla benzerlik kurulması anlamına gelecektir. Dolayısıyla Allah'ın, kendisini isimlendirdiği isimlerle O'nu isimlendirmenin bir sakıncası yoktur ve bu yaratılmış varlıklarla arasında bir benzerlik oluşturacağı anlamına da gelmemektedir. Çünkü aradaki benzerlik isim benzerliği olacaktır. İsim benzerliğinin müsemmâ benzerliğini gerektirmesi gibi bir durum söz konusu değildir.[563]

Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*'da genel zâtî ve fiilî tasnifin dışına çıkarak sıfatları selbî ve subûtî şeklinde bir tasnife tabi tutar. Selbî sıfatları Allah'ın mahiyeti tartışmaları sadedinde ele alan Râzî, Allah'ın mahiyetinin diğer varlıkların mahiyetinden özdeşlik bakımından farklı olduğunu, mahiyetinin bileşik olmadığını, Allah'ın cisim olmadığını, yer tutmadığını, hulûl etmediğini, renk, tat, koku gibi vasıflarla vasıflanamayacağını; çünkü bunun cismaniyeti gerektireceğini vb. ifade ederek Allah'ın ne olmadığını ispat eden sıfatları selbî sıfat olarak nitelendirir. Subûtî sıfatlar konusunda da Allah'ın Hayy, Âlim, Kâdir, Mürîd, Semî', Basîr, Mütekellim, Bâkî gibi ne olduğunu ifade eden isimleri zikreder.[564] Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*'ta ise sıfatları daha da detaylandırarak farklı bir tasnif sunar. Buradaki tasnifine göre sıfatlar Mevcûd, Şey ve

---

561 Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 261-262.

562 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 113-116.

563 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 108.

564 Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1991), 357-417.

Hayy gibi Allah'ın zâtının hakikatine delâlet eden hakikî subûtî; ma'bûd, ma'lûm, mezkûr, meşkûr gibi Allah'ın, diğer tüm varlıklardan celâl ve kemâl noktasında üstün olmasına delâlet eden izâfî subûtî; Kuddûs, Selâm, Ğanî, Vâhid gibi Allah'ın bütün eksikliklerden, kusurlardan, muhtaç olmaktan ve kesretten soyutlayan selbî ve bu üçünden oluşan mürekkep sıfatlar olarak dörde ayrılır. Mürekkep sıfatları da kendi içinde dörde ayıran Râzî bunları da Âlim, Kâdir, Mürîd, Semî', Basîr gibi zâtıyla kâim ve diğer varlıklarla ilişkisi olan hakiki-izâfî; Kadîm, Ezelî gibi yokluğu, zâtında düşünülemeyen hakikî-selbî; Evvel, Âhir gibi yine yokluğu zâtında düşünülemeyen ve diğer varlıklara izafesiyle ispat olunan izâfî-selbî ve Melik gibi hem hakikî hem başkalarına izafeyle ispat olunan hem de tüm diğer varlıklardan o sıfatla soyutlanan hakikî-selbî-izâfî sıfatlar şeklinde tasnif eder.[565]

Râzî'nin yukarıdaki tasnifi, İbn Sînâ'nın sıfatlar tasnifinin Ehl-i Sünnet'e uyarlanmış hali gibi görünmektedir. İbn Sînâ'ya göre Allah Âlim, Mürîd, Hayy, Kâdir, Mütekellim, Semî', Basîr gibi bütün en güzel, övgüye layık ve kemal sıfatlarla muttasıftır. Bu sıfatlar da İbn Sînâ'ya göre selbî, izâfî ve bunların ikisinden oluşan mürekkeb sıfatlar olmak üzere üç sınıf sıfata râcidir. İbn Sînâ, selbî sıfatların, Allah'ın vâcibu'l-vücûd oluşuyla çelişmeyen, O'ndan yokluğu (adem) ve (varlığına) sebebiyeti nefyeden kıdem ve vâhid gibi sıfatlar olduğunu söyler. İzâfî sıfatlar ise Hâlık, Bâri, Musavvir ve diğer tüm fiilî sıfatlar gibi sıfatlardır. Mürekkeb sıfatlar da Mürîd, Kâdir gibi hem ilim sıfatına hem de yaratma fiiline izafe edilen yani hem sıfat hem de fiilden mürekkeb sıfatlardır.[566] Şehristâni de filozofların, Allah'ın sıfatlarını selbî, izâfî ve bu ikisinden mürekkeb sıfatlar olmak üzere üçe ayırdığını söyler. Ona göre filozofların, Allah'ın sıfatlarını taksimde sıfât-ı selbiyye olarak isimlendirdikleri sıfatlar, Vâhid, Hak, Ehad, Samed gibi Allah'ı kesretten takdis, Akıl ve Vâcib gibi maddeden tenzih ve imkân ve adem tabiatından soyutlayan sıfatlardır. İzâfî sıfatlar Allah'ın Sânî', Mubdi', Kerîm, Cevâd, Kadîr, Hakîm gibi; mürekkeb ise Allah'ın bizâtihi aklı ve vücûbiyetiyle, kendisinden sudûr eden şeyler

---

565 Râzî, *Levâmiʿu'l-Beyyinât*, 42-43.

566 Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 33; Ali Kürşat Turgut, "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/2 (2012), 10; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, "Risâletü'l-ʿArşiyye fi't-Tevhîd", *Mecmûʿ Resâîli'ş-Şeyhi'r-Reîs* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meʿârifi'l-Usmâniyye, 1345), 7-8.

için bir kerâhet, isteksizlik göstermeksizin bütünüyle hayır olan nizamın mebdei olduğu Mürîd gibi sıfatlardır. Filozoflara göre bu sıfatlar mahza selbî, mahza izâfî veya bu ikisinden mürekkeb olsun zâtta kesreti gerektirmez.[567]

İmâmiyye Şia'sı ulemâsından Şeyh Sadûk (ö. 381/991) da Ehl-i Sünnet ulemâsı gibi sıfatları zâtî ve fiilî olarak sınıflandırır. Semî', Basîr, Âlim, Hakîm, Kâdir, Azîz, Hayy, Kayyûm, Vâhid, Kadîm gibi isimlerin zâtî; Hâlık, Fâil, Mürîd, Şâi, Râzî, Sâhıt, Râzık, Vehhâb, Mütekellim gibi isimlerin de fiilî; fiilî sıfatların zâtî gibi ezelî değil hâdis olduğunu ve bu sebeple ezelde Allah'ın fiilî sıfatlarla mevsûf olmadığını söyler.[568] Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr da zâtî ve fiilî genel ayrımını dikkate alarak sıfatlar tasnifini aynı şekilde zâtî ve fiilî olarak taksim eder.[569]

İslâm âlimlerinin özetlemeye çalıştığımız sıfatlar taksimi görüldüğü üzere genel olarak zâtî/subûtî, selbî, fiilî ve haberî şeklinde ele alınır. Allah'ın sıfatları ve zât-sıfat ilişkisi konusunda selbî ve fiilî sıfatlar noktasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, zâtî sıfatlar konusundadır ve bu konu özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında önemli bir tartışma konusudur. Eş'arî'ye göre de bu tartışmanın müsebbibi Mu'tezile'dir. Mu'tezile, tarih sahnesine çıkana kadar ne Kur'ân ne hadis ne sahabe ne de selef ulemâsında böyle bir tartışma görülmüştür.[570] Allah'ın sıfatları konusunda yapılan bu tartışmaların amacı -ister mütekellim ister filozof olsun- kemal sıfatlarla muttasıf olan Allah'ın zâtından, O'na yakışmayan sıfatların veya isimlendirmelerin nefyedilmesi, zâtına uygun sıfatlarla tavsif edilmesi, zâtından kesretin, cismaniliğin soyutlanması yani tevhid ve tenzih düşüncesidir. Zaten hem İslâm filozoflarının hem de mütekellimlerin hepsi Allah'ın zâtında çokluk olmadığı, sıfat veya fiillerin çokluğunun zâtın da çokluğunu gerektirmeyeceği, zâtta bir tecezzî veya te'addüdün mümkün olamayacağı konularında müttefiktirler. Ancak ittifak edilen bu konularda te'addüde veya zâtta bir değişikliğe neyin yol açıp neyin açmayacağı konusunda ihtilaf vardır ve amaç da zâttan bu te'addüd veya değişikliğe yol açan sıfatların

---

567 Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihâyetü'l-İkdâm fî ʿİlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 176-177.

568 Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İʿtikâdât*, thk. İsâm Abdusseyyid (Kum/İran: el-Mü'temerü'l-ʿÂlemî li-Elfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, 1992), 27.

569 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V/249-258.

570 Eşʿarî, *el-İbâne*, 7.

nefyedilmesidir. İşte bu noktada Mu‘tezile veya daha genel bir ifadeyle mutlak tenzihçi Allah tasavvurunu savunanlar te‘addüd veya zâtta değişikliğe yol açacağı endişesiyle bazı sıfatların nefyedilmesi tutumunu benimsemişler ve bunu da daha önce ifade ettiğimiz gibi tevhidi savunma amacı ile yapmışlardır.

Zât-sıfat ilişkisine, Allah’ın zâtından ve sıfatlarından her türlü yanlış anlamayı bertaraf etme amacı güden tevhidi savunma yaklaşımı tenzihçi bir Allah tasavvurunun benimsenmesine yol açmıştır. Şimdi bu savunma güdüsüyle oluşan tasavvuru benimseyenlerin zât-sıfat ilişkisine yaklaşımlarını ele alacak, tenzihçi Allah tasavvurunun benimsenmesinde, sıfatlar ile zât arasındaki ilişkinin keyfiyetini incelemeye çalışacağız.

### 3.2. Zât-Sıfat İlişkisine Dair Yaklaşımlar

İslâm düşünce geleneğinde sıfatlar problemi genellikle ontolojik yönüyle ele alınan ve Allah’a nispet edilen sıfatların, zâtıyla ilişkisinin incelendiği bir problemdir. Daha açık bir ifadeyle nasslarda zikredilen “hayy”, “âlim”, “kâdir” gibi sıfatların, Allah’ın zâtıyla nasıl bir ilişkisi olduğu, bu sıfatların zâtın aynı mı yoksa zâttan gayrı “hayat”, “ilim”, “kudret” gibi başka manalara mı işaret ettiği meselesi bu problemin tematik çerçevesini oluşturur. Sıfatların zâttan ayrı, zâtla aynı ya da zâta zâid olduğu tartışmaları İslâm düşüncesinde ihtilaf edilen ve farklı ekollerce benimsenen, bu minvalde Allah tasavvurlarının da farklılaşmasına neden olan tartışmalardır.

İslâm düşünce geleneğinde özellikle mütekellimînin üzerinde durduğu konulardan biri olan zât-sıfat ilişkisi, Allah’ın zâtı ile sıfatları arasındaki keyfiyete odaklı olup, sıfatların, İslâm akâidinin temeli olan tevhidle alakalı olması da konunun önemle üzerinde durulmasına neden olmuştur. İster Mu‘tezile ister Eh-i Sünnet olsun, her ekolün zât-sıfat ilişkisinde esas aldıkları temel saik tevhid düşüncesidir. Bu düşüncenin kapsamına göre zât-sıfat ilişkisi ekollerce ele alınmış ve tevhid düşüncesine yüklenen anlam ve misyonla zât-sıfat ilişkisi farklı şekillerde anlaşılmıştır. Ancak biraz önce ifade ettiğimiz gibi zât ve sıfat tartışmalarının temelinde tevhidî ve Allah hakkında olumsuz nitelemeleri bertaraf edecek tenzihî düşünceyi savunma güdüsü vardır. Bu sebeple erken dönemlerden itibaren zât-sıfat ilişkisi ele alınmış ve bu ilişki İslâm düşüncesinin gelişmesinde de etkili olmuştur.

İslâm dünyasında, zât-sıfat tartışmalarının Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış etkenlerden kaynaklandığını düşünenler olduğu gibi siyasî ve itikadî mesele ve tartışmalar sebebiyle iç etkenlerden kaynaklandığını ileri sürenler de olmuştur. Konumuzun kapsamı dışında olduğu için biz bu meseleye değinmiyoruz. Ancak şunu söyleyebiliriz ki İslâm düşünce geleneğinde zât-sıfat tartışmaları ne sadece dış ne de sadece iç etkenlere bağlanabilir. Aksine bunlar birbirini etkileyen ve meselenin derinleşmesini sağlayan etkenlerdir. Yani eğer zât-sıfat tartışmaları iç etkenlerden doğmuşsa, dış etkenler de bu meselenin derinleşmesinde etkilidir. Ya da bunun tam tersi de olmuş olabilir. Dolayısıyla zât-sıfat gibi büyük ve önemli bir meselenin -Yahudilerin Tevrat'ın yaratılmışlığı meselesinden mülhem halku'l-Kur'ân tartışması,[571] Eş'arî'nin ifade ettiği gibi Mu'tezile'nin, Hıristiyanların teslis inancından etkilenerek Allah'ın sıfatlarını inkâr etmesi[572] gibi- sadece dış etkenlerden veya -Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra zekât vermek istemeyenlerle savaşması, Hz. Osman'ın şehid edilmesi, Hz. Ali hilafetinde cereyan eden Cemel ve Sıffîn savaşları ya da hakem olayı gibi siyasî nedenlerle ortaya çıkan mürtekib-i kebîre, iman, kader tartışmaları gibi- sadece iç etkenlerden kaynaklandığının düşünülmesi meselenin bir tarafının eksik bırakılması anlamına gelmektedir. Resme daha geniş açıdan bakıldığında tüm olay ve olguların aslında iç içe ve birbirini etkiledikleri rahatça görülecektir. Bu sebeple zât-sıfat tartışmalarını sadece dış veya iç etkenlere bağlamak bizce doğru bir tutum değildir.[573]

İlk dönem Müslümanlarının tefvizci tutumu benimsemeleriyle antropomorfist bir Allah tasavvurunun ortaya çıkması tenzihçi tasavvuru benimseyenler tarafından eleştirilmiş ve tenzihî bir söylemle yeni tasavvurlar inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu tenzihî söylemin temel dayanağı da Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiye dayanmaktadır.

---

571 İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), VI/149.

572 Eşʿarî, *el-İbâne*, 45.

573 Zât-sıfat tartışmalarının arka planındaki iç ve dış etkenler hakkında geniş bilgi için bk.: Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 121-125; Ziya Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bililer Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 17-30; Nader el-Bizrî, "Allah: Zât ve Sıfât İlişkisi Problemi", çev. Ziya Erdinç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/36 (Aralık 2017), 199-217; Seyithan Can, "İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2020), 430-450.

Zât ile sıfatların aynîliği-gayrîliği, kadîm veya hâdis oluşu ya da sıfatların zâta zâid manalar oluşu gibi ekoller tarafından benimsenen zât-sıfat ilişkileri Allah tasavvurlarının da farklılaşmasına neden olmuştur. Bu başlıkta incelenecek konu da tenzihçi Allah tasavvurunu benimseyen ekollerin zât-sıfat ilişkisine yaklaşımları ve bunun neticesinde benimsemiş oldukları Allah tasavvurlarının incelenmesidir. Bu sebeple Mu'tezile, Cehmiyye, Şia ve Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat ilişkisine dair yaklaşımları incelenerek bu yaklaşımlar neticesinde inşa ettikleri Allah tasavvurlarına zât-sıfat tartışmalarının etkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

### 3.2.1. Mu'tezile

İtikadî konulardaki görüşlerini beş temel esas (usûl-i hamse) üzerine bina eden Mu'tezile'nin ilk ilkesi olan tevhîd, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile alakalı bir ilkedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın sıfatları vardır. Ancak bu sıfatlar, Allah'ın zâtına zâid olmayıp zâtında mündemiç olan sıfatlardır. Başka bir ifadeyle Mu'tezile, Allah'ın ezelde Hayy, Âlim, Kâdir gibi sıfatlarla muttasıf olduğu konusunda Ehl-i Sünnet'le ittifak halindedir. Ancak hayat, ilim, kudret gibi sıfatların Allah'ın zâtından ayrı manalar olduğunu kabul etmeyip bu sıfatların zâtla aynı olduğunu iddia eder. Yani Mu'tezile, sıfatların zâtın dışındaki ontolojik gerçekliğini kabul etmeyip, bunları zâtla aynı ve bununla birlikte kadîm olarak düşündükleri için "aynî-kadîm sıfat anlayışını" benimsemişlerdir.[574] Bu anlayışta Mu'tezile'nin, Allah'ın vahdâniyetini şiddetle savunma eğilimi vardır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın en hususî vasfı "kıdem" olduğundan[575] sıfatların, O'nun zâtından ayrı manalara gelmesi birden fazla kıdem sıfatını haiz varlığın mevcudu anlamına gelir ki bu muhaldir. Tek kadîm varlık Allah'tır. Bu sebeple Mu'tezile sıfatların, zâtla aynı olması şartıyla kıdemliğini kabul eder. Daha açık bir ifadeyle Allah zâtıyla Âlim, zâtıyla Kâdir, zâtıyla Hayy'dır. Zâtının dışında ilim, kudret, hayat gibi ezelî manalar yoktur.[576] Eğer Allah'ın zâtının dışında kadîm manaların olduğu kabul edilirse, bu manalar ulûhiyetin en hususi vasfı olan kıdemde Allah'a ortak olacağından, ulûhiyette

---

574 Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 57.

575 Zühdî Cârullâh, *el-Muʿtezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1947), 61; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 38.

576 Kaʿbî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî vd., *Fadlu'l-İʿtizâl ve Tabakâtu'l-Muʿtezile*, thk. Fuâd Seyyid, haz. Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: el-Me'hedu'l-Elmâniyyi li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, 2017), 362-364.

de Allah'a ortak olmaları gerekir.[577] Başka bir açıdan, Allah'ın zâtından ayrı kadîm manaların kabulü, Allah'ın diğer varlıklarla benzerlik taşımasını dolayısıyla da cisim olmasını gerektirir. Çünkü bir ilimle âlim olma veya bir kudretle kâdir olma cisimlerin özelliğidir. Daha açık bir ifadeyle Mu'tezile'ye göre zâtın, zâttan ayrı bir sıfatla vasıflanması, vasıflandığı sıfatın özel bir mahalde olmasıyla mümkündür. Özel bir mahalle ihtiyaç duymak da cisimlerin özelliğidir. Eğer Allah, "bir ilimle Âlim veya bir kudretle Kâdir'dir" denirse o zaman Allah'ın, zâtının dışında özel bir mahalde bulunan sıfatlarla mevsûf olduğu dolayısıyla da cisim olduğu söylenmiş olur. Bu sebeple Allah'ın, ancak zâtı dışında sıfatlarla değil bilakis zâtıyla kâim, zâtında mündemiç olan sıfatlarla muttasıf olduğu söylenebilir.[578]

Mu'tezile, Allah'ın zâtıyla Âlim, zâtıyla Kâdir ve zâtıyla Hayy olduğunu söylemesine rağmen aynı tutumu Semî' ve Basîr sıfatları için benimsemez. Çünkü bu sıfatlar görme ve duyma organları olan göz ve kulağı gerektireceğinden, Allah'ın bu sıfatlarla tavsif edilmesi O'na organ isnat etme anlamına gelir ki bu da Allah için muhaldir. Mu'tezile'de haberî sıfatlarda olduğu gibi teşbih ve tecsimi çağrıştıracak sıfatları anlama konusunda ihtilaf söz konusudur. İhtilaf noktası bu tür sıfatların hakikî mi yoksa başka bir anlamda mı anlaşılması gerektiği konusundadır. Yani sıfatların ontolojik probleminin yanında semantik problem de söz konusudur.[579] Sıfatları zâtın aynı kabul eden Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre Semî' ve Basîr de Hayy, Kâdir, Âlim gibi Allah'ın ezelî sıfatlarındandır. Yani Allah zâtıyla Semî' ve Basîr'dir. Ancak Eş'arî, Bağdat Mu'tezilesi'nden Ca'fer b. Harb'ın (ö. 236/850-51 [?]), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın "*Allah'ın ezelden Semî' ve Basîr olduğunu söyleyemem. Çünkü ezelde Semî' ve Basîr olmak ezelî duyulan ve görülen varlıkların vücûdunu gerektirir.*" dediğini, bu ifadelerden İbn Harb'ın Allâf'ı yanlış anladığını veya hata ettiğini söyler. Hangi konuda yanlış anladığını veya hata ettiğini belirtmeyen Eş'arî muhtemelen şunu kastetmektedir: Mu'tezile Allah'ın zâtıyla Semî' ve Basîr olduğunu söylemektedir. Zâtının ezelî olması sıfatlarının da ezelîliğini gerektirir. Ancak hem zâtıyla Semî' ve Basîr olduğunu hem de

---

577 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 38.

578 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 162.

579 Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 58-59.

ezelden Semî‘ ve Basîr olmadığını söylemek çelişkili bir ifadedir. Bu durumda ya Allah'ın zâtı ezelî değildir ya da Allah zâtıyla Semî‘ ve Basîr değildir. Dolayısıyla İbn Harb'ın Allâf'ı bu konuda yanlış anladığı veya hata ettiği söylenebilir.

Basra Mu‘tezilesi'nin önde gelen isimlerinden Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) da Allah'ın ezelde Semî‘ ve Basîr oluşunu, ezelî duyulur ve görülür varlıkların varlığını gerektireceği düşüncesinden dolayı kabul etmez. Ancak Kur'ân'da açıkça zikredilen ve Allah'a doğrudan nispet edilen bu isimlerin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında Abbâd b. Süleyman şöyle bir çıkar yol bulmuştur: İsim olarak Allah ezelde Semî‘ ve Basîr'dir. Ancak sıfat olarak sem‘ ve basar sıfatlarına ezelden sahip değildir. Bu sıfatlar Allah'ın ilmine râcidir ve Allah'ın ezelden Semî‘ ve Basîr oluşunun anlamı ezelde duyulan ve görülen varlıkları bilmesidir. Bu sebeple Allah'ın ezelden ismen Semî‘ ve Basîr olduğu söylenebilir ancak sıfat olması bakımından ezelde işiten ve gören olduğu söylenemez. Eş‘arî'nin ifadesine göre Mu‘tezile, Havâric, Zeydiyye ve Mürcie'nin çoğunluğuna, yine Basra Mu‘tezilesi'nden İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Abdullah b. Küllâb'a (ö. 240/854 [?]) göre Allah ezelde Semî‘ ve Basîr'dir.[580]

Mu‘tezile'nin büyük imamlarından Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) bir taraftan Eş‘arîler'in zât-sıfat anlayışını Kur'ân'a uygun bulmakla birlikte, Allah'ın zâtının gerçek varlığı olan unsurlardan meydana gelmiş olması sonucuna götürdüğü için tevhîd prensibine ve akla aykırı bulurken; diğer taraftan Mu‘tezilî öncülerinin anlayışını ise tevhîde ve akla uygun bulmakla birlikte, son merhalede sıfatları inkâr sonucuna götürdüğünden Kur'ân'a aykırı bulmuştur. Bu sebeple Ebû Hâşim "ahvâl teorisi"ni bu iki anlayışın kendince aşırı yönlerini yontmak ve ara bir yol bulmak için geliştirmiş gözükmektedir.[581] Nitekim İslâm düşünce geleneğinde kendisine kadar iki sıfat anlayışı bulunmaktaydı. Bunlardan birisi sıfatların ontolojik varlığını inkâr edip onların tesmiyeden başka bir şey olmadığını iddia eden Mu'tezilî sıfat anlayışı; diğeri de sıfatların zâttan bağımsız, müstakil birer gerçeklikleri bulunduğunu iddia eden Eş‘arî sıfat

---

580 Eşʿarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 141-142.

581 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2005), 181.

anlayışıdır.[582] Bu ikisinin de bir taraftan doğru bir taraftan yanlış, yani birinin Kur'ân'a uygun fakat tevhid doktrini ve akla aykırı, diğerinin ise tevhid prensibi ve akla uygun ancak Kur'ân'a aykırı olduğunu düşündüğünden bu iki sıfat anlayışında orta yolu bulmaya çalışmıştır.

Ebû Hâşim'e göre Allah, zâtıyla âlim veya kâdir değildir. O'nun âlim veya kâdir oluşu, kendisinde bulunan bir halden dolayıdır. Yani "Allah âlimdir" dendiği zaman O'na bir hal nispet etmiş oluruz ki bu hal ilimdir. Yine "Allah kâdirdir" dendiğinde de O'na kudret halini nispet etmiş oluruz. Diğer sıfatlar da Ebû Hâşim'e göre bu şekilde bir hal nispetiyle Allah'a nispet edilir ve bu sıfatlar O'nun zâtında mündemiç değildir. Aynı şekilde zâtından ayrı da değildir. Bu sıfatlar aynı zamanda ne kadîm ne de hâdistir. Kadîm olsalardı, Allah'ın en hususi sıfatı olan kıdemle bir ortaklık olurdu ki bu da te'addüd-i kudemâya yol açacağından imkânsızdır. Aynı şekilde hâdis de değillerdir çünkü o halde de Allah'ın, hâdislere mahal teşkil etmesi gerekirdi ki bu da imkânsızdır. O halde Ebû Hâşim'e göre Allah'a nispet edilen hallerin ontolojik bir gerçekliği yoktur. Aynı şekilde müstakil bir anlamları da yoktur. Çünkü bu haller, doğrudan zâtla bilindiği için kendi başlarına bir gerçeklikleri yoktur. Bu haller ancak zâtın varlığıyla var olabilen hallerdir. Buradan hareketle hallerin kendi başlarına ne varlığından ne de yokluğundan bahsedebiliriz. Başka bir ifadeyle haller müstakil olarak ne mevcûd ne de ma'dumdur. Bu sebeple onlar bilginin konusu olmadığı için de tek başlarına bilinemezler.[583] Ebû Hâşim'in nezdinde hallerin tek başlarına bir "şey" olmamaları onu, zâttan bağımsız ontolojik gerçeklikleri olan birtakım manaların ispatından kurtarmıştır. Böylelikle o, Sünnî kelamcıların anlayışındaki zâttan ayrı manaların doğuracağı zorluklardan sıyrılmaya çalışmıştır. Öte yandan bu halleri sırf zâttan ibaret kabul etmemesi ve zâttan

---

[582] Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190.

[583] Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 128-129. Ebû Hâşim'in, teorisinde kullanmış olduğu ne odur ne değildir gibi zıt kavramlar, teorinin muğlaklığına sebep olmuş, bu nedenle Mu'tezile dışında Sünnî kelamcılar tarafından da taraftarlar bulmuştur. Örneğin Şehristânî, ahvâl teorisini Bâkıllânî'nin kabul ettiğini, Cüveynî'nin ise önceleri kabul edip daha sonra bu teoriyi reddettiğini söyler. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 128. Bâkıllânî'nin ahvâl teorisi hakkındaki görüşleri için bk.: Bâkıllânî, *Temhîd*, 230-233. Cüveynî'nin ahvâl teorisi hakkındaki görüşleri için bk.: Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 78-81. Fahreddîn er-Râzî de Sünnî kelamcılardan Bâkıllânî ve Cüveynî'nin, Mu'tezile'den de Ebû Hâşim ve taraftarlarının bu teoriyi savunduğunu söyler. Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, 163.

bağımsız gerçeklikleri olmasa da zâta bağlı unsurlar kabul etmesi Mu'tezilî öncülerinin katı nominalist anlayışından sıyrılmasına da yardımcı olmuştur.[584]

### 3.2.2. Cehmiyye

Mu'tezile'nin dışında tenzihçi Allah tasavvurunu benimseyen ve zât-sıfat ilişkisinde Mu'tezile'nin savunduğu aynî-kadîm sıfat anlayışından farklı olarak gayrî-hâdis sıfat anlayışını savunan grup Cehmiyye'dir.[585] Cehmiyye'ye göre Allah'ın sıfatları zâtının gayrıdır ve sonradan yaratılmıştır. Bu minvalde Eş'arî, Cehm'in, Allah'ın zâtından ayrı ve hâdis ilim sıfatını kabul ettiğini söyler. Cehm'e göre Allah, eşyadan önce ihdas ettiği bir ilimle eşyayı bilir.[586] Yani Allah önce ilim sıfatını yaratır daha sonra yarattığı bu sıfatla eşyayı bilmiş olur. Dolayısıyla sonradan yaratıldığı için ilim sıfatı Allah'ın zâtının dışında, O'nun gayrı olmuş olur. Bu muhdes ilimle eşya, yaratılmadan önce bilinemez. Çünkü yaratılmadan önce eşya, eşya değildir ki bilinsin. Yaratıldıktan sonra eşya statüsünü kazandığından ancak yaratıldıktan sonra eşya bilinebilir.[587]

Yine Cehm'e göre Allah'ın zâtının dışında, yaratılmış olan ilim sıfatı bir mahalde olmaksızın yaratılmıştır. Çünkü bir mahalde yaratılan sıfat, yaratıldığı mahallin sıfatı olacağından Allah'ın sıfatı olmaktan çıkar.[588] Böylece bir sıfatın, yaratıldığı mahallin sıfatı olacağı eleştirisinin önünü kapatmak isteyen Cehm, ilim sıfatının bir mahalde olmaksızın yaratıldığını söylemiştir.[589] Ancak bunun nasıl mümkün olduğu açık değildir. Yaratılan bir şeyin mahallinin olmaması aklen mümkün görünmemektedir. Çünkü muhdes her varlığın yaratıldığı bir mahal vardır ki muhdes olmanın şartlarından biri bir mahalde yaratılmasıdır. Ancak Cehm, zât-sıfat ilişkisi konusunda ilim sıfatının bir mahalde olmaksızın yaratıldığını yani hem muhdes hem de mahalden yoksun bir yaratmanın varlığını kabul etmiş görünür. Bu da Cehm'in bu konuda bir çelişki içinde olduğunun göstergesidir. Başka bir açıdan Cehm'in, zâtın gayrı ve hâdis sıfat anlayışı,

---

584 Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 186.
585 Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 68.
586 Eşʿarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 220.
587 Eşʿarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 176.
588 Eşʿarî, *el-Lümaʿ*, 43-44.
589 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73.

sıfatın inkâr edilmesi anlamına da gelir. Çünkü Eş'arî ve Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) da ifade ettiği gibi zâtın dışında yaratılan bir sıfat, yaratıldığı mahallin sıfatı olacağından[590] aslında Allah'ın sıfatı olduğunu inkâr etmekle aynı anlama gelir. Cehm'in de Allah'ın sıfatlarının, zâtının dışında ve yaratılmış olduğunu iddia etmesi aslında yaratılan sıfatın Allah'ın sıfatı olmaması, yani sıfatın inkârı anlamına gelir.

### 3.2.3. Şia

Mu'tezile ve Cehmiyye dışında tenzihçi tasavvurla zât-sıfat ilişkisi konusunda görüş bildiren gruplardan biri de Şia'dır. Mu'tezile'nin aynî-kadîm, Cehmiyye'nin gayrî-hâdis sıfat anlayışından farklı olarak Şia kelamcıları farklı sıfat anlayışlarını benimsemişlerdir. Bunlardan biri zâid-hâdis, diğeri aynî-hâdis ve sonuncusu da mutlak nefy anlayışıdır. Şia'nın erken dönem gruplarından ve Râfıza'nın alt kollarından biri sayılan Zürâriyye'nin[591] adına nispetle anıldığı Şia kelamcısı Zürâre b. A'yen et-Temîmî (ö. 150/767), Allah'ın sıfatları konusunda "Kendisi için sonradan yaratmadıkça Allah ezelde Semî', Alîm ve Basîr değildir" diyerek sıfatların zâta zâid ve hâdis olduğunu iddia etmiştir.[592] Bağdâdî de Zürâriyye'nin görüşünü naklederken onların, Allah'ın ezelde kendi zâtı için hayat, ilim, irâde, kudret, sem' ve basar sıfatlarını yaratıncaya kadar Hayy, Âlim, Mürîd, Kâdir, Semî' ve Basîr olmadığını; ancak zâtı için bu sıfatları yarattıktan sonra söz konusu sıfatlara sahip olduğunu söylediklerini ifade eder.[593] Buradan hareketle Zürâriyye'nin, Allah'ın sıfatlarının insanlarınki gibi sonradan yaratılmış olduğunu ve zâtın dışında bir mahalde değil de zâtın kendisi için kendisinde yarattığını söylediklerinden sıfatlar konusunda zâid-hâdis anlayışını benimsediklerini söyleyebiliriz.[594]

Sıfatlar konusunda, erken dönem kaynaklarında adı sıkça geçen diğer bir Şiî kelamcı da Hişâm b. Hakem'dir (ö. 179/795). Eş'arî'nin ifadelerine göre Hişâm, Allah'ın

---

590 Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red ʿalâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-ʿArabiyye li'l-Kitâb, 1993), 111.

591 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 17, 52; Eşʿarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 41, 47, 52.

592 Eşʿarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 47.

593 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 218.

594 Geniş bilgi için bk.: Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 73-74.

âlim olmadan bir ilimle eşyayı bildiğini, ezelde kendi zâtından dolayı varlıkları bilmesinin imkânsız olduğunu söyler. Hişâm'a göre ilim Allah'ın bir sıfatıdır; ne O'nun kendisidir ne O'nun dışındadır ne de O'nun bir parçasıdır. İlim bir sıfat olduğu için vasıflanamaz ve bu sebeple muhdes veya kadîm denmesi mümkün değildir.[595] Bu sebeple Allah'ın ezelde âlim olduğunu ve bu sıfatla ezelde eşyayı bildiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü ezelde eşyanın bilinmesi eşyanın da ezelîliğini gerektirir. Bu sebeple mevcûd bir bilinen olmadan âlim olunamayacağından ve eşya da ezelî olmadığından Hişâm'ın tenzih doktrinine göre Allah da ezelde âlim değildir. Bu minvalde Hişâm'a göre yine Allah'ın, kullarının fiillerini önceden bilmesi imtihan ve denemeyi geçersiz kılacağından ezelde kulların fiilleri Allah tarafından bilinemez. Hişâm'ın, Allah'ın sem', basar, kudret, hayat ve irade gibi sıfatlarının da Allah'ın kendisi, O'nun dışında veya O'nun bir parçası olmadığını, sadece sıfatları olduğunu böylece zâta zâid sıfat görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz.[596] Hişâm'ın, sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı oldu görüşü Ehl-i Sünnet inancına benziyor gibi görünse de onun, sıfatların vasıflanamayacağı düşüncesi kendisini Ehl-i Sünnet'ten ayırır. Hişâm'a göre sıfatlar sıfat olduğu için vasıflanamaz ve bu sebeple de zâtın ne aynı ne de gayrıdır. Ancak Ehl-i Sünnet'in, sıfatların ne aynı ne de gayrı olduğu görüşü sıfatların vasıflanamaması sebebiyle değil bir taraftan sıfatların hakikatini inkâra götüren nefyden, diğer taraftan da Allah'ın sıfatlarını mahlûkâtın sıfatlarıyla aynı gören teşbih ve tecsimci yaklaşımdan uzaklaştırma amacına matuftur.[597]

Şia kelamcıları arasında Zürâriyye ve Hişâm b. Hakem'in zâid-hâdis sıfat anlayışının dışında sıfatların yine hâdis ancak zâtın aynı olduğu aynî-hâdis anlayışını

---

595 Eş'arî, Hişâm'ın sıfat anlayışını zikrederken "sıfat, sıfat olduğu için vasıflanamaz" ibaresinden önce ilim sıfatı için hâdis veya kadîm denmesinin câiz olduğunu söyler. Muhtemelen burada bir tahkik veya yazım hatası vardır. Çünkü Hişâm'ın sıfat anlayışına göre eğer sıfat sadece sıfattır ve vasıflanamaz ise o halde hâdis veya kadîm diye de vasıflanamaması gerekir. Eğer hâdis veya kadîm diye vasıflanabilirse o halde Hişâm'ın sıfat anlayışında bir çelişki vardır. "فيجوز أن يقال العلم محدث أو قديم لأنه صفة والصفة لا توصف" ibaresinde görüldüğü üzere sıfatın vasıflanamayacağı ancak hâdis veya kadîm olmasının câiz olduğu ifade edilmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi burada "فيجوز" ifadesinde muhtemelen ibareyi olumsuzlayan "لا" ifadesi düşmüştür. Hişâm'ın sıfat anlayışına göre bu ifadenin " فلا يجوز" şeklinde olması gerekir. Eşʿarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I/48. Bu bilgi için bk.: Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 75.

596 Eşʿarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 48-49; Hayyât, *el-İntisâr*, 60.

597 Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 74-75.

benimseyen kelamcılar da vardır. Şeytânüttâk[598] (ö. 160/777 [?]) bu kelamcılardan biridir. O, Allah'ın zâtı gereği âlim olduğunu ancak eseri meydana gelinceye kadar Allah'ın o şeyi bilmediğini iddia eder. Ona göre Allah'ın eseri meydana getirmesindeki tesir iradedir. Allah bir şeyi irade ettiği zaman onu bilir, irade etmediği zaman bilmez. Buna göre Allah, zâtı gereği âlim olmakla birlikte bir şeyi meydana getirmek istediğinde onu irade eder ve bu iradesi sonucu o şeyi bilir. Yani iradesi hâdistir ve iradeyle bildiği için O'nun bilgisi de hâdis olmaktadır. Allah'ın takdir ve irade etmeden önce bir şeyi bilmesinin imkânsız oluşu O'nun âlim olmamasıyla alakalı değildir. İlim, O'nun zâtı gereğidir ancak Allah, bir şeyi takdir ve irade etmeden o şey, "şey" olmayacağından, başka bir ifadeyle takdir ve iradeden önce ma'dum olduğundan onun bilgisi de olmaz. Bilgisi olmayan şey de bilinemez.[599] Çünkü ilmin ma'duma taalluku imkânsızdır. Şeytânüttâk'ın bu görüşleri Hişâm b. Hakem'in görüşlerine oldukça benzerdir. Hişâm da bir şeyin bilinebilmesi için vücuda gelmesi gerektiğini, ma'dumun bilinemeyeceğini söylemiştir. Ancak Şeytânüttâk'ın Hişâm'dan farkı, ilim sıfatının Allah'ın zâtından olup olmadığı meselesindedir. Hişâm'a göre ilim ve diğer sıfatlar, sıfat olduğu için vasıflanamaz oluşuyla Allah'ın zâtında veya dışında olacak şekilde vasıflanamazken, yani sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayrı iken Şeytânüttâk'ta sıfatlar zâtın aynıdır. İkisinin ortak noktası ma'dumun bilinemeyeceği, sadece mevcudatın bilinebileceği yani ilmin sonradan Allah'ın sıfatı olduğu noktasındadır.

İslâm düşünce geleneğinde tenzihçi Allah tasavvurunu benimseyenlerin, zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşleri farklı olsa da ortak oldukları bir nokta vardır ki o da Allah'ın, diğer varlıklardan benzerliğini ortadan kaldıran, Allah'ın zâtına yakışmayacak isim ve sıfatlardan soyutlanmasını sağlayan tenzih düşüncesidir. İster Mu'tezile'de olduğu gibi aynî-kadîm, ister Cehmiyye'de olduğu gibi gayrî-hâdis, ister Şia'da olduğu

---

[598] Asıl adı Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. en-Nu'mân b. Ebî Tarîfe el-Becelî el-Ahvel es-Sayrafî el-Kûfî olan Şeytânüttâk, Kûfe çarşılarından Tâkulmehâmil'de sarraflık yapıyordu. Mesleğinde altın paraların sahte olup olmadığını bir bakışta anlayabilecek kadar maharet kazandığı için "Tâk çarşısının en zeki insanı" anlamındaki Şeytânüttâk lakabıyla anılmıştır. Ancak bir bakıma yergi niteliği taşıyan bu lakabın mezhepler arası tartışmalar sebebiyle kendi mensuplarınca "Sâhibüttâk" veya "Mü'minüttâk" lakaplarıyla değiştirilmesine özen gösterilmiştir. Halil İbrahim Bulut, "Şeytânüttâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/104.

[599] Eşʿarî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 48.

gibi zâid-hâdis ve aynî-hâdis anlayışı olsun tüm bu ekollerin ortak amacı, birleştiği nokta tenzihçi Allah tasavvurunun benimsenmesidir. Benimsenen bu tutumla Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyetini, kendi inanç ilkeleri ve zihinlerinde tasavvur etmiş oldukları Allah inancına göre açıklamaya ve temellendirmeye çalışan bu gruplar, antropomorfist Allah tasavvurunu benimseyenlere karşı tenzihî bir tutum benimseyerek Allah'ın sıfatları konusunda tıpkı hasımları gibi aşırılığa varan düşüncelere dalmıştır. Başka bir ifadeyle antropomorfizmi benimseyenler, Allah'ı içselleştirerek, içkinleştirerek, O'nu bir cisim gibi tasavvur ederek ne kadar aşırı bir ucu temsil etmişse, tenzihçi tasavvuru benimseyenler de aynı oranda Allah'ı aşkınlaştırarak, isim ve sıfatları nefy, ta'til veya te'vil ederek O'nu çok soyut ve ulaşılamaz bir varlık olarak düşünmekle diğer aşırı bir ucu temsil etmiştir. İşte bu noktada her iki aşırı ucun görüşlerini mezcedip orta yolu bulmaya çalışan Ehl-i Sünnet ekolü, nasslar ve aklın yardımıyla farklı bir tasavvur benimsemiştir. Hem nasslarda geçen sıfatların ontolojik gerçekliğini kabul ederek sıfatları ispat etmeye çalışmış hem de aklî ilkelere dayanarak, yanlış anlaşılması mümkün olan, teşbih ve tecsime düşürecek sıfatları da te'vil ederek doğru bir Allah tasavvuruna ulaşmaya çalışmıştır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki Ehl-i Sünnet âlimleri de kelam ilminin teşekkülü sonrası tenzihçi tasavvuru benimsemiştir. Ancak Ehl-i Sünnet'in tenzihçi tasavvuru ile Mu'tezile, Cehmiyye ve Şia'nın benimsemiş olduğu tenzihçi tasavvur farklıdır. Diğer ekoller daha çok mutlak bir tenzih düşüncesine sahipken Ehl-i Sünnet daha ılımlı tenzihçi bir tasavvura sahiptir. Zât-sıfat anlayışları incelendiğinde söz konusu üç ekolün mutlak tenzihçi tasavvurları, sıfatların zâtla ilişkisinde nefy veya ta'tile varan söylemleri ihtiva etmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet'in mutedil tenzihçi tasavvuru, sıfatların ispatını tescil etmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in farklı şekilde de olsa diğer üç ekol gibi tenzihçi tasavvuru benimsediği söylenebilir. Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat anlayışının "Tenzihçi Allah Tasavvuru" başlığı altında incelenmesi bu sebepledir.

### 3.2.4. Ehl-i Sünnet

Allah tasavvurlarının farklılaşmasında önemli rol oynayan zât-sıfat ilişkisi konusunda Ehl-i Sünnet'in anlayışını incelediğimizde onların zâid-kadîm sıfat anlayışını benimsediklerini görürüz. Bu anlayışa göre sıfatların zâta zâid oluşu, sıfatların zâtın ne

aynı ne de gayrı oluşu anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle bu anlayış, sıfatların zâtın aynı olmayışıyla Mu‘tezile’ye, gayrı olmayışıyla da Cehmiyye’ye bir reddiyedir. Şia, sıfatların zâta zâid manalar olduğunu söylemekle Ehl-i Sünnet ile ortak bir noktada buluşuyor gibi görünse de sıfatların hâdis olduklarını düşünmeleri Ehl-i Sünnet ile kendilerini ayıran büyük bir farktır. Ehl-i Sünnet’in bu zâid-kadîm sıfat anlayışı, sıfatların ontolojik gerçekliklerinin kabul edildiği anlamına gelir. Ancak kadîm sıfat anlayışı Mu‘tezile’de olduğu gibi ezelî varlıkların çokluğu anlamına da gelmemektedir. Bu noktada Ehl-i Sünnet ulemâsı, sıfatların ezelî olduklarını kabul etmekle birlikte sıfatların zâttan bağımsız müstakil birer gerçeklikleri olmadığını, zâta zâid manalar olduğunu söylemektedir ki bu görüş Mu‘tezile’nin te‘addüd-i kudemâ eleştirisine karşı bir savunma, bir çıkış yolu görünümü arz etmektedir.

Ehl-i Sünnet’in Allah tasavvurunun oluşumunda önemli söylemlerden biri olan sıfatların zâtın ne ayrı ne de gayrı, ezelî ve zâtla kâim olduğu görüşü erken dönemde Ebû Hanîfe’nin söylemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Daha önce sıfatların taksiminde Ebû Hanîfe’nin sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırdığını ifade etmiştik. Bu sınıflandırmada Ebû Hanîfe, sıfatların aynı zamanda muhdes olmadığını, ezelî[600] ve zâtla kâim olduğunu, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu[601] da söylemektedir. Bu minvalde Ebû Hanîfe’nin, sıfatların, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemesi, sıfatların salt birer zihni varlık olmadıklarını, aksine ontolojik gerçeklikleri bulunduklarını, aynı zamanda zâttan farklı ancak bağımsız varlıklar olmadıklarını da zımnen ifade etmektedir.[602] Kur’ân’ın mahluk olup olmadığı meselesinde Allah’ın kelâm sıfatının mahluk olmadığını, ezelî ve zâtla kâim olduğunu[603] söyleyen Ebû Hanîfe’nin, kelâm sıfatını ‘ale’t-tahkîk (على التحقيق) ibaresiyle kayıtlaması,[604] sıfatların gerçekliklerini kabul etmeyen Mu‘tezile’ye de bir reddiye anlamına gelmektedir. Ehl-i Sünnet’in sıfat anlayışının temelini bina eden Ebû Hanîfe’ye göre Allah, ilmiyle Âlim, kudretiyle Kâdir, kelâmıyla Mütekellim,

---

600 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 16.

601 İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Vasiyyetü’l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nuʿmân*, thk. Ebû Muaz Muhammed b. Abdilhayy Uveyne (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 41.

602 Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 51.

603 Ebû Hanîfe, *Vasiyye*, 42.

604 Ebû Hanîfe, *Vasiyye*, 41.

yaratmasıyla Hâlık, fiilleriyle Fâil'dir ve tüm bunlar, zâtla kâim olan sıfatlarıdır. Hiçbiri mahluk değildir, tamamı ezelî sıfatlardır.[605]

Sünnî kelamın öncülerinden olan ve Mu'tezile ile kelam konularında münakaşa eden ilk Ehl-i Sünnet kelamcısı olduğu iddia edilen[606] Abdullah b. Küllâb, Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşünü aynen tekrar eder. Ona göre de sıfatlar, zâtın ne aynı ne de gayrıdır. Sıfatlar, ezelî olmakla birlikte kendi başlarına değil Allah'ın zâtıyla kâimdirler. Çünkü sıfatların sıfatlarla kâim olması mümkün değildir. Yani İbn Küllâb'a göre sıfatlar zâttan bağımsız gerçeklikleri olan değil, Allah'ın zâtına zâid olan ve bu sebeple de ontolojik gerçeklikleri olan varlıklardır. Buna göre "Allah Âlimdir" sözünün anlamı O'nun zâtından bağımsız bir ilim sıfatıyla değil, "zâtıyla kâim ve zâtına zâid, ezelî bir anlam olan ilimle Âlimdir" anlamına gelmektedir. Diğer sıfatlar da İbn Küllâb'a göre bu şekildedir.[607]

Eş'arî de Ebû Hanîfe ve İbn Küllâb gibi Allah'ın sıfatlarının ezelî olduğunu, aksi takdirde Allah'ın, sahip olduğu sıfatların zıtlarıyla nitelendirilebilmesinin mümkün olduğunu söyler. Daha açık bir ifadeyle örneğin, Allah'ın ezelde Âlim olmayışı, O'nun ilim sıfatının zıddı olan cehalet, şüphe veya özür gibi sıfatlarla nitelendirilmesini zorunlu kılar. Çünkü ilim sahibi olmayan birinin âlim olarak nitelendirilmesi imkânsızdır. Eğer Allah ezelde Âlim değilse o halde ezelde cahildir. Ezelde cahil olması da sonradan ilim sahibi olamayacağı anlamına gelir. Çünkü cehalet ezelî bir sıfat olacağı için sonradan herhangi bir bilgi edinilmesi imkânsız hale gelir. Bu sebeple Allah'ın ezelde Âlim olması, varlıkları ilmiyle yaratmış olmasından dolayı zorunludur. Eğer ilim sıfatının kıdemi kabul edilmezse o halde Allah'ın, varlıkları yaratması söz konusu olamaz. Allah'ın varlıkları ilmiyle yaratması, O'nun ilminin gerçekliğini ve bu sıfata ezelî olarak sahip olduğunu ispat etmektedir. Eş'arî'ye göre Allah'ın diğer sıfatları da bu şekildedir. O ezelde Âlim,

---

605 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 18.

606 Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Meʿârif, ts.), I/266.

607 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, II/398. İbn Küllâb'ın kelamî görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk.: Muammer Esen, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmi Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002), 63-79; Hüseyin Aydın, "Abdullah b. Küllâb'ın Allah'ın Sıfatları ve Kelâmullah'a Dair Görüşleri -İbn Teymiye'ye Göre-", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III/8 (2003), 125-146; Mehmet Kalaycı, "Eşʿarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/2 (2010), 399-431.

Hayy, Semî‘, Basîr ve Kâdir’dir. Eğer Allah, ilim sıfatında olduğu gibi ezelde sem‘ sıfatıyla muttasıf olmasaydı kendisine sağırlık; basar sıfatıyla muttasıf olmasaydı körlük; kudret sıfatıyla muttasıf olmasaydı acziyet sıfatlarıyla vasfedilmiş olması lazım gelirdi. Ezelde sağır, kör ve aciz bir varlığın ise sonradan işitme, görme ve kudret sıfatlarını kazanması imkânsızdır. Ayrıca zikri geçen sıfatların zıtlarıyla vasıflanmak bir eksiklik, özür ve yaratılmışların vasıfları olduğu için Allah’ın bu eksiklik ve özürlerle nitelendirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple Allah’ın ezelde Âlim, Semî‘, Basîr, Kâdir gibi sıfatlarla vasıflanmış olduğu ortaya çıkmaktadır ki aksi aklen imkânsızdır.[608]

Şehristânî de selef ve Eş‘arî ulemâsının, Allah’ın sıfatlarının ezelî ve zâtla kâim olduğunu söylediklerini ifade eder. Onlara göre Allah bir ilimle Âlim, kudretle Kâdir, sem‘ ile Semî‘, basar ile Basîr, hayat ile Hayy, irade ile Mürîd, kelam ile Mütekellim, bekâ ile Bâkî’dir. Tüm bu sıfatlar ezelîdir ve Allah’ın zâtı ile kâim, zâta zaîd sıfatlardır. Çünkü ulûhiyet sıfatı ile vasıflanacak gerçek bir ilâhın, ezelde mevcut olması ve bu sıfatlarla ezelde vasıflanmış olması gerekir.[609] Eğer bu sıfatlar ezelî değil de hâdis kabul edilirse o halde bu sıfatların sonradan yaratıldığı bir mahallin olmasını gerekli kılar. Bu durumda da Allah, yaratılmışların mahalli durumunda olur ki bu imkânsızdır. Ya da bu sıfatlar yaratılan mahallin sıfatları olur ki o zaman da Allah, sıfatlardan soyutlanmış bir varlık olmuş olur ki bu da imkânsızdır. Eğer bu sıfatların bir mahalde değil de Allah’ın zâtında yaratılmış olduğu kabul edilirse bu kez de Allah’ın zâtında bir değişme söz konusu olur ki bu da Allah için muhal bir durumdur. Çünkü O’nun zâtında bir değişme söz konusu değildir. Değişim ancak muhdes varlıkların bir özelliğidir. Bu sebeple Şehristânî’ye göre Allah’ın sıfatları hâdis değil ezelîdir ve zâtıyla kâim, zâta zâid manalardır.[610]

Mâtürîdî, Allah’ın sıfatlarının ezelî olmayışının imkânsızlığını, bu konuda aklî ve naklî delillerin bulunmasıyla açıklar. Ona göre Allah’ın sıfatları hem naklî olarak Kur’ân ve hadislerde mevcuttur hem de akıl Allah’ın bazı sıfatlarla tavsif edildiğine hükmeder. Çünkü akıl, Allah’ın diğer varlıkları yarattığını kabul edince, bu yaratmaya

608 Eşʿarî, *el-Lüma‘*, 61-62.
609 Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, 175-176.
610 Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, 206.

dair ilim, irade, kudret, tekvin gibi sıfatların taallukunu da kabul ve ispat etmiş olur. Ayrıca taalluk noktasında Allah'ın sıfatlarının ezelî oluşu, yaratılmışların da ezelî olmasını gerektirmez. Başka bir ifadeyle Allah'ın tekvin sıfatı, yaratma anında ortaya çıkan değil, ezelî olarak Allah'ın zâtında bulunan bir sıfattır. Mâtürîdî'ye göre bu noktada ortaya çıkan zorluk ve tartışma meselesi, yaratılmışların yaratılma zamanının zikredilmemesinden kaynaklanmaktadır. Daha anlaşılır bir ifadeyle, yaratma konusunda yaratmaya taalluk eden sıfatların, yaratma anında ortaya çıktığı düşüncesi sıfatların ezelî olmadığını veya ezelî olması durumunda yaratılmışların da ezelî olduğu düşüncesini çağrıştırır. Çözümü zor bu durum için ise yapılması gereken şeyin, yaratılmışların yaratılma zamanının zikredilmesi yani "vakti gelince" ifadesinin zihinde yer almasıdır. Yani Allah'ın yaratmaya taalluk eden ilim, irade, kudret, tekvin gibi ezelî sıfatları, yaratma zamanı gelince yaratılmış varlığa taalluk eder ve yaratma gerçekleşir. Yoksa bu sıfatlar yaratma anında yaratılmış değildir. Onlar Allah'ın zâtında ezelî olarak bulunan sıfatlardır. Ezelde yaratılmış bir varlık olmaksızın yaratmaya taalluk eden sıfatların ezelîliğini savunmanın Allah'a bir acziyet nispet edilmesi anlamına geldiği itirazını reddeden Mâtürîdî, acziyetin, yaratmaya taalluk eden sıfatların yaratma anında gerçekleşmemesi durumunda oluşacağını söyler. Yani yaratma anında ezelî sıfatlar olan ilim, irade, kudret gibi sıfatların yaratılacak varlığa taalluk etmemesi durumunda acziyet ortaya çıkar. Halbuki Allah, yaratmak istediği her şeyi yarattığından, sıfatlar yaratılmış olanlara taalluk etmiştir ve bu sebeple ortada bir acziyet söz konusu değildir. Sem' ve basar gibi sıfatlar da böyledir. İşitilen veya görülen varlıkların ezelde olmaması, Allah'ın bu sıfatlara sahip olmadığı anlamına gelmez. İşitilen ve görülen varlıklar meydana geldiği zaman eğer işitme ve görme sıfatları bu varlıklara taalluk etmezse acziyet ortaya çıkar. Bu noktada yine Mâtürîdî'ye göre bu varlıkların ezelî olduğunun akla gelmemesi için yaratılmış varlıkların zaman kaydı göz önünde bulundurulmalıdır.[611]

Mâtürîdî âlimlerinden Ebü'l-Mu'în en-Nesefî de Allah'ın sıfatlarının ezelî olduğunu, Eş'arî'nin ifade ettiği gibi sıfatların ezelî olmadığı durumda ise Allah'ın, sahip olduğu sıfatların zıtlarıyla nitelendirilmesinin imkânına sebebiyet vereceğini ifade eder. Yani Allah'ın ezelde Hayy, Âlim, Kâdir, Semî', Basîr olmayışı, O'nun ezelde ölüm,

[611] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 108-112.

cehalet, acziyet, sağırlık ve körlük gibi sıfatlarla vasıflandırılmasının zorunluluğunu doğurur. Ayrıca sıfatların ezelî değil de hâdis oluşu, ezelde kemâl sıfatıyla vasıflanmış olan Allah'ın kemâline zıt bir durumdur. Çünkü yaratılmış olanın ezelî olana izâfı, bir eksiklik, noksanlıktır. Allah tüm eksikliklerden münezzeh olduğuna göre O'nun böylesi bir eksiklikle vasıflanması mümkün değildir.[612] Nitekim Allah'ın ezelde sıfatlara sahip olmayışı O'na acziyet nispet etmek anlamına gelir. Eğer Allah ezelde Kâdir olmasaydı sonradan kudret sıfatını yaratamazdı. Çünkü bu sıfata sonradan sahip olması demek onu yaratacak kudrete sahip olması demektir ki bu bir çelişkidir. Kudret sıfatına sahip olmayan bu sıfatı yaratmaya da kâdir değil demektir. Aynı şekilde Allah eğer ezelde Âlim olmasaydı sonradan bir ilimle bilemezdi. Nesefî bu söylemleriyle Allah'ın isim ve sıfatlarının zâtı gibi ezelî ve kadîm, zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade etmeye çalışır. Ona göre eğer isim ve sıfatlar zâtın aynı olursa birden fazla kadîm varlık ortaya çıkar. Gayrı olursa da bu isim ve sıfatlar sonradan ortaya çıktığı için Allah, hâdislere mahal olmuş olur. Bu da itikadî açıdan caiz değildir.

Nesefî'ye göre fiilî sıfatlar da tıpkı zâtî sıfatlar gibi ezelî, kadîm ve zâtın ne aynı ne de gayrıdır. Nesefî, Eş'arîler'in, fiilî sıfatlar konusunda bütün fiilî sıfatların sonradan meydana geldiğini söylediklerini ifade eder. Onlara göre Allah yaratma fiilini yapmadan yaratma sıfatına, rızık vermeden önce de rezzâk sıfatına sahip değildir. Nesefî bu görüşü reddederek, Allah'ın yaratma veya rızık verme fiillerinden önce de Hâlık ve Rezzâk olduğunu söyler. Aksi takdirde yaratmaya veya rızık vermeye taalluk eden sıfatlar sonradan yaratılmış olacaktır ki bu durumda Allah, yaratılmışları kendi zâtında barındırmış, yani hâdislere mahal olmuş olacaktır. Bu ise Allah için muhal bir durumdur. O sebeple fiilî sıfatlar da zâtî sıfatlar gibi ezelî, kadîm, Allah'ın zâtıyla kâim ve zâtın ne aynı ne de gayrıdır.[613]

Teftâzânî de Ehl-i Sünnet'in sıfatlar konusundaki temel görüşü olan sıfatların zâta zâid olduğu düşüncesini ikrar eder. Ona göre Allah Âlimdir ve ilmi vardır, Kâdirdir

---

612 Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn,* thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs - el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011), I, 353.

613 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm,* 104-106.

ve kudreti vardır, Hayydır ve hayat sahibidir. Diğer tüm sıfatlar da bu şekildedir. Teftâzânî'ye göre sıfatlar konusundaki tartışma ve ihtilaf hakikî subûtî sıfatlar konusundadır. Selbî sıfatlar noktasında Müslümanlar nezdinde bir tartışma yoktur. Subûtî sıfatlar ise teşbih, tecsim, te'addüd-i kudemâ gibi Allah'ın zâtına ve şanına yakışmayacak farklı düşüncelerin nefyi, tenzihî düşüncenin de müdafaası noktasında tartışma konusu yapılmıştır. Teftâzânî'ye göre sıfatlar, zâtın aynı değildir. Eğer zâtın aynı olsalardı sıfatlar birbirinden ayrışmaz, sıfatları ispatlamaya da ihtiyaç olmazdı. Çünkü zât ile sıfat aynı olduğunda, akıl zâtı düşündüğünde aynı zamanda sıfatları da düşünmüş olacaktır. Bu sebeple ilim sıfatı hem kudret hem irade hem sem' vb. sıfatlarla zâtın aynılığından dolayı aynı olacaktır. Ancak bu imkânsızdır. İlim sıfatı ilim, kudret sıfatı kudret, irade sıfatı da iradedir. Biri diğerinin aynı değildir. Eğer sıfatlar, zâtın aynı olursa tüm sıfatların da tek bir sıfat gibi birbirinin aynı olması anlamına gelir. Sıfatlar, zâtın gayrı da değildir. Aksi takdirde kadîm varlıkların çokluğu durumu ortaya çıkar. O nedenle sıfatlar zâtın aynı veya gayrı değil, zâta zâid sıfatlardır.[614]

Teftâzânî, kadîmlerin çokluğu meselesinde, birden fazla kadimin varlığı kabul edilse bile her ezelî olanın kadîm olmayacağını söyler. Ona göre kadîmlik, kendi başına kâim olmakla olur. Sıfatlar kendi başlarına kâim olmadıklarından kadîm değillerdir. Diğer taraftan her ezelînin kadîm olduğu kabul edilse dahi, kadîm varlıkların çokluğunun küfür sayılması zâtların kadîmliğini savunanlara râcidir. Bu nedenle zâtların kadîmliği ile sıfatların kadîmliği aynı şey değildir. Teftâzânî'ye göre te'addüd, sıfatların değil, zâtın çokluğuyla alakalı bir durumdur.[615] Sıfatların, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu görüşünün temeli işte bu noktaya dayanmaktadır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki Teftâzânî'ye göre kadîmlerin çokluğunda bir sakınca yoktur. Ona göre sıfatlar Allah'ın zâtı ile kâim ve ezelî olduğu için birden fazla kadîm varlığın yokluğunu savunmak abestir. Çünkü birden fazla sıfat vardır ve her biri ezelîdir. Bu durumda da Teftâzânî'nin söylemlerinden yola çıkarak ezelî varlıkların çokluğunu itiraf etmek gerekir. Ancak Teftâzânî'nin dikkat çektiği nokta, Mu'tezile'nin zât-sıfat ilişkisinde temel eleştirisi olan kadîmlerin çokluğunun, sıfatların değil zâtın çokluğuyla alakalı olmasıdır. Bu sebeple Teftâzânî'ye

---

614 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV/69-71.
615 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV/78.

göre zât tek olduğu için sıfatlar ne kadar çok olsa da bunda bir beis yoktur. Ancak hatırlanacağı üzere Mu‘tezile, sıfatları zâtın aynı kabul ettiği için onların nezdinde sıfatların çokluğu, zâtın da çokluğu anlamına geleceği için kadîmlerin çokluğu meselesine şiddetle karşı çıkar.

Gazzâlî de Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşüne uygun olarak hayat, kudret, ilim, sem‘, basar, irade ve kudret olarak tasnif ettiği yedi zâtî sıfatın, Allah'ın zâtının aynısı değil, zâtına zâid manalar olduğunu söyler. Ona göre Allah, bir ilimle Âlim, bir hayatla Hayy, bir kudretle Kâdir ve diğer sıfatlar da bunlar gibi Allah'ın zâtıyla kâim olan sıfatlardır.[616] Bu sıfatların zâtla kâim olması demek, ister bir mahalde olsun ister olmasın, bu sıfatların hiçbirinin Allah'ın zâtı olmaksızın mevcûd olmaması demektir. Aksi takdirde zâtın dışında bir mahalde kâim olması durumu söz konusu olur ki bu da Allah'ın harici varlıklara mahal olması anlamına gelir. Ayrıca sıfatların zâtla kâim olmaması demek sıfatların varlığının ve yokluğunun eşit olması, yani mümkün varlık olması demektir ki bu da hâdislerin özelliği olduğundan Allah'ın zâtı, hâdislere mahal olur demektir. Kendisiyle kâim olmayan bir sıfatla zâtı nitelemek, hareket sıfatına sahip olmadan cismin hareketliliğine hükmetmeye benzer. Başka bir ifadeyle, O'nu varlığı olmayan sıfatla vasıflamak abes ve çelişkili bir durumdur. Zira zâtıyla kâim olmayan bir irade sıfatıyla Allah'ın Mürîd ya da olmayan bir kudret sıfatıyla Kâdir olduğunu söylemek bu çelişkili durumun bir göstergesidir. Bu sebeple Allah'ın, zâtıyla kâim sıfatlarla muttasıf olduğu, zâtının haricinde varlığı bulunan bir sıfatla vasıflanmadığı aklen kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.[617]

Allah'ın hâdislere mahal oluşunun muhal olması sebebiyle sıfatlar, diğer Ehl-i Sünnet kelamcılarında olduğu gibi Gazzâlî'ye göre de kadîmdir. Sıfatlar konusunda, zâta zâid manalar ve kadîm olmaları noktasında arada bir ilişki kurmaya çalışan Gazzâlî, sıfatların zâtın aynı veya gayrı olmamasını kadîm olması ile açıklar. Daha açık bir ifadeyle sıfatların, zâtın aynı ve gayrı olmamasının, kadîm olmalarını gerektirdiğini ifade eder. Çünkü eğer sıfatlar, zâtın dışında birer varlık olurlarsa ya hâdistirler ki bu durumda

---

[616] Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-İʿtikâd*, ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016), 195.

[617] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İʿtikâd*, 203-204.

Allah hâdislere mahal olmuş olur ya da kadîmdirler ki bu kez de Allah'ın zâtının dışında birden fazla kadîm varlık mevcûd olmuş olur. Allah'ın, hâdislere mahal olması imkânsız olduğundan sıfatların kadîm olduğu böylece ortaya çıkmış olur. Ancak bu sefer de kadîm varlıkların zâtla aynilik-gayrilik sorunu ortaya çıkar ki bu noktada Gazzâlî Ehl-i Sünnet'in zâid görüşünü benimseyerek problemi gidermeye çalışır. Bunu da şu üç delille ispatlamaya çalışır: Birincisi, hâdis olan her şeyin varlığı câiz (câizü'l-vücûd) iken, ezelî ve kadîm olanın varlığı vaciptir (vâcibü'l-vücûd). Eğer Allah'ın sıfatlarına câiziyet isnadı mümkün olsaydı bu durum O'nun vâcibiyetine halel getirmiş olurdu. Zira câiz ile vâcib birbirine aykırı olan iki kavramdır. Dolayısıyla zâtı vâcib olan bir varlığın câiz olan sıfatlarla nitelenmesi mümkün değildir. İkincisi, eğer sıfatlar hâdis olsaydı Allah'ın zâtına bir hâdisin hulul edebileceği düşüncesi mümkün olurdu. Bu düşünce mümkün olduğu takdirde Allah'ın zâtına hulul edecek olan hâdisin, öncesinde başka bir hâdisin olmasını imkânsız veya mümkün kılar. Eğer Allah'ın zâtına hulul edecek bir hâdisin, öncesinde başka bir hâdisin varlığını mümkün görürsek bu durumda Allah'ın zâtına sonsuz hâdisin hulul etmesini câiz görmemiz gerekir. Bu durum ise teselsüle yol açar ki öncesi olmayan yani kadîm hâdislerin varlığı söz konusu olur. Bir şeyin hem kadîm hem hâdis olması ise imkânsızdır.[618]

Ehl-i Sünnet ve diğer ekollerin zât-sıfat anlayışlarının incelendiği bu başlıkta görüldüğü üzere ekoller arasında farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıkların temel nedeni ekollerin tenzih düşüncesiyle alakalıdır. Benimsenen tenzih düşüncesinin katılığına göre zât ve sıfat tartışmalarında da bu minvalde farklılıklar ortaya çıkmıştır. Nitekim mutlak tenzihçi anlayışla mutedil tenzihçi anlayışının zât-sıfat tartışmalarındaki farklılıkları ele alınmış ve benimsenen tutuma göre tartışmaların seyrinin değişimi de gözler önüne serilmiştir. Her bir ekol kendi tenzih düşüncesine göre zât-sıfat ilişkisine dair yaklaşımlarını şekillendirmiş, bu sayede Allah'ın zâtı ile sıfatlarını farklı şekillerde ilişkilendirmişlerdir. Buradan hareketle zât ve sıfatlar konusundaki düşüncelerin Allah tasavvurlarını etkilediğini, tümevarım yöntemiyle zât-sıfat ilişkisinden hareketle Allah tasavvurlarının belirlenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bir sonraki bölümde ele alacağımız "Allah tasavvurları ve âyet yorumları" konusunun temelini oluşturan Allah

---

618 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İʿtikâd*, 205-206.

tasavvurlarının işte bu zât-sıfat tartışmaları neticesinde oluş(turul)an tasavvurlar olduğunu da belirtmek isteriz.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## ÂYET YORUMLARI ve ALLAH TASAVVURLARI

Çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde İslâm düşünce geleneğinde iç ve dış etkenler sebebiyle farklılaşan Allah tasavvurlarına yer verilmiştir. Allah tasavvurunun şekillenmesinde siyasi, ekonomik, ictimâî ve dinî metinler gibi birtakım iç etkenlerin yanında Antik Yunan felsefesi, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dış etkenlerin de payı olduğu görülmüştür. Bu iç ve dış etkenler, İslâm düşünce geleneğinde, her ne kadar kendi temel inanç ilkeleri doğrultusunda olsa da Allah tasavvurlarına doğrudan veya dolaylı olarak etki etmiştir. Elbette bu durum, örneğin Antik Yunan filozoflarından Thales'in Tanrı'yı "su" veya Herakleitos'un "ateş" olarak düşünmesinden hareketle İslâm düşüncesinde de bu düşüncelerin izlerini aramak anlamına gelmemektedir. Ancak meselenin zihnî olarak ele alınması ve aşkın bir varlığı düşünme, hakkında yorum yapma ve bu varlığı tasavvur etme tutumu, İslâm düşünce geleneğinde de görülen bir tutumdur. Bu açıdan dolaylı da olsa bir etkilenmenin söz konusu olduğu söylenebilir.

Antik Yunan felsefesinin Tanrı'nın zihni süreçlere konu edinilmesine dair dolaylı etkisi, zaman ilerledikçe ve İslâm'ın tezahür ettiği döneme yaklaşıldıkça özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın insan zihni tarafından tasavvur edilebilir olgusu gibi doğrudan etkiye dönüşmeye başlamış, Antik Yunan, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki tanrı tasavvurlarına dair argümanların İslâm düşünce geleneğinde de kullanıldığı görülmüştür. Örneğin Tanrı'nın tek olduğuna dair Sokrates'in, aşkın ve idealların yaratıcısı olduğuna dair Platon'un, ilk muharrik olduğuna dair Aristoteles'in düşüncelerini temellendirmeye dönük argümanları, İslâm düşünce geleneğinde de kullanılan ve Allah tasavvurlarının farklılaşmasında etkili olan argümanlardır. Özellikle de Platon sonrası ortaya çıkan ve temelleri Philon ve Plotinos'ta görülen Neo-Platonizm, tanrı tasavvurunun şekillenmesine dinî metinleri de katarak, kutsal metin temelli felsefî bir tanrı tasavvuru ortaya koymaya çalışmıştır. İşte bu kutsal metin temelli felsefî tasavvur, İslâm düşünce geleneğinde kelam ekollerince benimsenen ve kendi kutsal metinleri etrafında şekillenen Allah tasavvurlarının farklılaşmasına etki eden önemli faktörlerden olmuştur.

Bu bölümde ele alınacak konu farklı Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına etkisinin nasıl olduğu ve tasavvur-âyet etkileşiminin nasıl gerçekleştiğidir. Diğer bir deyişle müfessirlerin mensup olduğu kelam ekolüne ait Allah tasavvurunun, aynı âyetlere farklı yorum getirmelerine etkisi, bu etkinin hangi yönde gerçekleştiği konusu ele alınacaktır. Allah tasavvurlarına bağlı olarak değişen âyet yorumlarındaki farklılık çelişki düzeyinde midir yoksa tenevvü‘ olarak adlandırılan çeşitlilik kabilinden bir farklılık mıdır? Tâlî olan bu sorular aslında bu çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan, âyetlerin farklı yorumlanmasının arka planında yatan temel nedenin Allah tasavvurları olduğu tezinin doğruluğunu test edecek sorulardır. Buradan hareketle çalışmanın, âyetlerin farklı yorumlandığı ön kabulüyle başladığı şeklinde bir eleştiri söz konusu olabilir. Ancak âyetlerin müfessirler nezdinde farklı yorumlandığı bir gerçektir. Ne var ki bu çalışmada üzerinde durulan mesele âyetlerin farklı yorumlanıp yorumlanmadığı değildir. Cevabı aranan soru “Allah tasavvurunun âyet yorumlarına etkisi nedir?” şeklindedir. Buna bağlı olarak cevabı aranan diğer bir soru da “Farklı Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına etkisi âyetlerden mi kaynaklanmaktadır yoksa farklı Allah tasavvurları mı âyetlerin farklı yorumlanmasına etki etmiştir?” sorusudur. Bu soruların cevaplarını ararken takip edilecek metot ise ikinci bölümdekine paralel olarak kronolojik bir sırayla öncelikle ilk dönem Müslümanlarının, sonrasında da kelam ekollerine mensup müfessirlerin âyet yorumlarıdır. Çalışmanın konusu ve kapsamı açısından tüm âyetler değil, Allah tasavvuru ile ilgili olan Allah’ın haberî sıfatları ile kelam ekolleri arasında tartışma konusu olan ru’yetullah meselesinin yer aldığı âyetler ele alınacak ve yorumlarına değinilecektir. Böylece hem Allah tasavvurunun âyet yorumlarına etkisinin hem de tasavvur-âyet arasında nasıl bir etkileşimin olduğu görülmüş olacaktır. Bununla birlikte hem farklı Allah tasavvurlarının etkisini görmek hem de ekoller arası mukayese yapabilmek amacıyla bölüm içindeki başlıklandırmalar ekol eksenli değil, âyet grubu eksenli olacaktır. Böylece hem her ekolde aynı âyetler tekrar edilmeyecek hem de konu açısından farklı yorumları gösterme noktasında bu tasnif daha faydalı olacaktır. Bu minvalde öncelikle Allah’ın haberî sıfatları ile ilgili âyet yorumlarının, daha sonra da Müslümanlar nezdinde tartışmalı meselelerden olan ru’yetullah konusunda delil getirilen âyet yorumlarının Allah tasavvurları ile ilişkisi incelenecektir. Son olarak, adı geçen âyet grupları incelendikten sonra Allah tasavvurları ve âyetler arasındaki etkileme-etkilenme ilişkisi ele alınarak âyetlerin mi Allah tasavvurlarının farklılaşmasına yoksa farklı Allah

tasavvurlarının mı âyet yorumlarının farklılaşmasına etki ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

İslâm düşünce geleneğindeki Allah tasavvurlarının farklılaşmasında önemli faktörlerden biri olan zât-sıfat ilişkisi daha önceki bölümde ele alınmıştı. Kelam ekollerinin bu ilişkiye göre belirlemiş oldukları Allah tasavvurlarındaki ihtilafın Allah'ın nasslarda geçen isimlerinde değil, isimlerin türemiş oldukları sıfatlardan kaynaklandığını, ihtilaf konusu olan bu sıfatların da selbî değil zâtî sıfatlar olduğu ifade edilmişti. Buna göre bazı ekollere göre hem isimler hem de isimlerin türemiş olduğu zâtî sıfatlar kadîm iken, bazılarına göre bu sıfatlar hâdis kabul edilmiştir. Yine bazılarına göre bu sıfatlar zâtın aynısı iken bazılarına göre zâtın gayrı; bazılarına göre de zâtın ne aynı ne de gayrı, zâta zâid manalar idiler. Sıfatların tüm bu kadîm-hâdis ve zâtla ilişkisi tartışmaları, İslâm kelam ekollerinin Allah tasavvuru konusunda farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Bu başlıkta da müfessirlerin âyetleri farklı yorumlamalarında benimsemiş oldukları Allah tasavvurları ile ilişkisini gösterecek olan ve çalışmanın pratik boyutunu temsil eden âyet yorumlarındaki farklılığın Allah tasavvurları ile ilişkisi ele alınacaktır. Çalışmanın amacı ve kapsamı doğrultusunda ele alınacak âyet gruplarının Allah tasavvurları ile ilişkisi incelenirken öncelikle tefsir eserlerine müracaat edilecek, konu hakkında yeterli argüman bulunamadığı takdirde de kelam eserlerinde, ele alınan konular çerçevesinde, delil olarak gösterilen âyetlerin olup olmadığı kontrol edilecek, âyet yorumları bu kelam eserlerinden çıkarılarak Allah tasavvurları ile ilişkisi incelenecektir. Söz konusu inceleme çalışma boyunca benimsenen kronolojik yönteme göre yapılacaktır. Ancak zât-sıfat ve ru'yetullah konusundaki tartışmalar, kelam ekollerinin teşekkül etmesiyle ortaya çıkan kelam ekolleri arasında cereyan ettiği için ilk dönemlerde konu ile ilgili bir yorum veya tartışma tespit edilemezse, yöntem mukayeseye dönecek ve özellikle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmalar muvacehesinde tasavvur-âyet ilişkisi incelenecektir. İlk dönem Müslümanlarının çalışmanın konusu açısından meseleye dahli ise daha çok haberî sıfatların incelendiği bölümde yer alacaktır.

### 1. Haberî Sıfatlarla İlgili Âyetler ve Tasavvurlar

Gerek Yahudilik ve Hıristiyanlıkta gerekse de İslâm dininde olsun, dinlerin kutsal metinlerinde yer alan ilahi mesajlar insanların idrakine sunulduğundan kutsal

metinlerde kullanılan dil insan seviyesinde ve insanın anlayacağı biçimde olmalıdır. Aşkın bir âlemden gelen dilin insan seviyesine tenzili ister istemez teşbihî dilin kullanılmasını zaruri kılmıştır. Aksi takdirde iletişim sağlanamaz, insanoğlu muhatap kılındığı metni anlayamazdı. Bu nedenle tüm semavî dinlerin kutsal metinlerinde teşbihî dil kullanılmıştır. Bu kullanımın Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılık sebebiyle gerekli olduğuna daha önceki bölümlerde işaret edilmişti. Ancak kutsal metinlerde kullanılan teşbihî dil, anlamayı kolaylaştırma ve gayb âlemi hakkında insana bilgi sunma gibi olumlu katkıların yanında bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlardan en büyüğü de çalışmanın asıl konusu olan Allah tasavvurları ve bu tasavvurların âyet yorumlarıyla ilişkisidir. O nedenle öncelikle müşahhas bir Allah tasavvuru görüntüsü sunan haberî sıfatların yer aldığı âyetler grubu incelenerek müfessirlerin bu âyetler hakkındaki yorumları aktarılacak ve neticede bu yorumların Allah tasavvurlarıyla ilişkisi ele alınarak tasavvur-âyet arasındaki etkileşim tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1.1. Allah'a Mekân İsnat Edilen Âyetler

Allah'a bir mekân isnat edilmesinden kastedilen âyetler Allah'ın arşa istivâ ettiğini ve yön olarak yukarda bulunduğunu ifade eden âyetlerdir. Söz konusu ayetler ise En'âm, 6/3, 18, 61; A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Hûd, 11/7; Ra'd, 13/2; Nahl, 16/49-50; Tâhâ, 20/5; Enbiyâ, 21/22; Mü'minûn, 23/86, 116; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Fâtır, 35/10; Zuhruf, 43/82; Hadîd, 57/4; Mülk, 67/16-17; Me'âric, 70/4 gibi âyetlerdir. Bu âyet gruplarına bakıldığında âyetlerin zahirî anlamları Allah'ın cismani bir varlık olduğunu, bir mekânda ve yönde bulunduğunu ihsas ettirmektedir. İlk dönem Müslümanları ve onların ardından gelen müfessirler bu âyetleri benimsemiş oldukları metotlar muvacehesinde anlamışlar ve zihinlerindeki Allah tasavvuruna bağlı olarak âyetler hakkında yorumlarda bulunmuşlardır. Bu âyet gruplarından ele alınacakların ilki de Allah'ın arşa istivâ ettiğini beyan eden, zahiren Allah'ın bir mekân ve yönde bulunduğunu ifade eden âyetler grubudur. Yukarıda adı geçen âyetler genelde aynı ifadeleri ve meseleleri içerdiğinden tekrar olmaması adına sadece farklı ifadeler içeren âyetlere değinilecek, eğer bir farklılık yoksa mesele tek âyet örneği üzerinden ele alınacaktır. Bu nedenle bazı yerlerde tek âyetle iktifâ edilirken bazı yerlerde örneklemler birden fazla âyet üzerinden gerçekleştirilecektir.

### 1.1.1. Arş-İstivâ

Allah tasavvurlarına bağlı olarak incelenecek tasavvur-âyet ilişkisinin ilk merhalesinde ele alınacak âyet grubu Allah'ın arşa istivâ ettiğini ifade eden âyetlerdir. Söz konusu âyetlerin yorumunda, ilk dönem Müslümanları ve müfessirler nezdinde tartışma konusu olan kelimeler "arş" ve "istivâ" kelimeleridir. Allah tasavvurlarına bağlı olarak âyet yorumlarındaki farklılık bu kelimeler etrafında şekillenmiştir. Buna göre "arş"ı cismani/somut bir varlık, "istivâ"yı da bir yere yerleşmek, oturmak anlamına hamledenler, Allah'ın arşa istivâ etmesini de cismani bir varlığa yerleşmek olarak algıladıklarından Allah'a bir mekân izafe etmiş olurlar. Arşın cismani bir varlık olarak algılanması ise "kralın tahtı" anlamındaki sözlük anlamının dikkate alınmasıyla mümkün olmuştur.[619] Nitekim erken dönem müfessirlerinden Taberî "arş" kelimesini açıklarken kendinden öncekilerin görüşlerini aktararak onların, "arş"ı "taht" olarak anlamlandırdıklarını ifade eder ve kendisi de arşı, taht olarak tefsir eder.[620] Şemsüddîn ez-Zehebî de selef âlimlerinin arşı taht olarak anlamlandırdıklarını ifade eder. İlk olarak Taberî'nin tefsirinden örnek veren Zehebî'ye göre Taberî, Süddî'den (ö. 127/745) naklettiği rivayetle Zümer sûresinin 75. âyetinde[621] geçen "arş" kelimesini taht olarak tefsir eder. Beyhakî de bir genellemede bulunarak tefsir ehlinin arşı taht olarak tefsir ettiklerini, arşın mücessem bir varlık olduğunu, onu Allah'ın yarattığını ve meleklerine onu taşıması için emir verdiğini, meleklerin de arşı taşıyıp tıpkı yeryüzünde Müslümanların Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi arşın etrafında tavaf ettiklerini ve bunun da âyet ve hadisler tarafından açıkça beyan edildiğini söyler.[622] Bu ifadelere göre melekler tarafından arşın tavaf edilmesi, ilk dönem Müslümanları nezdinde arşın Kâbe gibi mücessem bir varlık olarak düşünüldüğünün göstergesidir. Bunlara ek olarak İbn Kesîr de arşın taht anlamına geldiğini, meleklerin onu taşıdığını, âlemlerin kubbesi ve

---

619 İbn Huzeyme'nin, Allah'ın sıfatlarını ispat için kaleme aldığı ve tüm nassları zahirî manalarına hamledip Allah'ın arşa istivâ ettiği, yerleştiği, Allah'ın, arşın üzerinde mekân tuttuğu ifadeleri için bk.: Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâti'r-Rabb ʿAzze ve Celle*, thk. Abdülaziz b. İbrâhîm eş-Şehvân (Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1988), 231-254.

620 Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XX/271, 294.

621 "*Melekleri görürsün ki arşın etrafını kuşatmış olarak Rablerini hamd ile tesbih ederler. (O gün) o (cennet ve cehennemlik ola)nlar arasında hak ile hükmedilmiş ve: 'Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.' denilmiş (olacak)tır.*"

622 Zehebî, *Kitâbu'l-ʿArş*, I/277; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/272.

yaratılmışların tavanı mesabesinde olduğunu söyler.[623] Ayrıca Sa‘d b. Mu‘az’ın öldüğü sırada arşın titremesinin,[624] mekân olarak Allah’ın arşta bulunmasının[625] kabulü de ilk dönem Müslümanlarının zihinlerinde arşın mücessem bir varlık olduğunun diğer delilleridir. Zira bir yönde bulunma ve hareket etme cisimlerin özelliklerindendir. Arşla ilgili tüm bu yorumlar ilgili âlimlerce arşın mücessem bir varlık olarak kabul edildiğinin göstergeleridir.

Allah’ın arşının taht anlamına hamledilmesinde, aynı kelimenin sözlük anlamda kullanıldığı Neml sûresinin 23. âyeti[626] referans alınmış gibi görünmektedir. Nitekim Sebe melikesinin tahtından söz ederken taht için “arş” kelimesinin kullanılmasının, arşın geçtiği diğer âyetlerde de bu anlamın kabul edilmesine neden olduğu söylenebilir. Hem adı geçen âyette arşın taht anlamında kullanılması hem de ilk dönem Müslümanlarının arşı mücessem bir varlık olarak algılaması ikinci bölümde incelenen tefvizci tutumdan kaynaklanmaktadır. Çünkü ilk dönem Müslümanlarının zihninde âyetler te’vil edilmeden, keyfiyeti sorulmadan ve sorgulanmadan inanılması gereken ilahi mesajlardır. Bu sebeple âyetlerin mecaz ifade edebileceğini düşünmemişler ve nassları zahirleri üzere kabul edip bu nasslara geldiği şekliyle iman etmişlerdir. Çünkü mecaz, Allah’ın kelamı üzerinde keyfî yorumlara neden olacağından ve murâd-ı ilâhînin yanlış yorumlanmasına sebebiyet vereceğinden ilk dönem Müslümanlarının zihninde mecaz yer almamıştır. Hakikat-mecaz tartışmaları tıpkı zât-sıfat tartışmalarında olduğu gibi ancak kelam ekollerinin ortaya çıkışıyla başlamış, âyetlerin mecaz ifadeler barındırdığı kelamın

---

623 Zehebî, *Kitâbu’l-ʿArş*, I/278; İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiʿî, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer li’t-Tıbâʿa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ ve’l-İʿlân, 1997), I/20.

624 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VI/99-100.

625 Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/720) Basra valisi olan ‘Adiy b. Ertât (ö. 102/720), halifeye gelerek Hz. Peygamber’in şiir dinlediğini ve buna cevaz verdiğini söyleyerek şairlere biraz daha müsamahalı olması konusunda düşüncelerini sunarken halife o şairlerden bir şiir okumasını ister. ‘Adiy b. Ertât’ın okuduğu şiirin sonunda yer alan iki mısra, sadece âlimlerin değil, şairlerin de zihinlerindeki Allah tasavvurunu ortaya koymaktadır. Bu şiirin son iki mısraına göre Allah arştadır ve arş onun mekânıdır. “تَعَالَى عُلُوًّا فَوْقَ عَرْشٍ إِلَهُنَا وَكَانَ مَكَانُ اللهِ أَعْلَى وَأَعْظَمَا” İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIII/45-46.

626 “*Hakikaten ben, orada onlara hükümdarlık yapan bir kadın gördüm. Kendisine, (bir hükümdara gereken) her şey verilmiştir ve onun büyük bir tahtı (arşı) da vardır.*” İbn Kesîr bu tahtın yakut, inci ve çeşitli mücevherlerle donatılmış, altından bir taht olduğunu söyler. İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿAzîm*, VI/187.

teşekkülüyle dillendirilmiştir.[627] Bu sebeple ilk dönem Müslümanlarının nass anlayışı literal bir anlayış olmuş ve bu anlayış Allah tasavvurlarına da etki etmiştir. Bunun tabiî bir sonucu olarak da âyetlerin anlaşılması zihinlerdeki tasavvurla aynı doğrultuda olmuştur. Çünkü kelam ekollerinin teşekkül edişine kadar ne âyetlerde ne de hadislerde farklı söylemler ve fikirler ortaya çıkmıştır. Arş özelinde de kelam tartışmalarına kadar farklı bir yorum görülmemiştir.[628]

İbn Hacer, Katâde'den rivayetle Tevbe 9/29. âyette yer alan "*O, büyük (ve yüce) Arş'ın Rabbidir*" ifadesini açıklarken arşın mahluk ve mücessem olduğunu, onun düzenlenmiş yani tasarlanmış olduğunu ve her düzenlenmiş olanın da mahluk olduğunu söyler. Arşın, sütunları olmasından dolayı onu mürekkeb bir cisim kabul eden İbn Hacer'e göre arş, bu özellikleriyle parçaları olan, muhdes, mücessem ve mahluk bir varlıktır.[629] Buna göre arşı taşıyan meleklerin, arşın cismani bir varlık olmasından dolayı ona dokunmaları muhal değildir. Ancak söz konusu Allah olduğunda, İbn Hacer de tefvizci tutumu benimseyerek ve Allah'ın bir benzerinin olmadığı âyetinden[630] yola çıkarak, Allah'ın arşa temasını muhal görür. Çünkü Allah'ın arşa istivâ etmesinin ancak bir haber olduğunu ve mahiyetinin bilinemeyeceğini ifade eden İbn Hacer, bu sebeple arşa istivâ konusunun keyfiyeti hakkında bir yorumda bulunmanın doğru olmayacağını söyler. Ona göre bu gibi âyetlerde ancak tevakkuf etmek ve bunlara geldiği şekliyle inanmak gerekir.[631] İbn Hacer ve daha önce yorumları aktarılan âlimlerin bu ifadelerinden mantıklı bir çıkarımda bulunmak zordur. Hem arşın mücessem olduğunu söyleyip hem de mücessem olan bir varlığa Allah'ın temas etmesinin imkânsız olduğunu söylemek meselenin diğer bir ifadeyle âyetin anlaşılmamış olduğunu göstermektedir. İlk dönem

---

627 Hakikat-mecaz tartışmaları ve mecazın İslâm düşünce geleneğinde terimleşme süreci hakkında daha fazla bilgi için bk.: Soner Gündüzöz, "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslâm Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", *İslâmî İlimler Dergisi* VIII/1 (2013), 31-46; İsmail Aydın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", *İslâmî İlimler Dergisi* VIII/1 (2013), 23-29; Hülya Afacan, "Mecazın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecaza İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), 55-73; Abdülcelil Bilgin, "Bir Anlatım Üslubu Olarak Mecaz'ın Kur'ân'daki Varlığına Dair Tartışmaların Analizi", *İslâm Düşüncesi Araştırmaları*, ed. Abdülcelil Bilgin - Yusuf Aydın (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 29-47.

628 Veysel Kasar, "Kur'ân'da Müteşabihat'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 205.

629 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII/405; Zehebî, *Kitâbu'l-ʿArş*, I/280.

630 Şûrâ, 42/11.

631 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII/413.

Müslümanlarınca arşa istivânın mecaz ifade etmediği de düşünülürse Allah'ın arşa temas etmesinin muhal görülmemesi gerekir. Eğer tefviz metodu tam anlamıyla uygulanacaksa o halde Allah'ın arşa istivâsının muhal oluşu değil, temasın keyfiyetinin bilinemeyeceğinin söylenmesi gerekir. Çünkü tefviz metodunun temel prensibi âyetlerde geçen ifadeler hakkında yorumda bulunmamak ve anlamını Allah'a havale etmektir. Dolayısıyla arş eğer mücessem bir varlık olarak algılanıyorsa tefvizci tutuma göre Allah'ın arşa temasının da kabul edilmesi, sadece bu temasın keyfiyeti hakkında yorumda bulunulmaması gerekir. Ancak İbn Hacer'de görüldüğü üzere arş hem mücessem bir varlık olarak telakki edilmiş hem de Allah'ın bu mücessem varlığa teması muhal görülmüştür. Buradan hareketle âyetlerin anlaşılması noktasında tefvizci tutumun tutarlı olmadığı söylenebilir.

İslamî ilimlerin hemen her dalında eser veren ve hicrî VI. yüzyılda yaşamış Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, klasik dönemde yaşamış ve o döneme kadar olan kelam tartışmalarına şahit olmuş olsa da ilk dönem Müslümanlarının tutumunu benimseyerek o da arşı mücessem bir varlık olarak tarif eder. İlk dönem Müslümanlarının arşı kırmızı yakutlarla bezenmiş mücessem bir varlık olduğu konusundaki görüşlerini aktaran İbnü'l-Cevzî, selef ehlinin tutumunu benimseyerek arşın soyut olarak mülk anlamında olamayacağını ifade eder. Çünkü arşı mecaz olarak mülk anlamında kullanmak hakikati terk edip mecaza meyletmek anlamına gelir ki bu nakle dolayısıyla da tefvizci tutuma aykırıdır. Selef ulemâsının arşa istivâ konusunda icmâ ile suskun kaldığını, bu konu hakkında yorumda bulunmadıklarını aktaran İbnü'l-Cevzî arşın, mecaz anlamı olan mülk anlamında kullanılamayacağını, aksi takdirde Allah'ın arşının su üzerinde bulunduğunu beyan eden âyetle[632] çelişeceğini söyler ve kırmızı yakutlarla bezenmiş olduğundan hareketle mücessem bir varlık olduğunu kabul eder. Eğer arş, mülk anlamında kullanılırsa mülkün su üzerinde bulunması ve kırmızı yakutlarla bezenmiş olması yani soyut bir varlığın somut niteliklerle ifade edilmesi saçma bir durum olur.[633] Bu sebeple İbnü'l-Cevzî, arşın mücessem bir varlık olduğu ve bu konuda bir yorum

---

[632] Hûd, 11/7: "*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır…*"

[633] İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî ʿİlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1422), II/128.

getirmeden geldiği şekliyle inanmak gerektiği konusunda selefin yoluna uymuş, tefvizci metodu benimseyerek zımnen Allah'ı bu âyetler doğrultusunda mücessem olan arşa istivâ etmiş olarak tasavvur ettiği görülmektedir.

Arş ile ilgili yorumlarına bakıldığında Mâtürîdî'nin iki farklı arştan bahsettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki selefin anlamış olduğu şekilde mücessem bir varlık, ikincisi ise hükümranlık, mülk anlamında soyut bir kavramdır. Mâtürîdî'nin bu iki farklı arş anlayışında bir taraftan mücessem bir varlık olduğunu ima eden âyetlerin diğer taraftan da Allah'ı mekân ve cihetten tenzih etme düşüncesinin yer alması etkili olmuştur. Nitekim bazı âyetlerde meleklerin arşı taşıdığı beyan edilirken[634] bazı âyetlerde de Allah'ın arşa istivâ ettiği ifade edilmektedir. Eğer arş tamamıyla mülk, hükümranlık yani soyut bir manada anlaşılırsa o zaman meleklerin taşıdığı şeyin soyut olması gerekir ki bunda bir anlam bozukluğu vardır. Yok eğer arş tamamıyla somut, mücessem bir varlık olarak anlaşılırsa bu kez de Allah'ın somut bir maddeye teması söz konusu olur ki bu da Allah'a bir mekân ve cihet izafe etmek anlamına gelir. Bu sebeple Mâtürîdî, bu çıkmazı aşabilmek için arşın iki farklı anlamı olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamlardan ilki, meleklerin taşımış olduğu mücessem arştır ki Mâtürîdî, bu arşın kıyamet gününde bir hediye olarak müminlere verilecek taht, koltuk anlamında olmasının câiz olduğunu söyler. Bu koltuk nurdan veya Allah'ın dilemiş olduğu herhangi bir şeyden yaratılmış olabilir. Bu anlamıyla arş, mücessem bir varlıktır. Ancak Allah'ın istivâ ettiği arş ise teşbih ehlinin anlamış olduğu mücessem bir varlık değil, mülk ve hükümranlık anlamındadır. Eğer arş, mücessem bir varlık olsaydı Allah için bir mekân olması gerekirdi. Bu da Allah'ın o mekâna temasını gerektirirdi ki mekânda olma ve temas etme cisimlerin özelliği olduğundan, Allah da cisim olmaktan münezzeh olduğundan Allah'ın arşa istivâ ettiğini beyan eden âyetlerde kastedilen arş mücessem bir varlık değil, hükümranlık, mülk anlamındadır.[635]

---

[634] Mü'min, 40/7: "*Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar Rablerini hamd ile tesbih ederler…*"; Hâkka, 69/17: "*Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.*"

[635] Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân,* thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), IV/444-450.

İlk dönem Müslümanlarının aksine Mâtürîdî, Allah'ın arşa istivâ ettiğini beyan eden âyetlerin "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*"[636] âyeti bağlamında anlaşılması gerektiğini ifade eder. Yani söz konusu arşa istivâ âyetlerinin te'vil edilmesi gerektiğini, selef ulemâsı gibi zahirî olarak anlaşılmaması gerektiğini söyler. Bu düşünceyle Mâtürîdî Allah kelamını, yaratılmışların yorumlarıyla anlamanın ve bu konuda nihai sözmüş gibi hükümde bulunmanın doğru olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre âyetlerde geçen ifadeler yaratıklar için olduğunda başka, Allah için olduğunda başka anlamlara gelir. Bu sebeple âyetler, yaratılmışların sözlerine göre değerlendirilemez. Eğer âyetlerde Allah hakkında söylenmiş bir ifade varsa bunun nihai anlamını Allah'a havale etmek gerekir. Çünkü bu konuda bir açıklama gelmemişse âyetten maksadın ne olduğu kul tarafından bilinemez. Dolayısıyla âyetlerde geçen ifadeler hakkında Allah'ın şanına ve yüceliğine yakışmayacak yorumlarda bulunmak "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*" âyetine ters düşeceğinden bu tarz ifadelerden kaçınmak gerekir.[637]

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında arş ve istivâ kelimelerine hakiki anlamın dışında bir anlam daha verdiği görülmektedir. Çünkü ilk dönem Müslümanlarının tutumu olan tefvizci tutumun dışına çıkarak bu âyetleri te'vil etmesi Mâtürîdî açısından özgün yorumlardır ki o dönemin nass anlayışına aykırı bir tutumdur. Burada aykırılık ile kastedilen, dönemin hâkim anlayışı ve Allah tasavvurunun Mâtürîdî'de farklılaştığı, âyetler hakkında keyfiyeti araştırılmadan geldiği şekliyle inanma tutumunu Mâtürîdî'nin benimsemediği, âyetler hakkında kendi düşüncesi ve Allah tasavvuruna göre yorum yaptığıdır. Buna göre selefin tefvizci tutumu Mâtürîdî'ye göre teşbihi gerektirdiğinden o, âyetleri kendi zihnindeki tasavvura göre yorumlamış, Allah'ın mekân ve cihetten münezzeh olduğu inancına göre "arş" ve "istivâ" kavramlarını bu minvalde tefsir etmiştir. O dönem için bidat addedilen te'vil, Mâtürîdî için âyetlerin gereği gibi anlaşılması noktasında bir çıkış yolu olmuştur ki klasik dönem müfessirlerinin çoğu da Mâtürîdî'nin bu yolundan devam etmiş, selefin aksine âyetlerin te'vil edilmesi gerektiği inancı tefsirin metodu haline gelmiştir. Bize göre Mâtürîdî'nin Allah kelamını, yaratılmışların yorumlarıyla anlamanın ve bu konuda nihai sözmüş gibi hükümde

---

636 Şûrâ, 42/11.

637 Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/452-453.

bulunmanın doğru olmadığı düşüncesi oldukça isabetlidir. Nitekim selef ulemâsına baktığımızda kendinden öncekilerin düşünce ve ifadeleri bu ulemâ tarafından mutlak doğru gibi kabul edilmiş ve iman derecesinde tasdik edilmiştir. Oysa referans aldıkları âlimler her ne kadar büyük de olsa neticede insandır ve hata etme ihtimali söz konusudur. Dolayısıyla selefin hatasız kabul edilişi âyetlerin anlaşılması noktasında görüldüğü üzere çözümden çok problemlere sebep olmuştur. Bunda da hiç şüphesiz aklın, felsefî düşüncenin, nassların anlaşılmasına ve dinî meselelerin çözümüne ortak edilmemesi, sorunların, aklın süzgecinden geçirilmeden kabul edilmesi etkilidir.

Endülüslü müfessirlerden Kurtubî (ö. 671/1273), Mâtürîdî gibi Allah'ın şanı ve yüceliğinden dolayı O'ndan mekân ve cihetin tenzih edilmesi gerektiğini söyler. Kurtubî'ye göre selef ulemâsı, Allah'a mekân ve cihet izafe etmekten kaçınmamışlar, Allah'ın kitabında ve Peygamber'in sünnetinde ifade edildiği şekilde Allah'a mekân ve cihet izafe etmişlerdir. Kurtubî''nin ifadesine göre selef ulemâsından hiç kimse Allah'ın hakikaten arşa istivâ ettiğini inkâr etmemiştir. Halbuki Allah'ın mekân olarak arşta ve cihet olarak yukarda bulunduğunu söylemek, O'nun cisim olmasını gerektirir. Çünkü mekân ve cihetle izafe olunmak, mekân ve yer tutan için hareket, değişim ve hâdis olmayı gerektirir. Bu sebeple Kurtubî arşın, mücessem bir varlık olarak değil hükümranlık, egemenlik anlamında te'vil edilebileceğini ifade eder. Bununla birlikte istivânın arşa tahsis edilişi hususunda selef ulemâsının tavrını aktararak istivânın keyfiyetinin bilinemeyeceğini, keyfiyetinin meçhul olduğunu da söyler. İstivânın Arap dilinde "yükselmek, yükseklik, istikrarlı olmak, istilâ etmek, üstün ve galip gelmek" anlamlarında olduğunu ifade eden Kurtubî, semaya istivâ etmenin oraya yönelmek anlamında olduğunu söyler. Arşa istivâ konusunda ise Ebû Ömer b. Abdi'l-Berr'in Ebû Ubeyde'den "*Rahmân arşa istivâ etti.*"[638] âyeti hakkında şöyle dediğini nakleder: "Allah arşa istivâ etti demek onun üzerine yükseldi demektir." Bu ifadeye göre Allah, cismin bir özelliği olan harekete sahiptir ki yükselmek ancak hareket etmekle mümkün olur. Kurtubî, selefin tutumu ve istivâ konusundaki görüşleri için bir yorumda bulunmaz. Ancak Allah'ın mekân ve yönde bulunmasının, O'nun şanına ve yüceliğine halel getireceğini düşündüğünden arşı mücessem bir varlık olarak değil egemenlik ve

[638] Tâhâ, 20/5.

hükümranlık olarak tefsir eder.[639] Kurtubî'nin arş ve istivâ lafızlarını bu yönde açıklaması Mâtürîdî de görüldüğü gibi tenzihçi bir tasavvuru benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da âyetleri zihnindeki Allah tasavvuruna göre yorumladığının göstergesidir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373) arşın anlaşılması konusunda tutulması gereken yolun Mâlik b. Enes, Evzâ'î, Sevr, Leys b. Sa'd, İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râheveyh gibi Müslümanların önde gelenlerinin, yani selefin yolu olduğunu, bu yolun da keyfiyetini sorgulamadan, teşbih ve ta'tîle düşmeden nassları geldiği şekliyle kabul edip onlara iman etmek olduğunu söyler. İbn Kesîr'e göre nassların zahirinden anlaşılan ve Müşebbihe'nin zihnine ilk anda gelen manalar, bir benzerinin bulunmaması sebebiyle Allah için mümkün değildir. Bilakis bu nasslar hakkındaki genel durum ve tutum imamların -ki Buhârî'nin hocası Nu'aym b. Hammad el-Huzâ'î de bunlardandır- söylediği gibidir: "Kim Allah'ı, O'nun yarattığı şeylere benzetirse kâfir olur. Kim Allah'ın kendi nefsini nitelediği şeyi inkâr ederse kafir olur. Allah'ın ve Resûlü'nün Allah'ı nitelemelerinde bir teşbih yoktur. Kim Allah için açık âyetlerde ve sahih haberlerde vârid olan şeyleri Allah'ın Celal'ine uygun bir şekilde sabit kabul eder ve Allah'tan eksiklikleri nefyederse işte o, hidayet yoluna girmiştir."[640]

İbn Kesîr, A'râf sûresi 54. âyette[641] geçen arş kelimesinin tefsirinde kabul edilmesi gereken yorumun selef âlimlerinin tefvizci tutumu olduğunu söylemekle birlikte Tevbe sûresi 129. âyette[642] geçen arş kelimesinin tefsirini yaparken farklı bir tutum sergilemektedir. Bu âyetin tefsirinde arşı, göklerde ve yerdeki tüm mahlukatın tavanı ve toplayıcısı olarak tefsir etmekte; "*arşın Rabbi olan Allah*" ifadesinde arş-Rab ilişkisini ifade ederken ise te'vil metodunu benimseyen müfessirler gibi âyetin Allah'ın hükümran ve egemenliğine işaret ettiğini söyler. Buna göre âyetin takdiri, Allah yerde ve göklerde

---

639 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfiyyiş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 7/219-220.

640 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), III/426-427.

641 "*Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ edendir…*"

642 "*Buna rağmen yüz çevirirlerse de ki: 'Allah bana yeter, O'ndan başka ilah yoktur, ben yalnız O'na güvenip dayanırım; O, büyük arşın Rabbidir.'*"

ne varsa hepsinin tavanı ve toplayıcısı olan arşın Rabbi olmakla her şeyin kudretinin O'nun elinde olduğu, takdirinin her şey hakkında geçerli olduğu ve ilminin her şeyi kuşattığı anlamına gelir.[643] Dolayısıyla İbn Kesîr burada tefviz metodundan te'vil metoduna geçerek arşı soyut bir varlık olarak anlamış ve arş-Rab ilişkisini hükümranlık ve egemenlik olarak açıklamıştır. Ancak Tâhâ sûresinin 5. âyetinde Allah'ın arşa istivâ ettiğini beyan eden ifadede kabul edilmesi gereken görüşün selefinki olduğunu belirtmiştir.[644] İbn Kesîr'in arş ve istivâ konusunda selefin yolunun tutulması tavsiyesi, selefe ve onların görüşlerine verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Ancak selefe duyulan bu hürmetin, âyetlerin anlaşılması noktasında sorunlara yol açtığı görülmektedir. Nitekim nasslara geldiği şekliyle inanmanın, âyetlerin anlaşılması ve Allah tasavvurları konusunda problemi karmaşık hale getirdiği aşikardır. Zira hem Allah'ın mücessem bir varlık olduğunu ihsas ettiren âyetlere geldiği şekliyle inanmak hem de teşbih ve tecsime düşmeden Allah'ı tasavvur etmek çelişkili gibi durmaktadır. Bu çelişkinin nedeni de daha önce ifade ettiğimiz gibi selefe duyulan hürmet ve bağlılığa binaen onların görüşlerinin mutlak doğru olarak addedilmesi, bu nedenle de hem âyetlerin anlaşılması hem de Allah'ın tasavvur edilmesi noktasında ilk dönem Müslümanlarının görüşlerinin benimsenmesidir.

Sadece kendi döneminde değil sonraki dönemlerde de tefsirde otorite bir isim olan Fahreddîn er-Râzî, Allah'ın arşa istivâ etme meselesini selefin aksine tamamen mecaz bir şekilde anlayarak Allah'ın arşa gerçek anlamda yerleşmediğini söyler ve bunu da naklî ve aklî delillerle ispatlamaya çalışır. Râzî, arşa gerçek anlamda yerleşme durumunda Allah'ın arş ile temas etmesi gerektiği durumundan yola çıkarak, yerleştiği arş itibariyle arşın sonlu olmasının, Allah'ın da sonlu bir varlık olmasını gerekli kılacağını söylemektedir. Yani arş bir bakıma Allah'ı cisim açısından mahdut yapacaktır. Dolayısıyla Allah, sınırlı ve mesafe açısından sonlu bir varlık olacaktır. Bu da Allah'ın cisim olmasıyla aynı anlama gelecektir. Râzî'nin belirttiğine göre eğer Allah, arş ile sınırlanmış ve sonlu olsaydı bu aynı zamanda Allah'ın zâtının, fazlalığı ve noksanlığı kabul etmesi anlamına gelirdi. Bu fazlalığı ve noksanlığı da başka bir varlık tarafından

---

643 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, IV/243.
644 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, V/273.

verilmiş olurdu ki bu minvalde Allah'ın zâtı muhdes olurdu. Çünkü tahsis edilen sonluluğun bir tahsis ve takdir edeni olmalıdır. Bu durumda Allah tahsis edilen muhdes bir varlık olacaktır. Bunun Allah için muhal olduğunu belirten Râzî Allah'ın arşa gerçek anlamda yerleşmesini, benimsemiş olduğu tenzihçi tutum gereği imkânsız görür.[645]

Râzî'nin, Allah'ın arşa gerçek anlamda yerleşmediğine dair getirdiği başka bir aklî delil de Allah'ın bir mekân ve cihette bulunmasının, O'nun bütün cihetler bakımından ya sonsuz ya sonlu ya da bazı cihetler bakımından sonlu bazı cihetler bakımından da sonsuz olmasını gerektirmesidir. Allah'ın tüm cihetler bakımından sonsuz olması cihetlerin de sonsuz olması anlamına gelir. Bu da Allah'ın zâtının tüm süflî ve ulvî varlıklarla karışmış olmasını gerektirir ki bu gökte ve yerde bulunan tüm varlıkların O'nun zâtına hulul etmiş olduğu anlamına gelir. Bu ise Allah'ın zâtının farklı cüzlerden meydana gelmiş olması sonucunu doğurur. Tüm cihetlerden sonlu olması ise Allah'ın da sonlu olması anlamına gelir. Bazı cihetler bakımından sonlu, bazıları bakımından da sonsuz olması da iki çelişiğin bir arada bulunamayacağı ilkesinden dolayı imkânsızdır. Dolaysıyla Râzî'ye göre tüm bunlar bâtıl olduğundan Allah'ın bir mekân veya cihette bulunması da bâtıl hale gelir. Çünkü bir mekân ve cihette bulunmak cisim olmanın gerekliliğidir. Kadîm olan Allah ise cisim olmaktan münezzehtir.[646]

Allah'ın bir mekân veya cihette bulunmasının, bulunduğu mekân ve cihetin varlığıyla mümkün olacağını belirten Râzî bu durumda Allah'ın varlığının, bulunduğu mekân ve cihetin varlığına muhtaç hale geleceğini, dolayısıyla da Allah'ın vâcip değil mümkün bir varlık olacağını söyler. Çünkü varlığı, başka bir varlığın bulunmasına ihtiyaç duyanlar, sadece mümkün varlıklardır. Allah'ın zâtı mümkün değil vâcip olduğuna göre O'nun bir mekân ve cihette bulunması, varlığının o mekân ve cihete tahsis edilmesi imkânsızdır. Aksi takdirde Allah'ın bulunduğu mekân ve cihet vâcip, Allah ise mümkün bir varlık olurdu. Bu sebeple Râzî'ye göre "Allah, zâtı gereği vâcibü'l-vücûd'dur" inancının zedelenmemesi için Allah'ın bir mekân ve cihette olduğu söylenemez.[647]

---

645 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIV/258.
646 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIV/258-259.
647 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIV/260-261.

Râzî, Allah'ın cisim olmasını gerektireceğinden O'nun bir mekân ve cihette bulunmasının imkânsızlığını cisimlerin özelliklerini zikrederek de ispatlamaya çalışır. Boşluk, alt-üst ilişkisi, parçalanıp bölünme, sonlu-sonsuz olma gibi mücessem varlıkların özelliklerini sayarak bunların Allah hakkında muhal olduğunu ve O'nun cisim olmadığını aklî delillerle ispatlamaya çalışır. Bu konuda on altı aklî delil ileri süren Râzî, tüm delillerin sonunda Allah'ın mücessem bir varlık olmadığı ve bir mekân ve cihette bulunmadığı sonucunu çıkarır. Çalışmanın hacmini büyütmemek adına yukarıda verilen üç aklî delilin meselenin anlaşılmasına kâfi geleceği kanaatindeyiz. Bu sebeple Allah'ın bir mekân ve cihette bulunamayacağını ispatlayan naklî delillerden de birkaç örnek vererek Râzî'nin bu konudaki görüşlerini sonlandırmak istiyoruz.

Râzî'nin bu konuda getirmiş olduğu naklî delillerden birincisi İhlâs sûresinin ilk âyeti olan "*De ki: O Allah'tır, tektir.*" âyetidirte geçen "ehad" kelimesi, Râzî'ye göre Allah'ın bir oluşunun en ileri derecede ifade edilmesidir. Bu sebeple arşta olanın veya arşa temas edenin cisim olması hasebiyle birden fazla parçadan mürekkeb bir varlık olması gerekeceğinden böyle bir varlık ehad olmaya aykırıdır. Dolayısıyla ehad sıfatı mekân, cihet ve cismaniyetin nefyine delâlet eder.[648] İkinci naklî delil Hakka sûresi 17. âyettir: "*Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.*" Bu âyete göre, eğer Allah arşın üzerinde yerleşmiş olsaydı melekler arşla birlikte Allah'ı da taşımış olurlardı. Böylece Allah'ın hem taşınan hem korunan bir konumda olması gerekirdi. Hiçbir akıllı insanın, bunun böyle olduğunu düşünmeyeceğini belirten Râzî taşınma veya korunmanın başkasına muhtaç olmayı gerektiren bir eksiklik olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'ın arşa yerleşmediğini ve hiçbir şeye muhtaç olmadığını ifade eden Muhammed sûresi 38. âyet de bunu beyan eder: "*Allah Ğanî'dir (sınırsız servet sahibi olup hiç kimseye muhtaç değildir), siz ise fakir (olup mutlak manada O'na muhtaç)sınız.*" Râzî'ye göre bu âyette Allah, mutlak surette hiçbir şeye muhtaç olmadığını, her şeyden müstağni olduğunu ifade etmiştir. Her şeyden müstağni olan, mekân ve cihetten de müstağnidir. Ayrıca "*Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, Kayyûmdur.*"[649] âyeti de Allah'ın her şeyden müstağni

---

[648] Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 30-31.

[649] Âl-i İmrân, 3/2.

olduğunun başka bir delilidir. Çünkü Kayyûm olmak, varlığı kendinden olan, kendi kendisiyle ayakta duran ve başka şeyleri ayakta tutan, dolayısıyla bütün şeylerden müstağni olan ve her şeyin kendisine muhtaç olduğu varlık demektir. Buna göre Allah'ın cisim olması kendisi dışında başka varlıklara muhtaç olması anlamına gelirdi ki bu durumda Kayyûm olamazdı. Ancak Allah Kayyûm olduğuna göre O cisim değildir; mekân ve cihette olmaktan da münezzehtir.[650]

Râzî'nin Allah'ın mekân ve cihette bulunamayacağını ispatlamak için getirdiği bir başka naklî delil ise Firavun ile Hz. Musa arasında cereyan eden ve Firavun'un Allah'ın mahiyeti hakkında sorduğu sorulara Hz. Musa'nın cevaplarını aktaran âyetler grubudur. Firavun'un "*Âlemlerin Rabbi (dediğin) nedir?*"[651] sorusuna Hz. Musa ilkin "*O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer gerçekten bir ilâhın varlığına inanmak istiyorsanız buna inanın.*"[652] diye cevap vermiştir. İkincisinde "*O, sizin de Rabbiniz, geçmiş atalarınızın da Rabbidir" dedi*."[653] Üçüncüsünde ise "*O, doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir*"[654] diyerek her seferinde Allah'ın Rab oluşuna ve yaratıcılığına dikkat çekmiştir. Ancak Firavun bu cevaplar üzerine "*Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Mûsâ'nın ilâhını görürüm. Çünkü ben, onun yalancı olduğuna inanıyorum…*"[655] diyerek Allah'ın göklerde mekân tuttuğuna inanarak O'nu göklerde aramaya yeltenmiştir. Râzî bu diyaloglardan yola çıkarak Allah'ın yaratıcı ve Rab olarak herhangi bir mekân ve cihette bulunmayışının Hz. Musa ve diğer peygamberlerin tutumu olduğunu, Allah'ın gökte olduğunu söylemenin ise Firavun ve kâfir kardeşlerinin tutumu olduğunu söyler.[656] Râzî'nin bu ifadesinin doğru veya yanlış olduğu yargısına varmamakla birlikte ilk dönem Müslümanlarının tasavvurları düşünüldüğünde tehlikeli bir ifade olduğu söylenebilir. Çünkü tefvizci metodu benimseyenlerin ele alındığı ikinci bölümde nassların ifadelerine binaen Allah'ın gökte

---

650 Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 38.
651 Şu'arâ, 26/23.
652 Şu'arâ, 26/24.
653 Şu'arâ, 26/26.
654 Şu'arâ, 26/28.
655 Mü'min, 40/36-37.
656 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIV/267-268.

olduğu tasavvuru ilk dönem Müslümanlarının görüşü olarak karşımıza çıkmıştı. Ancak burada Râzî, bu tasavvurun Firavun ve kâfir kardeşlerinin tasavvuru olduğunu belirterek kendi tenzih doktrinine göre bu tasavvuru tekfir etmektedir. Her ne kadar ilk dönem Müslümanlarının tasavvuru teşbih ve tecsime düşmeden nasslarda ifade edilenlere olduğu gibi inanma metodu ise de burada Firavun'un da bir teşbih ve tecsim iddiası yoktur. Hz. Musa'nın cevaplarından yola çıkarak Allah'ın gökte olduğunu tasavvur etmiş ve O'nu görmek için göğe kule yapılmasını istemiştir. Burada elbette ilk dönem Müslümanlarının tasavvuru Firavun'un tasavvuru ile bir tutulmaktadır. Nitekim her şeyden önce Firavun, Allah'a inanmadığı ve Hz. Musa'yı yalancı çıkarmak istediği için böyle bir talepte bulunmuştur. Ancak Râzî'nin ifadesine göre Allah'ın gökte olduğuna inanmanın Firavun ve kâfirlerin tutumu olduğunu söylemek kanaatimizce mutedil bir söylem değildir. Çünkü bu söylem ilk dönem tasavvurunu da kapsamına alacak genişliktedir. Nitekim Râzî, Firavun'un Allah'a inanmamasından dolayı değil, gökte olduğunu tasavvur etmesinden dolayı bu söylemi dile getirdiğini ima etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın gökte olduğu tasavvurunun Râzî tarafından küfür olarak nitelendirilmesinin, ilk dönem Müslümanlarının tasavvuru düşünüldüğünde itikadî açıdan tehlikeli bir niteleme olduğu söylenebilir.

Râzî Allah'ın bir mekân ve cihette olamayacağını aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalıştıktan sonra Allah'ın arşa istivâ etmesi meselesini mecaza hamleder ve Allah'ın arşa istivâ etmesinin, oraya "oturma", "karar kılma" veya "bir mekân ve cihet işgal etme" anlamında olmadığını söyler. Ona göre arş, mülk; istivâ da istevlâ yani "istilâ etti, hükümran oldu" anlamındadır. Buna göre Allah'ın arşa istivâ etmesinin anlamı, "Allah'ın kudreti, mülkünü ve melekûtunu tertip ve tedbir etme hususunda nafizdir, geçerlidir ve müessirdir" demek olup özetle "O, mülkün üzerine istilâ etti, hükümran oldu" anlamındadır.[657] Yoksa Müşebbihe'nin iddia ettiği gibi Allah'ın arş üzerinde oturduğu anlamına gelmemektedir. Ancak bâtıl bir iddia ve zanda bulunan kimse, arşı hep Allah ile birlikte var olmuş zanneder. Dolayısıyla arşı, O'nun mekânı olarak tasavvur eder. Halbuki arş yaratılmış bir varlıktır ve Allah arş yaratılmadan önce de var olandır. Dolayısıyla arşın O'nunla birlikte var olması mümkün değildir. Râzî'ye göre bu tarz

[657] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIV/270-271; XVII/191-192.

müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında te'vile gitmekten başka yol yoktur. Çünkü âyetin zahirî manası ele alındığında ortaya teşbihî bir anlatım çıkar ki Allah bir şeye benzemekten münezzehtir. Dolayısıyla Allah'ın arşa istivâ etmesi meselesini de te'ville çözmek zorunludur. Bu sebeple tenzihçi Allah tasavvurunu benimseyen Râzî'ye göre arşa "mülk", istivâya da "istilâ, hükümranlık" manası verilerek âyetin te'vil edilmesi gerekir.[658]

Allah'ın arşa istivâ konusunu Râzî gibi mecaz olarak anlayan Mu'tezilî müfessirlerden Zemahşerî "kralın tahtına kurulması, oturması" anlamına gelen "arşa istivâ" ifadesi hakkında, tahtta oturmanın veya bulunmanın kral veya hükümdar olmaya delâlet ettiğini, böylece tahta oturmaktan kral olmanın kinaye olduğunu söyler. Nitekim tahta çıkmak, kral olmak anlamına gelir. Bu nedenle Allah'ın arşa istivâ etmesi gerçek manada orada bulunması veya oturması anlamında değil; mecazî olarak hükümran, egemen olması anlamındadır.[659] Zemhaşerî de Râzî gibi tenzihçi Allah tasavvurunu benimsediğinden âyetleri onun gibi te'vil etme metodunu benimsemiştir. Bu noktada iki farklı ekole mensup müfessirin aynı görüş etrafında birleşmesi dikkat çekicidir. Bu birlikteliğin arka planında Allah tasavvuru konusunda aynı tutumu, âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında da aynı metodu benimsemiş olmaları yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle her iki müfessirin de Allah tasavvuru konusunda tenzihçi tutumu benimsemiş olmaları, haberî sıfatların yer aldığı âyetlerin de benimsemiş oldukları tutum gereği tevil edilmesi gerektiği konusunda görüş birliği etmeleri bu iki müfessiri aynı görüşte birleştirmiştir.

Şii müfessirlerden Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî (ö. 1981), Allah'ın arşa istivâ ettiğini beyan eden âyetlerin tefsirinde öncelikle arş ve istivâ konularını ele alır ve Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile müfessirlerinden tenzihçi metodu benimseyenlerin metodunu takip ederek Allah'ın arşa istivâ etmesini mecaza hamlederek bunun Allah'ın hükümranlık ve egemenliği anlamında olduğunu ifade eder. Selef ulemâsının ise bu tür

---

658 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* XXII/8-9. Râzî'nin, Allah'ın bir mekân ve cihette olmadığını ispatlamak için ileri sürdüğü tüm deliller için bk.: Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 40-68.

659 Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf ʿan Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Teʾvîl*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2009), 651.

âyetleri müteşabihattan sayarak hakkında yorumda bulunmadıklarını, nassları geldiği şekliyle kabul ettiklerini söyler. Yani bir bakıma kendi dönemine kadar olan ve yukarıda açıklanan farklı te'vil ve tutumları aktarır. Ancak bunun yanında Tabâtabâî Allah'ın arşa istivâ konusunda farklı bir noktaya da değinir. Ona göre müfessirlerin arşa istivâ konusunda te'vil ettikleri egemenlik, hükümranlık, saltanat, istila, emirlik, riyaset vb. kavramlar insanlar arasında kullanılan itibârî kavramlardır ve dış dünyada sadece eserleri mevcuttur. Yani somut bir gerçeklikleri yoktur. Bunlar insanların kendi aralarında kullandıkları itibârî kavramlardır. Buna binaen dini kavramlar, insanlar arasında kullanılan itibârî kavramların açıklamasına benzerler. Ancak Allah, dini kavramları açıklarken bu açıklamaların ardında objektif gerçeklikleri ve somut karşılıkları bulunan, hayalî ve itibârî olmayan varoluşların olduğunu bildirmektedir. Daha açık bir ifadeyle Allah'ın saltanatı, egemenliği, hükümranlığı vb. kavramlar, bizim kendi aramızda kullandığımız itibârî kavramlar olmakla birlikte Allah için kullanıldığında O'nun şanına yaraşır şekilde dış dünyada gerçeklik ve somut karşılıkları bulunan kavramlar olmaktadırlar. Her ne kadar "*Rahmân arşa istivâ etti*"[660] âyeti O'nun mülkünü kapsayan bir yönetim sistemi olduğunu ifade etse de bu âyet aynı zamanda dış dünyada bir gerçekliği olan makama da işaret etmektedir. Nitekim Tabâtabâî'ye göre bu gerçekliği şu âyetler de desteklemektedir: "*O büyük arşın Rabbidir.*"[661], "*Melekleri de Rablerini hamd ile tesbih edip yücelterek Arş'ın etrafını kuşatmış hâlde görürsün.*"[662], "*Arş'ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar…*"[663], "*Melekler onun kıyılarındadır. O gün Rabbinin Arş'ını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.*"[664] Görüldüğü üzere bu âyetler arşın dış dünyada somut bir geçekliği olduğunu ifade etmektedir. Tabâtabâî de âyetlerin bu zahirî anlamına göre arşın itibârî anlamı dışında, dış dünyada gerçekliği bulunan somut, varlık âleminde bir varlığı bulunan makam olduğunu söylemektedir.[665] Tabâtabâî'nin, tenzihçi tutumu benimseyen Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet müfessirlerinden farkı Allah'ın arşa istivâ ettiğini ifade eden âyetlerin hükümranlık ve egemenlik anlamı taşıdığını ve kinaye ifade

---

660 Tâhâ, 20/5.
661 Tevbe, 9/129.
662 Zümer, 39/75.
663 Mü'min, 40/7.
664 Hâkka, 69/17.
665 Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, ed. Hüseyin el-E'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-Eʿlemî li'l-Matbûʿât, 1997), VIII/150-160.

ettiğini kabul etmekle birlikte arşın dış dünyada gerçek ve somut bir varlığını da kabul etmesidir. Yani Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet müfessirleri gibi yalnızca mecaz bir anlam taşıdığını kabul etmemektedir. Buradan hareketle Tabâtabâî'nin bir taraftan tenzihçi tutumu benimseyip arşa istivânın hükümranlık ve egemenlikten kinaye olduğunu kabul ettiği, diğer taraftan da tefvizci ve antropomorfist tutumun benimsettiği arşın gerçek ve somut varlığını da kabul ederek tutumları mezcetmiş olduğu söylenebilir.

Bu başlıkta incelendiği kadarıyla görünen odur ki ilk dönem Müslümanları ve sonraki dönem müfessirler nezdinde arş, nassları anlama metodu ve benimsenen Allah tasavvurlarına göre değişmektedir. İlk dönemdekilere göre arş, nasslarda geçtiği üzere Allah tarafından yaratılmış, varlıkların en büyüğü olarak telakki edilmiştir. Ancak daha sonraki tenzihçi tutumu benimseyen müfessirlere göre ise arş, mecaz olarak hükümranlık anlamına hamledilmiştir. Nassları geldiği şekliyle kabul edip üzerinde düşünmeden bu nasslara olduğu gibi iman eden ilk dönem Müslümanların zihinlerinde arşın yukarıda yer alması, Allah'ın arşın sahibi olması ve arşa istivâ ettiğini beyan eden nassların bulunmasından dolayı Allah, mekân olarak yukarıda, göklerde tasavvur edilmiştir.[666] Buna karşılık Allah'ın mücessem bir varlık olmasını gerektireceği düşüncesinden hareketle O'nun bir mekân ve cihette bulunamayacağını ifade eden sonraki dönem Müslümanlar, istivâ meselesini mecaz olarak anlayıp, âyetleri buna göre te'vil etmişlerdir. Bunun sonucunda da âyetlerden anlaşılan mana gereği Allah tasavvurları arasında ilk dönem ile sonrakiler arasında zıt iki görüş ortaya çıkmıştır. İlk dönemdekiler teşbih ve tecsime düşmemekle birlikte keyfiyetini sorgulamadan nasslarda geçtiği şekilde Allah'ın yukarıda olduğunu düşünürken; sonrakiler teşbih ve tecsimi gerektireceği endişesiyle buna karşı çıkmışlardır. Hatta Râzî, daha önce ifade edildiği gibi Allah'ın gökte olduğunu düşünenleri Firavun ve kardeşleriyle aynı olmakla itham etmiştir. Bu iki

---

[666] Bu konuda Zehebî, sahabeden de rivayetler aktararak ilk dönem Müslümanlarının Allah'ın arşa istivâ etmesini, ona yükselmesi, yukarı çıkması (علا, ارتفع) şeklinde anladıklarını ifade eder. Rivayetler için bk.: Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-Erbeʿîn fî Sıfâti Rabbi'l-ʿÂlemîn*, thk. Abdulkâdir b. Muhammed Atâ Sûfi (Medine: Mektebetü'l-ʿUlûm ve'l-Hikem, 1992), 36-45. Allah'ın yukarıda, semada olduğunu ifade eden hadisler ile sahabe, tabiîn ve ilk dönemin önde gelen âlimlerinin rivayetleri için bk.: İbn Kudâme, *İsbâtu Sıfeti'l-ʿUluvv*. Allah'ın arşa istivâ etmesi, mekân olarak yukarda bulunması konusunda daha fazla bilgi için bk.: Eşʿarî, *el-İbâne*, 33-37; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 131-141; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İʿtikâd*, 121-129; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 125-130.

zıt görüşün ortaya çıkmasındaki en büyük neden elbette ki nassları anlama metotlarıdır. Anlama metotlarındaki bu farklılık da doğal bir sonuç olarak Müslüman zihinlerin Allah tasavvurlarını etkilemiştir. Dolayısıyla arş-istivâ örneğinde olduğu gibi nasslar ile Allah tasavvurları arasında doğrudan bir ilişkinin bulunduğu açıkça görülmektedir. Buradan hareketle bu ilişkinin iki farklı şekilde tezahür ettiği söylenebilir. Bunlardan ilki; ilk dönem Müslümanlarının tefvizci tutumları gereği nassların zahirine bağlı kalmaları sebebiyle âyetlerin Allah tasavvurlarını inşa etmesi ve Allah'ı âyetlerin ifade ettiği şekilde tasavvur etmeleri; ikincisi de kelamın teşekkülü ile kelamî ve felsefî düşünce yardımıyla tenzihçi tutumu benimseyenlerin, tasavvurları doğrultusunda âyetleri te'vil etmeleridir. Diğer bir ifadeyle ilk dönem Müslümanlarının Allah tasavvurları âyetler vasıtasıyla inşa edilirken daha sonrakilerin tasavvurları âyet yorumlarını etkilemiştir.

Söz konusu iki farklı etkinin temelinde bizce tarafların benimsedikleri deliller sıralaması/hiyerarşisi yatmaktadır. İlk dönem Müslümanlarının Allah tasavvurlarının oluşması ve âyetleri anlama noktasında merkezlerine aldıkları deliller sadece naklî olanlardır. Nitekim o dönemde henüz aklî delillerden söz edilmemektedir. Tüm zihin dünyaları naklî olanların yani âyetlerin etkisiyle şekillenmiştir. Dolayısıyla nassları anlama noktasında sadece naklî delillere bağlı kaldıklarından düşünce ve inançları da naklî delillerin ifade ettikleriyle sınırlı kalmıştır. Ancak kelam sonrası dönemde özellikle haberî sıfatlar konusunda âyetlerde teşbih ve tecsimi çağrıştıran ifadelerin yer alması kelamî yönü baskın olan âlimleri tenzihçi tutumu benimsemeye itmiş ve deliller hiyerarşisinde ilk sırayı aklî olanlara vermişlerdir. İlk sırayı işgal eden aklî deliller doğrultusunda oluş(turul)an Allah tasavvurları neticesinde de haberî sıfatların konu edinildiği naklî deliller aklî deliller doğrultusunda te'vil edilmiştir. Bu sebeple deliller hiyerarşisinin Allah tasavvurları ve âyetlerin anlaşılması noktasında etkili olduğu açıkça görülmektedir.

### 1.1.2. Semâ

Allah'ın mekân ve cihette bulunduğunu ifade eden nasslar sadece arşa istivâ konusunu beyan eden âyetlerle sınırlı değildir. Allah'ın yukarıda olduğunu ifade eden diğer bir âyet grubu da Mülk sûresinde yer alan "*Semada olanın sizi yere batırmasına karşı emniyette misiniz? O zaman bir de görürsünüz ki o (yer) çalkalanıp duruyor. Yoksa*

*(siz,) semada olanın üzerinize taş yağdıran (bir fırtına) göndermesi konusunda güvence mi aldınız? (O zaman) tehdidim nasılmış bileceksiniz!*" meâlindeki 16 ve 17. âyetlerdir. İlk bakışta, keyfiyeti sorgulanmadan, geldiği şekliyle inanıldığı takdirde bu iki âyette, Allah'ın semada olduğu düşüncesi zihinlerde belirir.[667] Nitekim Taberî de bu düşüncededir ki "semada/gökte olan" ifadesini Allah olarak tefsir etmiştir.[668] Taberî'yle aynı düşünceyi paylaşan İbnü'l-Cevzî de düşüncesini temellendirmek için bu âyetlerin tefsirinde İbn Abbâs'ın gökte olanı Allah olarak açıkladığını söyler.[669] Celâlüddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) de Firyâbî, 'Abd b. Humeyd, Taberî ve İbnü'l-Münzir'in Mücâhid'den naklettiğine göre Mücâhid'in, "gökte olan"dan kastın yüce Allah olduğunu söylediğini ifade eder.[670] Mâtürîdî de "gökte olan" ifadesiyle Allah'ın kendi zâtını ve sadece yerin değil göklerin de ilâhı olduğunu kastettiğini söyler.[671] Bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla ilk dönem Müslüman zihinleri Allah'ı mekân olarak gökte tasavvur etmiş, O'na hem mekân hem de cihet izafe etmişlerdir. Dolayısıyla âyetlerin, Allah tasavvurunu doğrudan etkilediği, diğer bir ifadeyle inşa ettiği bu örnekler üzerinden de açıkça görülmektedir.

Fahreddîn er-Râzî ise tenzihçi tutumu gereği "gökte olan" ifadelerinin geçtiği bu iki âyetin zahirî manasıyla anlaşılmaması gerektiğini söyler. Çünkü bu âyetlerin zahirî manası, Müşebbihe'nin, Allah'ın gökte olduğuna dair öne sürdükleri delildir ki bu Allah'ın bir mekân işgal etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Râzî'ye göre bu âyetin zahirî manasıyla anlaşılması câiz değildir. Râzî'nin, Allah'ın bir cisim olmadığı, mekân ve cihette bulunmaktan münezzeh olduğu şeklindeki tenzih doktrinine göre âyetin birkaç takdiri olabilir. Bunlardan birine göre gökte olandan kasıt, Allah'ın azabıdır. Çünkü sünnetullaha göre gök, inkârcı ve isyancıların üzerine azap ve belaların indirildiği yerdir.

---

667 İbn Huzeyme de nassları geldiği şekliyle yani zahirî manasıyla anladığından Allah'ın mekân olarak semada olduğunu ve bu inancın erkek-kadın, genç-yaşlı, âlim-cahil, hür-köle vs. tüm Müslümanların fıtratında yer aldığını, âyet ve hadislerden deliller getirerek ispatlamaya çalışır. İbn Huzeyme'nin, Allah'ın semada olduğuna dair delilleri için bk.: İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 254-264.

668 (أَمْ أَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ: وَهُوَ اللَّه) Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XXIII/129.

669 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV/316.

670 Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiʿî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), XIV/613.

671 Mâtürîdî, *Te'vilât*, X/117.

Âyetin başka bir takdiri ise gökte olandan kastın Allah'ın saltanatı, mülkü ve kudreti olabilir. Burada göğün zikredilişi, Allah'ın saltanat ve mülkünü ululamak, kudretini yüceltmek içindir. Diğer bir takdir de gökte olan ifadesiyle azapla görevli meleğin yani Cebrâil'in kastedilmiş olmasıdır ki buna göre âyetin anlamı "Cebrâil'in, Allah'ın emri ve izni ile sizi yere batırmasından emin mi oldunuz?" şeklinde olur.[672] Yukarıda, âyetlerin ilk dönem Müslümanlarının Allah tasavvurunu inşa ettiği görülürken Râzî gibi tenzihçi tutumu benimseyenlerin âyet yorumlarını inşa ettikleri görülmektedir. Çünkü burada âyetlerin tasavvuru değil tasavvurun âyet yorumlarını şekillendirdiği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla ilk dönemlerde âyetlerin inşa ettiği Allah tasavvurunun daha sonra değiştiği, değişen Allah tasavvurunun da bu kez âyet yorumlarının değişmesine neden olduğu anlaşılmaktadır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) zikri geçen âyetler için bazı müfessirlerin "gökte olan"dan kastın melekler olduğunu söylediklerini ancak sözün gelişinin, bu âyetlerde "gökteki"nden kastedilenin melekler değil bizzat Allah olduğuna işaret ettiğini ve selef âlimlerinin çoğunun da bu görüşte olduğunu söyler. Allah'ın gökte olduğu konusunda birçok tartışmanın cereyan ettiğini ifade eden Yazır, bu tartışmaların sebebinin, meselenin iyi anlaşılamamış ve kavranılamamış olmasına bağlar. Ona göre Müşebbihe, manası en muhkem âyetlerden olan "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*" âyeti ile Allah'ın mekân ve cihetten münezzeh olduğuna dair aklî ve naklî delilleri iyi kavrayamamış, Allah'ın gökte olduğu konusunda ısrar etmiş ve göğü cismani bir varlık olarak telakki etmiştir. Yazır, Allah'ın zâtına yakışmayacak cisimlendirme, benzetme ve hulûl fikirleri gibi bâtıl inançlara düşülmemesi için göğün, gerçek ve cismani bir varlık olarak değil mutlak yücelik ve üstünlük işareti olarak mecaz bir anlamla anlaşılması gerektiğini söyler. Bu anlamıyla gök maddi, manevi, cismani ve ruhani bütün yaratıkların, mekânın ve zamanın üstü demek olan mutlak yücelik manasınadır. Gök ancak bu anlamıyla anlaşıldığı zaman âyette "gökte olan" ifadesinden Allah'ın kastedildiği anlaşılabilir.[673] Buradan hareketle Yazır'ın tenzihçi tasavvuru benimsediği, âyetleri bu

---

672 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXX/592.

673 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), VIII/237-238.

tasavvur gereği te'vil ettiği görülmektedir. Ancak burada Yazır'ın, te'vilinde ince bir detaya temas ettiğini söylememiz gerekir. O, tenzihçi tasavvuru sebebiyle Allah'ın mekân olarak gökte bulunamayacağı düşüncesinden hareketle göğün tamamen somut bir anlama hamledilmesini doğru bulmazken; aynı zamanda müşahede edilen bir varlık olmasından dolayı göğün somut bir varlık olduğunu, tamamen soyut bir varlık olmadığını da inkâr etmemiştir. Bu iki düşünceyi mezcedip göğün somut ve soyut her iki varlık alanına ait olduğunu, maddi-manevi tüm yaratıkların mekânı ve mutlak yücelik makamı olduğunu ifade ederek, âyeti her iki muhtemel anlamı da barındıracak şekilde te'vil etmiştir.

Tenzihçi tutumu benimseyen müfessirlerden bir diğeri olan Zemahşerî ise "gökte olan" ifadesinin iki anlama geleceğini, bunlardan ilkinin de "hükümranlığı gökte olan kimse" anlamında olduğunu söyler. Zemahşerî'nin ifadesine göre çünkü gök, Allah'ın meleklerinin, arşının, kürsînin ve levh-i mahfûzun meskenidir. Allah'ın hükümleri, kitapları, emir ve yasakları da gökten nâzil olur. Buradan hareketle Zemahşerî'ye göre "gökte olan"dan anlaşılacak şey Allah değil O'nun hükümleridir. Çünkü Allah, mekândan münezzehtir. "Gökte olan" ifadesinin ikinci anlamı ise müşriklerin teşbih inancını benimsemeleri sonucu Allah'ın gökte olduğunu söylemelerine binaen "gökte olduğunu düşündüğünüz Allah" anlamında kullanılmasıdır. Yani bu âyet müşriklerin teşbihî inançlarına bir reddiye sadedindedir.[674] Zemahşerî de Râzî ve Yazır gibi tenzih doktrinini merkeze alarak Allah'ın bir mekân ve cihette bulunamayacağından hareketle "gökte olan" ifadesinden Allah'ın kastedilmesini muhal görür. Bu ifadeleriyle Zemahşerî Râzî'nin görüşlerine paralel olarak "gökte olan" ifadesinden kastın Allah'ın melekleri, hükmü, azabı veya müşriklerin, Allah'ın gökte olduğu zanlarına bir reddiye olduğudur.[675]

Allah'ın bir mekân ve cihette olduğuna delil olarak kullanılan âyetlerden biri de "*Melekler ve Rûh O'na, miktarı elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.*"[676] âyetidir. Tefvizci tutumu gereği Taberî bu âyetin tefsirinde, meleklerin Allah'a yükseldiğini ifade

---

674 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1127.

675 Tabâtabâî de Zemahşerî ile aynı görüşleri serdeder Tabâtabâî, *el-Mîzân,* XIX/374.

676 Me'âric, 70/4.

ederek[677] Allah'ın mekân ve cihet olarak yukarıda olduğunu zımnen kabul etmiş görünmektedir. İbnü'l-Cevzî de Taberî gibi melekler ve ruhun Allah'a yükseldiğini ifade ederek onunla aynı görüşü paylaşmaktadır.[678] Mâtürîdî ise âyette kastedilen anlamın meleklerin ve ruhun aşağıdan yukarı doğru çıkma hareketini değil; Allah'ın, melekler ve ruhu aşağı-yukarı hareket eder şekilde yaratması olduğunu söyler.[679] Mâtürîdî, Taberî ve İbnü'l-Cevzî'nin aksine Allah'ın mekân ve cihette bulunmaktan münezzeh olduğu düşüncesiyle melekler ve ruhun yükselmesi anlamını göz ardı ederek onların o şekilde hareket eder bir özellikte yaratıldığını belirtir. Bu da hiç şüphesiz Mâtürîdî ve diğerleri arasındaki Allah tasavvurunun ve tasavvura bağlı âyetlerin yorumlanmasına dair yaklaşımın farklı olduğunun göstergesidir.

Râzî de Mâtürîdî gibi tenzih düşüncesi gereği melekler ve ruhun Allah'a yükselmediğini söyleyerek, melekler ve ruhun Allah'a yükseldiği düşünce veya inancının Allah'ın yukarıda, bir mekân ve cihette olduğu görüşüyle Müşebbihe'nin savunusunun delili olduğunu ifade eder. Çünkü Müşebbihe'ye göre bu âyet, meleklerin ve ruhun Allah'a yükseldiğini beyan eder ki yükselmek aşağıdan yukarı doğru olur. Bu da Allah'ın mekân ve cihet olarak yukarıda olduğunun açık ifadesidir. Râzî'ye göre ise bu âyette kastedilen anlam, melekler ve ruhun Allah'a yükselmesi değil, bütün her şeyin iradesinin O'na varıp dayanmasıdır. Râzî'nin belirttiğine göre bu tıpkı "*Bütün işler O'na döndürülür.*"[680] ifadesinde beyan edilen gibidir.[681] Dolayısıyla benimsediği Allah tasavvuru gereği Râzî, diğer âyetlerde olduğu gibi bu âyette de te'vile başvurarak tenzihçi tutumunu bir kez daha göstermektedir. Bu da yine tasavvurun tefsire etkisini gösterir başka bir örnektir.

Zemahşerî de Mâtürîdî ve Râzî gibi benimsemiş olduğu tenzihçi tutum gereği Allah'ın bir mekân ve cihette bulunmasının muhal olduğu düşüncesinden yola çıkarak melekler ve ruhun yükselip çıktıkları yeri arş, Allah'ın emirlerinin kendisinden indiği yer

---

677 Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XXIII/251.
678 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV/336.
679 Mâtürîdî, *Te'vilât*, X/197.
680 Hûd, 11/123.
681 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXX/638.

olarak tefsir etmiştir.[682] Elmalılı ise meseleye farklı açıdan yaklaşarak melekler ve ruhun yükselip çıktıkları yerin cismani bir mekân değil, ruhî ve manevi makamlar anlamında olabileceğini söyler. Çünkü âyette melekler ve ruhun zikredilmesi ve onların da ruhani varlıklar olduğu gerçeği göz önüne alındığında, bu ruhani varlıkların çıktıkları yerin de manevi bir mekân olması imkânsız değildir. Yazır'a göre melekler ve ruhun çıktıkları yerin manevi makamlar olduğu düşüncesi iki sebepten ötürü mümkündür: Birincisi, âyette varlıkları itibariyle ruhani olan melekler ve ruhun zikredilmesi; ikincisi de Allah'ı cisme benzetme hatasına düşmemek, O'na bir mekân ve cihet izafe etmemek için O'ndan tüm noksan sıfatları tenzih etme düşüncesidir. Nitekim İbn Abbâs "me'âric"in maddi-manevi bütün varlık mertebelerini kapsayan dereceler anlamında olduğunu[683], me'âric sahibi olan Allah'ın da tüm bu maddi-manevi varlık mertebelerinin üzerinde olduğunu söyler. Buna göre âyet, melekler ve ruhun çıkıp yükseldikleri yerin tüm maddi ve manevi dereceler olduğu, Allah'ın da tüm bu derecelerin sahibi, mâliki olduğu ve her şeyin en sonunda O'na döneceği, bu sebeple de tüm yücelik ve ululuğun kendisinde olduğuna işaret etmiş olur.[684]

İlk bakışta Allah'ın bir mekân ve cihette olduğu düşüncesini uyandıran bazı âyetlerin incelendiği bu bölümde iki zıt görüşün olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan biri nassların zahirinden hareketle Allah'ın mekân ve cihet olarak yukarıda, gökte olduğunu düşünenlerin; diğeri de Allah'ın mekân ve cihette olmaktan münezzeh olduğunu düşünenlerin ve bu sebeple âyetleri te'vil ederek Allah'ın gökte olmadığını savunanların görüşüdür. Aynı âyetlerin zıt şekilde anlaşılmasının temel sebebi düşünüldüğünde karşımıza çıkan etken, Allah tasavvurlarıdır. Bu tasavvur farklılığı âyetlerin anlaşılması noktasında yorumların değişmesine, değişen yorumlar da farklı inançların doğmasına neden olmuştur. Yani Allah'ın mekân ve cihet olarak yukarıda bulunduğunu düşünenler

---

682 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1139.

683 Hamdi Yazır'ın tefsirinde İbn Abbâs'tan nakledilen bu rivayet, Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî* adlı tefsirinden alınmıştır. Ancak Âlûsî'nin tefsirine baktığımızda bu rivayet İbn Abbâs'tan alınmamış, "kîle" denilerek rivayetin sahibi belirtilmemiştir. Âlûsî'nin tefsirinde İbn Abbâs'tan nakledilen rivayet, "me'âric"in gökler anlamında olduğu ve meleklerin semadan bir üst semaya yükseldikleri rivayetidir. Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Alî Abdülbârî 'Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), XV/63.

684 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII/335-336.

bu düşüncelerini âyetlerden delil getirerek inanç haline dönüştürmüşlerdir. Buna mukabil mekân ve cihette bulunmanın cismani varlıkların özelliği olduğu düşüncesinden yola çıkarak Allah'ın bir mekân ve cihette bulunmasının, O'nu cisimleştireceğini düşünenler ise aynı âyetleri te'vil ederek Allah'ın cismaniyetten münezzeh olduğu ve bu sebeple bir mekân ve cihette olmadığı sonucuna ulaşmış ve bunu bir inanç ilkesi haline getirmişlerdir.

İncelenen müfessir ve âlimlerin âyetlerden deliller getirerek inşa ettikleri Allah tasavvurları görüldüğü üzere kronolojik olarak bir değişime uğramıştır. Nitekim ilk dönem Müslümanları âyetlerin zahirinden yola çıkarak Allah'ın bir mekân ve cihette bulunduğunu ifade eden bir tasavvura sahiptir. Ancak daha sonraki müfessir ve âlimlerin özellikle de kelamın teşekkülü sonrasında âyetlere yaklaşımları değişmiş, ilk dönem Müslümanlarının Allah tasavvuru sonrakiler için reddedilen bir görüş haline gelmiştir. Ancak bu tutum genel itibariyle geçerli olsa da tüm müfessir veya âlimler için geçerli değildir. Yani Allah tasavvurunun değişiminde kronolojinin istisnaî olduğu durumlar da olabilir. Örneğin erken dönem müfessirlerinden biri tenzihî bir tasavvuru benimsemişken, klasik dönem kabul edilen daha sonraki dönemlerde yaşayan müfessirlerden biri de tefvizci tutumu benimsemiş ve Allah'ı bu tutumu üzerine tasavvur etmiş olabilir. Dolayısıyla Allah tasavvurlarının zihinsel değişiminde etkili olan nokta tamamen zamansal değil benimsenen tutumla da alakalıdır. Daha doğru bir ifadeyle genel tabloya bakıldığında bazı istisnalar olsa da Allah tasavvurlarının değişimi zamansal olmakla birlikte asıl etkenin âyetlerin anlaşılmasındaki tutumla alakalı olduğudur. Meselenin zamansal olarak etkisi daha çok kelamın teşekkülü ile ortaya çıkmıştır. Buna binaen Allah tasavvurlarındaki farklılıklar zamansal açıdan ilk ve klasik dönem olarak ayrılabilir. Ancak bu ayrım ifade edildiği gibi genel veya objektif bir ayrım olmayacaktır. Allah tasavvurlarındaki farklılığın ve âyet yorumlarına etkisinin Müslümanlar arasındaki ayrımı ancak benimsenen tutumun ayrıştırılmasıyla mümkün olur ki ikinci bölümde Allah tasavvurları konusunda yapılan tefvizci, antropomorfist ve tenzihçi gibi ayrımlar bu sebebe mebnidir. Bu minvalde ilk dönem Müslümanlarında görülen tefvizci tutum neticesinde Allah, bir mekân ve cihette tasavvur edilirken tenzihçi tutumu benimseyenler nezdinde Allah, cisim olmadığı için bir mekân ve cihete konu yapılmamış, âyetler tasavvurlara göre te'vil edilmiştir. Dolayısıyla buradan hareketle ilk dönemlerde âyetlerin

Allah tasavvurlarına doğrudan etki ettiği, Allah tasavvurlarının da âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında farklılıklara neden olduğu yani tasavvur-âyet ilişkisinde çift taraflı bir etkileşimin olduğu söylenebilir.

### 1.2. Allah'a Uzuv İsnat Edilen Âyetler

Allah'a uzuv isnat edilen âyetler de mekân ve cihet isnat edilen âyetler gibi doğrudan Allah tasavvurları ile alakalı âyetlerdir. Konumuzla alakalı âyetlerden bazıları şunlardır: Bakara, 2/115; Âl-i İmrân, 3/26; Mâide, 5/64; Hûd, 11/37; İsrâ, 17/29; Tâhâ, 20/39; Kasas, 28/88; Yâsîn, 36/71, 83; Sâd, 38/75; Fetih, 48/10; Tûr, 52/48; Kamer, 54/14; Rahmân, 55/26-27; Kalem, 68/42. Söz konusu âyetlerin zahirî anlamı dikkate alındığında farklı, te'vile tabi tutulduğunda ise farklı Allah tasavvurlarının benimsenmesine neden olan bu âyetler hem tasavvurun inşasında hem de âyetlerin yorumlanmasında âlim ve müfessirler nezdinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına etki etmiştir. Dolayısıyla bu bölümde, Allah'a organ isnat edilen ilgili âyetler incelenerek âyetlerin âlim ve müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığı, âyetlerin Allah tasavvurlarına veya tasavvurların âyet yorumlarına nasıl etki ettiği böylece tasavvur-âyet ilişkisinde etkileşimin nasıl olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### 1.2.1. Allah'ın Eli

Allah'a organ isnat edilen âyetlerin başında, Allah'ın eli veya ellerinin olduğunu ifade eden âyetler gelmektedir. İlk dönem Müslümanlarının tutumu olan tefvizci tutumu benimseyen ve âyetleri bu tutumun gerektirdiği şekilde anlayan, nassları zahirî anlamlarına hamleden İbn Huzeyme, Allah'ın gerçek anlamda eli olduğunu şu âyetleri delil getirerek ispatlamaya çalışır: "*Allah: 'Ey İblis, ellerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?' dedi…*"[685], "*Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir…*"[686], "*…Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir...*"[687], "*Görmediler mi ki, biz onlar için, ellerimizin eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu*

[685] Sâd, 38/75.
[686] Mâide, 5/64.
[687] Fetih, 48/10.

*hayvanlara sahip oluyorlar.*"[688], "*Her şeyin hükümranlığı elinde olan Allah'ın şanı yücedir!...*"[689], "*...Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir...*"[690] İbn Huzeyme'ye göre bu âyetler, Allah'ın elinin olduğunu açıkça ifade ettiğinden O'nun elinin olmadığını söylemek bu nasslara aykırıdır. Nitekim nassları ele aldığı bab başlığını dahi "Allah'ın eli olduğunun ispatı" olarak zikretmiş ve benimsediği tefvizci tutumu gereği görüşünü bu nassları delil getirerek savunmuştur.[691] Eş'arî de İbn Huzeyme gibi âyetlerde Allah'a isnat edilen elin gerçek anlamına hamledilmesi gerektiğini, mecaz olarak "güç" veya "nimet" anlamına hamledilemeyeceğini söyleyerek tefvizci tutumu benimsemesi sebebiyle Allah'ın gerçek anlamda eli olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre Arap dilinde "elimle yaptım" ifadesi mecazen "gücümle yaptım" veya "iki elim" ifadesi "iki nimet" anlamına gelmemektedir. Ona göre Allah, âyetlerde kendisine el izafe etmişse bu gerçek anlamda eli olduğunun göstergesidir. Ancak bununla birlikte Allah'ın kendisine izafe ettiği elin keyfiyetinin bilinemeyeceğini de söyleyen Eş'arî Allah'ın âyetlerde kendisine izafe ettiği el, yüz, göz gibi ifadeleri mecaz anlama hamledenleri de bidatçi olarak isimlendirir.[692]

Burada anlaşılması güç olan nokta tefvizci tutumu benimseyenlerin hem âyetleri geldiği şekliyle anlamaları hem de keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemeleridir. Keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemekle Allah'a gerçek anlamda organ izafe etmek bu tasavvurun antropomorfist olmadığını göstermemektedir. Allah'a izafe edilen organların keyfiyeti ne kadar meçhul olsa ve bu organlar ne kadar tahayyül edilemese de gerçek anlamda Allah'ın organları olduğunu düşünmek mutlak surette teşbih ve tecsimi gerektirmektedir. Çünkü asıl mesele Allah'a izafe edilen organların keyfiyetinin bilinemezliği değil varlığıdır. Dolayısıyla keyfiyetinin meçhul oluşunu öne sürerek Allah'a organlar izafe etmenin teşbih ve tecsime düşürmediği inancı bir yanılgı veya kasten söylenmiş bir mazeret gibi görünmektedir. Bunda da hiç şüphesiz ilk dönem

---

688 Yâsîn, 36/71.

689 Yâsîn, 36/83.

690 Âl-i İmrân, 3/26.

691 İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 118-119. Beyhakî ve Zehebî de İbn Huzeyme gibi bu âyetleri ve bu âyetlerin tefsiri sadedinde konuyla ilgili hadisleri zikrederek, Allah'ın kendisine el nispet ettiğini savunurlar. Zehebî, *el-Erbeʿîn*, 73-104; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/118-137.

692 Eşʿarî, *el-İbâne*, 37-41.

Müslümanlarının düşünceden çok inanca önem vermesinden kaynaklanmaktadır. Durum böyle olunca âyetlerin de bu inancın gerektirdiği şekilde anlaşılması kaçınılmaz olmuştur. Diğer taraftan ilk dönem Müslümanlarının antropomorfist bir Allah tasavvur etmesi benimsemiş oldukları tefvizci tutum gereği âyetlerin zahirine bağlı kalınarak böyle bir tasavvurun inşa edildiğini de göstermektedir. Dolayısıyla ilk dönem Müslümanlarının âyetlerin anlaşılması noktasındaki tutumunun Allah tasavvurlarını, Allah tasavvurlarının da âyetlerin anlaşılmasını etkilediği yani çift taraflı bir etkileşimin olduğu açıktır.

Tefvizci tutumun aksine tenzihçi tutumu benimseyen Mâtürîdî, Kur'ân'da Allah'a izafe edilen el anlamındaki "yed" kelimesinin, kendi tenzih doktrinine uygun olarak yaratıklara nispet edilen ve bir organ olan el anlamında anlaşılamayacağını söyler. Çünkü Mâtürîdî Kur'ân'da, ele sahip olmayan varlıklara da "yed" kelimesinin nispet edildiğini, bu nedenle zikri geçen varlıklar için organ anlamındaki elin kastedilemeyeceğini söyler. Buna örnek olarak da "*Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O, hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye lâyık olan Allah tarafından indirilmiştir.*"[693] âyetini delil getirerek Kur'ân'a da "yed" lafzının nispet edildiğini söyler.[694] Ancak bu âyette kelime olarak "yed" lafzı kullanılmış olsa da burada kastedilen anlam ne gerçek ne de mecaz olarak "el" anlamına gelmektedir. "Beyne yedeyh" tabirinin kullanıldığı bu âyette anlam "önden, öncesinden" anlamına gelir ki "yed" kelimesinin gerçek veya mecaz anlamları dışında, zaman belirten bir zarf gibi kullanımı da söz konusudur. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, başka varlıklar için de "el" ifadesinin kullanıldığını delillendirmek için verdiği bu âyet örneği zannımızca uygun bir örnek değildir. Çünkü verilen örnek âyette el anlamını çağrıştıracak uzak veya yakın bir anlam söz konusu değildir. Ancak Mâtürîdî'nin bu örnekle anlatmak istediği şey, Allah'a nispet edilen "yed" kelimesinin, yaratıklara nispet edilen organ anlamında olmadığıdır. Zira Mâtürîdî'nin tenzihçi Allah tasavvuru bu inancı salık vermektedir ve âyeti de bu tasavvur doğrultusunda tefsir etmektedir.

---

693 Fussilet, 41/42: (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ)

694 Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/551-552.

Mâtürîdî gibi tenzihçi Allah tasavvurunu benimseyen müfessirlerden Râzî ise "*Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir…*"[695] âyetinin tefsirinde Allah'a nispet edilen "yed" kelimesinin mecaz anlamda kullanıldığını söyler. Araplar nezdinde cömertlik ve cimriliğin ifade edilişinde elin açık veya bağlı olmasının meşhur bir mecaz olduğunu ifade eden Râzî'ye göre "*Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma, yoksa kınanır ve çaresiz kalırsın.*"[696] âyetinde ifade edilen de aynı durumdur. Burada eli bağlı olma cimriliği, eli açık olma da savurganlığı ifade için mecaz anlamda kullanılmıştır. Çünkü el, işlerin çoğunun, bilhassa mal verip, infak etmenin yapıldığı bir vasıta ve araçtır. Bundan dolayı Araplar sebebin (aracın) ismini müsebbebe (neticeye) vermişler, böylece cömertlik ve cimriliği (sebep olan) el, parmaklar, avuç içi veya parmak uçlarına isnat etmişlerdir.[697]

"*…Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir...*"[698] âyetinin tefsirinde de Râzî, benimsemiş olduğu tasavvur gereği "el" kelimesinin mecaz anlamda olduğunu yineler. Nasıl ki alış-veriş yapılırken iki taraf ellerini birbirine uzatıp anlaşmaya çalışırken üçüncü bir kişi de ahit gerçekleşene kadar ellerini bu iki tarafın elleri üzerine koyar ve ahdin gerçekleşmeden iki tarafın ellerinin birbirinden ayrılmasını engellerse burada da Allah, Hz. Peygamberle yapılan ahdin tamamlanmasını ve ahdin korunmasını sağlar. Râzî'ye göre buradaki "el" ifadesi aynı zamanda Allah'ın nimeti, yardımı anlamına da gelebilir. Buna göre "*…Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir...*" ifadesinin anlamı "Allah'ın onlara nimeti, onların Allah'ın dinine yaptıkları ihsanın üzerindedir" veya "Allah'ın onlara olan yardımı, onların Allah'ın dinine yaptıkları yardımdan daha kuvvetli ve daha yücedir" şeklinde olur.[699] Taberî de bu âyetin tefsirinde, Allah'a izafe edilen "el"in, Râzî'nin ifade ettiği gibi ya "kudret" anlamında ya da "Hudeybiye günü Hz. Peygamberle ahitleşenlerin elleri üzerinde Allah'ın eli olduğu" anlamına geldiğini söyler.[700] Bu ifadenin mecaz mı gerçek mi olduğu konusunda Taberî'nin net bir ifadesi olmasa da

---

695 Mâide, 5/64.
696 İsrâ, 17/29.
697 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XII/394.
698 Fetih, 48/10.
699 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVIII/73.
700 Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XXI/254.

Peygambere biatin Allah ile yapıldığını söylemesi ve Allah'ın da bizzat biat yerinde cismen bulunmadığı ve ahitleşenlerle musafaha yapmadığı düşünülürse âyette geçen "el" ifadesine mecazî bir anlam verdiği anlaşılmaktadır. Açıkçası Taberî'nin burada benimsediği tutumun dışına çıktığı görülmektedir. Benimsediği tefvizci tutum gereği söz konusu âyeti de zahirî anlamına hamledip Allah'ın gerçek anlamda ele sahip olduğunu söylemesi gerekirken âyetin mecaz ifade ettiğini ima etmiştir. Buradan hareketle Taberî'nin zaman zaman benimsediği tutumun dışına çıktığı, tutumu noktasında istikrarlı olmadığı söylenebilir.

Râzî'ye göre Allah'ın uzuv ve organlara sahip olduğunu söyleyenler, "*Allah: 'Ey İblis, ellerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?' dedi...*"[701] âyetini delil göstererek âyetin zahirinin buna delalet ettiğini ve bunun benimsenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Râzî, Allah'ın uzuv ve organ sahibi olmasının, mürekkeb bir varlık olmasını; dolayısıyla bir cisim olmasını gerektireceğinden bunun imkânsız olduğunu söyleyerek âyette kastedilen "iki el"in -kendi mezhep imamı olan Eş'arî'nin karşı çıktığı- "kudret" anlamında olduğunu ifade eder. Çünkü bir işi yapmanın vasıtası olan el, yapılan işe güç yetirmenin yani kudretin göstergesidir. Bu sebeple Allah'ın, Hz. Âdem'i elleriyle yarattığını söylemesi O'nun kudretine bir işarettir.[702] Bu te'vili ile Râzî'nin, Eş'arî'nin bidatçi grubuna dahil olduğunu söylemek gerekir. İtikatta mensubu olduğu mezhep imamının dahi görüşünü benimsemeyen, mezhep imamının bidatçi olarak isimlendirdiği kimselerin vasıflarına sahip olan Râzî'nin bu durumu tasavvur-âyet ilişkisinin boyutunu da gösteren ilginç örneklerden biridir. Buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır ki aynı ekole mensup olanlarda dahi Allah tasavvurları değişmekte ve bu tasavvurlara bağlı olarak âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması farklılaşmaktadır.

---

[701] Sâd, 38/75.

[702] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI/410-413. Tabâtabâî de Râzî gibi âyetlerde Allah'a izafe edilen "el" kelimesinin gerçek değil mecaz anlamda kullanıldığını ve bu lafzın farklı anlamlara gelebileceğini söyler. Örneğin; *"Aksine, O'nun iki eli de açıktır."* (Mâide, 5/64) âyeti ile *"İki elimle yarattığım varlığa"* (Sâd, 38/75) âyetinde "el" kelimesinden kudret ve bu kudretin kemal derecesinde oluşu kastedilmiştir. Bunun yanında, *"Bütün hayırlar sadece senin elindedir."* (Âl-i İmrân, 3/26), *"Her şeyin egemenliği elinde bulunan Allah ne yücedir."* (Yâsîn, 36/83) *"Egemenliği elinde bulunduran Allah ne kutludur."* (Mülk, 67/1) gibi âyetlerde "el" kelimesi egemenlik ve sulta anlamında kullanılmıştır. *"Ey iman edenler, Allah'ın ve Resûlü'nün iki elinin arasında (huzurunda) öne geçmeyin."* (Hucurât, 49/1) âyetindeki "el" ise huzur anlamında kullanılmıştır. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, VI/34.

Mâtürîdî, kelamcı ve tefsircilerin, Allah'a izafe edilen el ve diğer organlar hakkında zorlama te'vil yaptıklarını, aslında bu tür zorlamalara gerek olmadığını söyler. Ona göre yukarıdaki âyette de müfessirlerin Hz. Âdem'in, Allah'ın elleriyle yaratılmasına "kudret" anlamı vermeleri de zorlama bir te'vildir. Allah'a el veya diğer organları izafe edenler, Mâtürîdî'ye göre itikadı bozuk ve cahil kimselerdir. Eğer itikadı sağlam ve âlim olsalardı, yaratılanların uzuv ve organlarını Allah'a izafe etmekten sakınırlardı. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre bu konuda Müslümanın takınması gereken tavır "*O'nun bir benzeri hiçbir şey yoktur*" âyetinde ifade edildiği gibi Allah'ın, başkalarına ait her türlü niteliklerden, sıfatlardan yüce ve uzak olduğu inancıdır.[703]

Taberî ise Mâtürîdî ve Râzî'nin aksine Hz. Âdem'in, Allah'ın bizzat elleriyle yaratıldığını söyleyerek Abdullah b. Ömer'den şu rivayeti nakleder: "Allah dört şeyi elleriyle yaratmıştır. Bunlar arş, Adn cenneti, kalem ve Hz. Âdem'dir. Diğer yaratılanlar ise Allah'ın "ol" sözü üzerine meydana gelmişlerdir.[704] Buna göre Taberî'nin, "…*Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir...*" ifadesini tefsir ederkenki tavrı ve tutumunun değiştiği, Allah'ın gerçek anlamda eli olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yukarıda aktardığımız Mâtürîdî'nin "itikadı bozuk ve cahil" eleştirisine, Eş'arî ve Taberî de dâhil edilmiş olmaktadır. Çünkü onlar Mâtürîdî'nin eleştirdiği ve karşı çıktığı Allah'a uzuv ve organ izafe etme konusunda aynı düşüncededirler.

### 1.2.2. Allah'ın Yüzü

Elin dışında Allah'a izafe edilen organlardan biri de "yüz" anlamındaki "vech" kelimesidir. Bu kelimenin geçtiği ve Allah tasavvurlarının farklılaşmasında etkili olan âyetler[705] ilk dönem Müslümanlarının, âyetlerin anlaşılması konusunda benimsedikleri tefvizci tutumu benimseyen İbn Huzeyme tarafından Allah'ın gerçek anlamda yüzü

---

[703] Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII/646-647.

[704] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XX/144-145. Allah'ın bizzat elleriyle yarattığı varlıklar konusunda farklı rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden biri Meysere'den nakledilene göre Allah, Hz. Âdem, Adn cenneti ve kalemin dışında dördüncü olarak Tevrat'ı elleriyle yazmıştır. Başka bir rivayette Allah üç şeyi elleriyle yaratmıştır. Bunlar: Hz. Âdem, Adn cenneti ve Tevrat'ın yazılışıdır. Rivayetler için bk.: Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XII/626-627.

[705] Bu âyetlerden bazıları şunlardır: Bakara, 2/115: "*Doğu da Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.*"; Kasas, 28/88: "*O'nun vechi dışında her şey yok olacaktır.*"; Rahmân, 55/26-27: "*Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır.*"

olduğuna delil getirilmiştir. Âyetlerde geçen "vech" lafzını literal anlamına hamleden İbn Huzeyme, Hicaz, Yemen, Irak, Şam ve Mısır'da bulunan tüm âlimlerin, Allah'ın kendisine "yüz"ü izafe etmesi sebebiyle Allah'ın yüzü olduğu konusunda ittifak ettiklerini söyler. Her ne kadar İbn Huzeyme, Allah'ın yüzünü, mahlukların yüzüne benzetmediğini ifade etse de nasslarda açıkça geçtiği için Allah'ın bu sıfatını Cehmiyye ve Mu'attıla'nın yaptığı gibi de inkâr edemeyeceğini belirtir.[706] İbn Huzeyme'nin bu ifadelerine göre Allah'ın mahlukların yüzüne benzemeyen ancak gerçek anlamda bir yüzü vardır. Eş'arî de İbn Huzeyme gibi Cehmiyye'nin, Allah'ın yüzü olduğunu inkâr ettiklerini söyleyerek bu konuda Hıristiyanlarla uzlaştıklarını söyler. Nitekim Eş'arî Hıristiyanların da Allah'ın işitmesini ve görmesini inkâr ederek bunun ancak O'nun ilmi anlamına geldiğini, başka bir anlama gelemeyeceğini söylediklerini ifade eder. Eş'arî Cehmiyye'nin de aynı şeyi söylediğini; gerçekte Cehmiyye'nin Allah'ın âlim olduğunu ancak gören veya işiten olmadığını söylediklerini belirtir. Bu durumda Cehmiyye ile Hıristiyanların sözleri aynı olmuş olur. Böylece onlar Hıristiyanlar gibi Allah'ın birliğini yok sayma ve Allah'ın isimlerini yalanlama yoluna girmişlerdir. Bu sebeple Eş'arî Allah'ın kendisine izafe ettiği sıfatları Hıristiyanlar gibi inkâr edip tek bir sıfata râci kılmayı onlarla aynı durumda olmaya benzetmiştir.[707] Bu benzetmesiyle Eş'arî aslında benimsemiş olduğu tefvizci tutumu benimsemeyenleri Cehmiyye ve Hıristiyanlarla aynı kefeye koymaktadır. Bunun anlamı ise bugün Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun Eş'arî'ye göre bu kefede yer almasıdır. Çünkü eleştirdiği, karşı çıktığı, Cehmiyye ve Hıristiyanlarla aynı kefeye koyduğu Allah'ın gerçek anlamda yüzü olmadığı, aksi takdirde O'nun bir cisim olması gerekeceği inancını taşıyanlar Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunu oluşturmaktadır ve bu inanç mezhebin bir inanç ilkesi haline gelmiştir. Dolayısıyla bu durum hem Allah tasavvurları ve âyet yorumlarının hem de bunlara bağlı olarak inanç ilkelerinin zamanla değiştiğini de göstermektedir.

"*Doğu da Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.*" âyetinde yer alan "Allah'ın yüzü" ifadesi, nassı zahirî manasıyla

---

[706] İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 24-27. Beyhakî ve Zehebî'nin İbn Huzeyme ile benzer görüş ve delilleri için bk.: Zehebî, *el-Erbeʿîn*, 105-109; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/81-113.

[707] Eşʿarî, *el-İbâne*, 37.

anlayanlar nezdinde tecsimi çağrıştıran bir ifadedir. Ancak Râzî, aksine bu âyetin tecsimi nefyeden, tenzihî de ispat eden en güçlü delillerden biri olduğunu söyler. Çünkü ona göre eğer Allah bir cisim olsaydı ve yüzü de cismani olsaydı yüzünün her yönde değil belli bir yönde, belli bir tarafta olması gerekirdi. Bu durumda "*Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.*" ifadesi doğru olmazdı. Âyette Allah'ın yüzünün tüm yönlerde olduğunun ifade edilmesi, O'nun yüzünün gerçek anlamda değil mecaz anlamda kullanıldığının, bunun da O'nun cisim olmaktan ve cismani bir yüze sahip olmaktan münezzeh olduğunun kanıtıdır. Dolayısıyla bu âyette kastedilen "Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın zâtı oradadır" anlamıdır. Çünkü doğu da batı da O'nundur. Yani burada "vech"ten kastedilen anlam, "*O'nun vechi dışında her şey yok olacaktır.*"[708] âyetinde de ifade edildiği gibi zâtıdır. Bunun dışında "*Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz.*"[709] âyetinde ve daha birçok âyette[710] beyan edildiği gibi "vech", "Allah'ın rızası" anlamında da kullanılmıştır. Ancak Müşebbihe, vech ifadesinin geçtiği ve Allah'ın rızası anlamına gelen âyetleri de organ olan vech anlamına hamlederek, Allah'ın yüzü olduğu konusunda bu âyetleri de kendi düşüncelerine delil getirmişlerdir.[711]

Her fırsatta Allah tasavvurunu tenzih düşüncesi üzerine inşa ederek âyetleri yorumlayan Râzî, "*Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır.*" âyetinde "vech"ten kastedilen anlamın da "zât" olduğunu söyler. Mücessime'nin bu âyette yer alan "vech"i uzuv manasında anladığını ve Allah'a organ olan yüzü nispet ettiklerini söyleyen Râzî, buna göre yine Mücessime'nin Allah'a nispet ettiği el, ayak, parmak gibi organların, bu âyetin ifadesine göre helak olması ve sadece yüzünün kalacağının söylenmesi gerektiğini ifade eder. Bu sebeple Mücessime'nin durumuna düşmemek için Râzî'ye göre "vech"in literal

---

[708] Kasas, 28/88.

[709] İnsân, 76/9.

[710] Bakara, 2/272: "*...Hayır olarak ne harcarsanız, kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah'ın rızasını (vechini) kazanmak için harcarsınız...*"; En'âm, 6/52: "*Rab'lerinin rızasını (vechini) isteyerek sabah akşam O'na dua edenleri yanından kovma...*"; Ra'd, 13/22: "*Onlar, Rablerinin rızasına (vechine) ermek için sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli olarak ve açıktan Allah için harcayan ve kötülüğü iyilikle ortadan kaldıranlardır...*"; Kehf, 18/28: "*Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını (vechini) dileyerek dua edenlerle birlikte ol...*"; Rûm, 30/38: "*Öyle ise akrabaya, yoksula, ve yolcuya hakkını ver. Bu, Allah'ın hoşnutluğunu (vechini) kazanmak isteyenler için daha hayırlıdır...*"; Leyl, 92/19-20: "*O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz. (Yaptığı iyiliği) ancak yüce Rabbinin rızasını (vechini) istediği için (yapar).*"

[711] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, IV/21-22.

anlamıyla anlaşılmaması, te'vil edilmesi gerektiği anlayışı kendiliğinden ortaya çıkmış olur.[712] Mücessime'ye göre bu âyette geçen vechin Allah'ın yüzü anlamında olmasının delillerinden biri "zü'l-celâl" (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) sıfatının Allah'ın değil yüzün sıfatı olarak gelmesidir. Çünkü bu âyette vech merfû', Rab ise mecrûrdur. Eğer "zü'l-celâl" Rabbin sıfatı olsaydı o zaman "zi'l-celâl" şeklinde gelmiş olması gerekirdi. Râzî, Mücessime'nin bu delilinin yanlışlığını sözün zahirinin, vechin "zü'l-celâl" sıfatıyla vasıflanmasını gerektirdiği şeklinde açıklar. Ancak "zü'l-celâl" sıfatıyla vasıflananın daima Allah olduğu bilinen bir gerçektir. Burada da vech, zâttan kinaye olduğu için "zü'l-celâl" sıfatı aslında vechi değil Allah'ın zâtını vasıflamaktadır.[713]

Âyetleri literal anlamına hamlederek Allah'a gerçek anlamda organ isnat edenleri Mücessime sıfatıyla tavsif eden Râzî zımnen ilk dönem Müslümanlarını da bu gruba dahil etmektedir. Çünkü onlar da âyetleri literal anlamına hamlederek her ne kadar keyfiyetinin bilinemeyeceğini söyleseler de Allah'a gerçek anlamda organ isnat etmektedirler. Üstelik Râzî'nin Mücessime olarak isimlendirdikleri "zü'l-celâl" ifadesinde olduğu gibi kendi tasavvur ve düşüncelerine delil getirmeye çalışmışlardır. Oysa ilk dönem Müslümanlarının delilleri tefvizci tutumları sebebiyle sadece âyetin zahirinden anlaşılan mana ile sınırlı kalmıştır.

### 1.2.3. Allah'ın Gözü

Yed ve vechin dışında Allah'a nispet edilen organlardan biri de gözdür. Nassların literal anlamıyla iktifâ edenler söz konusu lafzın yer aldığı âyetleri[714] Allah'ın bir organ olarak göze sahip olduğuna delil göstermişlerdir. İbn Huzeyme bu âyetleri zikrederek, her Müslümanın, Allah'ın kendisine göz nispet ettiğini kabul ederek buna inanması gerektiğinin vacip olduğunu, Allah'ın muhkem kitabında zikrettiği ve kendisine

---

712 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIX/355; Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 153-154.

713 Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 154.

714 Hûd, 11/37: "*Gözlerimiz (önünde) ve vahyimizle gemiyi yap!*"; Tâhâ, 20/39: "*'Onu sandığa koy, (Nil) nehr(in)e at ki nehir de onu kıyıya getirip bıraksın. (Böylece) onu, hem bana hem de ona düşman olan birisi alacaktır.' (demiştik). '(Ey Musa! Sevilmen ve) nezaretim altında (gözümün önünde) yetiştirilmen için sana kendimden bir sevgi koydum.'*"; Tûr, 52/48: "*Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin…*"; Kamer, 54/14: "*(O gemi, kendisine) nankörlük edilmiş bulunan (kulumuz)a bir mükâfat olarak, gözlerimiz önünde akıp gidiyordu.*"

nispet ettiği bu sıfatı nefyedenin ise Müslüman olmadığını söyler.[715] İbn Huzeyme'nin burada tenzihçi tutumu benimseyerek Allah'ı yaratılmış her türlü varlıktan ve cismaniyetten soyutlayan âlim ve müfessirleri tekfir ettiğini söylemeye lüzum olmasa gerektir. Benimsenen tutumun, âyetlere yaklaşımın ve neticesinde oluşan Allah tasavvurlarının mutlak doğru olarak kabul edilmesi İbn Huzeyme örneğinde olduğu gibi meseleyi kendisi gibi düşünmeyen ve inanmayanların tekfir edilmesine kadar götürmektedir. İbn Huzeyme gibi tefvizci tutumu benimseyen diğer bir âlim Beyhakî de aynı âyetleri ve konuyla ilgili hadisleri zikrederek Allah'ın gözü olduğunu ispat etmeye çalışır.[716] Ancak Beyhakî İbn Huzeyme'den daha insaflı davranarak Allah'ın gerçek anlamda gözü olduğunu kabul etmeyenleri tekfir etmez.

Taberî ve İbn'ül-Cevzî, "*Gözlerimizin önünde gemiyi yap…*" âyetinde "gözlerimizin önünde" ifadesini tefvizci tutuma örnek olacak şekilde İbn Abbâs'ın gerçek anlamıyla tefsir ettiğini söyler. Yani âyet, "Allah, Hz. Nuh'a gemiyi kendi gözünün önünde yapmasını emretmiş" anlamındadır. Taberî Katâde'nin de âyeti bu şekilde açıkladığını söyler.[717] Suyûti de İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Ebü'ş-Şeyh (ö. 369/979)[718] ve Beyhakî'nin de İbn Abbâs'tan aynı rivayeti naklettiklerini söyler.[719] Beyhakî aynı zamanda arkadaşlarından bazılarının bu âyette geçen "göz" ifadesinin, ru'yete delâlet ettiğini söylediğini ifade ederek Süfyân b. Uyeyne'den nakledilen bir rivayette onun şöyle dediğini nakleder: "Allah'ın, Kitabında kendisini vasfettiği şeylerde mana, olduğu gibi anlaşılmalıdır. Hiç kimse bunları Arapça veya Farsça olsun başka bir şekilde te'vil edemez." Yani Allah, Kitabında kendisine göz nispet etmişse bu olduğu gibi anlaşılmalı, tefvizci tutum gereği âyetlerin zahiren ifade ettiği şekliyle Allah'ın gerçek anlamda gözü olduğu kabul edilmelidir. Yine aynı şekilde Beyhakî'nin "arkadaşlarımızdan bazıları"

---

715 İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 97.

716 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/114-117.

717 Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XII/392-393; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II/371.

718 Tam adı Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî olan Ebü'ş-Şeyh, Suyûtî'nin, tefsirinde sıkça kullandığı ve nakilde bulunduğu isimlerdendir. "Yaşlı kimse" anlamındaki Ebü'ş-Şeyh lakabı ona muhtemelen doksan yılı aşan ömrü sebebiyle verilmiştir. İslâmî kaynaklarda daha çok Ebü'ş-Şeyh b. Hayyân diye zikredilir ve dedesine nispetle Hayyânî nisbesiyle de anılır. Hakkında daha fazla bilgi için bk.: Ali Yardım, "Ebü'ş-Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/343-344.

719 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII/40. Krş.: İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999), VI/2026; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/116.

dediği kimseler, Allah'ın gözü olduğu kabulünden yola çıkarak, O'nu müşahhas bir varlık olarak telakki edip ru'yetin mümkün olduğuna dair delil getirmiş, Allah'ın ahirette görüleceğini söylemişlerdir.[720] Beyhakî'nin arkadaşlarının kimler olduğu bilinmemekle beraber daha önce ifade edilen tefvizci tasavvurun antropomorfizme kapı araladığı düşüncemiz burada da doğrulanmış olmaktadır.

Tenzihçi tasavvuru benimseyen ilk âlimlerden olan Mâtürîdî âyette geçen "gözlerimiz" ifadesine bazı müfessirlerin "emrimiz ve vahyimiz", bazılarının ise "nezaretimiz ve gözetimimiz altında" anlamını verdiklerini söyler.[721] Kendisi ise burada zikredilen "gözlerimiz" ifadesinin anlamının iki ihtimale gelebileceğini belirtir. Birincisi "korumamız ve muhafazamız altında" anlamındadır ki birisine "Allah'ın gözü üzerinde olsun" denildiğinde bundan "seni korusun, muhafaza etsin" anlamı anlaşılır. İkinci anlamı da "bizim seni bilgilendirmemiz sayesinde"dir. Çünkü Hz. Nuh, daha önce gemi yapmayı bilmediğinden, ancak Allah'ın bildirmesi ile gemiyi yapmayı başarmıştır. Dolayısıyla burada kullanılan "gözlerimiz" ifadesi Mâtürîdî'ye göre gerçek değil mecaz anlamda kullanılmıştır. Burada gözün mecaz anlamda kullanılması, dünyada her şeyin gözle kontrol edilmesiyle sebebiyledir.[722] Görüldüğü üzere Mâtürîdî burada Allah tasavvuruna bağlı olarak söz konusu lafız üzerinden âyeti yorumlamış, tefvizci tutumu benimseyip âyetin zahirî anlamını dikkate alanların aksine âyetin mecaz ifade ettiğini, Allah'ın gerçek anlamda gözü olmadığını belirtmeye çalışmıştır.

Râzî de tenzihçi tasavvuru sebebiyle âyette zikredilen "gözler" ifadesinin zahirî anlamına hamledilmesinin birkaç açıdan mümkün olmadığını ifade eder. Bunlardan birincisi; Allah'ın burada "gözler" şeklinde müfred veya tesniye değil de cemî' yani çoğul (بِأَعْيُنِنَا) bir ifade kullanmış olmasıdır. Buna göre âyet, zahirî anlamına hamledildiğinde Allah'ın birçok gözünün olduğu kabul edilmelidir ki bu da gözün tekil olarak zikredildiği ve yine Allah'a nispet edildiği "*...Sana da ey Mûsâ, sevilesin ve gözümün önünde*

---

720 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/116-117.

721 Bu anlamı veren müfessirlerden biri de Tabâtabâî'dir. O "gözlerimiz" ifadesini "gözetimimiz ve sana özel verdiğimiz ilim" anlamına hamletmiştir. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, X/214.

722 Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI/129-130.

*yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bırakmıştım.*"[723] (وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي) âyetiyle çelişir duruma gelir. Çünkü görüldüğü gibi göz, bir âyette çoğul başka bir âyette tekil olarak zikredilmiştir. İkincisi; "gözler" ifadesinin zahirî anlamına hamledilmesi durumunda, Hz. Nuh'un gemiyi, o gözlerle yapmış olmasını iktizâ eder. Yani "bıçakla kestim" veya "kalemle yazdım" ifadelerinde olduğu gibi gözleri bir vasıta gibi kullanarak "o gözlerle yaptım" gibi abes bir anlam ortaya çıkar. Üçüncüsü de Allah'ın yaratılmış varlıklar gibi uzuv, organ, kısım ve parçalara sahip olmaktan münezzeh olduğu aklî delillerle sabittir. Bu sebeple Râzî'ye göre Allah'ın uzuv ve organlara sahip olduğunu vehmettiren tüm nassların zahirî anlamına hamledilmemesi, te'vil edilmesi gerekir. Buna göre de "gözler" ifadesinin te'vili ya "gözetim" anlamında ya da "itina ile yapma" anlamında kullanılmış olabilir. Çünkü bir insan bir şeyi itina ile yaparsa ona gözünü dikmiş, dikkatli demektir ki burada da durum bunun benzeridir.[724]

Zemahşerî ise âyette zikredilen "gözler" ifadesine "korunmuş olarak gemiyi ustaca yapmak" anlamını verir. Buna göre âyetin takdiri, sanki Allah, Hz. Nuh'un yanındaymış da onu sürekli gözetiyormuşçasına gemiyi yaparken hata etmesine ve düşmanlarının onu engellemesine mâni oluyormuş gibidir. Buna göre Zemahşerî de Râzî gibi âyeti gerçek değil mecaz anlamına hamletmiştir.[725] Buradan hareketle mensup oldukları ekoller farklı olsa da benimsemiş oldukları tenzihçi tutum ve bu tutuma bağlı olarak inşa ettikleri Allah tasavvurları iki müfessiri de tekrar aynı görüş etrafında birleştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla ekollerin farklı oluşu Râzî ve Zemahşerî örneğinde görüldüğü üzere görüşlerin de farklılaşmasını gerektirmemektedir. Nitekim Râzî ve Zemahşerî ayrı kelamî ekollere mensup olsalar da haberî sıfatların yer aldığı âyetlerde aynı tutumu ve tasavvuru benimsediklerinden bu âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında hemen hemen aynı görüş ve düşünceleri dile getirmişlerdir.

---

[723] Tâhâ, 20/39.

[724] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* XVII/344. Râzî'nin benzer yorumları için bk.: Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 157-159.

[725] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 483.

### 1.2.4. Allah'ın Baldırı/Bacağı

Kur'ân'da fâili zikredilmeksizin meçhul bir sîgayla kullanılan ancak buna rağmen Allah'a nispet edilen organlardan biri de "baldır" anlamına gelen "sâk"tır. "*Baldırın açılacağı gün onlar secdeye çağrılırlar ama güç yetiremezler.*"[726] âyetinde zikredilen "sâk", lafzın literal anlamı gereği bazılarınca Allah'a bir uzuv olarak nispet edilmiştir. "Sâk"ın Allah'a nispet edilmesinin nedeni de muhtemelen bu konuda rivayet edilen hadistir. Ebû Sa'îd'den nakledilen bu hadise göre Allah, kıyamet günü "sâk"ını açacak ve bütün Müslümanlar açılan "sâk"ı görüp secdeye kapanacaklardır. Ancak dünyada gösteriş ve şöhret için secde edenler, secde etmeye yeltenecekler ancak buna güç yetiremeyeceklerdir.[727]

İbn Mendeh (ö. 395/1005), bu âyetin anlamı hakkında sahabe ve tabiînin ihtilaf ettiğini söyler. Ebû Sa'îd el-Hudrî, Zeyd b. Eslem ve Ebû Hüreyre tarikiyle gelen hadislerde kıyamet günü Allah'ın baldırının açılacağı ifade edilirken, İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerde baldırın açılmasından, kıyamet gününün şiddeti ve işlerin zorlaşacağı anlamı kastedilmiştir.[728] Çünkü Araplar nezdinde bu ifade, işin oldukça zorlu, savaş günü savaşın en şiddetli olduğu zamana delâlet eden bir ifadedir.[729] Dolayısıyla "baldırın açılması" ifadesinin mecaz anlamı İbn Abbâs'ı doğrularken, zahirî anlamı da diğer sahabeleri doğrulamaktadır. Ancak baldırın açılması ifadesi mecaz anlama hamledildiğinde anlam farklılaşmakta, zahirî anlamına hamledildiğinde ise Allah'a bir uzuv isnat edilmiş olmaktadır.

Tefvizci tutumu benimseyen Taberî yorum yapmaksızın baldırın açılması ifadesine sahabe, tabiîn ve müfessirlerden bazılarının mecaz anlamını kastederek yapılan işin şiddetini, zorluğunu ifade ettiğini; İbn Abbâs'ın da savaş günü savaşın kızıştığı, en

---

[726] Kalem, 68/42.

[727] Buhârî, "Tefsîr", 394 (4919).

[728] İbn Mendeh, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya el-'Abdî, *er-Redd ʿale'l-Cehmiyye*, thk. Alî b. Muhammed Nâsır Fakîhî (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1994), 35-40; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIV/642.

[729] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XXIII/187; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, VIII/199; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIV/643.

şiddetli olduğu an anlamını verdiğini söyler.[730] Kendisinin bu konuda yorum yapmaması muhtemelen baldırın açılması ifadesinin fâili zikredilmeksizin meçhul bir ifadeyle gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer "sâk" lafzı "sâkullâh" şeklinde Allah'a izafe edilmiş olsaydı büyük ihtimalle Taberî benimsemiş olduğu tefvizci tutum gereği Allah'ın baldırı olduğunu kabul edecekti. Çünkü daha önceki âyetlerin yorumunda görüldüğü üzere Taberî'nin tefvizci tutumu ve Allah tasavvuru âyetin zahirî anlamına hamledilerek anlaşılması gerektiğini kendisine salık verecek, dolayısıyla da âyetin zahirine bağlı kalarak Allah'ın gerçek anlamda baldırı olduğunu kabul edecekti. Ne var ki "sâk"ın fâilinin zikredilmemesi Taberî'yi böyle bir inanç ve yorumdan kurtarmıştır.

Mâtürîdî de Taberî gibi âyette geçen "sâk" kelimesinin şiddet anlamında olduğunu, bununla korku ve şiddetli bir gün olan kıyametin açığa çıktığı günün kastedildiğini söyler. Mâtürîdî'ye göre "sâk"ın şiddet anlamında mecaz olarak kullanılması, insanların şiddeti bacaklarında hissetmesi sebebiyledir. Çünkü bacaklar yükü taşır ve o yükün şiddetini hisseder. Allah da bu âyette "sâk" kelimesini zikretmiş ve bu ifadeyle kinaye yoluyla o günün şiddetini kastetmiştir. Yoksa burada "sâk" gerçek anlamıyla zikredilmiş değildir.[731]

Râzî, "baldırın açılması" ifadesinin işin zorluğu, kıyamet gününün şiddeti, işin büyüklüğü ve önemi gibi anlamlara geldiğini; Müşebbihe'nin ise İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen şu habere istinaden bu âyeti zahirî anlamına hamlederek Allah'a uzuv isnat ettiklerini söyler: "*Allah Teâlâ, kıyamet gününde, bir kılığa girerek insanlara görünür. Müslümanlar geçince, 'Kime ibadet ediyordunuz?' der. Onlar da 'Allah'a ibadet ediyorduk.' cevabını verirler. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak, Müslümanları buna iki veya üç kez şahit tutar. Sonra da 'Peki, Rabbinizi tanıyor musunuz?' deyince de onlar, 'Kendisini, noksan sıfatlardan tenzih ederiz. Zatını gördüğümüzde O'nu tanırız' derler. İşte bunun üzerine (Allah) baldırını gösterir ve bütün müminler secdeye kapanır; münafıklar ise, içinde sanki kebap şişleri varmışçasına sırtları dümdüz kalır, eğilemezler.*"[732] Râzî, bu görüşün birkaç açıdan bâtıl olduğunu söyler. Birincisi; Allah'ın,

---

730 Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XXIII/186-187.
731 Mâtürîdî, *Te'vilât*, X/153.
732 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXX/614.

kendisini Müslümanlara tanıtması baldırını açmasıyla mümkün değildir. Çünkü tanıma ve tanıtma yüzün açılmasıyla olur. İkincisi; âyette zikredilen "sâk"ın Allah'ın baldırı olması durumunda nekra değil "es-sâk/الساق" şeklinde marife gelmesi gerekirdi. Çünkü bu, eğer Allah'ın sâkı olsaydı bilinen, muayyen bir sâk olmuş olması gerekirdi ki marife şeklinde geldiğinde bunun Allah'ın sâkı olduğu söylenebilsin. Ancak âyette "sâk" nekra geldiği için bunun bilinen ve muayyen bir sâk olmadığı anlaşılmaktadır. Üçüncüsü de baldır, cisim olduğu için Allah'a nispet edilmesi mümkün değildir. İşte bu sebeplerden dolayı da Müşebbihe'nin iddia ettiği gibi Allah'a uzuv olarak sâkın nispeti mümkün değildir.[733]

Râzî, *Esâsü't-Takdîs*'te de bu konu hakkında üç farklı delil ileri sürerek "sâk"ın gerçek anlamına hamledilemeyeceğini ispatlamaya çalışır. Birincisi; âyette Allah'ın baldırını açacağına dair bir ifade yoktur. Aksine meçhul sîganın kullanımıyla "sâk açılır" ifadesi zikredilir ki burada fâili belli olmayan bir lafızla hitap söz konusudur. İkincisi; âyette zikredilen "sâk" müfred yani tekil olarak zikredilmiştir. Diğer canlılara bile tek sâk nispet etmek eksiklik iken bunun Allah'a nispet edilmesi daha büyük bir eksikliktir. Allah ise tüm eksikliklerden münezzehtir. Üçüncüsü ise baldırın açılmasının gerçek anlamının, sakınılan bir şeyden elbisenin kirlenmesini korumak olmasıdır. Allah, tüm bunlardan münezzeh olduğu için "sâk"ın gerçek anlamda kullanılarak O'na nispet edilmesi mümkün değildir.[734]

Zemahşerî de Râzî gibi Müşebbihe'nin "sâk"ı Allah'a nispet etmesinin sebebi olarak İbn Mes'ûd'dan gelen rivayeti gösterir ve bu konuda onları yanıltanın bu rivayet olduğunu söyler. Yine Râzî'nin değindiği noktaya değinerek "sâk"ın, Allah'a nispet edilmesinin mümkün olmayışını, kelimenin nekra gelmesine bağlar. Nekra gelmesinin sebebini de o günün şiddetinin bilinmeyişine, alışılmışın dışında garip bir durumun oluşuna delâlet etmesi şeklinde açıklar. Zemahşerî'ye göre bu âyetin teşbihî bir söyleme delil oluşu Mukâtil b. Süleymân'dan (ö. 150/767) kaynaklanmaktadır. Mukâtil hakkında da Ebû Ubeyde'den şu sözü naklederek onun, Müşebbihe'den olduğunu ima eder:

---

733 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXX/613-614.

734 Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 182-183.

"Horasan'dan iki (büyük) adam çıktı. Biri Mukâtil b. Süleymân ki temsile düşünceye kadar teşbih etti; diğeri de Cehm b. Safvân'dır ki ta'tîle varıncaya kadar tenzih etti."[735] Tefsirine bakıldığında Mukâtil'in, baldırın açılmasıyla ilgili İbn Mes'ûd'dan şu rivayeti aktardığı görülür: İbn Mes'ûd, "baldırın açıldığı gün" ifadesinin, Allah'ın "sâk"ının nurunun, yeryüzünü aydınlattığı anlamına geldiğini ve bunun da "*Yeryüzü, Rabbinin nuruyla aydınlanır…*"[736] âyetinin açıklaması olduğunu söyler. Yine Mukâtil, İbn Mes'ûd'un "sâk"ın nuruyla, Allah'ın sağ baldırının nurunu kastettiğini söyler.[737] Öyle görünüyor ki Zemahşerî, Müşebbihe'nin Allah'a baldır nispet etmesini Mukâtil'e bağlamasının nedeninin bu yorumlar olduğunu düşünmektedir.[738]

Zahirî anlamına hamledildiğinde Allah'a organ isnat edildiği anlaşılan âyetlerin, anlaşılması ve yorumlanmasının Allah tasavvurları doğrultusunda farklılaştığı verilen örnekler ışığında açıkça görülmektedir. Tefvizci ve antropomorfist Allah tasavvurunu benimseyenler, âyetleri zahirî manasına hamlederek Allah'a uzuv ve organ isnat ederken; tenzihçi tasavvuru benimseyenler, Allah'ın mürekkeb varlıklardan oluşan bir cisim gibi olmaktan münezzeh olduğunu düşünerek, O'na organ veya uzuv isnat edilen âyetleri te'vil yoluna gitmiş ve bu âyetlerin mecaz anlam ifade ettiğini aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla zihinlerdeki Allah tasavvurlarının âyet yorumlarının farklılaşmasına etkisi Allah'a mekân isnat edilen âyet gruplarında olduğu gibi organ isnat edilen âyetler grubunda da açıkça görülmektedir. Nitekim ilk dönem Müslümanlarının zihinlerindeki Allah tasavvuru ile kelamın teşekkülü sonrasındaki Müslümanların zihinlerindeki tasavvur farklılaşmış ve bu farklılık âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında da kendisini göstermiştir.

### 1.3. Allah'a Beşerî Eylem ve Duyguların İsnat Edildiği Âyetler

---

735 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1132.

736 Zümer, 39/69.

737 Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 2002), IV/409.

738 Allah'a organ isnat edilen âyetler hakkında daha fazla bilgi, görüş ve deliller için bk.: Eşʿarî, *el-İbâne*, 37-41; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 137-143; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 113-119; Bâkıllânî, *Temhîd*, 295-297.

Kur'ân'da Allah'a mekân ve organ isnat edilen âyetlerin dışında, O'na beşerî eylem ve duyguların isnat edildiği âyetler de bulunmaktadır. Bu başlıkta Bakara, 2/15, 26, 186, 210; Âl-i İmrân, 3/54; Nisâ, 4/142; Tevbe, 9/79; Nahl, 16/33; Kâf, 50/16; Vâkı'a, 56/83-85; Hadîd, 57/4; Mücâdele, 58/7; Fecr, 89/22 gibi âyetlerden örnekler verilerek bu âyetlerin Allah tasavvurları ile ilişkisi incelenecek ve tasavvura göre yorumların farklılaşıp farklılaşmadığı tespit edilecektir.

Kızma, öfkelenme, alay etme, gelme, kavuşma, yakınlaşma, tuzak kurma gibi eylem ve duygular beşere ait eylem ve duygulardır ki bunlar beşer olmanın gerekliliğidir. Ancak beşerî olan bu eylem ve duygular yukarıda zikredilen söz konusu âyetlerde Allah'a da isnat edilmiştir. Zikri geçen bu âyetler ilk bakışta Allah'ın beşerî özelliklere sahip olduğu vehmini uyandırmaktadır. Bunlardan biri de Allah'ın gelmesini, gitmesini vs. ifade eden, içinde hareket etme, bir yerden bir yere intikal etme fiillerini barındıran âyetlerdir.

### 1.3.1. Allah'ın Hareket Etmesi

"*Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür.*"[739] ve "*Rabbin ve melekler gelip de saf saf dizildiğinde…*"[740] âyetleri Allah için, beşerî bir eylem olan gelmek fiilinden bahseder. Literal anlamına hamledildiğinde bu âyetler Allah'ın beşerî bir eylem olan gelme, hareket etme, bir yerden bir yere intikal etme gibi fiilleri gerçekleştirdiği düşüncesini uyandırmaktadır. Bu düşünceye uygun olarak Taberî de tefsirinde Ubey b. Ka'b'ın meleklerin bulutlardan; Allah'ın ise dilediği yerden gelmesi şeklinde bir açıklaması olduğunu aktararak Allah'ın gelmesini gerçek anlamına hamletmiştir. Nitekim Taberî, "*Bulutlardan bazıları halka şeklindedir. Allah, onların içinde bürülü halde gelecektir.*"[741] hadisini zikrederek âyetin, Allah'ın gerçek anlamda gelmesini ifade ettiğini düşündüğünü göstermektedir. Ayrıca Mücahid'den "*Burada zikredilen bulutlar normal bulut değildir. Buradaki bulut, İsrailoğulları'na çölde yol-*

---

[739] Bakara, 2/210.

[740] Fecr, 89/22.

[741] Suyûtî bu hadisi 'Abd b. Humeyd, Ebû Ya'lâ, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'in, İbn Abbâs'tan naklettiklerini söyler. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II/493.

*larını kaybettikleri zaman gölgelendirmek için gelen buluttur. İşte Allah, kıyamet gününde böyle bir bulutun içinde gelecektir.*"[742], Katâde'den ise "*Ölüm anında Allah ve melekler onlara gelecektir.*" sözlerini naklederek Allah'ın bir beşer gibi gelmesini; gelmenin gerçek anlamını kastettiği anlaşılmaktadır.[743]

Taberî, âyette zikredilen "Allah'ın gelmesi"nden maksadın ne olduğu konusunda müfessirlerin ihtilaf ettiğini belirterek bazılarının "gelmek" ifadesinin Allah'ın bir sıfatı olduğunu ve bu sıfat hakkında yorumda bulunmanın doğru olmadığını söyler. Çünkü Allah'ın sıfatları konusunda ne Allah ne de Peygamber bir açıklamada bulunmuştur. Bazı müfessirlere göre ise âyette zikredilen gelme fiili gerçek anlamında kullanılmıştır. Buna göre Allah'ın gelmesinden maksat, bir konumdan başka bir konuma intikal eden kimse gibi gerçekten gelmesi, hareket etmesidir. Diğer bazı müfessirlere göre ise âyette zikredilen "gelme" fiili mecaz ifade eder ve Allah'ın emrinin, azabının veya rahmetinin gelmesi anlamındadır. Daha sonra Taberî, Ebû Hüreyre'den uzunca bir

---

[742] Suyûtî'nin de rivayet ettiği bu hadiste, Allah'ın kıyamet günü içinde geleceği bulutun, Bedir günü meleklerin, Müslümanlara savaşta yardım etmek üzere, içinde geldiği bulut olduğu ilavesi de vardır. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II/493.

[743] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, III/605-608.

hadis[744] naklederek, Allah'ın kıyamet gününde cinler, hayvanlar ve insanlar arasında hüküm vermek için geleceğini gerçek anlamıyla kabul eder.[745]

Âyet hakkında Suyûtî de İbn Mes'ûd'dan şu hadisi aktararak tefvizci tutumu benimseyenlerin Allah tasavvurlarının nasıl olduğunu gözler önüne sermektedir: "*Yüce Allah gelmiş geçmiş tüm insanları belirli bir günün bir vaktinde bir yerde toplar. Hepsi ayaktadır, gözleri semada verilecek hükmü beklemektedirler. Bu esnada Yüce Allah*

---

[744] Taberî'nin, Allah'ın kıyamet gününde gerçek anlamda geleceğini delillendirdiği hadisin metni şöyledir ki bu hadis metninde antropomorfist ifadelerin fazlalığı da dikkat çekmektedir: "*Sizler, kıyamet gününde bir durakta yetmiş yıl durdurulacaksınız. Size bakılmayacak ve aranızda hüküm verilmeyecektir. Sizler, çepeçevre kuşatılmış olacaksınız. Gözyaşlarınız kuruyuncaya kadar ağlayacaksınız. Sonra ağlarken gözlerinizden kan dökülecek, ağlamaya devam edeceksiniz. Öyle ki gözlerinizden dökülen kanlar göl olup kulaklarınıza kadar ulaşacak veya ağzınıza dolacak hale gelecek, sizler çığlık atacaksınız. Sonra diyeceksiniz ki: 'Rabbimiz nezdinde bize kim şefaatçi olacak ki aramızda hükmünü veresin?' Size denilecek ki: 'Bu işe atanız Âdemden kim daha layık olabilir?* ***Allah onun toprağını kendisi seçti. Onu bizzat eliyle yarattı. Ona ruhundan üfledi ve onunla karşı karşıya konuştu.*** *Resûlullah diyor ki: 'Bundan sonra Âdeme gidilir, ondan şefaatçi olması istenir. O da kabul etmez. Sonra insanlar, tüm Peygamberlere teker teker müracaat ederler. Her Peygamber'e vardıklarında o, şefaat etmeyi reddeder. Nihayet bana gelirler. Geldiklerinde ben de kalkıp 'Fahs' denen yere varırım. (Ebu Hüreyre dedi ki: 'Fahs nedir ey Allah'ın Resûlü?' Rlesûlullah: 'Fahs, Arş'ın önüdür.' buyurdu.) Orada secdeye kapanırım ve secdeye devam ederim. O esnada Allah bana bir Melek gönderir. O, benim pazılarımdan tutup yukarı kaldırır. Sonra Allah bana der ki: 'Ey Muhammed!' Ben de: 'Evet' derim. O, benim istediğimi çok iyi bildiği halde bana der ki: 'Ne istiyorsun?' Derim ki: 'Rabbim, sen bana, şefaat etmemi vaat etmiştin. Sen beni, yarattıkların hakkında şefaatçi kıl ve onların arasında hükmünü ver.' Allah: 'Ben seni şefaatçi yaptım.* ***Ben size geliyorum*** *ve aranızda hüküm vereceğim.' der. Ben oradan ayrılırım ve gelip insanlarla beraber beklerim. Biz orada beklerken gökten şiddetli bir hışırtı işitiriz. O bizi korkutur. O esnada gök ehlinden, yeryüzünde bulunan cin ve insanlar kadar sakinler inerler. Onlar yeryüzüne yaklaşınca yeryüzü onların nuruyla aydınlanır ve onlar, sıra sıra dizilirler. Biz onlara deriz ki: 'Rabbimiz sizin içinizde mi?' Onlar da derler ki: '****Hayır, O geliyor.****' Sonra, ikinci gök sakinleri, daha önce inen melekler, bir de yeryüzünde bulunan cin ve insanlar kadar melek, ikinci gökten yeryüzüne inerler. Yeryüzüne yaklaşınca yeryüzü onların nuruyla aydınlanır. Onlar da sıra sıra dizilirler. Biz onlara deriz ki: 'Rabbimiz sizin içinizde mi?' Onlar da: '****Hayır, O geliyor.****' derler. Sonra üçüncü kat sakinleri, daha önce inen meleklerle, yeryüzünde bulunan insan ve cinlerin miktarınca inerler. Yeryüzüne yaklaşınca yeryüzü onların nuruyla aydınlanır. Onlar da sıra sıra dizilirler. Biz onlara: 'Rabbimiz içinizde mi?' diye sorarız. Onlar da: '****Hayır, O geliyor.****' derler. Sonra gök sakinlerinin tümü, önceliklerin bir kat daha fazlasıyla inerler.* ***Nihayet Cebbâr olan Allah, bulutlardan gölgelikler içinde iner.*** *Melekler de inerler. Meleklerin Allah'ı tesbih etmelerinin sesleri vardır. Melekler şöyle derler: 'Mülkün ve kâinatın sahibini tesbih ederiz. Arş'ın Rabbini, azamet sahibini tesbih ederiz. Ölmeyen diriyi tesbih ederiz. Bütün yaratıkları öldürüp kendisi ölmeyeni tesbih ederiz. O, tesbih edilendir, münezzehtir. O, meleklerin ve ruhun Rabbidir. O, Kuddûs'tür, Kuddûs'tür. Biz, en yüce olan Rabbimizi tesbih ederiz. Biz, saltanat ve azamet sahibini tesbih ederiz. Biz onu ilelebet tesbih ederiz.' derler.* ***İşte o an Allah Teâlâ iner.*** *O gün onun arşını sekiz melek yüklenmiş olur. Bugün onu yüklenenler ise dörttür. Onların ayakları yerin en alt katının sınırındadır. Gökler onların bellerine ulaşmakta, Arş ise onların omuzları üzerinde bulunmaktadır. Aziz ve Celil olan Allah, arşını yeryüzünde dilediği yere koyacak, sonra bir seslenen, bütün yaratıkların işiteceği şekilde seslenecektir. Allah: 'Ey cinler ve insanlar topluluğu! Ben sizi yarattığım günden bu güne kadar susuyordum. Sizin konuştuklarınızı işitiyor, yaptıklarınızı görüyordum. Şimdi ise sizler susup beni dinleyin. Şimdi size amel defterleriniz ve amelleriniz okunacak. Kim onda hayır bulursa Allah'a hamd etsin. Kim de hayrın dışında bir şey bulacak olursa sadece kendini kınasın.' Bundan sonra Aziz ve Çelil olan Allah, yarattıklarından olan cinler, insanlar ve hayvanlar arasında hükmünü verecektir. Öyle ki o gün, boynuzsuz hayvanın hakkı boynuzlu olandan alınacaktır.*" Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, III/611.

[745] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, III/609-611.

*buluttan gölgeliklerin içinde Arş'tan Kürsî'ye iner.*" Suyûtî'nin aktardığı başka bir rivayette de Abdullah b. Amr b. el-Âs bu âyeti açıklarken şöyle demiştir: "*Yüce Allah (Arş'tan Kürsî'ye) indiği zaman kullarıyla arasında nur, karanlık ve sudan perdeler gibi yetmiş bin perde bulunur. İniş sırasında su, o karanlıkta öyle bir ses çıkarır ki duyan kalpler yerinden fırlar.*" İbn Abbâs da bu âyeti açıklarken şöyle demiştir: "*Kıyamet gününde Yüce Allah boşlukları olan bulutlar içinden (Arş'tan Kürsî'ye) tecelli edip iner.*" İkrime ise bu âyetin açıklaması olarak Allah'ın, boşlukları ve pencereleri olan bulutlar içinde, meleklerin arasında geleceğini söylemiştir.[746] Bu rivayetlere göre İbn Mes'ûd, Abdullah b. Amr b. el-Âs, İbn Abbâs ve İkrime gibi isimlerin yanında, bu rivayetleri, âyetin anlamının bu olduğu kabulüyle söz konusu âyetin tefsiri sadedinde nakleden müfessirlerin de Allah'ın bulutlar içinden gerçek anlamda geleceği düşüncesini taşıdığını beyan eder niteliktedir. Bu düşünce de o kadar betimlenmiş ve müşahhaslaştırılmıştır ki âyet hakkında tefsir sadedinde aktarılan sözlere bakıldığında; Allah sanki bir sanatçı veya büyük bir devlet adamı, kral gibi kurmayları veya yardımcıları eşliğinde, büyük bir törenle geleceği yere geliyor hissini uyandırmaktadır. Nitekim bu konuda daha önce âyetlere nazaran hadis, sahabe ve tabiîn sözlerinin daha fazla antropomorfist ifadeler içerdiği ifade edilmişti. Bu âyetin açıklaması olarak zikredilen rivayetlerde de görüldüğü üzere söz konusu tespit tekrar doğrulanmış olmaktadır.

Mâtürîdî ilk dönem Müslümanlarının benimsemiş oldukları tutumun aksine zikri geçen âyetin tefsirinde bu ve benzeri âyetlerde bahsi geçen beşere ait bazı fiillerin cisimlerde olduğu gibi gerçek anlamda O'ndan sadır olması anlamına gelmediğini, bu tarz fiillerin Allah hakkında vuku bulmasının mümkün olamayacağını söyler. Zira "başımıza kötü bir şey geldi" veya "falan adam filancanın haberini getirdi" gibi cümlelerde gelme, getirme gibi ifadelerin gerçek anlamında kullanılmadığı gibi kendisinden sadır olmayan bazı şeylerin O'na nispet edilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin zihnindeki Allah tasavvuru ve benimsemiş olduğu tenzihçi tasavvura göre âyetlerde Allah'a nispet edilen gelme, gitme, inme, istivâ gibi

---

[746] Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II/492-493. İbn Kesîr de tefsirinde aynı rivayetleri zikreder. Bunlardan farklı olarak Zübeyr b. Muhammed'in âyette yer alan "bulutların gölgesi" ifadesinde geçen bulutları somut bir varlık gibi müşahhaslaştırarak yakutlarla sıra sıra bezenmiş, tepesi olan ve tepesi de mücevherler ve zebercedle süslenmiş bir yapı olarak tasvir ettiği zikredilir. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*, I/566-568.

fiiller gerçek anlamıyla Allah'tan sadır olmuş değildir. Çünkü bunların gerçek manaları ancak cisimlerden sadır olur.[747]

Cisimlerin özelliği olan gelmek, gitmek, hareket etmek gibi fiiller Mâtürîdî'ye göre iki sebepten ötürü gerçekleşir. Birincisi; beliren bir ihtiyaçtan kaynaklanır ki ihtiyaç duyulması halinde bir kimse ihtiyaç duyduğu hale geçer veya bir yerden bir yere intikal ederek ihtiyacını giderir. İkincisi de bir kimseyi duygusal olarak bıkkınlık, ürkeklik veya yalnızlık korkusu sarar. Bu duygulara sahip olan kişi, içinde bulunduğu duygu durumunu değiştirmek için mekân değiştirir. Bu iki sebepte zikredilen şeyler de mekân işgal eden, yani muhdes olan varlıklar için geçerlidir. Oysa Allah mekândan münezzehtir. O'nun, diğer varlıklar gibi ihtiyaç giderme gibi bir durumu veya duygusal eksikliğini değiştirmesi söz konusu değildir. Bu sebeple Allah'ı gelmek, gitmek, bir halden diğerine veya bir mekândan başka bir mekâna intikali gibi cismani varlıkların özellikleriyle nitelemenin kökten yanlışlığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah hakkında zikredilen bu ifadelerin anlaşılmasında benimsenmesi gereken metot ise bunların mahiyeti ve keyfiyetinin sorgulanmadan tasdik edilmesidir. Dolayısıyla Allah'a nispet edilen bu fiillerin keyfiyeti bilinemeyeceğinden O'ndan gelen nassa olduğu gibi inanmak gerekir.[748]

Mâtürîdî'nin genelde tenzihçi tutumu savunarak âyetler hakkında te'vilde bulunduğu görülürken yukarıdaki âyetin tefsirinde tenzihçi tutumla birlikte tefvizci tutumu da benimsediği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bir taraftan Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden âyeti merkeze alarak bu tarz âyetleri yorumlayan ve tenzihçi tutumu benimseyen Mâtürîdî, diğer taraftan Allah'ın bulutlar içinden gelmesi ifadesinde tefvizci tutumu benimseyen ilk dönem âlimleri gibi Allah'ın gelmesinin keyfiyetinin bilinemeyeceğini, buna geldiği şekliyle inanmak gerektiğini söyler. Bunun anlamı Mâtürîdî'nin her ne kadar Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden âyeti referans alarak tenzihçi tutumu benimsediği söylenebilirse de henüz tam anlamıyla bu tutumu tüm yorumlarına hâkim kılmadığıdır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin yorumlarında çelişkili gibi

---

[747] Mâtürîdî, *Te'vilât*, II/104.
[748] Mâtürîdî, *Te'vilât*, II/105.

görünen bu durumunun tefvizci tutumdan tenzihçi tutuma geçiş çabaları olduğu ve bu geçiş aşamalarında âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında bazı çelişkilerin bulunduğu söylenebilir.

Tefvizci tutumdan tenzihçi tutuma geçiş aşamalarının tamamlandığı ve tenzihçi tutumunu neredeyse tüm yorumlarına hâkim kılan Fahreddîn er-Râzî Allah'ın gelmek, gitmek gibi fiiller yapmaktan münezzeh olduğuna dair aklî muhakeme yeteneğine sahip insanların ittifak halinde olduklarını söyler. Bu açıklamasıyla Râzî, ilk dönem Müslümanlarının aklî muhakemeden mahrum olduklarını düşündüğünü de zımnen itiraf etmiş olmaktadır. Ona göre Allah'ın bu gibi fiilleri yapmaktan münezzeh oluşu O'nun muhdes, yaratılmış bir varlık olmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü gelme, gitme, bir yerden bir yere hareket etme muhdes ve yaratılmış varlıkların özellikleridir. Dolayısıyla hakkında gelmek, gitmek, intikal etmek gibi vasıfların kullanıldığı varlıklar muhdes, mümkün varlıklardır. Oysa Allah'ın, varlığı gereği zorunlu olduğunu söyleyen Râzî bu vasıfların O'nun hakkında kullanılmasının mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre bu vasıflara sahip olanlar, varlıkları gereği sonlu ve sınırlılardır. Sonlu ve sınırlı bu varlıklar, kendilerine sınır tahsis eden bir muhassise, sonlu olmasını dileyen bir müreccihe ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple Allah'ın bu gibi fiillerle vasıflanması O'nun da sonlu ve sınırlı bir varlık olmasıyla birlikte bu sonluluk ve sınırlılığı O'na tahsis eden, O'ndan daha evvel ve yüce bir varlık olmasını gerektirir. Oysa Allah tüm bunlardan münezzeh olduğuna göre hakkında bu tür fiillerin kullanılması mümkün değildir. Râzî'nin benimsemiş olduğu tenzihçi tasavvur sebebiyle Allah'ın bir cisim olmadığı konusunda tefsirinde ve Allah ile yarattıkları arasındaki ontolojik farklılığı göstermede sık kullandığı delillerden biri İhlas sûresinin ilk âyetinde yer alan Allah'ın "ehad" sıfatıdır. Râzî'nin Allah tasavvuruna göre "ehad" sıfatı, vahdâniyette tekliği, eşsizliği, benzersizliği ifade eden beliğ bir sıfattır. Eğer Allah cisim olsaydı, diğer cisimlerle bir benzerliği, ortaklığı olmuş olurdu. Oysa Allah, bir cisim olması, bir mekânda bulunması imkânsız bir "Ehad" olduğundan, O'nun hakkında gelme, gitme gibi cisimlere ait vasıfların kullanılması imkânsız olur. Yine Râzî'nin, Allah tasavvurunun teşekkülünde ve tenzihçi tutumu benimsemesinde temel dayanaklarından biri olan "*O'nun benzeri*

*hiçbir şey yoktur*" âyeti de Allah'ın cisim olmasının imkânsızlığını ifade etmede sık kullandığı başka bir delilidir.[749]

Râzî'ye göre Allah'ın cisim olmadığından hareketle hakkında gelme, gitme, intikal etme gibi vasıfların kullanılamayacağı sabit olunca bu âyetin anlaşılmasında te'vile başvurmak zorunlu hale gelir. Buna göre âyette Allah'ın gelmesinden maksat, O'nun emrinin veya azabının gelmesidir. Bu tıpkı "*Allah ile savaşanlar* (الَّذينَ يُحارِبُونَ اللهَ)"[750] ve "*Köye sor* (وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ)"[751] âyetlerinde olduğu gibi mecaz bir ifadedir. Bu âyetlerde Allah ile savaşanlardan maksat O'nun dostları ile savaşanlar, köye sormaktan maksat ise ehline sormaktır. Allah'ın bulutların gölgesi içinden gelmesi de bu iki âyette olduğu gibi mecazîdir ve O'nun emrinin veya azabının gelmesi anlamındadır.[752]

Râzî'ye göre söz konusu âyette Allah'ın gelmesinden kasıt, kıyamet durumlarından haber verilmesi de olabilir. Nitekim "*(O kâfirler) ancak, kendilerine meleklerin veya Rabbinin emrinin gelmesini bekliyorlar.*"[753] ifadesinde bu kez gelme işi Allah'a değil emrine isnat edilmiştir. Böylece bu ifade, Allah'ın gelmesi konusundaki müteşabihi de açıklamış olmaktadır. Râzî'ye göre bu âyet hakkında serdedilen görüşlerden en açığı, bu âyetin Yahudiler hakkında inzâl edilmiş olanıdır. Buna göre âyetin anlamı "O Yahudiler, senin dinini, ancak Allah'ın kendilerine bulutlardan olan gölgelikler ve meleklerle beraber gelmesi durumunda kabul ederler" şeklinde olur. Nitekim bu Yahudiler Hz. Musa'ya da aynısını yapmış, "*Allah'ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız.*"[754] demişlerdi. Bu sebeple Allah'ın gelmesi ifadesini, Yahudilerin bu durumu göz önüne alınınca, gerçek anlamına hamletmekte bir sakınca olmaz. Çünkü Yahudiler, teşbihe inandıkları için Allah hakkında gelme, gitme gibi vasıfların kullanılacağını da kabul ederler. Buna göre âyette ifade edilen şey, Yahudilerin teşbih inancından dolayı nakledilmiş bir şey olur. Böylece de ne âyeti te'vil etmek ne de âyetin

---

749 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V/356-357.
750 Mâide, 5/33.
751 Yûsuf, 12/82.
752 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V/358.
753 Nahl, 16/33.
754 Bakara, 2/55.

lafzını mecaza hamletmek gerekir. Dolayısıyla Râzî'ye göre eğer âyeti te'vil etmek veya lafzını mecaza hamletmek istemezsek bu âyetin Yahudilerin teşbih inancını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Yok eğer bu âyeti te'vil etmek istersek de o halde lafzını mecaza hamledip Allah'ın gelmesinden kastın Allah'ın emrinin veya azabının gelmesi olduğunu söylememiz gerekir. Aksi takdirde tenzihçi tasavvuru benimseyen Râzî'ye göre âyeti hem gerçek anlamına hamledip hem de Allah hakkında gelme, gitme gibi cisimlere ait vasıfları kullanmak mümkün değildir.[755]

### 1.3.2. Allah'ın Hayâ Etmesi

Allah'a beşerî bir eylem olan gelme fiilinin isnadı yanında O'na beşerî bazı duyguların isnat edildiği âyetler de vardır. Örneğin, "*Şüphesiz Allah, bir sivrisineği de ondan üstün olanı da örnek vermekten hayâ edip çekinmez…*"[756] âyeti beşerî bir duygu olan hayâ (utanma) duygusunu Allah'a nispet etmektedir. Mâtürîdî, hayâ duygusunun Allah'a nispet edilemeyeceği hususunda kelam âlimlerinin farklı görüşler ileri sürdüğünü söyler. Bazı kelamcılar bunun caiz olduğunu söyleyerek Allah'ın hayâ ettiğini; bazıları da Allah hakkında bu tarz beşerî duyguların O'na nispet edilemeyeceğini söyleyerek bunun caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Caiz olduğunu söyleyenler bu görüşlerini "Allah'ın, saçları İslâm'da ağarmış birine azap etmekten hayâ ettiğini" belirten bir habere dayandırmıştır.[757] Allah'a hayâ duygusunun nispet edileceğini caiz görmeyenler ise hayâ duygusunun psikolojik temelli olmasından hareketle ancak beşer için mümkün olabileceğini ve dolayısıyla Allah'ın bundan münezzeh olduğunu söylemişlerdir. Âyette zikredilen hayâ, Mâtürîdî'ye göre ise rıza veya terk etmek anlamına gelmektedir.[758] Ancak Mâtürîdî, hayânın rıza veya terk anlamına hamledildiğinde âyetin takdirinin nasıl olduğunu belirtmemiştir. Hayâ, terk anlamına hamledildiğinde âyetin takdiri "Şüphesiz Allah, bir sivrisineği de ondan üstün olanı da örnek vermeyi terk etmez, kudret ve

---

[755] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V/358-360.

[756] Bakara, 2/26.

[757] Şevkânî'nin, mevzû' hadisleri topladığı eserinde zikrettiği ve Hz. Peygamber'e isnat edilen kutsî hadis formundaki bu haberin, İbn Hibbân tarafından Enes b. Mâlik'ten merfû' şeklinde rivayet edildiği söylenmektedir. Ancak Şevkânî'ye göre bunun aslı yoktur. Bu haber asılsız, uydurma bir haberdir. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-Mecmûʿa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûʿa*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemâni (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995), 480.

[758] Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/407.

azametini göstermek için küçücük bir sineği bile örnek verir" şeklinde olabilir. Ancak rıza anlamına hamledildiğinde "Şüphesiz Allah, bir sivrisineği de ondan üstün olanı da örnek vermekten razı olmaz" gibi anlamsız bir ifade ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burada hayânın rıza anlamına hamledilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak durum böyle olsa da görüldüğü üzere Mâtürîdî benimsemiş olduğu tasavvur gereği hayâyı gerçek anlamıyla Allah'a isnat etmemeye çalışmaktadır.

Râzî'ye göre hayâ, kınanma ve tenkit edilme korkusu ile insanda meydana gelen bir moral bozukluğu ve hal değişikliğidir. Bu sebeple bedendeki bir değişikliği ifade ettiği için hayânın Allah hakkında kullanılması mümkün değildir. Çünkü bu değişiklik ancak beşer için mümkündür ve cisim olmayı gerektirir. Dolayısıyla Râzî'ye göre beşere ait özelliklerin Allah'a nispet edilmesi durumunda bu tarz ifadelerin te'vil edilmesi gerekir. Hayânın Allah'a nispet edilmesinin te'vili de ona göre iki türlü olur. Bunlardan birincisi -ki Râzî'ye göre bu tür ifadelerin te'vilinde genel kural budur- cisimlere ait özelliklerden beşerle alakalı olan sıfatların Allah hakkında kullanılmasında, kullanılan sıfat veya arazların başlangıç değil de netice itibariyle düşünülmesidir. Yani insanın hayâ etmesinin bir başlangıcı ve sonu vardır. Başlangıcı, çirkin olan bir vasfa nispet edilme korkusundan ötürü insanda beliren fiziksel değişikliktir. Sonu ise insanın, kendisini utandıracak bu şeyden vazgeçmesidir. İşte burada olduğu gibi hayâ eğer Allah hakkında kullanılacak olursa, bunun başlangıcına değil sonu olan vazgeçme anlamına te'vil edilmelidir. Çünkü Allah hakkında kullanıldığında, hayânın başlangıcı olan korku O'na nispet edilemez. Hayânın Allah'a nispet edilmesinin ikinci te'vili de kâfirlerin sözlerine bir cevap niteliğinde olmasıdır. Nitekim kâfirler şöyle demişlerdi: "Muhammed'in Rabbi, sineği ve örümceği örnek vermekten utanmaz mı?" Buna karşılık âyetin "(hayır) utanmaz (لَا يَسْتَحْيِۦٓ)" şeklinde gelmesi, cevabın soruya denk düşmesi ve söz sanatında bunun güzel bir sanat olması sebebiyledir.[759] Zemahşerî de bu sanatın güzelliğine dikkat çekerek, hayânın Allah'a nispeti konusunda Râzî'nin görüşlerinin hemen hemen aynısını zikreder ve âyetin te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder. Zemahşerî'ye göre bu âyetin te'villerinden biri Râzî'nin de ifade ettiği üzere kâfirlere, söyledikleri söz nedeniyle bir cevap

[759] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II/361-362; Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 191-193.

niteliğinde olmasıdır. Diğeri de İmâm Mâtürîdî'nin te'villerinden biri olan terk etme, bırakma, yapmama anlamlarında kullanılmasıdır. Buna göre de âyetin takdiri "Allah, bir sivrisineğin küçük ve hakir oluşuna bakıp onu misal getirmekten utanan kimsenin yaptığı gibi yapmaz" şeklinde olur.[760] Görüldüğü üzere tenzihçi tasavvuru benimseyen müfessirler beşere ait olan bir duyguyu gerçek anlamıyla Allah'a isnat etmemek için âyetleri te'vil etme metodunu benimsemişler ve zihinlerindeki Allah tasavvuruna bağlı olarak farklı yorumlarda bulunmuşlardır.

### 1.3.3. Allah'ın Yakın Oluşu

Cismani varlıkların özelliklerinden biri olan kurbiyet/yakın olma, yanında olma ifadelerinin geçtiği âyetlerde[761] bu vasıf Allah'a da nispet edilmektedir. Söz konusu Allah'ın kullarına yakın olduğu hatta kişinin kalbi ile kendisi arasına girdiği ifade edilmektedir. Taberî, Hasan Basrî'nin, "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm...*" âyetinin nüzul sebebinin, sahabenin Hz. Peygamber'e "Rabbimiz nerededir?" şeklinde soru sormaları olduğunu söyler. Bazılarına göre ise bir kişinin Hz. Peygamber'e: "Ey Muhammed! Rabbimiz bize yakın mıdır, O'na gizlice yalvaralım. Yoksa uzak mıdır, O'na yüksek sesle dua edelim?" sorusu üzerine nazil olmuştur. Her iki soruda da görüldüğü üzere mekân olarak fizikî bir cevap alma isteği vardır. Hem "Rabbimiz nerededir?" hem de "uzak mıdır, yakın mıdır?" sorularının fizikî mesafe anlamında olduğu aşikardır. Mücâhid ise bu âyetin nüzul sebebi olarak şöyle demiştir: "'*Bana dua edin duanızı kabul edeyim*'[762] âyeti nazil olunca Müslümanlar "Nereye doğru dua edelim?" diye sormuş bunun üzerine de '*Nereye yönelirseniz yönelin Allah'ın yüzü oradadır*'[763] âyeti nazil olmuştur." Bu nüzul sebebinde de görüldüğü üzere sahabenin

---

760 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 65.

761 Bakara, 2/186: "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm...*"; Enfâl, 8/24: "*Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer...*"; Hûd, 11/61: "*O'ndan bağışlanma dileyin; sonra da O'na tövbe edin. Şüphesiz Rabbim yakındır ve dualara cevap verendir.*"; Kâf, 50/16: "*Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.*"

762 Mü'min, 40/60.

763 Bakara, 2/115.

zihninde fizikî bir mekân algısı vardır ve bu fizikî mekân sorularına cevap aramaktadırlar. Mücâhid'e göre bu sorunun cevabı da "*Nereye yönelirseniz yönelin Allah'ın yüzü oradadır.*" âyetidir. Bazılarına göre ise bu âyetin nüzul sebebi mekân değil zaman sorularına cevaptır. Yani "Rabbimiz nerededir?" sorusuna değil "O'na ne zaman dua edelim?" sorusu üzerine nâzil olmuştur. Atâ b. Ebî Rebâh da "*Bana dua edin duanızı kabul edeyim*"[764] âyeti nâzil olunca Müslümanlar "ne zaman dua edelim?" diye sormuş, bunun üzerine "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm...*" âyeti nâzil olmuştur. Buna göre Atâ'nın sebeb-i nüzul rivayeti de mekân değil zaman sorusunun cevabı olmuş olur. Atâ'ya isnat edilen başka bir rivayette âyetin farklı zamanlarda parça parça nâzil olduğu düşüncesi de uyanmaktadır. Bu rivayete göre âyette daha sonra yer alan "*Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm...*" kısmı nâzil olunca insanlar "keşke dua edeceğimiz zamanı da bilseydik" demişler ve bunun üzerine de âyetin baş tarafı olan "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım.*" ifadesi nâzil olmuştur. Taberî'ye göre bu âyetin tefsiri ise şöyledir: "Ey Muhammed! Kullarım sana, benim nerede olduğumu sorarlarsa onlara de ki: 'Muhakkak ki ben onlara yakınım, dua edenin duasını işitir ve duasına icâbet ederim.'"[765] Taberî'ye göre âyetin tefsirinin Allah'ın nerede olduğunun cevabı olması, onun zihnindeki Allah tasavvurunun da bir göstergesidir. Çünkü O'nun nerede olduğu sorusu ancak bir mekân düşüncesinin varlığıyla mümkündür. Nitekim Allah'ın arşa istivâ etmesi konusunda da daha önce değinildiği üzere Taberî, Allah'ın arşa istivâ ettiğini düşünmektedir. Bu da Taberî'nin, Allah'ın bir mekânda bulunduğu düşüncesinde olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde âyetin nüzul sebebinin, Allah'ın nerede veya yakın mı uzak mı olduğu sorularına cevap olması, sahabenin bazılarının da zihinlerinde mekânda bulunan bir Allah tasavvur ettikleri şeklinde yorumlanabilir.

---

[764] Mü'min, 40/60.

[765] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, III/222-225. Âyetin benzer nüzul sebebi rivayetleri için ayrıca bk.: Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II/259-261. Suyûtî'nin zikrettiği rivayetler arasında Taberî'nin zikrettiklerinden farklı olarak şöyle bir rivayet de yer almaktadır: Enes'ten nakledildiğine göre bedevîlerden biri Hz. Peygamber'e gelerek Allah'ın nerede olduğunu sormuş, Hz. Peygamber de "Gökte, arşın üzerinde" buyurarak "*Rahmân, arşa istivâ etmiştir* (Tâhâ, 20/5)" âyetini okumuştur. Bunun üzerine de "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım…*" âyeti nâzil olmuştur.

İmâm Mâtürîdî, Allah'ın kullarına olan yakınlığının fizikî olarak mekân ve zâtî bir yakınlık anlamında olmadığını; aksine âyetin mecaz ifade ettiğini söyler. Buna göre Allah'ın kullarına yakın oluşu, onların dualarına olumlu karşılık verme noktasında bir yakınlıktır. Yoksa mekân veya zâtî bir yakınlık söz konusu değildir. Çünkü Mâtûrîdî'nin tenzih anlayışına göre mekân olmadan önce de Allah vardı. Dolayısıyla O'nun bir mekâna veya mekânın O'na nispet edilmesi söz konusu olamaz. İmâm Mâtürîdî'ye göre "*Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.*"[766], "*Kişinin canı boğaza dayanınca ve siz o zaman bakıp duruken, Biz o kişiye sizden daha yakınızdır, ama görmezsiniz.*"[767], "*…Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır…*"[768] âyetlerinde de durum aynıdır ve bu âyetlerde ifade edilen yakınlık da mekân veya zâtın yakınlığı gibi fizikî anlamda değil, ilim ve ihâta anlamında bir yakınlıktır.[769]

"*…Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir…*"[770] ve "*…Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır…*"[771] âyetleri hakkında Zehebî, sahabe ve tabiînden rivayetler aktararak, Dehhâk'ın "*…Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın…*" âyeti hakkında, "o gizli gizli konuşanların arasında bulunanın Allah'ın zâtı değil ilmi olduğunu, Allah'ın ise arşın üzerinde bulunduğunu" söylediğini aktarır. Mâlik de Allah'ın ilminin her yerde olduğunu, kendisinin ise gökte bulunduğunu ifade eder. Mukâtil b. Hayyân da gizli gizli konuşanların arasında bulunanın Allah'ın ilmi olduğunu, Allah'ın ise arşın üzerinde bulunduğunu söyler. Ayrıca Allah'ın yakınlığı konusunda görüş bildiren İbn

766 Kâf, 50/16.
767 Vâkı'a, 56/83-85.
768 Mücâdele, 58/7.
769 Mâtürîdî, *Te'vilât*, II/48.
770 Hadîd, 57/4.
771 Mücâdele, 58/7.

Hayyân'a göre O'nun yakınlığı, ilmiyle yakın olması anlamındadır. Yoksa zâtı bakımından bir yakınlığı yoktur. Çünkü zâtı arşın üzerindedir.[772]

"*...Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir...*" âyeti hakkında Ahmed b. Hanbel, Allah'ın ma'iyyetini ilmî olarak açıklamış, zâtının ise arşta olduğunu söylemiştir. el-Müzenî de Allah'ın zâtının arşta, kullarına yakınlaşmasının ise ilmiyle olduğunu söyler. Zehebî'nin bildirdiğine göre Ebû Ömer b. Abdilberr, *Şerhu'l-Muvatta'* isimli eserinde, bütün sahabe ve tabiîn âlimlerinin, "*...Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır...*" âyetini Allah'ın zâtının arşta, ilminin ise her yerde olduğu anlamına hamlettiklerini söyler. Buna göre sahabe ve tabiîn âlimlerinin zihinlerinde Allah'ın zâtı arş üzerinde, ma'iyyet ve kurbiyeti ise ilmi ile olup her yerdedir. Zehebî ayrıca bu görüşün Ebu Bekr en-Nakkâş (ö. 351/962), Taberî, Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Begavî'nin (ö. 516/1122) tefsirlerinde zikrettikleri görüş olduğunu da belirtir.[773]

"*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım.*" âyeti hakkında nüzul sebeplerinin aktarıldığı rivayetlerin hemen hepsinde Allah hakkında sorulan bir soruya cevap olduğu anlaşılan söz konusu âyette Râzî, sorulan soruların Allah'ın zât, sıfat veya fiilleri hakkında olabileceğini söyler. Buna göre eğer soru Allah'ın zâtı hakkında ise bu âyet Allah'ın nerede olduğuyla ilgili sorunun; sıfatları hakkında ise Allah'ın duaları işitip işitmediği yani Semî' oluşuyla ilgili sorunun; filleri hakkında ise de Allah'ın duaya nasıl icâbet ettiği ile ilgili sorunun cevabıdır. Râzî'ye göre âyetin bir cevap niteliğinde olduğu en uygun soru zâtı hakkında olanıdır. Çünkü âyette zikredilen "benden (عَنِّي)" ifadesinin zahiri, sorulan sorunun sıfat veya fiiller hakkında değil, zât hakkında olduğunu gösterir. Gramer açısından âyetin zât hakkında sorulan soruya cevap olduğunu ifade eden Râzî, sorunun müphem, cevabın da tafsilatlı olmasını sorulan sorunun cevabının o muayyen şey hakkında olduğuna delâlet ettiğini belirterek Allah'ın "*Şüphesiz ben (onlara) çok yakınım*" demesini sorunun yine zât hakkında

---

[772] Zehebî, *el-Erbeʿîn*, 61-64.
[773] Zehebî, *el-Erbeʿîn*, 65-67.

sorulduğunun bir göstergesi olarak görür. Yani Râzî'ye göre bu âyet hem gramer hem de muhteva açısından mekân kastıyla "Allah neredeydir?" sorusunun cevabıdır. Bu soru da açıkça Allah'ın zât olarak yakın mı uzak mı olduğuna delâlet eder.[774]

Âyetin cevabı olan soru her ne kadar fiziksel bir yakınlığa delâlet ediyorsa da Râzî'ye göre bu âyet, yön ve mekân olarak bir yakınlığa delâlet etmez. Çünkü yön ve mekâna bağlı olan yakınlık, cisimlerin özelliği olduğundan Allah'ın böyle bir yakınlıkla nitelendirilmesi O'nun cisim olmadığı gerekçesiyle mümkün değildir. Bir yön ve mekânda olmanın Allah için söz konusu olamayacağı, bunun cismaniyeti gerektireceği konuları daha önceki âyetlerde geçtiğinden burada tekrar etmiyoruz. Allah'ın cisim olmaktan münezzeh bir varlık olduğu, bu sebeple O'na mekân ve cihet nispet edilemeyeceği tenzih düşüncesinden yola çıkan Râzî'ye göre âyette kastedilen yakınlık, Allah'ın duaları işitmesi ve kullarının yalvarıp yakarışlarını görmesi anlamında bir yakınlıktır. Yani buradaki kurbiyet gerçek anlamda değil mecaz anlamda kullanılmıştır.[775]

Allah'ın kullarına olan yakınlığını beyan eden âyetin, O'nun zâtı hakkında sorulan bir soruya cevap olması Râzî'ye göre uzak bir ihtimal değildir. Çünkü nüzul döneminde teşbih düşüncesini taşıyanların varlığı bir gerçektir. Gerek Arap müşrikler gerek Yahudiler gerekse de bunların dışında kalanlar o dönemde teşbih düşüncesini taşıyorlardı. Dolayısıyla âyetin "Allah nerede?" sorusunun cevabı olması muhtemeldir. Bu açıklamasıyla Râzî, âyetin hem Allah'ın zâtı hakkında sorulmuş bir sorunun cevabı olması hem de O'nun bir mekân ve cihette bulunmasının imkânsızlığı meselelerini çözmeye çalışmaktadır. Yani âyet bir taraftan Allah'ın fiziksel olarak yakınlığını soranlara bir cevapken diğer taraftan böyle olması durumunda O'nun cismani bir varlık olmasını gerektireceğinden Râzî, tenzih düşüncesi sebebiyle bu iki çelişkili durumu izah etme gayretindedir. Bunun için de o dönemde teşbih inancını benimseyenlerin varlığından söz ederek, sorunun onlar tarafından sorulduğunu ifade etmiştir.[776]

---

774 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V/260.
775 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V/261.
776 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V/262.

Zemahşerî ise tenzihî tasavvuru sebebiyle Allah'ın yakınlığı meselesinin temsilî bir anlatım olduğunu söyler. Âyette zikredilen "*Ben yakınım*" ifadesi, dua edene Allah'ın kolayca icâbet edeceği ve kendisinden bir şey istendiğinde onu çabucak yerine getireceği anlamındadır. Diğer bir ifadeyle bir kimsenin mekân olarak çok yakındaymış gibi kendisinden istenilen işi hemen halledeceği durumuna benzetilerek Allah'ın da o derece yakın oluşu böyle bir temsilî anlatımla ifade edilmiştir. Nitekim "*Biz, ona şah damarından daha yakınız.*"[777] âyeti ile "*Allah sizinle binek develerinizin başları arasında (imiş gibi size yakın)dır.*"[778] hadisi de aynı şekilde temsilî bir anlatımla Allah'ın yakınlığını ifade eden diğer örneklerdendir.[779] Zemahşerî'nin bu te'vili Râzî'ye nazaran tenzihçi tasavvuru tam anlamıyla benimsemiş olduğunu göstermektedir. Nitekim Râzî yapmış olduğu te'vilde âyeti mekân olarak Allah'ın nerede olduğu sorusunun cevabı olarak açıklarken Zemahşerî bunu düşündürecek en ufak bir ifade bile zikretmemiştir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin tenzihçi tasavvuru benimsemesi ve âyetleri bu tasavvur bağlamında te'vil etmesinde -doğru veya yanlış olduğu yargısına varmamakla birlikte- Râzî'den daha tutarlı olduğu söylenebilir.

### 1.3.4. Allah'ın Kâfirlerle Alay Etmesi

Beşerî eylemlerden biri olan alay etme Allah'a isnat edilen eylemlerden bir diğeridir. "*Allah onlarla alay eder, taşkınlıklarında, azgınlıklarında başı boş dolaşsınlar diye onlara mühlet verir.*"[780] âyetinde Allah'ın münafıklarla alay edeceği açıkça ifade edilmektedir. Suyûtî'nin Beyhakî'den aktardığına göre İbn Abbâs'tan bu âyet hakkında şöyle bir rivayet nakledilmiştir: "Allah'ın alay edeceği kimseler Ehl-i Kitap ve münafıklardır. Onlar dünyada müminlerle alay ettiklerinden Allah da onlarla kıyamet günü alay edecektir. Onlar cehennemde azap çekerken Allah onlara cehennemden cennete açılan bir kapı gösterecek ve 'Gelin' diyecek, onlar da ateşler içinde yüzerek o kapıya doğru yöneleceklerdir. Tam kapıya yaklaştıklarında Allah o kapıyı kapatacak ve onlar cehennemde kalmaya devam edeceklerdir. Müminler de onların bu durumlarına

---

777 Kâf, 50/16.
778 Tirmizî, "De'avât", 58 (3461).
779 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 113.
780 Bakara, 2/15.

güleceklerdir. Allah'ın alay etmesiyle anlatılan durum işte budur. Kapı, o kâfir ve münafıkların üzerine kapatıldığında müminlerin onlara gülmesi de "*İşte bugün de müminler koltuklarında oturup (etrafı) seyrederken kâfirlere gülerler.*"[781] âyetinde anlatılan durumdur."[782]

Taberî, Allah'ın alay ettiğinin ifade edildiği âyetin tefsiri hakkında müfessirlerin farklı görüşlerde olduğunu söyleyerek bu görüşleri sıralar ve kendi nezdinde doğru olan görüşün şu olduğunu söyler: Arapçada alaya almak ifadesi, alaya alan kimsenin, alaya alınana karşı zahirde memnun edici davranışlar sergilemesi, uygun sözler söylemesi ve işler yapması anlamındadır. Böylece alaya alan kişi, alaya alınana aslında söz ve davranışlarıyla kötülük yapmaktadır. Alay etme, aldatma ve tuzak kurma gibi kelimelerin anlamları budur. Dolayısıyla Arapçada bu anlamda kullanılan kelimelerin, geçtiği âyetlerde de aynı anlamlarının kullanılması gerekir. Buna göre alaya alma ifadesi gerçek anlamında kullanıldığında âyetin tefsiri şöyle olur: Münafıklar görünürde Müslümanlara güzel sözler söylüyor ve davranışlarda bulunuyorlar; ancak söyledikleri sözlerin ve yaptıkları fiillerin tam tersine inanıyor, dolayısıyla Müslümanları aldatıyorlardı. Allah da bu davranışlarının karşılığı olarak münafıkların yaptığı gibi onları dünyada Müslüman gibi kabul ettiriyor ve onların sözleri ve davranışlarına göre muamele ettiriyordu. Ancak dünyada onlara Müslüman gibi davranılmasını sağlayıp kıyamette kâfirler gibi cehennem azabına çarptıracak, onlara asıl inançları üzere muamele yapacaktır. Allah'ın münafıkları bu şekilde cezalandırması onlar için bir haksızlık değil, yaptıkları amellerin adilce karşılığıdır. Nitekim İbn Abbâs bu âyeti izah ederken "Allah, onları intikam almak için alaya alıyor." demiştir. Taberî bu minvalde alaya alma,[783] aldatma,[784] tuzak kurma[785] gibi

---

[781] Mutaffifîn, 83/34-35.

[782] Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I/165-166; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, II/437. İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930 [?]) Ebû Sâlih es-Semmân'dan (ö. 101/719-20) naklettiği bir rivayette ise münafıklar yerine cehennem ehli zikredilmektedir. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I/168.

[783] Tevbe, 9/79: "*Sadakalar konusunda müminlerden hem gönüllü olarak fazla fazla verenlere hem de daha fazla verecek bir şey bulamayanlara dil uzatıp onlarla alay edenlerle Allah alay edecektir. Onlar için elem verici bir azap da vardır.*"

[784] Nisâ, 4/142: "*Münafıklar Allah'ı aldatmaya çalışırlar, oysa Allah, onları aldatır…*"

[785] Âl-i İmrân, 3/54: "*Onlar (İsrailoğulları) bir tuzak kurdular ve buna karşılık Allah da bir tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.*"; Enfâl, 8/30: "*…Onlar tuzak kurarken Allah da tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.*"; Yûnus, 10/21: "*İnsanlara, kendilerine dokunan bir darlıktan sonra genişlik tattırdığımız zaman hemen âyetlerimiz hakkında hileler düşünmeye başlarlar. De ki: 'Allah tuzak kurmada daha hızlıdır…* "

davranışların Allah'a nispet edilemeyeceğini söyleyenlerin yanlış görüş beyan ettiklerini ifade eder. Çünkü onlar, Allah'ın kendisine nispet ettiği fiil veya sıfatları inkâr etmiş olurlar. Allah, âyette açıkça münafıkları alaya aldığını beyan ediyorsa bu olduğu gibi kabul edilmeli, nasslarda açıkça zikredilen vasıflar Allah'tan nefyedilmemelidir. Aksi takdirde nasslarda açıkça zikredildiği için bu durum nassların inkâr edilmesi ve İslâm dininden çıkılması anlamına gelir.[786] Bu açıklamasıyla Taberî'nin tefvizci tutumu benimsediği, nassları zahirî anlamına hamlettiği bir kez daha teyit edilmiş olmaktadır. Ayrıca nasslarda Allah için zikredilen vasıfları nefyedenlerin dinden çıktıklarını söyleyerek tenzihçi tasavvuru benimseyenleri de tekfir etmiş görünmektedir.

Alaya alma, aldatma, tuzak kurma gibi davranışların Allah'a nispet edilmesini nasslarda geçtiği üzere kabul eden Taberî'nin aksine Mâtûrîdî, bu gibi davranışların O'na nispet edilmesinin caiz olmadığını söyler. Çünkü insanlar arasında bile bu tür davranışlar kınanma konusu iken Allah'a nasıl nispet edilebilir? Bu sebeple Allah'ın alay ettiği, aldattığı veya tuzak kurduğu ifade edilen âyetler "mukabelede bulunma" kabilinden olup Allah'ın yapılan davranışlara denk cezalandırması anlamına gelir. Yani Allah'ın münafıklarla alay etmesi, onların aldatmalarına denk bir cezayla onları cezalandırması anlamına gelmektedir. "*Onlar (İsrailoğulları) bir tuzak kurdular ve buna karşılık Allah da bir tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.*" âyetinde de durum aynıdır. Burada da "Allah Yahudileri kurdukları tuzağa denk bir ceza ile cezalandırdı" anlamı kastedilmiştir. Yoksa gerçek anlamıyla bu fiillerin Allah'a nispet edilmesi söz konusu değildir.[787]

Râzî, istihzâ etmenin telbîsten yani yanlışı doğruya karıştırmadan farklı olmadığını, istihzâda cehalet anlamının bulunduğunu,[788] dolayısıyla Allah'ın bu vasıfla vasıflandırılmasının caizliğine müfessirlerin görüşlerini aktararak cevap vermeye çalışır.

---

[786] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, I/312-317.

[787] Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/386-387.

[788] Râzî, istihzânın cehalet anlamını barındırdığını "*Hani Musa kavmine, 'Allah size bir inek kesmenizi emrediyor' demiş; onlar da 'Bizimle alay mı ediyorsun?' demişlerdi. Musa: 'Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım!' dedi.*" (Bakara, 2/67.) âyetiyle delillendirmektedir. Bu âyete göre alay etmek, cahil olmanın bir gerekliliğidir ki Hz. Musa'nın cevabı bunu göstermektedir. Râzî de Hz. Musa'nın bu cevabına binaen istihzânın cehalet anlamını ihtiva ettiğini ifade etmiştir. Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, II/309.

Buna göre Allah'ın alay etmesinin anlamı, münafıkların istihzâlarına karşılık bir cezadır. Ya da istihzâ ile hor ve hakir olma neticesinin ortaya çıkmasıdır. Yani münafıkların horluk ve aşağılanmaları kastedilmiştir. Allah'ın onlarla alay etmesinin başka bir anlamı da münafıkların dünyada Hz. Peygamber ve Müslümanlarla karşılaştıklarında farklı, gıyaplarında farklı bir tutum sergiledikleri gibi Allah'ın da onlar için ahirette farklı bir tutum sergileyeceği, dünyadakinin aksine ahirette onları cezalandıracağıdır. Ancak bu te'vil Râzî'ye göre zayıf bir te'vildir. Çünkü Allah, zaten onların ahiretteki durumlarını, kötü bir akıbet ve büyük bir azaba duçar olacaklarını belirterek Kur'ân'da bunu açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla Râzî'ye göre Allah'ın "ahirette cehennem ehline çıkmaları için kapılar açıp sonra tam çıkacaklarken o kapıları kapatması" zayıf bir te'vildir. Oysa sahabe ve tabiîn âlimleri, Allah'ın istihzâ etmesini bu olayla ve alay etmenin gerçek anlamıyla ilişkilendirmişlerdir. Ancak Râzî, istihzânın gerçek anlamına hamledilmesinin, istihzânın barındırdığı cehalet ve yalan gibi anlam ve eksikliklerden dolayı Allah'a nispet edilmesini, kendi tenzih düşüncesine göre muhal gördüğünden istihzâyı te'vil ederek gerçek anlamına hamletmeyi uygun görmemiştir.[789] Bu da yine erken dönem ile klasik dönem âlimleri arasında Allah tasavvuruna bağlı olarak âyetlerin farklı yorumlanmasının göstergelerinden biridir.

Zemahşerî de Râzî gibi Allah hakkında "alay etme" ifadesinin kullanılmasının caiz olmadığını söyler. Çünkü alay etmek bir kusur ve cehalet sayılır. Dolayısıyla çirkin bir fiildir. Allah'ın çirkin bir fiil işlemesi ise muhaldir. Bu nedenle O'nun alay etmekle vasıflanması mümkün değildir. Zemahşerî'ye göre Allah'ın münafıklarla alay etmesinin anlamı, onlara alçaklık ve zillet musibetlerini indirmesidir. Çünkü alay eden kimsenin amacı alay ettiği kişiyi küçümsemek, aşağılamak, hafife alıp değersizleştirmektir. Allah'ın münafıklarla alay etmesi ifadesiyle de onların bulundukları durumun küçümsenmesi, sahip oldukları düşünceler sebebiyle alay edenlerin alay etmelerine ve hakaretlerine müstahak durumda olmaları kastedilmiştir.[790]

---

789 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II/309-310.

790 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 48.

Bu noktaya kadar örnek olarak ele alınan âyet yorumlarında erken dönem ile klasik dönem âlimleri arasında âyetlerin yorumlanması hususunda farklılık olduğu görülmektedir. Allah'a isnat edilen ve beşer olmanın özelliklerinden olan mekânda olma, organlara sahip olma, duygu ve fiiller, erken dönem Müslümanlarınca zahirî anlamına hamledilmiş ve Allah'ın bir mekânda bulunduğu, organlara, duygu ve fiillere sahip olduğu düşünülmüştür. Çünkü onlara göre Allah kendisini bu sıfatlarla tavsif ettiğinden bunlara olduğu gibi inanmak ve haklarında yorum yapmaktan kaçınmak gerekir. Tefvizci tutumun özelliği olan bu düşünce neticesinde Allah her ne kadar yaratılmış varlıklara benzemese de müşahhas bir varlık olarak telakki edilmiş, âyetler de bu düşünceye göre yorumlanmıştır. Ancak klasik dönemde özellikle kelamî yönü ağır basan âlimlere bakıldığında, Allah'a isnat edilen beşerî özelliklerin te'vil edilmesi gerektiği düşüncesi öne çıkmaktadır. Çünkü Allah, bir benzeri olmayan, benzerliğin kendisiyle nefyedildiği "ehad" sıfatına sahip olduğundan, en önemlisi de cismani bir varlık olmadığından, nasslarda Allah'a isnat edilen beşerî özellikler bu âlimlerce te'vil edilmiştir. Aksi takdirde onlara göre teşbih ve tecsime düşmek kaçınılmaz olacaktır.

İlk dönem ile klasik dönem âlimleri arasındaki âyet yorumlarının farklılığının temelinde hiç şüphesiz çalışmanın ana konusu olan Allah tasavvurları bulunmaktadır. Nitekim örnek verilen âyetlerde de görüldüğü üzere ilk dönem âlimlerinin Allah tasavvurları, klasik dönemdeki âlimlerin tasavvurlarından farklıdır. Bu farklılık da âyetlerin anlaşılmasında kendisini göstermektedir. Buna göre ilk dönem âlimlerinin Allah tasavvurları daha çok antropomorfist karakterli iken kelamın teşekkülüyle tenzih düşüncesinin gelişmesi sonucu tenzihî bir tasavvura sahip olan klasik dönem âlimlerinin tasavvurları, âyetlerin anlaşılmasında farklılıklara hatta daha ziyade zıt anlamlara sebep olmuştur. İlk dönem âlimlerinin, Allah'ın gökte olduğuna inanmaları ve âyetleri bu minvalde yorumlamalarının aksine klasik dönem âlimlerinin Allah'ın bir mekânda olmasının O'nun cisim olmasını gerektireceği düşüncesinden yola çıkarak, Allah'ın cismaniyetten münezzeh olduğu şeklindeki tenzih düşüncesiyle bu inanışa tamamen karşı çıkıp Allah'ın gökte olmadığını düşünmeleri bu zıt anlamlandırmanın örneklerindendir. Yine nasslardan hareketle Allah'ın el, ayak, göz gibi organlara sahip olduğunu düşünen ve buna inanan ilk dönem âlimlerinin aksine klasik dönem âlimlerine göre bu inanç Allah'ı bir cisim gibi tasavvur etme düşüncesine götüreceğinden yanlıştır. Buradan

hareketle sonuç olarak söylenebilir ki Allah tasavvurlarına bağlı olarak Müslümanlar arasında âyetlerin anlaşılmasında farklılıklar söz konusudur. Ancak bu farklılık ibadet veya muamelatta karşılaşılan tenevvü‘ kabilinden çeşitlilik anlamında hoş/basit görülebilecek bir farklılık değildir. Mevzu bahis, itikadın oluşması ve doğrulanmasında delil olarak kullanılan âyetlerin farklı anlaşılması sonucu farklılaşan itikadî düşünceler/görüşlerdir. Dolayısıyla ibadet ve muamelatta farklılık hoş görülebilir ancak itikadî konulardaki farklılık bu türden değildir. Kaldı ki ibadet veya muamelattaki farklılıklar zıtlık değil çeşitlilik kabilindendir. Ancak itikadî konularda böyle bir çeşitliliğin olması mümkün değildir. Yani Allah'ın hem gökte olduğuna hem de olmadığına inanmak çeşitlilik değil zıtlık kabilinden bir farklılıktır. Dolayısıyla ilk dönem ile sonrakiler arasında âyetlerin anlaşılması ve itikadın, âyetlerin anlaşıldığı kadarıyla inşa edilmesi noktasındaki bu zıtlık büyük bir önemi haiz konulardandır.

Bu bölümde ilk dönem ile klasik dönem âlimlerinin haberî sıfatları konu edinen âyet yorumları ve Allah tasavvurları ile ilişkisine daha çok kronolojik açıdan değinilmiştir. Bununla da ilk dönem ve sonrakiler arasındaki Allah tasavvurlarının farklılıkları ve âyetlerin anlaşılması konusunda bu farklılıkların neden olduğu yorumlar aktarılmıştır. Sadece haberî sıfatların ele alındığı bu bölümde ilk dönem ile sonraki dönem âlimleri arasında hem Allah tasavvurlarının hem de buna bağlı olarak âyet yorumlarının değiştiği tespit edilmiştir. Allah tasavvurları ile doğrudan ilişkisi olan haberî sıfatların yer aldığı âyetlerin yanında, kelam ekollerince tartışılan ve sonuç olarak farklı hükümlere; daha doğrusu zıt hükümlere ulaşılan itikadî konuların delillendirilmesinde kullanılan âyetler de mevcuttur. Bir sonraki başlıkta da bu tartışmaların neticesinde ulaşılan hükümlere delil teşkil eden âyet yorumları incelenecek ve bu âyet yorumlarının Allah tasavvurları ile ilişkisi ele alınacaktır.

### 2. Ru'yetullah ile İlgili Âyetler ve Tasavvurlar

Bu başlıkta Allah tasavvuru-âyet ilişkisinin boyutları kelam ekollerince tartışılan meselelerden biri olan ru'yetullah konusunda delil olarak kullanılan âyet gruplarından hareketle tespit edilemeye çalışılacaktır. İslâm âlimlerinin bu konu hakkındaki tartışmalarına detaylıca girilmeyecek, sadece konumuzu ilgilendiren kısmına değinilecektir. Dolayısıyla ilgili tartışma konusunda delil olarak kullanılan En‘âm, 6/103;

A‘râf, 7/143; Yûnus, 10/26 ve Kıyâme, 75/22-23. âyetlerin yorumları ve bu yorumların Allah tasavvurları ile ilişkisi odak noktamız olacaktır. Yine bir önceki başlıkta benimsenen metot üzere âyet yorumları ilk dönemden başlamak üzere kronolojik olarak ilerleyecek, böylece hem Allah tasavvurlarının hem de âyet yorumlarının dönemsel değişime uğrayıp uğramadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

İslâm düşüncesinde kelamî tartışmaların önemli konularından biri olan ru’yetullah, Allah’ın, Müslümanlar tarafından ahirette görülüp görülemeyeceği tartışmalarını içermektedir. Ru’yetullah konusu bir taraftan ahiret hayatı ile ilgili durumu ele alırken diğer taraftan da Allah’ın nasıl algılanacağını, tasavvur edileceğini konu edinmektedir. Dolayısıyla çözümü zor böyle bir sorunun hem ahiret hayatını hem de Allah tasavvurunu konu edinmesi sebebiyle tartışmaların olması kaçınılmaz olmuştur. Bu tartışmalar neticesinde de iki zıt görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Allah’ın Müslümanlar tarafından ahirette görülebileceği; diğeri de bunun imkânsız olduğudur. Ru’yetullah konusunun zikredildiği âyetler, ru’yetullahın hem imkânına hem de muhal oluşuna delil olarak kullanılmıştır. Allah’ın ahirette görülebileceğini savunan ve buna inananlar âyetleri ru’yetullahın imkânına delil getirirken, Allah’ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini savunan ve buna inananlar, aynı âyetleri ru’yetullahın imkânsız oluşuna delil getirirmişlerdir.

### 2.1. Gözlerin İdraki

Ru’yetullah konusundaki tartışmalar âyetlerde yer alan bazı lafızlar üzerinden yapılmaktadır. Bu lafızlar hem Allah tasavvurunun delillendirilmesinde hem de delillendirilen Allah tasavvuru doğrultusunda âyet yorumlarının farklılaşmasına etki eder nitelikte lafızlardır. Tartışmaların cereyan ettiği âyetlerden biri olan “*Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*” [791] âyetinin ru’yetullahın imkânı ve imkânsızlığı üzerine yapılan tartışmaların odak kelimesi de “idrak” lafzıdır. Müfessirler bu lafza yükledikleri anlam muvacehesinde hem kendi Allah tasavvurlarını delillendirmekte hem de âyeti tasavvurlarına göre yorumlamaktadırlar. Örneğin Taberî, söz konusu âyetin

[791] En‘âm, 6/103.

tefsirinde, müfessirlerin âyet hakkında farklı görüşleri olduğunu söyleyerek bazılarına göre âyette yer alan "idrak" lafzının "ihâta" anlamında kullanıldığını belirtir. Buna göre âyet "gözler Allah'ı ihâta edemez yani O'nu tam anlamıyla, hakkıyla kuşatamaz" anlamına gelmektedir. Bu anlama paralel olarak İbn Abbâs, Katâde, Atiyye el-Avfî gibi râvilerden gelen rivayete göre de Müslümanlar, "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*"[792] âyetinin ifade ettiği gibi Allah'ı ahirette görecekler ancak O'nun büyüklüğünden dolayı O'nu tam anlamıyla idrak edemeyeceklerdir. Çünkü Allah, gözlerin O'nu idrak etmesinden daha büyük ve yücedir. Buna göre Allah'ın gözlerle idrak edilememesi, O'nun görülemeyeceği anlamına gelmez. Nitekim bu düşüncede olanlar için görmek ile ihâta etmek ayrı şeylerdir. Tıpkı Allah'ın bizler tarafından bilinmesi ancak bu bilgiyle O'nun mahiyetine vâkıf olunamaması gibi gözlerin O'nu görmesi de tam anlamıyla Allah'ın ihâta edileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bir şey tarafından Allah'ın ihâta edilmiş olduğunu söylemek, O'na bir sınırlılık atfetmek olacağından caiz değildir.[793] "İdrak"e "ihâta" anlamını verenler ru'yetullahın ahirette vuku bulacağına inananlardır. Çünkü onlara göre "görme" ile "idrak" farklı şeylerdir. Dolayısıyla Allah'ın görülebileceği tasavvuru "idrak" lafzına "ihâta" anlamının verilmesine neden olmuştur. Çünkü âyette nefyedilenin "görme" değil de "idrak" oluşu ru'yetullahın imkânına da vesile olmaktadır.

Hz. Aişe ve Süddî'den nakledilen diğer bir görüşe göre âyette zikredilen "idrak", "görmek" anlamındadır. Bu görüşü benimseyenlere göre ise âyetin anlamı "Gözler Allah'ı göremez, O gözleri görür" olur. Nitekim ru'yetullahın mümkün olmadığını savunan âlimler de âyette zikredilen "idrak"i "görme" anlamına hamlederek Allah'ın gözlerle görülemeyeceğini savunurlar ve bu âyeti görüşlerine delil getirirler. Hz. Aişe de Hz. Peygamberin, Allah'ı görmediğine bu âyeti delil getirerek, âyette zikredilen "idrak"i "görme" anlamına hamletmiştir.[794] Ancak Taberî'ye göre Hz. Aişe'nin buradaki yorumu dünya hayatı ile kayıtlıdır. Yani "Hz. Peygamber dünyada iken Rabbini görmemiştir"

---

[792] Kıyâme, 75/22-23.

[793] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, IX/459-462.

[794] Mesrûk'tan nakledilen bu rivayete göre Hz. Aişe "Kim, Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü söylerse yalan söylemiş olur. Çünkü Allah Kur'ân'da "*Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*" buyurmuştur." demiştir. Buhârî, "Tevhîd", 4 (7380).

anlamındadır. Taberî burada kendi tasavvuru sebebiyle rivayetlerde dünya kaydı geçmemesine rağmen Hz. Aişe'den gelen rivayeti Allah'ın görülebileceğine dair delile çevirmeye çalışmaktadır. Yine Taberî'ye göre Allah'ın ahirette müminler tarafından görülmesinin muhal olduğunu düşünenler hem bu âyeti delil getirerek Allah'ın dünyada ve ahirette görülemeyeceğini hem de Allah'ın görülebileceğini açıkça beyan eden "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*"[795] âyetini de kendi inanç ve düşüncelerine göre te'vil ederek âyeti tam zıddı bir anlama, ru'yetin imkânına değil muhal oluşuna hamletmişlerdir. Onlara göre Allah'ın görülebileceğini açıkça beyan eden "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*" âyeti "O gün birtakım yüzler Rablerinin rahmet ve sevabını beklerler" anlamına gelmektedir. Taberî'ye göre bu düşüncede olan âlimler, Hz. Peygamber'den gelen hadisleri ya kendi düşünceleri doğrultusunda te'vil etmiş ya da Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemeyeceğini iddia ederek bu konuda kendi akıllarını nassa takdim ederek hakem tayin etmişlerdir. Taberî Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu düşünenlerin en büyük ve sağlam delillerinden birinin göz ve görme olayını, müşahede âlemini esas alarak bununla istidlalde bulunmaları olduğunu söyler. Onlara göre gözün bir şeyi görebilmesi için, görülecek şeyin belli bir mesafede ve renkli[796] olması gerekir. Eğer görülmek istenen şey gözün göremeyeceği bir mesafede ve renksiz ise göz bunu göremez. Bunun anlamı da şudur: Eğer gözler dünyada eşyayı gördüğü gibi ahirette de Allah'ı görecek denirse bu Allah'a bir mesafe ve renk nitelendirmesinde bulunmak anlamına gelir ki bu da O'nun sınırlandırılması demektir. Allah da sınırlandırılmaktan, bir mesafede bulunmaktan ve herhangi bir renkle vasıflanmaktan münezzeh olduğuna göre bir eşyanın görülmesi gibi ahirette gözler tarafından görülmesi mümkün değildir.[797]

Taberî'ye göre bu âyet hakkında farklı yorumlarda bulunan bir diğer gruba göre "idrak", "görme" manasında kullanılmış ve gözlerin Allah'ı göremeyeceği beyan edilmiştir. Ancak bu âlimlere göre görmeme olayı sadece dünya ile sınırlıdır. Yani

---

[795] Kıyâme, 7/22-23.

[796] Burada kastedilen renkli olma ifadesinden zannımızca somut ve renkli/saydam olmayan bir varlık kastedilmektedir. Soyut, şeffaf veya saydam varlıkların görülememesi düşünüldüğünde bir cismin görünür olması somut bir varlık olmasının yanında gözün görebileceği bir renge de sahip olmasını gerektirdiğinden Allah'ın görülebilmesi için de saydam olmayan, somut yani renkli bir varlık olması gerektiği düşünülmektedir.

[797] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, IX/462-463.

"gözler dünyada Allah'ı görmeyecek ancak ahirette görecektir" anlamındadır. Diğer bazı âlimlere göre ise âyetteki "idrak" kelimesi yine "görme" anlamındadır ve bu anlam umumidir. Yani ne dünyada ne de ahirette gözler Allah'ı görecektir. Ancak Allah, ahirette kendisini göstermek istediği Müslüman kulları için beş duyu organı dışında altıncı bir duyu organı yaratacak ve Allah bu duyu organıyla Müslümanlar tarafından görülecektir.[798] Bu düşüncede olanlara göre âyette herhangi bir husus zikredilmediği için Allah'ın görülememesi umum ifade eder. Umum ifade eden bu duruma göre gözler hiçbir şekilde Allah'ı göremeyecektir. Ancak başka âyetlerde de Allah'ın ahirette görüleceği beyan edilmiştir. Her iki durumu beyan eden âyetler sarih olduğuna ve Allah'ın âyetleri arasında tezat olamayacağı gerçeğine binaen çelişkili gibi görünen bu durum, bu düşünce ve inançta olanlarca ancak ifade edilen şekilde çözülebilir. Bu düşünceyi savunanların aklî delili ise şöyledir: Eğer ahirette, gözlerin şu anki fonksiyonu kuvvetlendirilerek Allah'ın görülmesi sağlanacaksa dünyada da az da olsa Allah'ın görülmesinin mümkün olması gerekirdi. Çünkü hiçbir organ fonksiyonunu tam kaybetmeden o fonksiyonu icra etmekten geri durmaz. Az veya çok icra edeceği fonksiyonu yerine getirir. Ancak gözler dünyada ne az ne de çok hiçbir şekilde Allah'ı göremiyorsa, bunun anlamı ahirette de aynı gözler Allah'ı göremez demektir. Bunun için farklı bir duyu organı yaratılır ki Allah'ın, görüleceğini beyan ettiği nasslar o beyana mutabık olsun ve ru'yet gerçekleşsin.[799] Âyette zikredilen nefyden ister ihata anlamındaki idrak ister ru'yet kastedilmiş olsun her iki durumda da bu nefy ru'yetullahın imkânını savunanlarca ahirette ru'yetullahın gerçekleşeceğine delil olarak gösterilmiştir. Âyette nefyedilenin ru'yet değil idrak olduğunu savunanlar bu nefyin ru'yetin imkânına delil olduğunu; nefyin idrak değil de ru'yet olduğunu savunanlar da bu nefyin sadece dünya hayatını kapsadığını belirterek her iki te'vilde de kendi düşünce ve inançlarına göre söz konusu âyeti ru'yetullahın

---

[798] Râzî bu rivayetin Dırâr b. Amr el-Kûfî'den şu şekilde nakledildiğini söyler: "*Allah Teâlâ, insandaki şu gözle görülmez. O ancak, Allah Teâlâ'nın kıyamet gününde yaratacağı altıncı bir hisle görülebilir.*" O, bu görüşüne, söz konusu âyetle istidlâlde bulunarak şöyle der: "*Bu âyet, Allah'ı idrak edememenin, gözle tahsis edildiğine delâlet eder. Hükmün bir şeye tahsis edilmesi, o şeyin dışında kalan hallerde, durumun onun aksine olduğuna delâlet eder. Binaenaleyh, Allah'ın gözün dışında kalan bir şeyle, genel bir ifade ile görülmesi gerekir. Şu anda mevcut olan hislerin görme işine müsait ve elverişli olmadıkları sabit olunca, Allah Teâlâ'nın, kendisini görüp idrak etmeye vasıta olacak altıncı bir duyuyu kıyamet gününde yaratacağının söylenebileceği kesinleşir.*" Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIII/99.

[799] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, IX/463-466.

imkânına delil getirmişlerdir. Dolayısıyla bu âyette görüldüğü üzere delil getirme noktasında âyetler te'vil edilerek bir şekilde inanç ve düşünceye göre deliller oluşturulabilmektedir.

Âyet hakkındaki yorumları aktaran Taberî'ye göre en isabetli görüş, âyetlerde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde[800] haber verilen ru'yetin mümkün olduğudur. Ona göre Allah'ın görülebilmesi için bir mesafede ve renk vasfına sahip olması şartları geçerli değildir. Zira bunlar cisimlerin özellikleridir. Dolayısıyla ru'yetin imkânsızlığını savunanlar yanlış görüştedir. Çünkü O'nun görülebilmesi için mesafe ve renge ihtiyaç yoktur. Allah bu özellikler olmadan müminler tarafından ahirette görülecektir. Allah'ın görülmesi, bir eşyanın görülmesi gibi değildir. Çünkü O, hiçbir varlığa benzemez. Bu sebeple Allah'ın ahirette görülmesi, dünyada bir eşyanın görülmesine vesile olan vasıflardan hâli bir şekilde olacaktır.[801] Allah'ın cisimlerde olduğu üzere şartlı görülmesinin gerekli olmadığı görüşü Taberî'nin benimsemiş olduğu tefvizci tutumundan kaynaklanmaktadır. Çünkü o benimsediği tutuma göre âyetlerde beyan edilenlere geldiği şekliyle inanmış ve hakkında herhangi bir te'vil yapmadan, keyfiyetini sorgulamadan ru'yetullahın mümkün olduğunu ispat etmiştir. Bu sebeple de Allah'ın görülemeyeceğini düşünenlere karşı görülebileceği düşüncesini savunmuş ve kendi tasavvuru ve benimsemiş olduğu tefvizci tutum gereği nassları bu düşüncesi doğrultusunda yorumlamıştır. Metodolojik açıdan ise sadece naklî delillerle iktifâ etmiş, konu hakkında

---

[800] Ru'yetullahın imkânının delillendirilmesinde en çok kullanılan hadislerden bazıları şunlardır: Cerîr b. Abdillâh şöyle rivayet ediyor: "*Hz. Peygamberle birlikte oturuyorduk. O, ayın on dördü olan bir gecede dolunaya baktı ve şöyle dedi: 'Siz Rabbinizi, şu dolunayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. O'nu görmekte herhangi bir zorluk çekmeyeceksiniz…* "; Cerîr'den gelen başka bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Rabbinizi açıkça göreceksiniz."; Ebû Sa'îd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre'den nakledilene göre insanlar Hz. Peygamber'e: "*Ey Allah'ın Resûlü! Kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz?" diye sordular. O da: "Dolunaylı bir gecede dolunayı görmekte zorlanır mısınız?" diye sordu. Onlar da "Hayır ya Resûlellah!" dediler. Sonra Hz. Peygamber: "Peki bulutsuz bir günde güneşi görmekte zorlanır mısınız?" diye sordu. Onlar yine: "Hayır ya Resûlellah!" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "İşte Rabbinizi de böyle (zorlanmadan, açıkça) göreceksiniz.*" buyurdu. Buhârî, "Tevhîd", 24 (7434-7439).

[801] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, IX/466-468. Eş'arî ve Gazzâlî ru'yetullahla ilgili mekân, cihet, renk, mesafe vb. göz ve görmeyle ilgili özelliklerin tartışılmasından önce ru'yetullahın imkânına delil olan aklî delili öncelikle Allah'ın var olması, O'nun bizâtihi mevcut ve varlığının sabit ve hakiki olması olarak açıklar. Allah ma'dûm değil de mevcut olduğu için O'nun görülmesi aklen mümkündür. Gazzâlî'ye göre şeriat ru'yetullahın vukuuna her ne kadar delâlet etse de cevazına zorunlu olarak akıl delâlet eder. Bu delâlet de her şeyden önce Allah'ın var, mevcut, zât ve zâtının sübutu ve hakikatinin olmasıdır. Başka bir ifadeyle O, varlık âleminde yok veya olmayan olmadığı için görülmesi aklen mümkündür. Eşʿarî, *el-İbâne*, 17; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İʿtikâd*, 130-131.

aklî deliller zikretmemiştir. Nitekim ilk dönem düşünüldüğünde selefin tavrı aklîden ziyade naklî delillere tutunmak olmuştur ve düşünce ve inançlarını naklî deliller çerçevesinde inşa etmişlerdir.

İlk dönem Müslümanlarının benimsemiş olduğu tefvizci tutumdan tenzihçi tutuma, tefsirden te'vil'e, salt nakilden yoruma doğru geçiş çabalarının görüldüğü Mâtûrîdî âyette zikredilen "gözler"in yaratılmışlardan kinaye olduğunu söyleyenlerin varlığından bahseder. Bu düşüncede olanlara göre âyet "Yaratılmış olanlar O'nu idrak edemez ama O tüm yaratılmışları idrak eder" anlamındadır. Mâtûrîdî'ye göre her şey ancak gözlerle görülüp idrak edilebildiği için Allah bu âyette "gözler"i yaratılmışlardan kinaye olarak kullanmıştır. Ona göre eğer burada zikredilen gözler gerçek anlamına hamledilirse bunda ru'yetin imkânına da bir delil vardır. Çünkü bu âyette Allah ru'yeti/görmeyi değil idraki reddetmektedir. Şayet Allah'ın görülmesinin imkânı yoksa idrakin reddedilmesinin bir anlamı olmaz.[802] Çünkü görülmeyen şey zaten idrak edilemez. Burada idrakin reddi, ru'yetullahın ahirette vuku bulacağına dair bir delildir. Ancak Allah'ın ahirette görülebileceği, O'nun idrak edileceği anlamına da gelmez. Nitekim O, mahiyeti itibariyle idrak ve ihâta edilemeyen bir varlıktır. İdrak ve ihâta ancak duyular vasıtasıyla algılanabilen, cismani varlıklar için söz konusu olduğundan O'nun duyu vasıtalarıyla bilinmesi, idrak ve ihâta edilmesi mümkün değildir.[803] Ru'yetullahın imkânını bu âyet özelinde ru'yet-idrak lafızlarının anlam farklılığına dayandıran Mâtûrîdî'ye göre idrakin görme anlamında kullanılmaması benimsemiş olduğu tutum ve Allah tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla deliller hiyerarşisinde kullandığı naklî delile göre aklî delilini şekillendirmesi ve bu delillere göre âyetleri yorumlaması tutum ve tasavvurunun gereğidir.

---

802 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 141.

803 Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/196-200; V/27. Mâtürîdî "idrak"e "bir nesneyi diğerlerinden ayıran bütün taraf, yön ve sınırlarıyla birlikte ihâta etmek" anlamı vererek "idrak"i "ru'yet"ten daha üstün, kapsamlı ve yetkin bir fiil olarak değerlendirir. Buna göre Allah'ı görmek mümkün iken idrak etmek mümkün değildir. Eş'arî ise "idrak"e "ru'yet" anlamı vererek "*Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*" âyetini dünya hayatıyla sınırlandırarak gözlerin ahirette Allah'ı idrak edeceğini söyler. Daha fazla bilgi ve karşılaştırma için bk.: Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 145-146; Eşʿarî, *el-İbâne*, 13-14; Eşʿarî, *el-Lümaʿ*, 65. İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî de "idrak"i "ihâta" anlamına hamlederek Allah'ın görülebileceğini ancak idrak edilemeyeceğini söyler. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 155. Nesefî de aynı şekilde nefyedilenin ihâta anlamında idrak olduğunu, ru'yet olmadığını ifade eder. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 134.

Mâtûrîdî'nin aksine Eş'arî ru'yetle idrakin, hatta ru'yet (gözümle gördüm/ رأيت بيصري), idrak (gözümle idrak ettim/أدركت بيصري), ihsâs (gözümle hissettim/أحسست بيصري), nazar (gözümle baktım/نظرت بيصري) ve înâs (gözümle fark ettim/آنست بيصري) gibi lafızların da basar/göz lafzıyla kullanıldığında hepsinin aynı manaya geldiğini söyler.[804] Buradan hareketle Eş'arî'nin ru'yet ve idrak lafızlarının aynı manaya geldiğini söylemesi "*Gözler O'nu idrak edemez ama O gözleri idrak eder*" âyetinin ru'yetullahın nefyine delâlet ettiğini söylemesini ilzâm eder. Çünkü bu âyette eğer idrak Eş'arî'nin söylediği gibi ru'yet ile aynı anlama gelirse burada nefyedilen, gözlerin Allah'ı görmesi olacağından âyet, ru'yetin nefyine delâlet etmelidir. Ancak aksine Eş'arî bu âyetin ru'yetullahın nefyine değil imkânına delil olduğunu düşünür. Bunu da âyette nefyedilen ru'yeti -tıpkı Taberî'nin yaptığı gibi âyette bununla ilgili bir ima dahi olmamasına rağmen- dünya hayatı ile sınırlayarak kendi düşüncesini temellendirmeye çalışır.[805] Buradan hareketle Eş'arî'nin de âyeti zihnindeki Allah tasavvuruna göre anladığı söylenebilir.

Fahreddîn er-Râzî'ye göre de bu âyet ru'yetin vuku bulacağına, Allah'ın "*Gözler O'nu idrak edemez ama O gözleri idrak eder*" sözünün kendisi için bir övünmeye ve ahirette görülebileceğine delildir. Nitekim Râzî'ye göre Allah'ın görülemeyecek olması kendisinin "*gözler O'nu idrak edemez*" şeklinde övülmesini anlamsız hale getirirdi.[806] Çünkü görülmeyen şeyin zaten idrak edilemeyeceğini; bunda övünülecek bir durumun olmadığını belirten Râzî hem görülebilecek olup hem de idrak edilemeyecek olmanın, tam ve mükemmel bir kudrete, medih ve azamete delâlet edeceğini söyler. Bu sebeple Râzî'ye göre âyetin Allah'ın ahirette görüleceğine delil olduğu sabit olmuş olur.[807]

Ru'yetullahın ahirette vuku bulacağına ve müminlerin Allah'ı görebileceğine bu âyeti delil getiren Râzî, âyette zikredilen "el-ebsâr (gözler)" ifadesini de ru'yetullahın

---

[804] İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşʿarî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 81.

[805] Eşʿarî, *el-İbâne*, 15-16.

[806] Bâkıllânî de âyetin medih ifade ettiğini söyler. Ancak ona göre medih ifadesi "*Gözler O'nu idrak edemez*" değil "*O gözleri idrak eder*" ifadesidir. Çünkü medih olumsuz değil "*O Azizdir, Hakimdir*" veya "*Alîmdir, Kadîrdir*" gibi olumlu cümlelerde söz konusudur. Bu sebeple âyetin medih ifade ettiği kısım "*O gözleri idrak eder*" ifadesidir. Bâkıllânî, *Temhîd*, 303-304.

[807] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIII/97-98.

imkânına dair ikinci bir delil olarak kullanır. Bu delile göre "el-ebsâr" kelimesinin çoğul ve ma'rife şeklinde gelmesi istiğrak yani kapsamlılık ifade eder. Bunun anlamı tüm gözlerin değil bazı gözlerin Allah'ı görebileceğidir. Bu durum ona göre umumun selbini ifade eder fakat selbin umumiliğini ifade etmez. Daha açık bir ifadeyle her gözün Allah'ı göremeyeceği ifadesi genel anlamda olumsuzluğu ifade ederken görememe işinin herkesi kapsadığı söylenemez. Yani buradaki genel olumsuzluk görememe fiilini değil gözleri kapsayan bir olumsuzluktur ki her gözün O'nu göremeyeceğini ifade eder. Bu da müminlerin ahirette Allah'ı görecek olmalarının delilidir.[808] Râzî'nin ru'yetullahın imkânına dair ifade ettiği bu argümanlar görüldüğü üzere hükmün üzerine bina edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle ru'yetullahın mümkün olduğu ön kabulüyle âyetleri te'vil eden Râzî, aklî delillerini de bu yargı üzerine inşa etmeye çalışır. Bu da ru'yetullahın imkânını savunanların naklî delilleri önceleyerek aklî delilleri bu doğrultuda oluşturduklarını, Allah tasavvurlarına göre âyetleri yorumladıklarını göstermektedir.

Râzî ru'yetullahın imkânına dair delil olarak kullandığı bu âyetin, Mu'tezile tarafından ru'yetullahın nefyine delil olarak kullanıldığını ve bu konuda şu iki yönden istidlâlde bulunduklarını söyler: Öncelikle Mu'tezile'ye göre idrak gözle görmekten ibarettir. Buna göre âyette zikredilen "*Gözler O'nu idrak edemez*"in anlamı "Gözler O'nu göremez" anlamına gelmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre Arapça'da "idrak" lafzı "basar/göz" ile birlikte kullanıldığında ru'yetten başka bir anlama gelmez. Bu nedenle "bu şahsı gözümle idrak ettim (أدركت ببصري هذا الشخص)" ifadesi ile "bu şahsı gözümle gördüm (رأيت ببصري هذا الشخص)" veya "bu şahsa gözümle baktım ( أبصرت ببصري هذا الشخص)" ifadeleri arasında anlam bakımından hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla Kâdî'ya göre basar ile kullanılan idrak, nazar ve ru'yet kelimeleri aynı anlama gelir ve "görme" anlamı dışında başka bir anlam ifade etmez.[809] Bu görememe işi de Kâdî'ya göre umumidir ki hiçbir gözün O'nu göremeyeceği ifade edilmiş olur. Çünkü âyette herhangi bir istisna yapılmamış, görememe fiili genel anlamda tüm gözleri kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

---

[808] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIII/98.

[809] Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnân Muhammed Zerzûr (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), I/255; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 233-234; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV/144-145.

Mu‘tezile’ye göre bu âyetin umum ifade ettiğini gösteren ikinci delil de Hz. Aişe’nin, Hz. Peygamber’in Rabbini gördüğü hakkındaki rivayeti nefyederek, delil olarak bu âyeti kullanmış olmasıdır. Eğer bu âyet bütün şahıslara ve durumlara göre umumilik ifade etmiş olmasaydı o zaman bu âyetin umum ifade ettiği istidlâli geçersiz olmuş olur, Hz. Aişe bu âyeti Hz. Peygamber’in Allah’ı görmediğine dair delil olarak kullanmazdı. Dolayısıyla bu âyetin umumi bir mana ifade ettiğine ve böylece sabit olduğuna göre âyet ru’yetullahın nefyine delil olur. Mu‘tezile’nin ru’yetullahın nefyine delil olarak kullandığı istidlâllerden ikincisi de bu âyetin bir övgü ve medih ifade etmesidir. Fiil cinsinden olmayıp yokluğu övgü ve medih olan bir şeyin Allah hakkında kullanılması O’nun için bir noksanlık ifade eder. Allah ise tüm noksanlıklardan münezzehtir. Gözlerin O’nu idrak edemeyeceğinin söylenmesi bir övgü ve medih ise bu durumda idrak etmenin yokluğu fiil cinsinden olup görememe anlamına gelir ki âyet övgü ve medih ifade etsin. Bu sebeple Mu‘tezile’ye göre bu istidlâlden çıkan sonuç şudur ki idrakin görme anlamında ve fiil cinsinden olması ve bunun da nefyedilmesi Allah hakkında bir övgü ve medih sebebi olduğundan O’nun görülmesi imkânsızdır.[810]

Râzî’ye göre gözlerin Allah’ı idrak edemeyişinin bir övgü ve medih olması hususu Mu‘tezile tarafından fiil cinsinden olmamakla kayıtlanmıştır ki ona göre bu onların sözlerindeki tenakuzu gidermek için başvurdukları bir yoldur. Eğer Allah’ın zâtının görülmesi imkânsız ise O’nun görülemeyeceğinin söylenmesinde övgü ve medih anlamının olması mümkün değildir. Aksine görülmesi mümkün olduğu halde gözlerin O’nu görememesi bir övgü ve medihtir ki bu durum O’nun görülebileceğine delildir. Mu‘tezile’nin birinci istidlâli olan idrakin görmekten ibaret olduğu görüşünü de eleştiren Râzî’ye göre idrak, görme anlamında değil “yetişmek, katılmak” anlamındadır. Kelimenin bu anlamına da “*İki topluluk birbirini görünce Musa’nın arkadaşları, ‘Eyvah yakalandık’ dediler.*”[811] ve “*İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken (boğulma ona idrak ettiğinde, ulaştığında), ‘İsrailoğulları’nın iman ettiğinden*

[810] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XIII/99.
[811] Şu‘arâ, 26/61.

*başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım' dedi.*"[812] âyetlerini delil olarak gösterir. Görmenin idrak anlamına gelebilmesi için gözün, görülen şeyi tam anlamıyla, tüm yönlerden kuşatmış, her şeyiyle idrak ve ihâta etmiş olması gerekir. Göz, görülen şeyi tam anlamıyla kuşatamadığında o görme fiili idrak olarak anlamlandırılamaz. Dolayısıyla bu durumda görmenin iki anlamı ortaya çıkmış olur: Biri ihâta ederek, diğeri de ihâtasız görmektir. Âyette zikredilen ihâta ederek görmektir ki idrak ancak bu anlama gelir ve âyette nefyedilen durum da budur. Âyette idrakin nefyedilmesi her iki görme türünün de nefyedilmiş olduğu anlamına gelmez. Çünkü türü nefyetmek cinsi de nefyetmeyi gerektirmez. Bu durumda ihâta ederek görmenin nefyedilmesi ihâtasız görmeyi kapsamadığından Allah'ın ahirette ihâtasız bir görme ile Müslümanlar tarafından görülmesi mümkün hale gelir. Âyetin umum ifade ettiği istidlâline gelince; ihâta ederek görme ile ihâtasız görme durumlarının birbirinden farklı oluşu gibi umumun nefyi ile nefyin umumi oluşu da farklı şeylerdir. Umumun nefyedilmesi nefyin umumiliğini ilzam etmediği gibi hususi olanın da sübutunu gerektirir. Âyette ifade edilen anlam da bir taraftan umumiliğin nefyi olan her gözün Allah'ı göremeyeceği, diğer taraftan da hususi olanı ispat eden bazı gözlerin O'nu göreceğidir. Bu da Râzî'ye göre ru'yetullahın ahirette vuku bulacağına delildir.[813]

Râzî, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu âyetin tefsirinde Allah'ın görülemeyeceğine dair görüşünü bazı delillerle ispatlamaya çalıştığını söyler. Buna göre Kâdî Abdülcebbâr, görme ve görülme olayının mücessem varlıklara has bir özellik olduğunu söyleyerek Allah'ın görülmesi durumunda bir cisim olması gerektiğini ifade ederek ru'yetullahın imkânsızlığını savunur. Ona göre görme olayının gerçekleşmesi için görülen şeyin görenin görebileceği yakınlık veya uzaklıkta olması, görenin karşısında bulunması ve görme olayını engelleyecek herhangi bir olumsuzluğun bulunmaması gerekir. Buradan hareketle Allah'ın görülebilmesi demek, O'nun görülecek bir mesafede ve mekân olarak görenin karşısında bulunmasını ilzâm eder ki bunlar cisimlerin özellikleri olduğundan Allah için muhaldir ve bu sebeple Allah görülemeyecektir. Ayrıca Allah'ın görülmesi müminler tarafından arzu edilen en büyük istektir. Dolayısıyla O'nu görme isteği ebedî

---

[812] Yûnus, 10/90.

[813] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIII/99-101.

olarak arzu edilmiş bir durum olması açısından vacip olur. Bu durumda müminlerin her istediklerinde Allah'ı görememeleri onlarda bir keder ve üzüntüye neden olur. Halbuki cennette keder ve üzüntü mümkün değildir. Bu da yine Allah'ın görülemeyeceğinin delillerindendir. Râzî, Kâdî Abdülcebbâr'ın Allah'ın görülemeyeceği konusunda ileri sürdüğü bu delillerin zayıf olduğunu ifade ederek Mu'tezile'nin, Allah'ın zâtının diğer varlıkların zatlarından farklı olduğunu, Allah'ın dışındaki varlıklar için mümkün olan bir hükmün Allah'ın zâtı için de mümkün olması gerekmediğini düşünemediklerini söyler. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr'ın Allah'ın zâtını diğer varlıkların zâtı ile bir tuttuğunu, dolayısıyla görme fiilinin diğer zâtlar için geçerli olan hallerinin Allah'ın zâtı için de geçerli olduğunu düşündüğünü ima etmektedir. Yine müminlerin her istediklerinde Allah'ı göremeyecek olmaları sebebiyle cennette keder ve üzüntüye düşmelerinin abes olduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebbâr'a karşı Râzî, bu görme isteğinin bazen olacağını ve arzu edilen bu bazı zamanlarda da ru'yetin gerçekleşeceğini söyler.[814]

Zemahşerî de Kâdî Abdülcebbâr gibi gözlerin ancak cisimleri görebileceğini, Allah'ın cisim olmadığından hareketle de gözlerin O'nu asla göremeyeceğini ifade ederek ru'yetullahın vuku bulmayacağını savunmaktadır. Ona göre Allah'ın zâtı gözlerin O'nu görebileceğinden çok yüce ve aşkındır.[815] Râzî ile Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî gibi Mu'tezilî âlimler açısından dikkat çeken nokta şudur ki her ikisi de aynı âyeti aynı istidlâllerden yola çıkarak delil olarak kullanır ancak her ikisi de zıt iki hükme varır. Her iki taraf da âyetin övgü ve medih ifade ettiğini belirtirken birisi bunun ru'yetullahın imkânına diğeri ise nefyine delil olduğunu söyler. Aynı şekilde Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbâr basar lafzı ile kullanıldığında idrak ile ru'yetin aynı anlama geldiğini söyler ancak her ikisi de zıt sonuçlara ulaşır. Biri bu anlam birlikteliğinin ru'yetullahın imkânına delil olduğunu ifade ederken diğeri ise aksine imkânsız oluşuna delil olduğunu söyler. Buradan hareketle sadece kullanılan delillerin değil lafızlara verilen anlamların da aynileştiği görülürken ulaşılan sonuçların ise tamamen zıt olduğu görülmektedir. Eş'arî ve onun gibi düşünenler istisna edilirse genel olarak ru'yetullahın vuku bulacağını kabul edenler "idrak" kelimesine "ihâta" anlamını vererek gözlerin tam anlamıyla Allah'ın

---

814 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* XIII/101-102.

815 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 340.

zâtını idrak edemeyeceğini ancak görebileceğini savunurken, bu kelimeye "görme" anlamını verenler gözlerin Allah'ı göremeyeceğini savunur. Hiç şüphesiz kelimeye bu anlamların verilmesi doğrudan müfessirlerin Allah tasavvurları ile alakalıdır. Her bir müfessir âyetlerde geçen kelimeleri Allah tasavvurlarına göre kendi düşüncelerini destekleyecek manalara hamlederek kendilerine referans sağladığını düşünür. Ancak aynı âyetin iki zıt anlama hamledilebilir olmasının imkânsızlığı önemli bir problemdir. Çünkü bir şeyin iki zıddı aynı anda barındırması aklen mümkün değildir. Delil olarak kullanılan bir âyetin hem müspet hem de menfi anlama hamledilmesi bu imkânsız durum kabilindendir. Dolayısıyla iki zıddın aynı anda bir arada bulunmasının imkânsızlığından dolayı iki görüşten, ulaşılan iki sonuçtan birinin yanlış olduğu anlamı çıkmaktadır. Hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu yargısı ise yine tasavvur doğrultusunda herkes tarafından farklılaşmaktadır.

"*Gözler O'nu idrak edemez*" ifadesi hakkında Tabâtabâî daha önce incelenen müfessirlerden farklı bir yorum yaparak söz konusu ifadeyi bir önceki âyette zikredilen "*O, her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözeten)dir.*" ifadesi ile irtibatlandırmaktadır. Buna göre "*Gözler O'nu idrak edemez*" ifadesi "*O, her şeye vekildir.*" ifadesinden dolayı âyetin muhatabı olan müşriklerin ilkel zihinlerinde belirebilecek olan vehmi bertaraf etmeye yöneliktir. Çünkü "*O, her şeye vekildir.*" denildiğinde müşriklerin zihinlerinde şöyle bir tasavvurun oluşması mümkündür: "Allah her şey üzerine vekil olduğuna göre cismani özelliklere sahip olan varlıklar cismani ameller sergilediğinde Allah bunlara da vekildir ve netice itibariyle O da cismani bir varlıktır." Böylesi ilkel bir düşünceyi bertaraf etmek için Allah "*Gözler O'nu idrak edemez*" buyurarak kendisinin cismanilikten ve cismaniliğin gereklerinden münezzeh ve yüce olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla müşriklerin ilkel zihinlerinde belirebilecek olan Allah ile ilgili olumsuz düşünce veya tasavvurlar "gözlerin O'nu idrak edemeyeceği" ifadesiyle bertaraf edilmiş olmaktadır. "O'nun gözleri idrak edeceği" ifadesiyle de müşriklerin maddi/somut düşünce sistemlerine dayalı tasavvurları bertaraf edilmektedir. Tabâtabâî'ye göre müşrik zihinler varoluşsal bağlantının dışında kalan ve yarattıkları ile irtibatı kopan Allah hakkında "eğer hiçbir şey Allah'ı bilemezse bu durumda Allah da hiçbir şeyi bilemez, hiçbir şey O'nu göremezse O da hiçbir şeyi göremez" düşüncesine kapılabilmişlerdir. İşte bu düşünceyi bertaraf etmek için Allah "*O ise gözleri idrak eder*" buyurarak zımnen kendisinin

varoluşsal bağlantı dışında kalmadığını ve yarattıkları ile daima irtibat halinde olduğunu ifade etmiştir.[816] Bu yorumlarıyla ru'yetullah konusuna diğer müfessirlerin değindiği şekliyle değinmediği görülen Tabâtabâî'nin dolaylı da olsa söz konusu âyetin ru'yetullaha delil olmadığını düşündüğü söylenebilir. Çünkü o da Mu'tezilî âlimler gibi Allah'ın görülebilmesinin O'nun cisim olmasını gerektireceğini düşündüğünden ru'yetullahın vuku bulacağını reddeden âlimler arasındadır. Bu nedenle âyeti müminler yerine müşriklerle irtibatlandırmaktadır.

Ru'yetullah konusunda Allah tasavvurlarının âyetlerle ilişkisinde dikkat çeken nokta Allah tasavvurlarına bağlı olarak âyet yorumlarının değişimindeki farklılığın, haberî sıfatların incelendiği âyetlerden farklı olmasıdır. Haberî sıfatların incelendiği âyetlerde Allah tasavvurları zamana bağlı olarak diyakronik bir şekilde değişim gösterirken ru'yetullah konusunda bu değişim zamana bağlı olmaktan ziyade ekollere göre farklılık göstermektedir. Bu minvalde ru'yetullahın mümkün olduğunu düşünenler hem ilk hem de klasik dönemde mevcuttur. Ru'yetullahın imkânsız olduğunu düşünenler ise ekseriyetle zât-sıfat tartışmalarının da etkisiyle kelam sonrası dönemde görülmektedir. Bu da Allah tasavvurlarına bağlı olarak âyetlerin yorumlanmasında farklılıkların etkili olduğunu, Allah tasavvurlarında da senkronik bir değişimin varlığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Ehl-i Sünnet tarafında Allah tasavvurları ve buna bağlı olarak âyet yorumları zamana bağlı diyakronik bir şekilde farklılaşırken Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile ve Şia arasında tartışma konusu edilen ru'yetullah bağlamında Allah tasavvurları ve âyet yorumlarına yansımaları senkronik bir şekilde gerçekleşmiştir. Şunu da ifade etmek gerekir ki ru'yetullahın imkânını savunanlar bu konudaki hükümlerinde naklî delilleri esas alarak aklî delilleri naklî deliller ışığında oluşturmaya çalışmışlardır. Diğer bir ifadeyle hükmü naklî delillerle ispat etmişler, aklî delillerle de bu hükmün doğruluğunu teyit etmek istemişlerdir. Ancak ru'yetullahı mümkün görmeyenler deliller hiyerarşisinde aklî delilleri önceleyerek hükmü bunlar üzerine inşa etmiş, naklî delilleri de bu aklî deliller doğrultusunda te'vil etmiştir. Dolayısıyla metodolojik açıdan öncelenen deliller hem Allah tasavvurlarında hem de konunun yer aldığı âyetlerin yorumlanmasında farklılıklara neden olmuştur. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki ru'yetullah konusunda

---

[816] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, VII/301-302.

verilen hükmün esas alınan delillere göre inşa edilmesi hem hükmün hem de delillerin Allah tasavvurlarına göre şekillendiğini göstermektedir. Dolayısıyla müfessirlerin Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına olduğu gibi kullandıkları delillerin sıralamasına da doğrudan etkisinin olduğu açıkça görülmektedir.

### 2.2. Hz. Musa'nın Ru'yet Talebi

Ru'yetullahı kabul ve reddedenlerin kullandığı delillerden bir diğeri "*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi.*"[817] âyetidir. Söz konusu âyette Hz. Musa Allah'tan kendisini görmeyi dilemiş ancak âyetin zahirinden anlaşıldığı kadarıyla Allah buna müsaade etmemiştir. Dolayısıyla âyet zahiren ru'yetullahın mümkün olmadığına delâlet etmektedir. Nitekim böyle düşünenler bu âyeti Allah'ın görülemeyeceğine delil getirmişlerdir. Ne var ki ru'yetullahın gerçekleşeceğini düşünenler de aynı âyeti delil olarak kullanmışlardır.

Taberî ve Suyûtî âyet hakkındaki sahabe ve tabiîn rivayetlerini aktarmakla yetinerek ru'yetullahın mümkün olup olmadığı konusunda bir görüş bildirmemişlerdir. Suyûtî'nin İbn Abbâs'tan aktardığına göre bu âyet Allah'ın görülemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü hiç kimse buna muttali olmamıştır. Ancak İbn Abbâs'ın rivayetine bakıldığında Allah'ın görülememesinin dünya hayatı ile sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü rivayette İbn Abbâs, Allah'ın Hz. Musa'ya kendisini gören hiç kimsenin yaşayamayacağını, görür görmez öleceğini beyan etmektedir.[818] Ölümün de sadece dünya hayatına has olmasından hareketle Allah'ın görülememesinin dünya hayatı ile sınırlı olduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim Taberî'nin naklettiği bir rivayette Ebû Bekir el-Hüzeylî'den de benzer bir görüş aktarılmıştır.[819] Dolayısıyla âyetin zahirî anlamı her ne

---

817 A'râf, 7/143.

818 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI/555.

819 Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, X/419.

kadar ru'yetullahın imkânına delil olamaz gibi görünse de Allah'ın görülebileceğini düşünenler selef de olsa âyeti ru'yetullahın imkânına delil olacak şekilde yorumlamışlardır. Halbuki te'vil murad-ı ilâhinin anlaşılmasında keyfî yorumları içereceği endişesiyle selefin karşı çıktığı bir şey olmasına ve âyette dünya hayatını kasteden bir ifade olmamasına rağmen ru'yetullahın imkânına delil için âyet ilk dönem Müslümanları tarafından da bu şekilde te'vil edilebilmiştir.

Ru'yetullahın imkânını savunanlardan Mâtûrîdî Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi talep etmesini ru'yetullahın imkânına delil olarak kullanmıştır. Ona göre Hz. Musa'nın böyle bir talepte bulunması Allah'ın görülmesinin mümkün olduğuna delalet eder. Aksi takdirde Hz. Musa Rabbi hakkında bilgisiz biri olmuş olur ki bir peygamber için bu mümkün değildir. Ayrıca eğer ru'yet caiz ve mümkün olmasaydı Hz. Musa'nın talebi küfre varırdı.[820] Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi bir bilgi dâhilinde olduğundan bu durum da ru'yetullahın mümkün olduğunun delili olur. Ayrıca Allah'ın, görülmesini dağın yerinde durması şartına bağlaması da başka bir delildir. Çünkü dağın yerinde durması da yok olması da mümkündür. Mümkün bir sebebe bağlanan şey de mümkün olacağından ru'yetullahın da mümkün olduğu sonucu ortaya çıkar.[821] Mâtûrîdî bu noktada bir açıklama yaparak ru'yetin nasıl gerçekleşeceğine dair düşüncelerini de aktarır. Ona göre Allah'ın görülmesi, mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde gerçekleşecektir. Bu konu hakkında inanan bir kimse tefsir etmeksizin ve anlamaya çalışmaksızın bunun gerçekleşeceğine inanmalıdır.[822] Mâtûrîdî'nin bu yorumundan ru'yetullah konusu özelinde tefvizci tutumu benimsediği diğer bir ifadeyle tenzihçi tutumu henüz tam olarak benimsemediği söylenebilir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere bilâ-keyfçi söylem ilk dönem Müslümanlarının benimsemiş olduğu tefvizci tutumun söylemidir. Mâtûrîdî'nin de ru'yetullahın keyfiyeti konusunda bu tutumu benimsemiş olduğu görülmektedir.

---

[820] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 142. Eş'arî ve Gazzâlî'nin benzer görüşleri için bk.: Eşʿarî, *el-İbâne*, 14-15; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İʿtikâd*, 138. Bâkıllânî de Hz. Musa'nın Allah nezdindeki konumundan dolayı O'ndan bîhaber olmayacağını dolayısıyla ru'yet talebinin bir bilgi dâhilinde olduğunu söyler. Bâkıllânî, *Temhîd*, 302-303.

[821] Mâtürîdî, *Te'vilât*, V/12.

[822] Mâtürîdî, *Te'vilât*, V/5.

Mâtûrîdî Mu‘tezilî âlimlerin ileri gelenlerinden Ebü’l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhi el-Ka‘bî el-Horasânî’nin (ö. 319/931) duyular âlemi ile duyular ötesi âlemi kıyaslayarak görme fiilinin her iki âlemde de aynı şartlar altında gerçekleşeceğinden hareketle ru’yetullahın mümkün olmadığı şeklindeki görüşünü eleştirir ve Ka‘bî’nin hata ettiğini söyler. Çünkü Ka‘bî duyular âleminde gerçekleşen görme fiilinin duyular ötesi âlemde de geçerli olduğunu düşünmüş, görme için gerekli olan şartların oluşması halinde duyular âleminde olduğu gibi duyular ötesi âlemde de görme fiilinin gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî’ye göre Ka‘bî görme fiilini cevher ve arazlarla sınırlı kılmış, duyular ve duyular ötesi âlemi görme fiilinin gerçekleşmesi açısından aynı şartlara bağlamıştır. Diğer bir ifadeyle Ka‘bî’nin görme fiiline taalluk ettirdiği şeyler cisimlere ilişkindir. Oysa Ka‘bî’nin görme duyusunun cisim ve cevher olmayan varlıkların nasıl göründüğüne dair bir tecrübesi olmamıştır. Dolayısıyla sınırlı bir görme fiiline sahip insanın sınırsız bir âlem hakkında sadece gördükleri kadarıyla hükümde bulunması hatalı bir tutumdur.[823] Mâtürîdî’nin bu noktada dikkat çekmek istediği şey Mu‘tezile’nin şâhid ve gâibi mukayese ederek şâhidde gerçekleşen fiillerin gâibte de aynı şekilde gerçekleşecek olduğunu düşünmeleridir. Diğer bir ifadeyle Mu‘tezile şâhidle gâibi bir tutarak ontolojik farklılığı ortadan kaldırmış gibi görünmektedir.

Ru’yetullahın imkânını savunanlardan biri olan Râzî söz konusu âyetin Allah’ın görülebileceğine delil oluşunu farklı vecihlerle izah etmeye çalışır. Bunlardan birincisi; Hz. Musa’nın Allah’tan kendisini görmeyi talep etmesidir.[824] Bir peygamber olması hasebiyle onun Allah hakkında neyin mümkün, neyin imkânsız olduğunu bildiğinde şüphe olmadığını belirten Râzî bu sebeple Hz. Musa’nın ru’yet talebinin ru’yetullahın imkânına delâlet ettiğini söyler. Çünkü eğer ru’yetullah imkânsız olsaydı Hz. Musa bunu talep etmezdi. İkincisi; Allah’ın Hz. Musa’nın ru’yet talebine vermiş olduğu cevaptır. Bu cevapta Allah “Ben görülmem” değil “Beni göremezsin” şeklinde cevap vermiştir. Bu da

---

[823] Mâtürîdî, *Te’vilât*, V/28-29.

[824] Râzî, *Kitâbu’l-Muhassal*, 448. Nesefî de bu delili ru’yetullahın imkânına delil gösterir. Ayrıca Nesefî “*…Çok bağışlayan ve çok merhametli olan Allah’tan bir ağırlama olarak, orada canlarınızın çektiği her şey var, istediğiniz her şey orada sizin için var.*” (Fussilet, 41/31) âyetini de ru’yetullaha delil olarak zikreder. Eğer cennette müminlerin canı Allah’ı görmek isterse bu âyetin beyanına göre bu istek gerçekleşir. Bu da ru’yetullahın imkânına başka bir delildir. Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, 132.

Allah'ın görülebileceğine; ancak Hz. Musa'nın bundan menedildiğine delâlet eder. Üçüncüsü; Mâtûrîdî'nin de ifade ettiği gibi Allah'ın, görülmesini mümkün bir şey olan dağın yerinde durması şartına bağlamasıdır. Dağın yerinde durması mümkün olduğundan mümküne bağlanan şart da mümkün olur.[825] Bu da ru'yetullahın imkânına delâlet eder. Çünkü Allah hem görülebilmesini dağın yerinde durması şartına yani mümkün bir olaya bağlamış hem de "Ben görülmem" demeyip "*Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.*" buyurarak görülebilir olduğunun imkânını beyan etmiştir. Râzî'ye göre bu âyetin ru'yetullahın imkânına delil olduğunu gösteren dördüncü vecih de Allah'ın dağa tecelli ederek dağı paramparça etmesidir. Allah'ın dağa tecellisi bizâtihi ru'yettir. Bu tecellinin maksadı ise insandan daha büyük ve dayanaklı olan dağın bile ru'yete takat yetiremeyeceğinin gösterilmesidir.[826]

Râzî, Mu'tezile'nin söz konusu âyeti ru'yetullahın nefyine delil olarak kullandığını ifade ederek bu konudaki istidlâllerini de açıklar. Mu'tezile'ye göre bu âyetin ru'yetullahın imkânsız oluşuna dayanak teşkil ettiği ilk delil âyette zikredilen len terânî/ لن تريني (Beni asla göremezsin) ifadesidir ki bu ifade daha önce incelenen "idrak" lafzında olduğu gibi ru'yetullah tartışmalarının odak noktasıdır. Buradaki "len" edatı Mu'tezile'ye göre ebedîlik ifade ettiğinden Hz. Musa ne dünyada ne de ahirette Allah'ı görebilecektir. Bu da Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığına delâlet eder. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr âyette yer alan "len" edatının geleceği kapsayan bir olumsuzlamayla ebedîlik anlamında olduğunu ifade etmektedir.[827] Râzî ise İslâm âlimlerinin "len" edatının ebedîlik ifade etmediğine Bakara, 2/95. âyetini[828] delil olarak gösterdiklerini söyler.[829] Bu âyette Yahudiler'in ölümü temenni etmeyecekleri ifade edilmiştir. Ancak

---

825 Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, 446-447.

826 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIV/354-356.

827 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I/296; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 264-265; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV/169-170.

828 "*Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler. Allah, o zalimleri hakkıyla bilendir.*" Yahudiler'in benzer tutumlarından biri Cumâ, 62/6-7. âyetlerde de zikredilmektedir: "*De ki: 'Ey Yahudiler! Başka insanlar değil, yalnız kendinizin Allah'ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız ve şayet sözünüze sadıksanız haydi ölümü temenni edin!' Ama onlar daha önce yapıp ettikleri yüzünden asla ölümü istemeyeceklerdir. Allah zalimleri çok iyi bilmektedir*."

829 Len terânî/لن تريني (Beni asla göremezsin) ifadesinin sadece dünya hayatını kapsadığını söyleyenlerden biri de Bâkıllânî'dir. Bâkıllânî'ye göre Hz. Musa dünyada, hayatta iken böyle bir talepte bulunmuş Allah da cevaben dünya

onlar kıyamet günü ölümü temenni edeceklerdir. Eğer "len" edatı ebedîlik ifade etseydi o zaman Yahudiler'in kıyamet günü de ölümü temenni etmemeleri gerekirdi.[830] Mu'tezile'nin ru'yetullahın nefyine dair ikinci delili Hz. Musa'nın bayılıp yere düşmesidir. Eğer ru'yet mümkün olsaydı Hz. Musa bayılmaz ve Allah'ı görmüş olurdu. Hz. Musa'nın bayılması ru'yetin mümkün olmadığına delâlet eder. Râzî'nin Mu'tezile'ye isnat ettiği bu delil zannımızca Mu'tezile'nin kullanacağı bir delil değildir. Çünkü Hz. Musa'nın bayılıp Allah'ı görememesi Hz. Musa'yı bağlayan bir durumdur ki bu ru'yetullahın imkânına hatta dünyada gerçekleştiğine delildir. Çünkü bu delile göre Allah kendisini göstermiş ancak Hz. Musa bayıldığı için görememiştir. Dolayısıyla bu delilde hem ru'yetullahın imkânına hem de dünyada vuku bulduğuna bir işaret olduğundan Mu'tezile'nin bunu ru'yetullahın nefyine delil olarak kullanması pek makul görünmemektedir. Râzî'nin Mu'tezile'ye isnat ettiği üçüncü delil de Hz. Musa'nın ayıldıktan sonra "Subhâneke" diyerek Allah'ı tenzih etmesidir. Hz. Musa'nın bu sözle maksadı daha önce zikri geçmiş bir şeyden Allah'ı tenzih etmesidir. Daha önce zikri geçen konu da ru'yet olduğuna göre Hz. Musa Allah'ın görülebileceği konusundaki düşüncesinden vazgeçerek "Subhâneke" sözüyle O'nu görülmekten tenzih etmiştir. Böylece ru'yeti nefyetmenin Allah'ı tenzih etme olduğu sabit olmuş olur. Tenzih de ancak eksik ve noksan şeylerden tenzih etmek olduğuna göre Allah'ın görülmesi, O'nun zâtı için bir eksiklik ve kusur olacağından Hz. Musa bu eksiklikten O'nu tenzih etmiş, böylece ru'yetin de O'nun zâtı hakkında imkânsız olduğu kesinlik kazanmıştır. Dördüncü delil de Hz. Musa'nın "Subhâneke" sözünün ardından tevbe etmesidir. Eğer Allah'ı görmek günah olmasaydı Hz. Musa'nın tevbe etmesine gerek olmazdı. Râzî Ehl-i Sünnet âlimlerinin Hz. Musa'nın "Subhâneke" sözünü ve ardından tevbe etmesini, ru'yeti izinsiz

---

hayatında kendisini göremeyeceğini bildirmiştir. Bâkıllânî, *Temhîd*, 306-307. Bu düşüncede olan diğer bir isim de Gazzâlî'dir. Benzer görüşleri için bk.: Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 139-140.

830 Nesefî de bu istidlâli kullanarak "len" edatının ebedîlik ifade etmediğini söyler. Nitekim âyette kafirlerin "len" edatı zikredilerek ölümü temenni etmeyeceklerinin bildirildiği görülmektedir. Ancak "*(Görevli meleğe şöyle seslenirler:) 'Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin.* "' (Zuhruf, 43/77) âyetinde ise ölümü temenni edecekleri ifade edilmektedir. Buna göre "len" edatının ebedîlik anlamına gelmediği bu iki âyetle sabit olmuş olur. Yine Hz. Meryem'in durumu anlatılırken "*İnsanlardan birini görecek olursan '...Ben Rahman için oruç adadım, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım' de.*" (Meryem, 19/26) âyetinde de "len" edatı (فَلَنْ أُكَلِّمَ) kullanılmıştır. Ancak bu edat Hz. Meryem'in ebediyen konuşmayacağı anlamına gelmemektedir. Aksine belli bir süre anlamındadır. Nitekim Nesefî'ye göre "len" edatı te'kit ve belirli bir zaman dilimini bildirmek için kullanılır, ebedîlik için değil. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 133-134.

olarak istemesine bağladıklarını söyler. Dolayısıyla Hz. Musa'nın burada tevbe etmesi bir günahtan ötürü değil zelle kabilinden bir hatadan dolayıdır.[831] Gerek Râzî'nin delilleri gerekse de onun Mu'tezile'ye isnat ettiği deliller incelendiğinde neredeyse aynı delillerin kullanıldığı ancak farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Her iki tarafın da aynı delilleri kullanıp farklı sonuçlara ulaşmasının temelinde zihinlerdeki Allah tasavvurları bulunmaktadır. Ru'yetullahın imkânı veya imkânsızlığı konusunda kullanılan delillerin sıralaması naklî veya aklî olsun fark etmeksizin zihinlerdeki tasavvurlar delillerin oluşturulmasında ve bu delillere binaen âyetlerin yorumlanmasında etkin rol oynamaktadır. Bu da yine çalışmanın konusu olan Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına etkisinin olduğunu açıkça göstermektedir.

Râzî'nin eleştirdiği Mu'tezilî müfessirlerden Zemahşerî, Râzî'nin de belirttiği gibi söz konusu âyeti ru'yetullahın imkânsızlığına delil getirir. Zemahşerî'ye göre Hz. Musa'nın talebine karşılık Allah'ın "Bana bakamazsın" değil de "Beni göremezsin" şeklinde cevap vermesi ru'yetin mümkün olmadığına delildir. Zemahşerî burada Hz. Musa'nın talebinin idrakten halî bir bakış değil idraki de içeren bir görme anlamında olduğunu belirterek "Bana bakamazsın" değil "Beni göremezsin" cevabıyla Allah tarafından idraki de içeren bu talebin reddedildiğini söyler.[832] Bu noktada Zemahşerî'nin bir çelişki içinde olduğunu ve âyetleri kendi inanç ilkeleri doğrultusunda te'vil ettiğini söylemek mümkündür. Zira yukarıda incelenen "*Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.*"[833] âyetinde "idrak" lafzı açıkça zikredilmesine rağmen bu kelimeye "görme" anlamı veren Zemahşerî, Hz. Musa'nın ru'yet talebini te'vil ederken "idrak" lafzı geçmediği halde Hz. Musa'nın talebinin idraki içeren bir görme talebi olduğunu, Allah'ın da bu idrak içeren talebi reddettiğini söylemektedir. Eğer Allah'ın reddettiği ihâta anlamındaki idraki içeren bir görme talebi ise bu durumda idraksiz görmeyi reddetmediği anlamı çıkar ki Ehl-i Sünnet'in düşüncesi de bu yöndedir. Bu durumda "idrak"in açıkça zikredildiği âyeti Zemahşerî yanlış te'vil etmiş demektir. Yok eğer Zemahşerî'nin te'vili doğru ise

---

831 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIV/356-358.

832 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 384.

833 En'âm, 6/103.

"idrak"in açıkça zikredildiği âyette olduğu gibi "idrak", "görme" anlamında ve bu durumda talep de idraksiz bakma anlamında ise o halde Hz. Musa'nın talebine "Beni göremezsin" değil "Bana bakamazsın" şeklinde cevap verilmesi gerekirdi. Çünkü "bakma", "görme"nin mukaddimesi olduğu için burada nefyedilen şeyin idraksiz bakma olması gerekirdi. Ayrıca Hz. Musa'nın talebi "Seni göreyim/erâke (أراك)" değil "Sana bakayım/enzuru ileyke (أنظر اليك)" şeklindedir. Eğer ru'yet mümkün olmasaydı burada talebin reddi "Beni göremezsin" değil, hem görmenin ilk merhalesi ve idrakli veya idraksiz fark etmeksizin bakmanın reddi olan hem de Hz. Musa'nın talebine mukabil olacak şekilde "Bana bakamazsın" şeklinde bir cevap verilmesi gerekirdi. Özetle söz konusu iki âyet karşılaştırıldığında Zemahşerî'nin "idrak" merkezli te'vilinden birinin yanlış olduğu, âyetler arasında tutarsız görüş belirttiği söylenebilir. Bu tutarsızlığı gidermek için Zemahşerî'nin ya iki âyette de "idrak" kelimesine ihâta anlamı içermeyen "görme/bakma" anlamını vermesi ya da ihâta anlamı verildiğinde "idrak"in açıkça zikredildiği âyette ru'yetin imkânını kabul etmesi gerekir. Ancak Zemahşerî "idrak"in açıkça zikredildiği âyete "görme", Hz. Musa'nın talebine ise ihâta anlamındaki "idrak" içeren görme anlamı vermesi, te'vilinin sübjektif ve inanç ilkeleri/Allah tasavvuru doğrultusunda olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî'nin ru'yetullahın imkânsız oluşuna dair diğer bir delili de Râzî'nin de değindiği "len/لن" edatıdır. Zemahşerî'ye göre bu edat nefy-i istikbâlin te'kitli halidir ki ru'yetullahın gelecekte asla vuku bulmayacağı anlamına gelir. "Len" edatının ebedîlik ifade ettiği hususunda da "*...Allah'tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile asla bir sinek yaratamazlar!...*"[834] âyetini delil getirerek görüşünü temellendirmeye çalışır. Buna göre "*gözler O'nu idrak edemez*" âyeti Allah'ın görülmesinin gelecekte söz konusu olmadığını, "*Beni asla göremezsin*" ifadesi de bu beyanın te'kitli halidir. Zemahşerî Allah'ın, görülmesini dağın yerinde durma şartına bağlamasını ve dağın da yerinde durmayarak paramparça oluşunu ru'yetullahın imkânsız oluşuna dair başka bir delil olarak gösterir. Sabit ve hareketsiz duran dağın

[834] Hac, 22/73.

yerinde durması mümkün ve paramparça olması imkânsız derecede zor bir durum iken Allah'ın görülebilmesinin mümkün olmayışının imkânsız denecek bir neticeye bağlanması da ru'yetullahın mümkün olmadığının delilidir. Yine Zemahşerî'ye göre Hz. Musa'nın bayılıp düşmesinin ardından ayılınca Allah'ı tenzih ve O'na tevbe etmesi, O'nu görmek istemesinin yanlış bir talep olduğunun ve netice olarak ru'yetullahın imkânsız olduğunun başka bir delilidir.[835]

Zemahşerî gibi Tabâtabâî de âyetin ru'yetullahın imkânsız oluşuna delil olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın görülebilmesi hem gören hem de görülenin cisim olmasını gerektirir. Oysa Allah cisim olmaktan münezzehtir ve O herhangi bir zaman, mekân ve yön kapsamına girmez. Ayrıca ne dış dünyada ne de zihinde hiçbir şey hiçbir bakımdan Allah'ın bir benzeri değildir. Dolayısıyla böylesi yüce bir varlığın bilinen anlamda görme olayının konusu olması mümkün değildir. Buna göre Tabâtabâî söz konusu âyette görme olayı ile irtibatlandırılan meselenin duyusal olarak görme değil kesin bilgi anlamında olduğunu ve bilginin mecaz olarak görme fiiliyle ifade edildiğini söyler.[836] Yani âyette anlatılan şey duyusal görmenin ötesinde bir şuur türüdür. Bu, insanda var olan bir şuur türüdür. İnsan bu şuur aracılığıyla duyumsama ve düşünme aracı kullanmaksızın nefsi ile bir şeyin bilincine varır. Dolayısıyla Hz. Musa'nın Allah'tan istediği duyusal görme değil kendindeki bu şuur aracılığıyla zarurî ilim anlamı taşıyan görme isteğidir ki bu bilgi türü Allah'a ilişkin zarurî bilginin kemal derecesidir. Allah da Hz. Musa'nın bu bilgi talebini "*Sen beni asla göremeyeceksin*" şeklinde cevaplayarak görmenin ebedî olarak gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Ancak bu, ahiret hayatını değil sadece dünya hayatını kapsayan bir ebedîliktir. Çünkü ahiret zaruri bilginin gerçekleşeceği yer olduğundan bu ebedîliğin onu kapsaması düşünülemez. Buna göre bu ifadenin anlamı, "Sen beni dünyada asla göremezsin ve zaruri ilimle bilemezsin. Bunun için bana kavuşman gerekir. Ancak o takdirde beni zaruri ilimle bilme muradına

---

[835] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 384-386.

[836] Kadî Abdülcebbâr da ru'yetin ilim anlamında olduğunu, Hz. Musa'nın Allah'tan birtakım işaretler göstererek kendisine göstermesini istediği ru'yetin Allah'ı bilmek için zarurî bilgi isteği olduğunu söyler. Bu konuda "şeyhlerimiz" dediği Ebû Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Alî el-Cübbâî'nin de bu görüşte olduğunu naklederek kendi düşüncesini temellendirmeye çalışır. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 262; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV/162.

erebilirsin." şeklindedir.[837] Tabâtabâî'nin bu yorumunda bir çelişkinin olduğu sezilmektedir. Nitekim Hz. Musa'nın ru'yet talebini ilim şeklinde te'vil eden Tabâtabâî bir yandan Allah tarafından Hz. Musa'ya verilen cevabı ebedîlikle tavsif etmektedir ancak diğer yandan bu ebedîlikten ahiret hayatını istisna etmektedir. Ru'yetullah konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşan Tabâtabâî'nin "len" edatı hakkında da bu edatın ebedîlik ifade ettiğini düşündüğü dikkate alınırsa Tabâtabâî ya "len" edatına ebedîlik anlamını tam vermeli ve ahirette de zarurî bilginin imkânsızlığını savunmalıdır ya da ru'yeti ilim anlamına hamletmemelidir. Dolayısıyla Tabâtabâî'nin Allah'ın Hz. Musa'ya "*Sen beni asla göremeyeceksin*" cevabını yorumlamada ru'yetin gerçek anlamını düşünürken buradaki ebedîliğin ahireti kapsamamasındaki ifadesinde ise ilim manasını düşünmesi bizce bir çelişkinin olduğunu göstermektedir. Bu da elbette Tabâtabâî'nin Allah tasavvuruna bağlı olarak âyeti yorumlamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır.

Söz konusu âyetin müfessirler tarafından yapılan te'villerine bakıldığında âyetin inanç ilkeleri doğrultusunda te'vil edilmesi dikkat çekicidir. Daha da dikkat çekici olan ise aynı deliller kullanılarak farklı/zıt sonuçlara ulaşılmasıdır. Ru'yetullahın imkânını hem savunanlar hem de reddedenler Hz. Musa'nın talebi, Allah'ın bu talebe cevabı, dağın durumu, "len" edatı, Hz. Musa'nın tenzih ve tevbesi gibi delilleri kullanarak zihinlerindeki Allah tasavvurlarına göre âyeti yorumlamışlardır. Allah'ın görülebileceğini tasavvur edenler bu delilleri ru'yetullahın imkânına dair kullanırken, Allah'ı mutlak tenzihçi bir doktrinle tasavvur edip görülemeyeceğini düşünenler ise tam zıddı bir görüş beyan ederek ru'yetullahın imkânsızlığına dair kullanmışlardır. Bu da Allah tasavvurunu konu edinen âyetlerin, müfessirler nezdinde kendi tasavvurlarına göre yorumlandığının yani yorumların sübjektifliğinin bir göstergesidir.

Dikkat çeken bir diğer nokta ise tenzihçi tasavvuru benimseyerek haberî sıfatların yorumunda Allah'ın bir cisim olmasını gerektireceği düşüncesinden hareketle O'na mekân, organ veya beşerî duygu ve eylemlerin isnadını muhal gören Ehl-i Sünnet müfessirlerinin ru'yetullah konusunda tenzihçi tasavvurlarını esnetmiş olmalarıdır. Haberî sıfatlar konusunda sergilenen mutlak tenzihçi tavır ru'yetullah konusunda

---

[837] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, VIII/242-248.

sergilenmemiştir. Buradan hareketle Mu‘tezile’nin benimsemiş olduğu tutumu her fırsatta savunması ve bu tutuma göre âyetleri yorumlaması noktasında Ehl-i Sünnet müfessirlerinden daha tutarlı olduğu söylenebilir. Nitekim Mu‘tezilî müfessirler Allah’ın bir cisim olmasını gerektireceği düşüncesiyle hem haberî sıfatlar hem de ru’yetullah konusunda tenzihçi tutumlarını devam ettirmiş ve âyetleri bu tutumlarına göre te’vil etmişlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet müfessirlerinden tenzihçi tutumu benimseyenler benimsedikleri tutum gereği haberî sıfatları Allah’tan nefyederken ru’yetullah konusunda aynı tutumu sergilememiş ve bu konuda tefvizci tutumu benimsedikleri algısı uyandırarak Allah’ın görülebileceğini söylemişlerdir. Bunun temelinde yatan neden ise haberî sıfatlar konusunda kullanılan deliller sıralaması ile ru’yetullah konusunda kullanılanların değişmesidir. Daha açık bir ifadeyle Ehl-i Sünnet olsun Mu‘tezile olsun tenzihî bir söylemle haberî sıfatlarda geçen ifadelerin Allah hakkında kullanılmasının caiz olmadığını düşünenler aklî delilleri esas alarak haberî sıfatların yer aldığı naklî delilleri bu minvalde te’vil ederken; ru’yetullahın mümkün olduğunu düşünenler naklî delilleri merkeze alarak aklî delilleri bu doğrultuda oluşturmuşlardır. Mu‘tezile ve Şia gibi ru’yetullahın mümkün olmadığını düşünenler ise haberî sıfatların yer aldığı âyetleri yorumladıkları gibi ru’yetullah konusunda da aklî delilleri önceleyerek naklî delilleri bu minvalde te’vil etmişlerdir. Mu‘tezile veya Şia’nın benimsediği tutuma Ehl-i Sünnet’ten daha bağlı ve tutumlarında daha tutarlı olmasından kastedilen de budur.

### 2.3. “Ziyâde”nin Anlam Çeşitliliği

Ru’yetullah konusunda tartışmalı âyetlerden biri de “*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*”[838] âyetidir. En‘âm 6/103. ve A‘râf 7/143. âyetlerde olduğu gibi bu âyette de tartışmaların odağında “bir de fazlası” anlamındaki “ziyâde” kelimesi yer almaktadır. Allah tasavvurlarına bağlı olarak bu kelimeye yüklenen anlam muvacehesinde âyetin yorumları değişmekte, tasavvurun tefsire etkisi bu âyet özelinde de kendisini göstermektedir. Bu minvalde tefvizci tutumu gereği bu âyeti ru’yetullahın imkânına delil olarak kullanan İbn Huzeyme

[838] Yûnus, 10/26.

âyet hakkında şöyle de bir hadis nakleder: "Hz. Peygamber bu âyet hakkında şöyle buyurmuştur: 'Cennet ehli, cennete girdiği zaman bir münâdi: 'Ey cennet halkı! Rabbinizin katında size bir vaat var.' diye nidâ eder. Cennet ehli de: 'Yüzümüzü ağartmadın mı? Bizi cehennemden kurtarıp cennete sokmadın mı?' der. Bunun üzerine hicâb açılır, onlar da Rablerine bakarlar. Vallahi Allah, onların nezdinde onlara, kendisine bakmaktan daha sevimli bir şey vermemiştir.'"[839] Bu delilleriyle İbn Huzeyme ru'yetullahın mümkün olduğunu ve ahirette gerçekleşeceğini, Müslümanların Allah'ı ahirette gözleriyle görebileceğini savunmaktadır. Görüldüğü üzere İbn Huzeyme'nin delillerinde sadece naklî olanlar yer almaktadır. Nitekim kendisi erken dönemde yaşadığı için henüz aklî delillerin varlığından bahsedilmemektedir. Bu sebeple kullanmış olduğu delillerin zahirine bağlı kalarak tefvizci tutumu gereği naklî delillerde mesele nasıl yer alıyorsa meseleye olduğu şekliyle inanmış ve keyfiyetini sorgulamadan kabul etmiştir.

Taberî ve Suyûtî'nin naklettiği rivayetlere bakıldığında ilk dönem Müslümanlarının hemen hepsinin "ziyâde"yi ru'yetullah olarak açıkladıkları görülmektedir. Bu ittifakın temelinde Hz. Peygamber'e isnat edilen bir hadis bulunmaktadır. Bu hadise göre Hz. Peygamber "ziyâde"yi "Allah'ın yüzüne bakmak" olarak tefsir etmiştir.[840] Başka bir rivayette de "iyilik yapanlar" tevhid ehli, "el-hüsnâ" cennet, "ziyâde" de Allah'ın yüzüne bakmak olarak açıklanmıştır.[841] "Ziyâde"nin

---

[839] Tirmizî, "Sıfetü'l-Cenne", 16 (2552). İbn Huzeyme'nin eserinde Müslim'den rivayet edilen bu hadis versiyonu Müslim'de değil Tirmizî'de geçmektedir. Müslim'de geçen versiyonu Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın Suheyb'ten naklettiğine göre cennet ehli cennete girdiği zaman onlara seslenen bir münâdi değil, Allah'ın kendisidir ve şöyle diyecektir: "*Sizin için artırmamı istediğiniz, fazladan bir şey var mı?*" Hadisin devamı İbn Huzeyme'nin aktardığı gibidir. Hammâd b. Seleme'den gelen farklı bir tarikte ise hadiste şu ilave vardır: "Sonra Hz. Peygamber şu âyeti okudu: '*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.*'" Müslim, "İman", 80 (181). Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın naklettiği başka bir rivayette de âyette yer alan "*daha güzeli*" ifadesi cennet, "*bir de fazlası*" ifadesi de Allah'a bakmak olarak açıklanmıştır. Amr b. Sa'd'dan gelen bir rivayette ise bu âyet, Allah'ın yüzüne bakmak olarak tefsir edilmiştir. Zikri geçen rivayetler ve daha fazlası için bk.: İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 443-452; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI/162-164.

[840] Ebû Nuʿaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Esfiyâ'* (Mısır: Matbaʿatu's-Saʿâde, 1974), V/204 (44); Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Ru'yetullâh*, thk. İbrâhîm Muhammed el-Alî - Ahmed Fahri er-Rifâʿî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1411), 156 (43), 171 (57), 290 (194), 299-301 (212-213, 216); Şeybânî, İbn Ebî ʿÂsım Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled, *Kitâbü's-Sünne ve meʿahû Zılâlü'l-Cenne fî Tahrîci's-Sünne*, thk. Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 206 (473-474).

[841] Dârekutnî, *Ru'yetullâh*, 171 (57); Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *el-ʿİlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh es-Selefî - Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dibâsî (Suudi Arabistan: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzîʿ-Dâru İbni'l-Cevzî, 1985), XII/34 (2378).

ru'yetullahtan farklı olarak açıklandığı bazı rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden Hz. Ali'ye isnat edilene göre "ziyâde" cennette dört kapısı bulunan ve inciden yapılmış bir oda;[842] Mücâhid'e göre Allah'ın bağışlaması ve razı olması; İbn Abbâs ve Alkame b. Kays'a göre "*Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır…*"[843] âyetinde ifade edildiği üzere on kat; Hasan-ı Basrî'ye göre on kattan yedi yüz kata kadar sevap/ecir/iyilik anlamındadır.[844] Ru'yetullahın imkânını savunanlar bu delilleri hiç zikretmemişler, sadece kendi düşünce ve inançlarına dayanak teşkil eden rivayetleri delil olarak kullanmışlardır. Ru'yetullahın dışında bir anlama hamledilen söz konusu deliller ise Mu'tezile ve Şia âlimleri gibi ru'yetullahın mümkün olmadığını düşünenler tarafından kullanılmıştır. Hatta bu konuda Kâdî Abdülcebbâr ru'yetullahın imkânına delil getirilen hadislerin Hz. Peygamber'den sâdır olamayacağını, bu tür haberlerin cebir ve teşbih ifade ettiğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu tür sözleri kesinlikle söylemediğine hükmetmek gerektiğini ifade eder. Söylemiş olsa bile bu tür haberleri bir topluluktan hikâye ederek söylemiş olabileceğini de sözlerine ekler.[845]

Ru'yetullah konusunda naklî delilleri esas alarak aklî delillerini de bu yönde oluşturan Râzî, ilk dönem Müslümanlarının ekserisinin görüşüne uyarak "ziyâde"yi ru'yetullah olarak açıklamış, bu konuda naklî ve aklî delillerin olduğunu ifade etmiştir. Naklî delil olarak Hz. Peygamber'in "el-hüsnâ"yı cennet, "ziyâde"yi de ru'yetullah olarak açıkladığı hadisi zikreden Râzî, "el-hüsnâ" kelimesinin harf-i ta'rifle gelmesini de aklî delil olarak zikreder. Bu kelimenin harf-i ta'rifle gelmesinin daha önce zikri geçen ve bilinen bir şeye hamledilmesi gerektiğini söyleyen Râzî, bir önceki âyette[846] zikredilen "dâru's-selâm/esenlik yurdu" ifadesini "el-hüsnâ"ya hamletmiştir. Müslümanlar arasında "dâru's-selâm" lafzıyla ilgili olarak kabul edilen ve yerleşik olan mana cennet ve içindeki nimet, izzet ve ikramlardır. Bu nedenle "el-hüsnâ" lafzı da bu manalara hamledilir. "el-hüsnâ"dan ayrı olarak ifade edilen "ziyâde" kelimesi ise tekrar olmaması ve "el-

---

842 Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. İbrâhîm b. Hüseyn el-Hemedânî, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sıhah ve'l-Meşâhîr*, thk. Abdurrahmân b. Abdilcebbâr el-Firyevâî (Nârs/Hindistan: İdâratü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1983), II/304. Cûzekânî bu hadisin bâtıl/mevzû' olduğunu belirtmiştir.

843 En'âm, 6/160.

844 Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân*, XII/155-164; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VII/652-659.

845 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/268.

846 Yûnus, 10/25: "*Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir.*"

hüsnâ"dan farklı bir anlama gelmesi için cennet ve nimetlerinin dışında bir şey olmalıdır ki bu da Allah'ın görülmesidir.[847]

Râzî Mu'tezilî âlimlerin, "ziyâde" lafzının ru'yetullah anlamına hamledilmesinin mümkün olmadığını söylediklerini ifade eder. Mu'tezile'ye göre öncelikle ru'yetullah teşbihi gerektireceğinden, ayrıca "ziyâde" kelimesinin kendisine ziyade edilen şeyin cinsinden olması gerektiğinden bu lafız ru'yetullah anlamına hamledilemez. Çünkü ru'yetullah cennet nimetlerinden biri değildir. Dolayısıyla aynı cins nimet olmadığından "ziyâde"nin bu anlama gelmesi mümkün değildir. Râzî'nin belirttiğine göre el-Cübbâî "el-hüsnâ"yı "hak edilen mükafat", "ziyâde"yi de "Allah'ın bir lütfu olarak bu mükâfata ilavede bulunduğu şey" olarak açıklar. Böylece "ziyâde", "el-hüsnâ" ile aynı cinsten bir mükâfat olur. Bunun böyle olması gerektiğini de "*Allah, kendilerine mükâfatlarını tam olarak versin ve kendi lütfundan daha da artırsın diye (böyle yaparlar). Şüphesiz O, çok bağışlayandır, şükrün karşılığını verendir.*"[848] âyetini delil getirerek görüşünü bu âyetle desteklemeye çalışır. Râzî de Mu'tezile'nin bu istidlâline karşı çıkarak "ziyâde"nin verilen nimetin cinsinden olmadığını şu örnekle açıklamaya çalışır: Birisi diğerine "Ben sana ilavesiyle birlikte on ölçek buğday verdim (أعطيتك عشرة أمداد من الحنطة وزيادة)" demesi ilavenin, verilenin cinsinden olduğunu gösterirken, "Ben sana buğday bir de ilave (bir şey) verdim (أعطيتك الحنطة وزيادة)" demesi ilavenin, verilen cinsten olmadığını gösterir. Âyette zikredilen durum da ikinci örnekte olduğu gibidir. Bu da "el-hüsnâ"nın ayrı "ziyâde"nin ayrı mükâfatlar olduğu anlamına gelir.[849] Kâdî Abdülcebbâr ise âyetin zahirinden ru'yetullah anlamının çıkarılamayacağını, çünkü "ziyâde"nin ne anlama geldiği konusunda âyette herhangi bir açıklamanın yer almadığını söyler. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in "ziyâde" lafzını ru'yetullahın imkânına delil göstermelerini Kâdî Abdülcebbâr uydurma bir te'vil olarak görür. Ona göre "ziyâde"nin

---

847 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII/240.

848 Fâtır, 35/30.

849 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII/241. Râzî'nin aktardığı ve eleştirdiği Mu'tezile'nin delilleri için bk.: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 462. Tabatâbâî de "ziyâde"yi ru'yetullah anlamına hamletmemek için kelimeye "hak edilenin kat be kat fazlası, Allah'ın ihsan ve lütfundan insanın aklına gelmeyecek, idrak edemeyecek kadar fazla, iyi veya güzel akıbet" anlamlarını verir. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, X/40-41.

ru'yetullah anlamına hamledilmesi Allah'ın cisim olmasını gerektireceğinden bu düşünceyi savunanları dinden çıkarır.[850]

Râzî'nin ve aktarıp eleştirdiği Mu'tezile'nin âyet hakkındaki yorumları incelendiğinde Allah tasavvurları farkının âyet yorumlarına da yansıdığı net bir şekilde görülmektedir. Her kesim kendi tasavvuru muvacehesinde âyeti farklı yorumlamış ve kendi düşünce ve tasavvurlarına dayanak olarak kullanmışlardır. Burada da dikkati çeken nokta ru'yetullahın incelendiği diğer âyetlerde olduğu gibi farklı tasavvurlar sebebiyle aynı lafza farklı anlamların yüklenmiş olması ve zıt iki görüşe aynı lafzın delil olarak kullanılmasıdır. Daha açık bir ifadeyle hem ru'yetullahı mümkün gören hem de ru'yetullahın imkânsız olduğunu düşünen müfessirlerce âyette zikredilen "ziyâde" lafzı müfessirlerin kendi tasavvurlarına göre te'vil edilmiş, düşünce ve inançlarını temellendirmede bu lafız delil olarak kullanılmıştır.

### 2.4. "Nazar" Lafzı

Ru'yetullahın en net ifade edildiği, İslâm âlimleri ve müfessirler nezdinde ru'yetullah meselesinde tartışma konusu yapılan âyetlerden biri de "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*"[851] âyetidir. Diğer âyetlerde olduğu gibi ru'yetullah konusunda yapılan tartışmaların bu âyetteki odak lafzı da "nazar"dır. "Nazar"ı zahirî anlamına hamlederek âyeti ru'yetullahın imkânına delil gösteren İbn Huzeyme benimsediği tefvizci tutumu gereği ahirette Allah dostlarının, kendisini göreceğine; "*Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerin(i görmek)ten mahrum bırakılacaklardır.*"[852] âyetini de Yahudi, Hıristiyan, mecûsi, müşrik veya münafık olsun, düşmanlarının O'nu göremeyeceğine delil getirir.[853] Tefvizci tutumu gereği âyet hakkında herhangi bir te'vil yapmadan geldiği şekliyle inanması gereken İbn Huzeyme Rablerinden mahrum bırakılacak kimselerin içine hemen hemen tüm grupları dahil etmektedir. Oysa âyetin öncesine bakıldığında muhatap olarak farklı gruplar değil yalancılar zikredilmektedir. Ayrıca mahrum bırakılacakları konusunda da bu âyette ru'yet

---

850 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I/361-362.
851 Kıyâme, 75/22-23.
852 Mutaffifîn, 83/15.
853 İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 443.

ifadesi geçmemektedir. Âyet sadece yalancıların Rablerinden mahrum bırakılacağını ancak bu mahrumiyetin hangi konuda gerçekleşeceği zikredilmemektedir. Ancak İbn Huzeyme bu âyeti ru'yetullaha hamletmiş ve saydığı grupların mahrum bırakılacakları konunun Allah'ın görülmesi olduğunu söyleyerek te'vilde bulunmuştur. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin burada tefvizci tutumunu genişleterek te'vil metodunu da kullandığı söylenebilir.

Taberî ve Suyûtî'nin aktarmış olduğu rivayetler de ilk dönem Müslümanlarının "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*" âyetini ru'yetullahın imkânına delil olarak kullandıklarını göstermektedir. Söz konusu isimlerden İbn Abbâs, Dehhâk, İkrime, Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî gibileri bu âyetin ru'yetullahın delili olduğunu söyleyerek âyeti "Allah'ın yüzüne bakma" olarak tefsir etmişlerdir. Ebû Sâlih ve Mücâhid ise onlardan farklı olarak âyetin "Allah'ın nimetini beklemek" anlamına geldiğini söylemişlerdir. Âyetin ru'yetullaha delil olduğunu düşünen ilk dönem Müslümanları, âyet hakkında Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri de aktararak bu düşüncelerini hadisle de temellendirmişlerdir.[854] İlk dönem Müslümanlarının tefvizci metodu benimsemelerinde âyetin zahirî anlamının yanında Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetler de etkili olmuştur. Nitekim bu rivayetler âyetin zahirî anlamını destekler niteliktedir. Ancak her ne kadar âyetlerle paralel anlama sahip hadisler bulunsa da görüldüğü üzere Ebû Sâlih ve Mücâhid gibi isimler çoğunluğun aksine farklı bir yorumda bulunmuşlardır. Bu da ilk dönem Müslümanlarından bazılarının, çoğunluğun görüşünden farklı görüşler ileri sürdüğünün göstergesidir. Nitekim ilk dönem Müslümanlarının çoğunluğuna ait rivayet ve görüşler sonraki Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından referans alınırken özellikle Mücâhid'den aktarılan rivayetlerin Mu'tezilî âlimler tarafından referans alındığı bu çalışmada görülmüştür. Dolayısıyla âyetlerin yorumlanması

---

[854] Suyûtî'nin Enes b. Mâlik'ten aktardığı bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Kıyamet gününde Yüce Allah, herhangi bir keyfiyeti olmadan, sınırlara girmeden ve sıfatları olmadan insanlar tarafından görülecektir.*" İbn Ömer'den gelen bir rivayette de Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "*O gün bazıları birtakım temiz ve bembeyaz yüzlerle her gün Allah'ın yüzüne bakarlar.*" Câbir b. Abdillâh'tan gelen bir rivayette ise yine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Kıyamet günüde Yüce Allah bizlere tecelli edince yüzüne bakan herkes secdeye kapanır. Bunun üzerine Yüce Allah: 'Başınızı kaldırın! Bugün artık ibadet günü değildir.' buyurur.*" Zikri geçen ve daha fazla rivayet için bk.: Taberî, Câmiʿu'l-Beyân, XXIII/506-510; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, XV/109-133.

konusunda Mücâhid'in ilk dönem Müslümanları arasındaki durumu, İslâm âlimlerinin arasındaki Mu'tezilî âlimlerin durumuna benzemektedir.

Mâtûrîdî genelde tenzihçi tutumu benimsemekle beraber ru'yetullah konusunda ilk dönem Müslümanlarının görüşünü benimsemiş ve Allah'ın görülebileceğine dair görüşün kendi nezdinde vacip ve O'nun görülecek olmasının dinen mevcut bir bilgi olduğunu söyleyerek söz konusu âyeti ru'yetullahın imkânına delil getirmiştir. Mâtûrîdî'nin belirttiğine göre İslâm âlimleri Allah'ın görülebileceğini beyan eden sahih haberlerin olduğunda ihtilaf etmemişlerdir. Bu konuda hem Kur'ân'da hem de hadislerde ru'yetullahın vuku bulacağına dair delillerin mevcut olduğunu ifade eden Mâtürîdî ru'yetullahı mümkün görmeyenlerin bu haberleri farklı yorumladıklarını, ru'yetullahın ifade edildiği lafızları "bilgi" anlamına hamlettiklerini söyler. Burada Mâtûrîdî'nin bilgiden kastettiği şey Allah hakkında zanna dayalı olmayan yakinî bilgidir. Yani ahirette Allah'ın tam anlamıyla bilinmesidir. Ona göre ru'yetullahın ifade edildiği lafızların "bilgi" anlamına hamledilmesi şu açıdan doğru değildir: Allah'ın görülebileceği müjdesi sadece cennetliklere has kılınmıştır. "Görme"den maksat eğer "bilgi" olsaydı bunun cennetliklere mahsus olma özelliği ortadan kalkardı. Çünkü söz konusu bilgi hem cennetlikler hem de cehennemlikler açısından elde edilecek bir şey olurdu. Ayrıca ahirette herkes vesvese ve şüpheden uzak bir şekilde bilgiye muttali olacağından cennetlikler ile cehennemlikler arasında bilgi edinme konusunda bir fark olmayacaktır. Vesvese ve şüphenin bulaşmadığı bir bilgi de delillere dayanarak, aklî muhakemeler sonucu elde edilen bir bilgi değil bizâtihi müşahede edilen, ayan beyan görülen bir bilgi türünde olacaktır. Dolayısıyla "görme"ye "bilgi" anlamı verildiğinde cennetlikler ile cehennemlikler arasında bir fark kalmayacağından ru'yet "bilgi" anlamına hamledilemez. Netice itibariyle "görme" gerçek anlamında kullanılır ve Allah'ın görülebileceği konusu böylece kesinlik kazanmış olur.[855] Ru'yetullahın imkânını savunmak için ru'yetin bilgi anlamına hamledilemeyeceğini aklî delille ispatlamaya çalışan Mâtûrîdî şu noktayı gözden kaçırmaktadır: Eğer ru'yet bilgi anlamına hamledilirse ve söz konusu bilgi cennetliklere has kılınmışsa bu durum cennetlikler ile cehennemlikler arasındaki farkın ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Pekâlâ Allah cehennemlikleri bu bilgiye muttali

[855] Mâtürîdî, *Te'vilât*, X/350-351.

olmaktan mahrum bırakabilir ve bu bilgi cennetliklere has kılınmış olabilir. Hatta yukarıda zikredilen İbn Huzeyme'nin kendi görüşüne delil olarak kullandığı "*Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.*" âyeti bu konuda delil gösterilerek "*Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.*" ifadesi cehennemliklerin bu bilgiden mahrum bırakılacakları şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Mâtûrîdî'nin konu hakkındaki aklî delili bu şekilde eleştirilebilir.

Râzî -kendisi de dahil- İslâm âlimlerinin çoğunun, müminlerin ahirette Allah'ı görebilecekleri hususunda bu âyete dayandıklarını söyleyerek Mu'tezile'nin âyet hakkında iki farklı öncülü olduğunu ifade eder ki bu öncüller ru'yetullahın muhal oluşuna dairdir. Râzî'nin ifadesine göre bunlardan birincisi Mu'tezile'nin âyetin zahirinden ru'yetullah anlamının çıkmadığını söylemesi, ikincisi de âyet hakkında yaptıkları te'vildir. Birinci öncüle göre Mu'tezile âyetin zahirinden ru'yetullah anlamının çıkmamasını fiil-harf-i cer ilişkisine dayandırır. Buna göre âyette zikredilen "bakma/نظر" fiili "ilâ/إلى" harf-i ceriyle kullanıldığında bu fiil "görme" anlamında değil görmeye öncülük eden şey manasında olup görme maksadıyla gözbebeğinin görülmek istenen şeye çevrilmesi anlamına gelir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr "nazar"ın "ru'yet" anlamına gelmediğini "hilale baktım ama onu görmedim (نظرت الى الهلال فلم أره)" örneğiyle anlatmaya çalışır. Ona göre her iki kelime de aynı anlama gelirse "hilali gördüm ama görmedim (رأيت الهلال وما رأيت)" gibi abes, çelişik ve fâsid bir cümle ortaya çıkar.[856] Dolayısıyla burada Mu'tezilî âlimlere göre "görme/ru'yet" ile "bakma/nazar" arasında bir fark vardır. Râzî Mu'tezile'nin "bakma" fiilinin "görme" anlamına gelmediğine dair şu âyetleri de delil getirdiğini söyler: "*...Sen onların sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler.* (وَتَرٰيهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ)"[857] Mu'tezile'ye göre Allah burada görme olayı gerçekleşmediği halde bakma/nazar fiilini kullanmıştır. Böylece onlara göre bu âyet "nazar"ın "ru'yet"ten farklı olduğuna delâlet etmiş olur.[858] "*...Allah kıyamet günü onlara*

---

856 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 242.

857 A'râf, 7/198.

858 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 244. Kadî Abdülcebbâr söz konusu âyetin ru'yetin nefyine delâlet ettiğini söyler. Çünkü ona göre bu âyette Allah nazarı ispat ru'yeti ise nefyetmiştir. Eğer nazar ve ru'yet aynı anlama

*bakmaz…* (وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ)"[859] âyeti de Mu'tezile'ye göre "nazar" ile "ru'yet"in farklı anlamlarda olduğuna delildir. Çünkü bu âyette Allah'ın görmediğini değil bakmadığını beyan etmesi "nazar"ın "ru'yet" anlamında olmadığını göstermektedir.[860] Öncelikle dil eksenli ve hermenötik merkezli tartışmalarla kendi düşüncelerini âyetlerden temellendirme yoluna giden Mu'tezile "nazar"ın "ru'yet" anlamına gelmediğini delillendirmede aynı tutumu sergilememiş görünmektedir. Görme fiiline taalluk eden "ru'yet", "nazar" ve "basar" lafızlarının aynı anda zikredildiği A'râf, 7/198. âyeti delil olarak kullanan Mu'tezile en güçlü argümanlarından olan dil eksenli te'vili bir kenara bırakarak tefvizci tutumu benimseyenler gibi âyetin zahirî anlamına tutunmuş gibidir. "*…Sen onların sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler.*" ifadesini "sen onların seni dikkate aldıklarını zannedersin ancak onlar gerçekte hiçbir şeyi dikkate almamaktadırlar" anlamında mecazen kullanıldığını göz ardı ederek âyetin gerçek anlamıyla bakma-görememe anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda âyetin baş tarafında yer alan "*eğer onları doğru yola çağırırsanız işitmezler*" ifadesini de müşriklerin gerçekten sağır oldukları için işitmedikleri veya kalben körleşmiş, şaşırmış ve sapıtmışların zikredildiği "*Bu dünyada kör olan ahirette de kördür*"[861] âyetini de dünyada a'mâ olanın ahirette de a'mâ olacağı şeklinde zahirî anlamına hamletmeleri gerekir ki bu kadar abes bir anlamı tefvizci metodu benimseyenler dahi kabul etmeyecektir. Te'vilin her türlüsünü görüşlerini ispatlamak için kullanan Mu'tezile'nin söz konusu âyeti özellikle zahirî anlamına hamletmesi âyetleri kendi inanç ilkeleri doğrultusunda keyfî olarak yorumladıklarının en güzel örneklerindendir. Aynı şekilde "*…Allah kıyamet günü onlara bakmaz…*" ifadesini "Allah onları dikkate almaz" şeklinde mecaza hamletmek yerine sırf "nazar"ın "görme" anlamında kullanılmadığını delillendirmek için lafızları zahirî anlamlarına hamletmek kendilerini tefvizci tutumu benimseyenlerden daha tefvizci duruma düşürmektedir.

---

gelmiş olsaydı o zaman ilahî ifadede çelişki söz konusu olur ve âyet "Onları, seni görmedikleri halde, görüyorlarmış şeklinde görürsün" gibi abes ve çelişkili bir anlam ifade etmiş olurdu.

859 Âl-i İmrân, 3/77.

860 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* XXX/730-731.

861 İsrâ, 17/2.

Mu‘tezile’nin âyetin ru’yetullah anlamına gelmediğine dair Râzî’nin aktardığı ikinci öncül de âyet hakkında yaptıkları te’villerdir. Bu te’villerden ilkine göre “ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ” ifadesi “Allah’a bakma” değil “O’ndan mükâfat umma, bekleme” anlamındadır. Onlara göre “nazara/نظر” fiilinin bekleme anlamına geldiği şu âyetlerle de sabittir: “*Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin/bekleyin…*”[862], “*…Elçilerin ne haber ile döneceklerine bakacağım/bekleyeceğim.*”[863] Râzî’nin ifadelerine göre ayrıca Mu‘tezile “nazara” fiilinin Araplar nezdinde harf-i cersiz kullanıldığında insanın bizzat kendisinin gelmesinin beklenmesi anlamının kastedildiğini; ancak “ilâ/إلى” harf-i ceri ile kullanıldığında bu fiilin insanın değil bir yardım veya bağışın gelmesinin beklenmesi anlamı taşıdığını söyler. Konumuz olan âyette de fiil, adı geçen harf-i cerle birlikte kullanıldığından Mu‘tezile’ye göre âyet “Allah’ın mükâfatını beklerler” anlamına gelir. Mu‘tezile’nin âyet hakkındaki te’villerinden biri de âyete bir muzaf takdir ederek anlamı “bekleme” manasına hamletmeleridir. Bu te’vile göre âyete “ثَوَاب” muzafı eklenerek âyetin takdiri “Onlar Rablerinin mükâfatını beklerler/إِلَى ثَوَابِ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” şeklinde olur.[864] Çünkü Mu‘tezile’ye göre Allah’ın görülmesi imkânsız olduğundan âyetin te’vilinin bu şekilde yapılması bir zorunluluktur.[865] Ancak yukarıda görüldüğü üzere bu zorunluluk her zaman geçerli değildir. Yeri geldiğinde âyetin zahirî anlamı te’vilden daha kullanışlı, görüşlerine daha uygun olduğu için lafızların literal anlamını kullanmaktan geri durmamışlardır. Bu da çalışmanın konusu özelinde Allah tasavvurlarına göre âyet yorumlarının farklılaşmasını, âyet yorumlarının tasavvurlara göre değiştiğini göstermektedir.

Mu‘tezile’nin yukarıdaki görüşlerini aktaran Râzî, bu görüşleri birkaç vecihle eleştirir ve kendi Allah tasavvuru doğrultusunda açıklar. Öncelikle “nazar”ın “ru’yet” anlamına gelebileceğini iki delille ispatlamaya çalışır. Bunlardan biri Hz. Musa’nın ru’yet

---

862 Bakara, 2/280: (وَاِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ)

863 Neml, 27/35: (فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ)

864 Kâdî Abdülcebbâr’ın söz konusu muzafla âyeti takdiri ise şöyledir: “Yüzler o gün parıldamaktadır, Rablerinin sevabını beklemektedir. (وجوه يومئذ ناظرة لثواب ربها منتظرة)” Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 245.

865 Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XXX/731-732; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1162.

talebinde "Sana bakayım" ifadesidir ki bu ifade "nazar"ın "ru'yet" anlamına geldiğini gösterir. Eğer "nazar" Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi gözü görülecek şeyin tarafına çevirmek anlamına hamledilirse[866] bu durumda Hz. Musa Allah'ı görmek istemesi sebebiyle gözünü O'nun tarafına çevirmiş olacak ve böylelikle Allah'a bir mekân ve cihet isnat etmiş olacaktır ki bir peygamberin böyle yapması imkânsızdır. Ayrıca nazar, iradeye bağlı kılınmıştır. Gözbebeğini çevirip durma ise iradeden önce gerçekleşen bir şeydir. İradeye bağlanan nazar irade edenin muradına mebnidir ki bu da ru'yettir. Çünkü burada nazar iradeden sonra gerçekleşmiştir. Râzî'nin Mu'tezile'ye verdiği ve daha doğru olduğunu söylediği ikinci cevabı da şu şekildedir: "Nazar" gözbebeğini, görmek için görülecek şeyin tarafına çevirme anlamında olduğunu kabul ediyoruz. Ancak bu anlamı Allah'ın zâtı söz konusu olduğunda hakiki manasına hamletmemiz mümkün değildir. Bu nedenle sebebin ismini müsebbebe (neticeye) vererek bunu müsebbebe yani görme anlamına hamletmek gerekir. Nitekim bu durumda "nazar"ı "ru'yet" anlamına almak "intizar/bekleme" anlamına almaktan daha evladır. Çünkü gözbebeğini görülecek şeyin tarafına çevirmek görmenin bir sebebidir. Oysa gözbebeğini çevirme ile bekleme arasında böyle bir ilgi yoktur. Dolayısıyla "nazar"ı "ru'yet" anlamına hamletmek "intizar" anlamına hamletmekten daha uygundur. Kur'ân'da "nazar"ın "intizar" anlamına geldiği pek çok örnek vardır. Ancak hiçbir yerde bu kelimenin "ilâ/إلى" harf-i ceriyle kullanılmadığını belirten Râzî örnek olarak şu âyetleri delil getirir: "*Allah'ın (azabının) kendilerine gelmesini mi bekliyorlar?...*"[867], "*Onun te'vilinden başka bir şey beklemiyorlar…*"[868], "*…Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım…*"[869] Bu âyetlerde "bekleme" anlamında kullanılan "nazar" kelimesinin hiç biri görüldüğü üzere "ilâ/إلى" harf-i ceriyle birlikte kullanılmamıştır. Aksine harf-i cerli kullanımı "görme" veya "görme öncesi olan şey" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla "إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ" âyetinin intizar anlamına hamledilmesi mümkün değildir. Bunun yanında âyeti intizar manasına

---

866 Kâdî Abdülcebbâr hocası Ebû Abdillâh el-Basrî'nin "nazarın hakiki anlamının gözbebeğini çevirmek olduğu" görüşünü doğru bulmaz. Ona göre nazar pek çok anlama gelebilen müşterek bir lafızdır. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 246.

867 Bakara, 2/210: (هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ)

868 A'râf, 7/53: (هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا تَأْوِيلَهُ)

869 Hadîd, 57/13: (انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ)

hamletmek âyetin zahirî anlamına ters düşer. Bu sebeple âyet hakkında Mu‘tezile’nin yapmış olduğu te’villerin yanlış olduğu Râzî tarafından böylece açıklanmış, kendi tasavvuruna göre yorumlanmış olmaktadır.[870]

Mu‘tezilî âlimler gibi ru’yetullahın mümkün olmadığını düşünen Tabâtabâî söz konusu âyetle ilgili olarak murad edilen anlamın cismani ve maddi göze müteallık olan görme yani ru’yet olmadığını, Allah hakkında imkânsız olduğunu beyan eden kesin delillerle de bunun mümkün olmadığını söyler. Ona göre âyette kastedilen anlam kalbî nazardır. Kalbî nazar da iman hakikatiyle gerçekleşir ki Tabâtabâî’nin bundan kastettiği şey A‘râf 7/143. âyette de ifade ettiği Allah hakkındaki zaruri bilgidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu bilginin insandan nefyedilmesi dünya ile sınırlıdır, ahireti kapsamamaktadır.[871] Buradan hareketle Tabâtabâî’nin de Mu‘tezilî âlimler gibi ru’yetullahı muhal gördüğünden ru’yeti bilgi anlamına hamlederek tasavvuru doğrultusunda âyeti te’vil ettiği görülmektedir.

Âyet yorumlarında görüldüğü üzere müfessirler âyet ve kelimelerin ötesinde Allah tasavvurlarına bağlı olarak tek başına anlamı olmayan harf-i cerleri dahi tasavvurları doğrultusunda te’vil ederek görüşlerini delillendirmeye çalışmışlardır. İster harf ister kelime isterse de âyet olsun yapılan te’villerin, müfessirlerin Allah tasavvurları doğrultusunda yapıldıkları açık bir şekilde görülmektedir. Her bir müfessir veya mensubu olduğu ekol veya mezhep muarızlarınca istidlâl edilen delillerin aynısını kullanarak tam zıddı bir hükme ve anlama ulaşma çabası içinde olmuştur. Nitekim Allah’ın ahirette görülebileceğini savunanlar, ru’yetullah konusunun zikredildiği âyetleri bu düşünce ve inançlarına delil olarak kullanırken, Allah’ın görülmesinin imkânsız olduğunu savunanlar aynı âyetleri kendi düşünce ve inançlarına göre te’vil edip delil olarak kullanmışlardır. Haberî sıfatların zikredildiği âyetlerde olduğu gibi ru’yetullah konusunu içeren âyetler de taraflar nezdinde iki zıt anlama hamledilmiş, her bir taraf, kendi düşünce ve inancına göre âyetleri bu doğrultuda te’vil etmiştir. Bu noktada müşkil olan durum aynı âyetlerin hem

---

[870] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XXX/732-733; Râzî, *Kitâbu’l-Muhassal*, 448-449. Eş‘arî ve Bâkıllânî’nin de “nazar”ın “intizâr” anlamına gelemeyeceğine dair görüş ve delilleri için bk.: Eşʿarî, *el-Lümaʿ*, 64; Eşʿarî, *el-İbâne*, 13-14; Bâkıllânî, *Temhîd*, 303.

[871] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XX/121-122.

pozitif hem de negatif anlamlara hamledilebilir olmasıdır. Yani aynı âyetler hem Allah'ın ahirette görülebileceğine hem de görülemeyeceğine delil olarak kullanılmıştır. Bu da yine çalışmanın ana konusu olan Allah tasavvurları ile doğrudan ilgilidir.

Ancak burada haberî sıfatların yer aldığı âyet yorumlarının incelendiği bir önceki bölümden farklı bir durum vardır: Haberî sıfatların ifade edildiği âyet yorumlarına bakıldığında genel anlamda ilk dönem Müslümanları ile kelamın teşekkülü sonrası ortaya çıkan ekoller arasında farklılık bulunmaktaydı. Yani âyetlerin farklı yorumlanması daha çok zamana dayalı bir değişim olduğuna işaret ediyordu. İlk dönem Müslümanları daha çok tefvizci ve antropomorfist bir Allah tasavvuruna sahip olup âyetleri bu tasavvura göre anlayıp yorumlarken daha sonra klasik diye isimlendirilen ve kelamın etkili olduğu dönemde daha çok tenzihî tasavvur ön planda tutularak âyetler ilk dönem Müslümanlarının anladığının aksine bir anlama hamledilmişti. Ancak kelam ekollerince tartışılan ve âyetlerin delil olarak kullanıldığı ru'yetullah konusunun incelendiği bu bölümde, değişen âyet yorumlarının zamansal değil daha çok ekol eksenli olduğu görülmüştür. Yani hem ilk dönemde hem de daha sonrasında ru'yetullahın imkânını savunan âlimler olmuş, bu savunu zamana bağlı olmaksızın sabit kalmıştır. Ancak ru'yetullahın muhal olduğunu savunanlar, daha çok Mu'tezilî düşünce ekolüne mensup âlimler tarafından savunulduğundan bu düşüncenin kelamın teşekkülü sonrasında ortaya çıktığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle Allah'ın ahirette görülemeyeceği düşüncesi önceleri Müslümanların zihinlerinde yokken kelam ilmiyle birlikte bu düşünce zihinlere girmiş ve Allah'ın görülüp görülemeyeceği tartışma konusu olmuştur. Bu farklılıkların altında yatan en büyük neden de nasslara olan yaklaşımdır. Örneğin haberî sıfatların incelendiği âyetlerde ilk dönem Müslümanları nassları anlama konusunda metodolojik olarak nassı merkeze alıp aklî delilleri bu metodolojiye dahil etmemişlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Şia âlimleri haberî sıfatlar konusunda ilk dönem Müslümanlarının aksine aklî delilleri merkeze alarak naklî delilleri bu doğrultuda te'vil etmiştir. Ru'yetullah konusunda ise nasslara yaklaşım değişmiş ilk dönem Müslümanları ile daha sonraki Ehl-i Sünnet âlimleri naklî delilleri önceleyerek aklî delillerini bunlar üzerine bina etmişlerdir. Aslında klasik dönem âlimlerinin ru'yetullah konusundaki bu tutumlarının, genel tutumlarının dışına çıktıklarının bir örneği olduğu söylenebilir. Çünkü haberî sıfatların incelendiği âyetlerde de görüldüğü üzere kelamın teşekkülüyle

mütekellim müfessirlerin nasslara yaklaşımı tenzihî düşüncenin merkeze alınarak âyetlerin te'vil edilmesi metodunun benimsenmesiydi. Ancak ru'yetullah konusunda durum farklıdır. Burada Allah'ın görülmesi ile ilgili inanç ve düşünce öncelikle naklî delillerle belirlenmiş daha sonra da naklî bilgiler çerçevesinde aklî delillerle de desteklenmiştir. Mu'tezile ve Şia ise aklî delilleri naklî delillere takdim ederek nassı akıl merkezli yorumlamaya çalışmıştır. Diğer bir ifadeyle ru'yetullah konusundaki hüküm aklî delillerle belirlenmiş, bu aklî delillere uygun olarak naklî deliller te'vil edilmiştir. Dolayısıyla metodolojik olarak düşünceleri temellendirmede kullanılan deliller hiyerarşisi çalışmanın incelediği haberî sıfatlar ve ru'yetullah konusundaki âyetleri anlama ve yorumlama noktasında farklılıklara neden olmuştur.[872]

Allah tasavvurlarına bağlı olarak âyet yorumlarının farklılaşması bazı âyet gruplarında zamana dayalı iken bazılarında ekol eksenli olmuştur. Nitekim bu bölümde haberî sıfatların yer aldığı âyetler incelendiğinde yorum farklılıklarının zamanla değiştiği görülürken ru'yetullah konusunun tartışıldığı âyet yorumlarının zamandan ziyade ekoller bağlamında değişime uğradığı görülmüştür. Başka bir ifadeyle haberî sıfatların yer aldığı âyetlerin yorumlarına bakıldığında genel olarak ulemâ tarafından aynı tutum sergilenmiş, nasslar zahirî anlamlarına hamledilerek antropomorfist bir Allah tasavvurunun zihinleri işgal ettiği görülmüştür. Ancak kelam ilminin ortaya çıkışıyla ve benimsenen tutumun da değişmesiyle Allah tasavvurlarında tefvizci ve antropomorfist tutumdan ziyade tenzihçi bir tutum benimsenerek âyetler bu tutumun ihdas ettiği Allah tasavvurlarına göre yorumlanmıştır. Yani diyakronik olarak hem Allah tasavvurlarında hem de âyet yorumlarında bir değişim söz konusu olmuştur. Ancak ru'yetullah konusunda ele alınan âyetlere bakıldığında yorumların değişimi zamana bağlı olmamıştır. Kelam ilminin de yardımıyla zihinsel süreçler neticesinde ulaşılan tasavvurlar odağa alınmış, âyetler de odağa alınan tasavvur gereğince te'vil edilmiştir. Diğer bir deyişle kelam sonrası dönemde yorumlar tasavvurlar üzerine bina edilmiştir. Bu da doğal olarak tasavvur-âyet ilişkisinde şu soruyu akıllara getirmektedir: Allah tasavvurları ve tefsir ilişkisinde etken

[872] Ru'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışmaların metodolojik bir incelemesi için bk.: Murat Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2020), 47-104.

unsur hangisidir? Daha açık bir ifadeyle âyetler mi Allah tasavvurlarını etkilemiştir yoksa tasavvurlar mı âyetlerin farklı yorumlanmasına neden olmuştur? Bir sonraki başlıkta ele alınacak konu işte bu sorunun cevabını tespite yönelik olacaktır.

### 3. Allah Tasavvurlarının Âyetlerle Etkileşimi

Allah tasavvurları-âyet ilişkisinin ele alındığı bu çalışmada, incelenen âyet yorumları neticesinde tasavvur-âyet etkileşiminin zamansal olarak değiştiği görülmüştür. Bu değişimin etkisi tek taraflı olmamış, iki aşamada tezahür etmiş ve tasavvur-âyet etkileşimi hem senkronik hem de diyakronik olarak gerçekleşmiştir. Özellikle ilk dönemlerde âyetler etken, tasavvur edilgen iken; kelam ilminin teşekkülü sonrası durum tersine dönmüş, tasavvur etken, âyetler ise edilgen hale gelmiştir. Daha açık bir ifadeyle; ilk dönem Müslümanlarının âyetlere yaklaşımı olan tefvizci tutumun odak noktasında âyetlerin zahirî anlamının yer alması, âyetlerin ihtiva ettiği konuların da bu tutumla inşa edilmesini sağlamıştır. Yani genel olarak itikadî meseleler özel olarak da bu çalışmanın konusu olan Allah tasavvuru, ilk dönemlerde âyetlerin zahirine bağlı kalınarak inşa edilmiştir. Dolayısıyla âyetlerin zahiriyle yetinen ilk dönem Müslümanları söz konusu âyetlerde geçen lafızların literal anlamını merkezlerine alarak inanç ilkelerini inşa etmişlerdir. Bu da tasavvur-âyet etkileşiminde âyetlerin tasavvuru etkilediği ve inşa ettiği anlamına gelmektedir.

Kelamın teşekkülü ile Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda âyetlerin zahirî anlamının tecsim ve teşbih tehlikesine götürdüğü düşüncesiyle tefvizci tutumun antropomorfist bir Allah tasavvuru inşa ettiğini düşünen İslâm âlimleri, tutumlarını değiştirerek tenzihçi bir tutum sergileyip âyetleri benimsedikleri bu tutum çerçevesinde yorumlamışlardır. Bu tutumda da felsefe ve kelamın yardımıyla inşa edilen tenzihçi Allah tasavvuru odağa alınmış ve âyetler bu tasavvur doğrultusunda te'vil edilmiştir. Bunun neticesinde ilk dönem Müslümanlarının takındığı tavrın aksine âyetler edilgen hale gelirken Allah tasavvurları âyetlerin yorumlanmasında etkili olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak hem âyetlere yaklaşım hem de Allah tasavvurları farklılaşmıştır. Nitekim İbn Huzeyme'nin âyet ve hadisleri referans alarak yazdığı *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserini Râzî'nin "Kitâbu'ş-Şirk" olarak isimlendirmesi bu farklılığın ve değişimin sonuçlarındandır. Bu, sadece basit bir isimlendirmeden ibaret değildir. Râzî'nin

isimlendirmesinin altında yatan nedenler düşünüldüğünde durumun vahametinin ve öneminin büyüklüğü daha iyi idrak edilecektir. Râzî'nin bu isimlendirmede zımnen söylediği şey ilk dönem Müslümanlarının ekserisinin görüşlerini dile getiren İbn Huzeyme'nin aslında şirke düştüğü, âyet ve hadisleri referans alarak oluşturduğu Allah tasavvurunun yanlış olduğudur. Sahabe ve tabiîn âlimlerinin görüşlerinin İbn Huzeyme ile paralel olduğu düşünüldüğünde ise Râzî'nin suçlamasının ne derece ağır olduğu, tasavvur ve tefsirin/yorumun da ne derece değiştiği açıkça anlaşılmaktadır. İlk dönem ile sonrakiler arasındaki bu değişim ve farklılık diyakronik olarak gerçekleşmiş, önce âyetler tasavvuru etkileyip inşa ederken daha sonra tasavvur âyet yorumlarını etkilemiştir.

Tasavvur-âyet etkileşiminde diyakronik değişimin yanında bir de senkronik değişim mevcuttur ki bundan kastedilen tasavvur ve yorumun zamana bağlı olmaksızın, aynı dönemlerde farklılaşmasıdır. Bunun en güzel örneği ise Ehl-i Sünnet ile Mu'tezilî âlimlerin âyetler hakkında yaptıkları yorumlardır. Bu iki ekol arasındaki Allah tasavvuru ve yorum farklılığı zamana bağlı değildir. Yani yukarıda değinildiği üzere zaman bakımında önce âyetler tasavvurları daha sonra da tasavvurlar âyetleri etkilemiş değildir. Buradaki değişim ve farklılık ekol eksenli yani kelam temellidir. Felsefe ve kelamın yardımıyla inşa edilen inanç ilkeleri zamana bağlı olmaksızın her dönemde sabit kalmış ve âyetler bu inanç ilkeleri doğrultusunda yorumlanmıştır. Allah'ın zâtı, sıfatları, isim-müsemmâ gibi tartışmalar neticesinde oluşan Allah tasavvuru ekollere göre farklılaşmış ve bu tasavvur artık âlimlerin değil ekollerin tasavvuru olmuştur. Her âlim de doğal olarak mensubu olduğu ekolün inanç ilkelerini benimsemiş, te'villerini bu ilkeler doğrultusunda yapmışlardır. Zaman zaman çelişkili de olsa inanç ilkelerine aykırı olmamak adına âyetler zorlama te'villerle farklı anlamlara hamledilebilmiştir. Bu hususta Mu'tezilî âlimlerin, Ehl-i Sünnet âlimlerinden nasslara yaklaşım konusunda daha istikrarlı olduklarını söylemek mümkündür. Çünkü onlar inşa ettikleri inanç ilkeleri uğruna âyetleri bu ilkeler doğrultusunda te'vil etmiş, yeri geldiğinde inanç ilkelerine ters düşen hadis, sahabe veya tabiîn sözlerini inkâr etme veya görmezden gelme gibi yollara başvurarak inandığı ilkeleri sonuna kadar savunmuşlardır. Ancak Ehl-i Sünnet âlimlerinde durum bundan farklıdır. Kelam sonrası özellikle kelamî yönü baskın olan mütekellim âlimler tenzihçi tasavvuru benimsemekle birlikte zaman zaman antropomorfist bir tasavvuru da yok sayamamıştır. Örneğin yorumlarına sıkça başvurduğumuz Râzî haberî sıfatların konu edinildiği âyetleri

te'vil ederken tamamen tenzihçi bir tutum sergilemiştir. Hatta zahirine bağlı kalarak âyetleri olduğu gibi anlayanları cahil addetmiş, İbn Huzeyme meselesinde görüldüğü üzere de bazen tekfir edecek derecede karşı çıkmıştır. Bu, Râzî'nin inşa ettiği tenzih doktrinine göre diğerlerine yaklaşımıdır. Ancak aynı yaklaşımı ve benimsemiş olduğu tenzihçi tutumu ru'yetullah konusunun ele alındığı âyetlerde göstermemiştir.

Haberî sıfatların konu edinildiği tüm âyetleri tenzihçi bir tutumla ele alarak Allah'ın cismani bir varlık olmadığını ısrarla ifade eden, âyetlerin zahirî manalarına hamledilmesi durumunda Allah'ın diğer yaratılmış varlıklardan bir farkının kalmayacağını, bu sebeple de söz konusu âyetlerin te'vil edilmesi gerektiğini savunan Râzî, ru'yetullah konusunda tenzihçi tutumunun aksine nass eksenli bir tutumu benimseyerek sarih âyet ve sahih haberlerde beyan edilen ru'yetullahın vuku bulacağını kabul etmiştir. Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'ten bu konuda daha istikrarlı olduğunun ifadesi işte bu sebepledir. Çünkü Mu'tezilî âlimler her ne sebeple olursa olsun inşa ettikleri Allah tasavvurundan taviz vermemişler, O'nun bir cisim olmadığını, dolayısıyla da görülemeyeceğini beyan ederek haberî sıfatlarda olduğu gibi ru'yetullah konusunda da mutlak tenzihçi bir tutum sergilemişlerdir. Burada Mu'tezile'nin tutumunun doğru; Ehl-i Sünnet'in[873] ise yanlış olduğu yargısına varıldığı anlaşılmamalıdır. İfade edilmek istenen şey iki ekolün, inşa ettikleri ve inandıkları inanç ilkeleri doğrultusunda nasslara yaklaşımı ve bu yaklaşımlarında benimsemiş oldukları tutuma ne derece bağlı kaldıklarıdır. Dolayısıyla iki ekol arasında bir yargıya varma değil bir çıkarımda bulunulmaktadır. Nitekim incelenen âyetlerde de görüldüğü üzere Mu'tezile'nin, benimsemiş olduğu tenzihçi tutuma Ehl-i Sünnet'ten daha bağlı ve nasslara yaklaşımında daha istikrarlı olduğu söylenebilir.

---

[873] Ru'yetullah konusunda Râzî üzerinden verilen örnekle Râzî'nin tüm Ehl-i Sünnet'e teşmil edildiği eleştirisi tarafımıza yapılabilir. Ancak söz konusu meselede Râzî'nin görüşü tüm Ehl-i Sünnet ulemâsının görüşüyle aynı olduğundan bu eleştiri geçersiz olacaktır. Nitekim ru'yetullah konusunun ele alındığı bölümde Ehl-i Sünnet'e mensup tüm âlimlerin Râzî ile aynı görüşü savunduğu görülmüştür.

# SONUÇ

Tanrı tasavvurlarının doğuşu, gelişimi, zamansal değişimi, bu konudaki zihinsel süreçler, İslâm öncesi bazı inanç ve düşünce geleneklerindeki tanrı tasavvurları, İslâm düşünce geleneğindeki Allah tasavvurları ve bu tasavvurların tefsirle ilişkisinin örnek âyetler üzerinden incelendiği bu interdisipliner çalışma birtakım sorulardan yola çıkılarak oluşturulmuştur. Bu sorulardan ilki çalışmanın da ekseninde döndüğü, âyet yorumlarının farklılaşmasında Allah tasavvurlarının etkisinin nasıl olduğudur. Tasavvur ve âyet etkileşiminde hangisinin hangisini etkilediği de bu çalışmanın cevabını aradığı diğer bir sorudur. Ele alınan konular ve tasavvur-âyet etkileşiminin incelendiği örnek âyetler de bu sorular merkezinde cevaplanmaya çalışılmıştır. Genel olarak mukayese ve niteliksel içerik analizi yöntemlerinin uygulandığı bu çalışma, cevaplarını aradığı soruları senkronik ve diyakronik bir şekilde ele almış hem tasavvurların gelişim ve değişim süreçlerini hem de söz konusu tasavvurların âyet yorumlarına etkisini zamansal açıdan incelemeye çalışmıştır. Ele alınan konular ve benimsenen yöntemler sonucunda da birtakım sonuçlara ulaşılmıştır.

Ulaşılan sonuçlardan ilki Tanrı'nın insan zihnine konu edilerek tasavvur edilişinin felsefenin ortaya çıkmasıyla başladığıdır. Felsefe tarihinin miladı olan Thales'in arkhe arayışıyla başlayan ve daha sonra giderek değişen, gelişen ve evrimleşen Tanrı fikri, felsefeyle birlikte zihni sürece konu olmuştur. Felsefe öncesi mit ve geleneklerde yaşayan/yaşatılan Tanrı, Thales'le birlikte insan zihnine girmiş ve zaman ilerledikçe Tanrı fikri insan zihninde evrilmeye başlamıştır. Sürekli değişen ve gelişen insan zihni Tanrı konusunda da hünerini göstermiş ve Tanrı, insan zihninde bir varlık olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır. Bu tasavvur da zamanla somuttan soyuta, maddeden manaya ve fizikten fizik-ötesine doğru bir serüven yaşamıştır. Nitekim Antik Yunan'ın ilk dönemlerinde Tanrı ilk merhalede su, hava, ateş, atom gibi maddi olarak tasavvur edilirken daha sonra her şeyin başlangıcı, ilk hareket ettirici, mutlak, aşkın ve yüce bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Özellikle Platon ve Aristo sonrası Philon ve Plotinos'la birlikte felsefeye dinî metinlerin de dâhil edilmesiyle Tanrı, din-felsefe birlikteliğinde düşünülmüş ve tasavvur edilmiştir.

Tanrı tasavvurundaki değişim sadece Antik Yunan'la sınırlı kalmamıştır. Hem geleneksel inanç ve düşünce gelenekleri hem de semavî dinlerdeki ilah tasavvurları Antik Yunan'da olduğu gibi zamanla, istisnasız bir şekilde değişime uğramıştır. Bu değişim de yine Antik Yunan'da olduğu gibi genelde somuttan soyuta doğru bir seyir izlemiştir. Buna bağlı olarak hem İslâm öncesi inanç ve düşünce geleneklerinde hem de İslâm'da ilah tasavvurları zamanla değişmiştir. Bu konuda dikkati çeken nokta ister beşerî ister ilahî olsun tüm inanç ve düşünce geleneklerinde, inanılan en yüce, mutlak ve otorite olan varlığın insan zihninin süreçlerine bağlı olarak inşa edilmiş ve zamanla değişmiş olmasıdır. Salt aklî muhakemeler yoluyla ya da kutsal ve dinî metinler yardımıyla inşa edilmiş olsa da hiçbir dönemde genel-geçer, herkes tarafından kabul edilen bir tanrı tasavvur edilememiştir. Dolayısıyla buradan hareketle Tanrı'nın veya ismi zaman veya mekâna bağlı olarak değişse de Tanrı yerine konan varlığın, insan zihninin tasavvur ettiği kadarıyla değişen bir varlık olduğu söylenebilir. Bu da İbnü'l-'Arabî'nin "ilâh-i mu'tekâd" kavramıyla dikkat çektiği, Allah'ın tasavvur edilemez oluşunun, insan kadar tasavvur olduğunun ve tanrı tasavvurlarının sübjektifliğinin ispatı niteliğindedir.

İslâm düşünce geleneğinde Allah tasavvurlarının değişimi bu dinin temel kaynağı olan Kur'ân âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında da farklılıklara neden olmuş, söz konusu farklılıklar hem senkronik hem de diyakronik bir şekilde gerçekleşmiştir. Diyakronik değişimin daha çok aynı ekole mensup âlimler arasında zamana bağlı bir değişimi ifade ettiği, senkronik değişimin ise farklı ekoller arasında aynı zaman diliminde gerçekleşen bir değişim olduğu söylenebilir. Örneğin ilk dönem Müslümanları ile daha sonra klasik olarak isimlendirilen dönemdeki âlimler aynı ekole mensup olmakla birlikte âyetleri farklı anlamış ve yorumlamışlardır. Senkronik değişim ise Ehl-i Sünnet-Mu'tezile mukayesesinde olduğu gibi daha çok ekol eksenli olmuş ve âyetler ekollerin kendi inanç ilkelerine göre yorumlanmıştır. Allah tasavvurunun diyakronik olarak değişmesinde daha çok Antik Yunan'da karşılaşılan değişiklik örneği hâkimdir. Önceleri somut ve antropomorfist bir tasavvur hâkimken zaman ilerledikçe kelam ve felsefenin de yardımıyla tenzihçi tasavvur etkin olmuştur. Dolayısıyla diyakronik değişimin temelinde tutumların değişimi de söz konusudur. Ancak senkronik değişimde söz konusu tutumlardan ziyade bu tutumların ilkâ ettiği düşünce ve inançların değişimi mevzubahistir. Mesela Ehl-i Sünnet'e mensup bir müfessir olan Râzî ile

Mu‘tezilî bir müfessir olan Zemahşerî felsefe ve kelamî yönlerinin olması hasebiyle tenzihçi tutumu benimsemiş müfessirlerdir. Ne var ki bu iki müfessir mukayese edildiğinde âyet yorumlarının farklılaştığı hatta genel olarak zıt hükümlere ulaştıkları görülmektedir. Dolayısıyla âyetlerin yorumlanması noktasında senkronik ve diyakronik değişimin arasında bu tarz farklılıkların olduğunu söylemek mümkündür.

Senkronik ve diyakronik olarak değişen Allah tasavvurlarının âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında da doğrudan etkisi olmuştur. Yani tasavvur-âyet ilişkisinde doğrudan bir etkileşim söz konusudur. Şöyle ki; ilk dönem Müslümanları tefvizci tutumu benimseyerek âyetler hakkında herhangi bir te’vile başvurmadan, keyfiyeti sorgulamadan âyetlere geldiği şekliyle inanmış ve Allah tasavvurlarını âyetlerin zahirine bağlı kalmak suretiyle tümevarımsal bir yöntemle inşa etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle âyetler ilk dönem Müslümanlarının Allah tasavvurlarını inşa etmiştir. İlk dönem Müslümanları her ne kadar teşbihe ve tecsime düşmeden âyetlerin anlaşılması ve bu âyetlere geldiği şekliyle inanılması gerektiğini söyleseler de antropomorfist, teşbih ve tecsimi çağrıştıran ifadelerin âyetlerde yer alması bunu pek mümkün kılmamaktadır. Hem âyetin zahirine bağlı kalıp hem de teşbih ve tecsime düşmeden, antropomorfist bir Allah tasavvur etmemek makul görünmemektedir. Çünkü âyetlerin zahirine bakıldığında kullanılan teşbihî dil antropomorfist bir tasavvuru ihsas ettirmektedir. Bu sebeple kelamın teşekkülü ile birlikte bu çıkmazı aşmaya çalışan mütekellim âlim ve müfessirler âyetlerin te’vilinin zorunlu olduğunu, aksi takdirde teşbih ve tecsime düşülerek Allah’ın bir cisim gibi mürekkeb bir varlık olarak tasavvur edilmesi sonucunu doğuracağını ifade etmişlerdir. Bu düşünceyle âyetleri yorumlamaya çalışan mütekellim âlim ve müfessirler kelam ve felsefenin yardımıyla inşa ettikleri Allah tasavvurları doğrultusunda te’vile başvurmuşlar, tümdengelim yöntemiyle âyetleri tasavvurları çerçevesinde yorumlamışlardır. Bu da ilk dönemin aksine Allah tasavvurlarının âyet yorumlarını etkilediğini göstermektedir.

Kelam ve felsefenin hâkim olduğu klasik dönemde Allah tasavvurlarına bağlı olarak yorumlanan âyetler itikadî konularda da değişimin gerçekleştiğini gözler önüne sermektedir. Aynı ekole mensup âlimler arasında dahi görüş ayrılıklarının varlığı bu düşünceyi doğrulamaktadır. Örneğin mezhep imamı olan Eş‘arî ile bu mezhebin bir

mensubu olan Râzî, haberî sıfatların konu edinildiği âyetleri farklı yorumlamışlardır. Eş‘arî tefvizci tutumu benimseyerek Allah’ın eli, yüzü, gözü gibi organlara sahip olduğunu düşünürken aynı ekole mensup olan Râzî benimsediği tenzihçi tutum gereği bunun Allah hakkında mümkün olmadığını ifade etmiştir. Diyakronik değişimin de bir örneği olan bu mesele zamanla inanç ilkelerinin de değiştiğini göstermektedir. Bu çalışma kapsamında diyakronik ile senkronik değişimin arasındaki fark genel bir ifadeyle dile getirilecek olursa; diyakronik değişimde âyetlere yaklaşım ve bu âyetlere bağlı olarak inanç ilkeleri değişime uğramıştır. Senkronik değişimde ise inanç ilkeleri sabit kalmış, diyakronik değişim sonucu oluşan inanç ilkeleri doğrultusunda da âyetler yorumlanmıştır. Çalışmanın konusu özelinde söylenecek olursa da en genel ifadeyle diyakronik değişimin Allah tasavvurlarının değişimine, senkronik değişimin ise âyet yorumlarının değişimine etki ettiği söylenebilir. Nitekim Allah tasavvuru konusunda ilk dönem Müslümanları ile sonrakiler arasında bir farklılığın olduğu, haberî sıfatların ele alındığı âyetler neticesinde ortaya konmuştur. Diğer bir ifadeyle haberî sıfatların incelendiği âyetlerde diyakronik olarak ilk dönem Müslümanları ile Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve Şia’nın Allah tasavvurları farklılaşmaktadır. Yani Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve Şia Allah tasavvuru konusunda tenzihçi bir tutumu benimseyerek aynı görüşü savunurken, adı geçen ekollerin tasavvurları ilk dönem Müslümanlarının tasavvurlarıyla farklılık arz etmiştir. Ancak ru’yetullah konusunda ise diyakronik olarak ilk dönem ve Ehl-i Sünnet aynı tasavvuru benimserken Mu‘tezile ve Şia bunların karşısında yer almış ve senkronik olarak Ehl-i Sünnet’inkinden farklı bir tasavvuru benimsemiştir. Bu da hem tasavvur hem de tefsirin senkronik ve diyakronik olarak değiştiğini, birbirlerini etkilediğini ve tasavvur-âyet ilişkisinde etkileşimin çift yönlü olduğunu göstermektedir.

Konusu itibariyle daha önce örneği olmayan bu çalışma ele aldığı meseleler açısından bir giriş mesabesindedir. Dolayısıyla kendinden sonraki çalışmalara örnek teşkil edecek kaynak görevi görebilir. İlk olması hasebiyle bazı eksikliklerin olması da doğal karşılanabilir. Çünkü çalışmanın daha önce örneğinin olmaması, referans alacağı bir kaynağının yoksunluğu sebebiyle hem yöntem hem de muhteva açısından incelediği meseleleri tüm yönleriyle ele almada yetersiz kalmış olabilir. Bu sebeple daha sonraki çalışmalar, bu çalışmanın örnek alınmasıyla hem yöntem hem de muhteva açısında daha

iyi seviyeye getirilebilir. Ayrıca bu çalışma örnek alınarak farklı konularda da araştırmalar yapılabilir.

Bir öneri olarak Allah tasavvurunun tefsire etkisi temalı bu çalışmadan mülhem farklı tasavvurların da tefsirle ilişkisi incelenebilir. Örneğin; ahiret, cennet-cehennem, peygamber tasavvurları gibi farklı tasavvurların ilgili âyetler ışığında tefsirle ilişkisi, tasavvurlara bağlı olarak âyet yorumlarının değişip değişmediğine yönelik çalışmalar yapılabilir. Yine bu bağlamda belli bir mezhep veya ekolün müstakil bir çalışma olarak ele alınıp Allah tasavvurlarının tefsirle ilişkisi derinlemesine incelenebilir. Ayrıca âyet yorumlarının farklılaşmasında coğrafya ve kültür etkisinin incelenmesi başka bir çalışma önerisi olarak sunulabilir.

Çalışmamızın sonraki araştırma ve incelemelere kaynaklık etmesi, kendi alanında ihtiyaç duyulan bir boşluğu doldurması, ele aldığı konular çerçevesinde daha başarılı ve kapsamlı çalışmaların üretimine katkı sağlaması ve en önemlisi de Tefsir alanında yapılacak, farklı disiplinlerin de katkılarıyla interdisipliner çalışmalara yeni ufuklar açması en büyük temennimizdir.

Gayret bizden, tevfîk ise Allah'tandır.

## KAYNAKÇA


*Kur'ân-ı Kerîm*.

Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

Afacan, Hülya. "Mecazın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecaza İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/30 (2014), 55-73.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *er-Redʿale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*. thk. Sabri b. Selâme Şâhin. Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 7. Basım, 1998.

Akçay, Mustafa - Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.

Akdağ, Özcan - Bayder, Osman. "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXX/1 (2019), 182-191.

Alıcı, Mehmet. "Maniheizm". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 322-336. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Alıcı, Mehmet. "Mecûsîlik". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 284-302. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Alî, Cevâd. *el-Mufassal fî Târîhi'l-ʿArab Kable'l-İslâm*. XX Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meʿânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-ʿAzîm ve's-Sebʿi'l-Mesânî*. thk. Alî Abdülbârî 'Atiyye. XV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.

Âlûsî, Muhammed Şükrî el-Bağdâdî. *Bulûğu'l-Ereb fî Maʿrifeti Ehvâli'l-ʿArab*. thk. Muhammed Behçet Eserî. III Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyyi, 2. Basım, ts.

Apa, Enver. "'Müteşabih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/2 (2002), 151-168.

Apak, Adem. "Uzzâ". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 111-121. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Arı, Salih. "İsâf ve Nâile (İslam'dan Önce Safa ve Merve'de Bulunan İki Put)". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 265-274. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Arpa, Enver. "İslam Kültürünün Etkisinde Bir Yahudi Filozof: Musa b. Meymun". *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 2 (2006), 109-115.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi-I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi-II: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi-III: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi-V: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Asar, Muhammet Ali. *Hadislerde Allah Tasavvuru*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2012.

Aster, Ernst Von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yayın Tasarım, 3. Basım, 2005.

Atalay, Orhan. “Cahiliyye Döneminde Putlar ve Putçuluk”. *İslâmî İlimler Dergisi* V/1 (2010), 91-106.

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

Aydın, Fuat. “Bir Sessizliğin ya da YHVH’nin Tarihi (YHVH’nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)”. *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (2004), 103-128.

Aydın, Hüseyin. “Abdullah b. Küllâb’ın Allah’ın Sıfatları ve Kelâmullah’a Dair Görüşleri -İbn Teymiye’ye Göre-”. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III/8 (2003), 125-146.

Aydın, İsmail. “Hakikat ve Mecaz’ın Terimleşme Süreci”. *İslâmî İlimler Dergisi* VIII/1 (2013), 23-29.

Aydın, Mehmet. “Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ’tizalleri”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 141-156.

Aydın, Ömer. “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 133-158.

Aydın, Ravza. “Yahudi İman Esasları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/25 (Ocak 2012), 189-210.

Ayğan, Fadıl. *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi -Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Aykıt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2. Basım, 2019.

Azimli, Mehmet. “Menaf ve Fils Putları”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. 275-279. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Backhaus, Knut. “İsa (Hrst.)”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla

Selçuk vd. I/384-386. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016.

Backhaus, Knut. "Tanrı, Baba Olarak (Hrst.)". *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. II/735-736. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî el-İsferâyînî. *el-Fark Beyne'l-Firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1977.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî el-İsferâyînî. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Matbaʿatu'd-Devle, 1928.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Balcı, İsrafil. "Kur'an'da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: El-Menât". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 91-110. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

*Barnabas İncili*. çev. Mehmet Yıldız. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013.

Barthold, Wilhelm. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. M. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1984.

Başer, Hatice Merve Çalışkan. *Kur'an-ı Kerim'de C-H-L Kökünün Semantik Analizi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.

Batuk, Cengiz. *Hıristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2006.

Baybal, Sami. "Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 169-187.

Bayrakdar, Mehmet. *Üç Dinin Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2016.

Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3 Cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn. *el-Esmâ ve'ş-Sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed Hâşidî. II Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn. *el-İʿtikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd*. thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm Ebu'l-'Ayneyn. Riyad: Dâru'l-Fazîle li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.

Bıyıkoğlu, Yakup. "Kur'ân'da Câhiliye Kavramı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/36 (2012), 233-247.

Bilgin, Abdülcelil. "Bir Anlatım Üslubu Olarak Mecaz'ın Kur'an'daki Varlığına Dair Tartışmaların Analizi". *İslam Düşüncesi Araştırmaları*. ed. Abdülcelil Bilgin - Yusuf Aydın. 29-47. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Bizrî, Nader el-. "Allah: Zât ve Sıfât İlişkisi Problemi". çev. Ziya Erdinç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/36 (Aralık 2017), 199-217.

Bonnard, Andre. *Antik Yunan Uygarlığı-II: Antigone'den Sokrates'e*. çev. Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.

Bottero, Jean. *Tarihte Tanrı Fikrinin Doğuşu*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2. Basım, 2010.

Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* XIX/49 (2019), 97-120.

Brickhouse, Thomas C. - Smith, Nicholas D. "The Origin of Socrates Mission". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 44, No: 4/657-666. U.S.A.: University of Pennsylvania Press, 1983.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr

b. Nasr. IX Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Bulut, Halil İbrahim. "Şeytânüttâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/104. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji -Tanrı'nın Maskeleri-*. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 1995.

Can, Seyithan. "İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2020), 430-450.

Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 3. Basım, 1994.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe-I (Fragmanlar-Doksograflar)*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe-II (Fragmanlar-Doksograflar)*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Cârullâh, Zühdî. *el-Muʿtezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1947.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-ʿArabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-ʿİlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 6. Basım, 2005.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2011.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi-I: İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 10. Basım, 2016.

Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 2001.

Ceyhan, İrem. *Yahudi ve Müslüman Teolojisinde Tanrı Tasavvurlarının*

*Karşılaştırılması*. İnönü Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.

Cömert, Bedrettin. *Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: De Ki Yayınları, 3. Basım, 2010.

Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. İbrâhîm b. Hüseyn el-Hemedânî. *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sıhah ve'l-Meşâhîr*. thk. Abdurrahmân b. Abdilcebbâr el-Firyevâî. II Cilt. Nârs/Hindistan: İdâratü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1983.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbu't-Taʿrîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.

Cüveynî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Risâle fi İsbâti'l-İstivâ' ve'l-Fevkiyye ve Mes'eleti'l-Harf ve's-Savt fi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Mu'âz b. 'Alvân Hakkî. Riyad: Dâru Tuveyk li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbûrî. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtıʿi'l-Edille fi Usûli'l-İʿtikâd*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfîk Alî Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Çavuş, Levent. "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan 'Cahiliye'". *Milel ve Nihal (Dergi)* XIII/1 (2016), 44-69.

Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi". *İLAM Araştırma Dergisi* III/1 (1998), 103-116.

Çelik, Aydın. "Helen ve İran Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkileri". *Uluslararası Dördüncü Orta Doğu Semineri-İlkçağlardan İslamiyetin Doğuşuna Kadar Orta Doğu*. 57-82, 2011.

Çınar, Bayram. “Eşʿarî Ekolünde Allah Tasavvuru”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XXXV/1 (2021), 79-110.

Çınar, Bayram. “İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları”. *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* III/2 (2020), 29-48.

Çınar, Bayram. “Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı: ‘Negatif Din Dili’”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Ağustos 2020), 231-249.

Çilingir, Lokman. “Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (Aralık 2021), 137-151.

Dalkılıç, Bayram. “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 61-79.

Danışman, Nafiz. “‘Câhiliyye’ Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1-4 (1956), 192-197.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-ʿİlelü’l-Vâride fi’l-Ehâdîsi’n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh es-Selefî - Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dibâsî. XV Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Tayyibe li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘-Dâru İbni’l-Cevzî, 1985.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Ru’yetullâh*. thk. İbrâhîm Muhammed el-Alî - Ahmed Fahri er-Rifâʿî. Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1411.

Dârimî, Ebû Sa‘îd Osman b. Sa‘îd. *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*. thk. Ebû ’Âsım el-Eserî eş-Şevkânî. Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 2010.

Dârimî, Ebû Sa‘îd Osman b. Sa‘îd. *Nakzu’l-İmâm Ebî Saʿîd Osmân b. Saʿîd ʿale’l-Merîsî’l-Cehmiyyi’l-ʿAnîd fîmâ İfterâ ʿalellâhi -ʿAzze ve Celle- mine’t-Tevhîd*. thk. Ebû ’Âsım el-Eserî eş-Şevkânî. Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye lin’-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2012.

Demir, Osman. “Zât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/148-150. İstanbul:

TDV Yayınları, 2013.

Demirci, Kürşat. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/328-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Deniz, Gürbüz. "İslam Düşüncesi -İlkeler ve Kazanımlar-". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2018), 235-272.

Dindi, Korkut. "Nûh (AS) Döneminden Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yeğûs ve Nesr". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 197-239. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Doğan, Bilal. *Hıristiyanlıkta Asli Günah Doktrini (Pavlus-Pelagius Örneği )*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2008.

Duğaym, Semîh. *Mevsûʿatu Mustalahâti ʿİlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*. II Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998.

Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Müteşabihât". *Bilimname : Düşünce Platformu* III/9 (Mart 2005), 13-37.

Duman, M. Zeki. "Müteşâbihâtın Te'vili". *Bilimname : Düşünce Platformu* III/9 (Mart 2005), 39-54.

Duman, Muhammet Fatih. "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'nin Paganizm (Put İnancı) ile İlişkisi". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 241-263. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller -Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?*-. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2019.

Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. çev. Mehmet Aydın. Ankara:

Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli. VII Cilt. Dâru’r-Risâleti’l-ʿÂlemiyye, 2009.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A’zam Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu’l-Ekber*. nşr. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hamîs. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü’l-Furkân, 1999.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A’zam Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Vasiyyetü’l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nuʿmân*. thk. Ebû Muaz Muhammed b. Abdilhayy Uveyne. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.

Ebû Nuʿaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü’l-Evliyâ’ ve Tabakâtü’l-Esfiyâ’*. X Cilt. Mısır: Matbaʿatu’s-Saʿâde, 1974.

Ekinci, Abdullah. “Sabiîlik”. *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa’da Dini Hayat*. 61-70. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Erdinç, Ziya. *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bililer Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Erkol, Ahmet. “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşabih Sorunu”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2006), 199-226.

Esen, Muammer. “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmi Görüşleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002), 63-79.

Eşʿarî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-İbâne ʿan Usûli’d-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn li’-Tıbâʿa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, ts.

Eşʿarî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lümaʿ fi’r-Redd ʿalâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bidaʿ*. thk. Hamûde Ğurâba. Kahire: Matbaʿatu Mısr Şeriketü Müsâhemeti Mısriyye, 1955.

Eşʿarî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Na'îm Zerzûr. II Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2005.

Eşʿarî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*. thk. Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cüneydî. Medine: Mektebetü'l-ʿUlûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 2002.

Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi* II/1, Kur'an Özel Sayısı: 2 (2007), 45-62.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Feuerbach, Ludwig. *Hıristiyanlığın Özü*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Feuerbach, Ludwig. *Tanrıların Doğuşu*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.

Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. London: Penguin Books, 1986.

Frazer, James George. *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük*. çev. Onur Aydın - İrem Demirel. İstanbul: Altın Bilek Yayınları, 2015.

Friedell, Egon. *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi: Hıristiyanlık Öncesi Yaşam ve Efsane*. çev. Necati Açа. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-İʿtikâd*. ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Meʿânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. Beyrut:

Dâru İbn Hazm, 2003.

Goodenough, Erwin Ramsdell. *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven: Yale University Press, 1940.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 24. Basım, 2012.

Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy, Volume I: The Earlier Presocratics and The Pythagoreans*. New York: Cambridge University Press, 1962.

Güleçyüz, Mehmet Emin. *Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâmında Beşreî Duyguların Allah'a Nisbeti Meselesi*. 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Günaltay, Mehmet Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 11-50. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Gündüz, Şinasi. "Hıristiyanlık". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 104-158. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 304-320. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Gündüz, Şinasi. "Sabiîlikte Din ve Din Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları (Sempozyum)*. 135-152. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000.

Gündüzöz, Soner. "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları". *İslâmî İlimler Dergisi* VIII/1 (2013), 31-46.

Gürkan, Salime Leyla. *Ana Hatlarıyla Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2017.

Güven, Mustafa. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi Ve Te'vil". *Hikmet Yurdu* III/5, İmam-ı Azam Ebu Hanife Özel Sayısı (2010), 293-322.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî. *Kitâbu'l-ʿAyn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. VIII Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar ve Akımlar-*. VII Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.

Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik (İnanç Esasları)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/201-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red ʿalâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-ʿArabiyye li'l-Kitâb, 2. Basım, 1993.

Hesiodos. *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977.

Homeros. *İlyada*. çev. Ahmet Cevat Emre. Varlık Yayınları, 4. Basım, 1971.

Işık, Halim. *Yahudi Kutsal Kitabında Tanrı İnancı*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. X

Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 3., 1999.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî. *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. VI Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşʿarî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî eş-Şâfi'î. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. XIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1379.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrâhîm Nasr - Abdurrahmân ʿUmeyra. V Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2. Basım, 1996.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. II Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbuʿati Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1955.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâti'r-Rabb ʿAzze ve Celle*. thk. Abdülaziz b. İbrâhîm eş-Şehvân. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. VIII Cilt. Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-

Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiʿî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. XX Cilt. Kahire: Dâru Hecer li't-Tıbâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İʿlân, 1997.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî. *İsbâtu Sıfeti'l-ʿUluvv*. thk. Ahmed b. Âtiyye b. Alî el-Ğâmidî. Medine: Mektebetü'l-ʿUlûm ve'l-Hikem, 1988.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. V Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab*. XV Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1994.

İbn Mendeh, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya el-'Abdî. *er-Redd ʿale'l-Cehmiyye*. thk. Alî b. Muhammed Nâsır Fakîhî. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 3. Basım, 1994.

İbn Meymûn, Musa. *Delâletü'l-Hâirîn*. nşr. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. "Risâletü'l-ʿArşiyye fi't-Tevhîd". *Mecmû' Resâîli'ş-Şeyhi'r-Reîs*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meʿârifi'l-Usmâniyye, 1345.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Cevâbu's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh*. thk. Ali İbn Hasen vd. VI Cilt. Suud: Dâru'l-ʿÂsime, 1999.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûʿu Fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. XXXV Cilt. Medine: Mecmeʿu'l-Melik Fahd li-Tıbâʿati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî.

*Zâdü'l-Mesîr fî ʿİlmi't-Tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1422.

İbnü'l-Esîr, Ebu's-Sa'âdât Mecidüddîn el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. V Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'İlmiyye, 1979.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. X Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1997.

İnan, Ahmet. "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma". *Dinî Araştırmalar* V/13 (2002), 7-26.

İnan, Yusuf Ziya. *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*. İstanbul: Gümüş Basımevi, 1984.

İnanlar, Mehmet Zafer. "Hıristiyan Teslisinin Pagan Kökleri". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2020), 131-152.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1992.

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.

Joyce, George Hayward. "The Blessed Trinity". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann vd. XV/800. New York: The Encyclopedia Press, 1913.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-ʿAdl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnân Muhammed Zerzûr. II Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-*

*Hamse*. thk. Abdulkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.

Kalaycı, Mehmet. "Eşʿarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/2 (2010), 399-431.

Kasar, Veysel. "Kur'an'da Müteşabihat'tan 'İstivâ' Kavramı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 201-227.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım el-Hallâk. *Mehâsinu't-Te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. IX Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418.

Kaufmann, Francine - Eisenberg, Josy. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik". çev. Mehmet Aydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIX (1987), 267-283.

Kaufmann, Francine - Eisenberg, Josy. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik II. Kısım: Talmud Yahudiliği". çev. Mehmet Aydın. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 13-34.

Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kaʿbî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî vd. *Fadlu'l-İʿtizâl ve Tabakâtu'l-Muʿtezile*. thk. Fuâd Seyyid. haz. Eymen Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Me'hedu'l-Elmâniyyi li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, 2017.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları -Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi-*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi". *1. Kur'an sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (1-3 Nisan 1994)*. 363-374. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.

Kollektif. *The History of the Christians in the Light of Modern Knowledge*. New York: Harcourt Brace and Company, ts.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2005.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suad Yakup Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.

Ksenophon. *Sokrates'ten Anılar*. çev. Candan Şentuna. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1997.

Kurt, Ali Osman. "İkinci Mabed Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), 437-454.

Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün". *Dinî Araştırmalar* IX/25 (2006), 61-78.

Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinos'un Aşk Kuramı*. Bursa: Asa Kitabevi, 2. Basım, 2000.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfiyyiş. XX Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

*Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. Kore: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013.

Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Külcü, Recep. "Thales'ten Günümüze Arkhe Arayışı". *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2016), 1-10.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2007.

Lehmann, Edvard. "Les Hindous". *Manuel D'Histoire Des Religions*. 313-432. Paris: Librairie Armand Colin, 1904.

Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir b. Muhammed. *el-Mevâʿiz ve'l-İʿtibâr bizikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır-İrşad Kitabevi, 2001.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. X Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2020), 47-104.

Meral, Yasin. "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011), 243-266.

Meral, Yasin. *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2012.

Meral, Yasin. "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı". *Milel ve Nihal (Dergi)* X/1 (2013), 71-89.

Meral, Yasin. "Yahudilik". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 48-102. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. IV Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî,

2002.

Nasoiraio, Brikha. “Sabiilikte Tanrı, Evren, Akıl ve Bilgi Anlayışı”. *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*. 75-80. Malatya, 2012.

Nesefî, Ebü’l-Mu’în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid. *Tebsıratu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. II Cilt. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs - el-Cezîre li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2011.

Nesefî, Ebü’l-Muʿîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Muʿtemid. *Bahru’l-Kelâm*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersîcî. Ammân: Dâru’l-Feth li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 2014.

Neşşâr, Alî Sâmî en-. *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*. III Cilt. Kahire: Dâru’l-Meʿârif, 8. Basım, ts.

Olgun, Hakan. “İslâm”. *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 160-180. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Osmançelebioğlu, Serhan. “Sâbiîlik’te Işık-Karanlık Düalizminin Mitos Çözümlenmesi: Sağ Ginza 12’deki Metin Bağlamında”. *İslâm Tetkikleri Dergisi* X/2 (2020), 681-685.

Öçal, Şamil. “Platon’un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”. *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy (Dergi)* VII/1 (2017), 65-83.

Önal, Mehmet. “Sokrates’in Tanrı Anlayışı”. *EKEV Akademi Dergisi* XI/32 (2007), 25-36.

Öteleş, Zeliha. “‘Tanrı Tasavvuru’ Üzerine Yorumun Çeşitliliği: ‘İlâh-i Mu’tekad’ Kavramı”. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Mehmet Kubat vd. I/629-639. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 1. Basım, 2017.

Öz, Ruhullah. *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî’nin Tenzih Anlayışı*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri

Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2018.

Özkan, Canan. *Yunan Tanrılarının ve Tanrıçalarının Sıfatları ile Allah'ın Sıfatlarının Karşılaştırılması*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Özler, Mevlüt. "İlâhî İsim Ve Sıfatları Tesbitte Yöntem". *EKEV Akademi Dergisi* I/1 (1997), 65-79.

Öztürk, Mustafa. "Tanrı-İnsan İlişkisinde Sivilliğin İmkânı". *Eskiyeni* 19 (2010), 93-100.

Palabıyık, M. Hanefi. "İslam Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden 'Zülhalesa'". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 171-195. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Pesch, Otto Herrmann. "Asli Günah (Hrst.)". *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. I/71-73. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016.

Pettazzoni, Rafaella. *Tanrı'ya Dair*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.

Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Niyazi Berkes. Çağdaş Yayıncılık, 1998.

Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 3. Basım, 2007.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *Esâsü't-Takdîs*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *Kitâbu'l-Muhassal*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1991.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *Levâmiʿu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teʿâlâ ve's-Sıfât*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2020.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. XXXII Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 3. Basım, 2000.

Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

Ross, W. David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Russ, Jacqueline (ed.). *Felsefe Tarihi-I: Kurucu Düşünceler*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2012.

Russel, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi: Antikçağ*. çev. Muammer Sencer. İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969.

Saruhan, Müfit Selim. "İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 71-86.

Sassi, Maria Michela. "Felsefi Düşüncenin Doğuşu: Anaksagoras ve Demokritos". çev. Leyla Tonguç Basmacı. *Felsefe Tarihi-I: Antik Yunan*. ed. Umberto Eco. 66-72. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Sassi, Maria Michela. "Felsefi Düşüncenin Doğuşu: Herakleitos ve Empedokles". çev. Leyla Tonguç Basmacı. *Felsefe Tarihi-I: Antik Yunan*. ed. Umberto Eco. 58-65. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Sassi, Maria Michela. "Felsefi Düşüncenin Doğuşu: İyonya Kozmogonileri: Thales, Anaksimandros, Anaksimenes". çev. Leyla Tonguç Basmacı. *Felsefe Tarihi-I: Antik Yunan*. ed. Umberto Eco. 19-32. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Saʿlebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-Beyân ʿan Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. XXX Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf. Kuveyt, 1985.

Sena, Cemil. *Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.

Sinanoğlu, Abdulhamit. *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.

Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 5. Basım, 2013.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal (Dergi)* XI/1 (2014), 9-50.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Döneminde Lât Kültü". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (2016), 25-56.

Störig, Hans Joachim. *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*. çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2. Basım, 2000.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î. *el-İtkân fî ʿUlûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. IV Cilt. Mısır: Heyet, 1974.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiʿî. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. XV Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.

Sünter, Emel. "Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkisi Üzerine". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2019), 21-40.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. III Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1992.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-İkdâm fî ʿİlmi'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *el-Fevâidü'l-Mecmûʿa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûʿa*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemâni. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995.

Şeybânî, İbn Ebî ʿÂsımEbû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled. *Kitâbü's-Sünne ve meʿahû Zılâlü'l-Cenne fî Tahrîci's-Sünne*. thk. Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî. II Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-İʿtikâdât*. thk. İsâm Abdusseyyid. Kum/İran: el-Mü'temerü'l-ʿÂlemî li-Elfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.

Şimşek, Nurdane. "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı". *Felsefe Arkivi (Dergi)* 43 (Şubat 2015), 63-78.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. ed. Hüseyin el-E'lemî. XX Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Eʿlemî li'l-Matbûʿât, 1997.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmilî. *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. XXIV Cilt. Kahire: Dâru Hecer li't-Tıbâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İʿlân, 2001.

Tanrıverdi, Hasan. *İnancın Rasyonelliği Sorunu*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012.

Taşpınar, İsmail. "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini". *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 143-166.

Tatar, Burhanettin. "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal (Dergi)* XIII/1 (2016), 29-42.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 3. Basım,

2015.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu’l-Makâsıd*. thk. Abdurrahmân ‘Umeyra. V Cilt. Beyrut: ʿÂlemu’l-Kütüb, 2. Basım, 1998.

Tehânevî, Muhammed A‘lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşfu Istılâhâti’l-Funûn ve’l-ʿUlûm*. thk. Alî Dehrûc. haz. Refîk el-‘Acem. II Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

Temizer, Aydın. “Kur’an’a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rububiyet Anlayışındaki Çelişki”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013), 5-22.

Tezokur, M. Hadi. *Yahudilikte İbadet ve İnanç Esasları*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1992.

Thurner, Martin. “Ariyusçuluk (Hrst.)”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. I/70-71. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016.

Thurner, Martin. “Kutsal Ruh (Hrst.)”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. II/498-500. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Thurner, Martin. “Tanrı (Hrst.)”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. II/730-732. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Thurner, Martin. “Tanrı’nın Sıfatları (Hrst.)”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. II/739-740. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Thurner, Martin. “Teslis (Hrst.)”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. II/780. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Basım, 2004.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir

vd. V Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2013.

Turgut, Ali Kürşat. "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/2 (2012), 1-21.

Tülücü, Süleyman. "'Câhiliyye' Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i". *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 279-285.

Tümer, Günay. "Aslî Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Usta, İbrahim. "Cahiliye Dönemi Tanrılarından Hubel". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 153-169. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Weir, Thomas Hunter. "Câhiliye". *İslâm Ansiklopedisi*. III/11-12. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.

Winston, Robert. *Tanrı'nın Öyküsü: Tanrı mı İnsanı, İnsan mı Tanrıyı Yarattı?* çev. Sinan Köseoğlu. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2012.

Yâfiʿî, Abdulfettâh b. Sâlih Kadîş. *et-Tecsîm ve'l-Mücessime ve Hakikatu ʿAkîdeti's-Selef fî Sıfâti'l-İlâhiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.

Yardım, Ali. "Ebü'ş-Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahval". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel. X Cilt. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.

Yıldırım, Murat Hakan. *Yahudi ve Hıristiyan Kaynaklarında Tanrı İmgesi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2010.

Yılmaz, M. Faik. "Kur'an'da Cehalet Kavramı". *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 181-198.

Yorgun, Faruk. *Antik Yunan Tragedyalarında Tanrı ve Kader Kavramları*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yurdagür, Metin. "Haberî Sıfatları Anlamada Metod". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 249-264.

Yurdagür, Metin. "Tenzih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/472. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhamemd el-Murteza b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. XL Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye-Dâru İhyâi't-Turâs vd., 1965.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Erbeʿîn fî Sıfâti Rabbi'l-ʿÂlemîn*. thk. Abdulkâdir b. Muhammed Atâ Sûfi. Medine: Mektebetü'l-ʿUlûm ve'l-Hikem, 1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-ʿUluvv li'l-ʿAliyyi'l-Ğaffâr fî îzâhi Sahîhi'l-Ahbâr ve Sekîmiha*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd. Riyad: Mektebetü Ezvâiʿs-Selef, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Kitâbu'l-ʿArş*. thk. Muhammed b. Halîfe b. Alî et-Temîmî. II Cilt. Medine: ʿİmâdetü'l-Bahsi'l-ʿİlmiyyi bi'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiratu'l-Huffâz*. IV Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

Zellini, Paolo. *Sonsuzun Kısa Tarihi*. çev. Fisun Demir. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,

2009.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan Hakâʾiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Teʾvîl*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 3., 2009.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiʿî. *el-Burhân fî ʿUlûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fazl Muhammed İbrâhîm. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1957.