

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN-İ HAZM'DA DİN DİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SAFA MERVE ALGÜL

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Okan Bağcı

GAZİANTEP, Haziran 2025

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Tezin Başlığı: İbn Hazm'da Din Dili

Adı ve Soyadı: Safa Merve Algül

Tez Savunma Tarihi: 27/06/2025

Doç. Dr. Okan BAĞCI danışmanlığında hazırlanan bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından oybirliği ile bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

İmzası

Doç. Dr. Okan BAĞCI (Jüri Başkanı)

Doç. Dr. Muhyettin İĞDE

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ

Bu tezin gerekli şartları sağlayarak yukarıda belirtilen jüri tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edildiğini onaylarım.

Prof. Dr. Nazım HASIRCI
Enstitü ABD Başkanı

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI
SBE Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,
- Bu tezde yer alan bazı bölümlerin yazım ve ifade düzenlemelerinde, anlam bütünlüğünü bozmamak şartıyla yapay zekâ destekli dil kontrolü araçlarından yararlanmış; ancak tezde sunulan özgün analiz, değerlendirme ve yorumlar tamamen tarafımdan hazırlandığını,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza:

Adı ve Soyadı: Safa Merve ALGÜL

Öğrenci Numarası: 22000359002

Tezin Savunma Tarihi: 27/06/2025

ÖZET

İBN HAZM'DAM DİN DİLİ

ALGÜL, Safa Merve

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Din Felsefesi Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Okan BAĞCI

Haziran-2025, 69 sayfa

Tanrı hakkında konuşmanın imkân ve sınırlarını ele alan din dili hem felsefenin hem de dinî düşüncenin merkezî tartışma alanlarından biri olmuştur. Bu alan, Tanrı'nın varlığı, sıfatları, mahiyeti ve insanla ilişkisine dair söylemlerin anlamlılığı üzerine yoğunlaşır. İslâm düşünce tarihinde gerek filozoflar gerek kelamcılar gerekse mutasavvıflar, Tanrı'ya dair kullanılan dilin teşbih esaslı mı yoksa tenzih esaslı mı olması gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu çalışma, din dili tartışmalarını Zâhirî düşünce geleneği çerçevesinde değerlendirerek, İbn-i Hazm'ın konuya yaklaşımını merkeze almaktadır. İbn-i Hazm, dilin tevkîfî olduğu anlayışından hareketle, mecazı ve teşbihî dışlayarak dinî ifadelerin genellikle zahir anlamlarıyla anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre Tanrı hakkında konuşmak ancak tenzihî bir dil aracılığıyla mümkündür ve bu dil, akıl yürütmelerle değil, doğrudan doğruya naslara dayanmalıdır. Kelâmî mezheplerin Tanrı'ya dair yorumlarını eleştirirken hem aklî hem de naklî delillerle literalist tutumunu temellendirir. Bu bağlamda, dinî metinlerin yorumunda mecazdan arındırılmış, sabit anlamların esas alınması gerektiğini ileri sürer. Bu çalışmada, önce Batı ve İslâm düşünce dünyasında Tanrı'yı ifade etme biçimleri ele alınmakta, ardından İbn-i Hazm'ın din diline dair yaklaşımı analiz edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Din dili, İbn-i Hazm, Tenzih, Mecaz, Teşbih

ABSTRACT**RELIGIOUS LANGUAGE IN IBN HAZM**

ALGÜL, Safa Merve

Master's Thesis

Department of Philosophy and Religious Sciences

Philosophy of Religion

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Okan BAĞCI

June-2025, 69 pages

The language of religion, which deals with the possibility and limits of speaking about God, has been one of the central areas of discussion in both philosophy and religious thought. This field focuses on the meaningfulness of discourses related to God's existence, attributes, essence, and relationship with human beings. In the history of Islamic thought, both philosophers, theologians, and mystics have developed different approaches regarding whether the language used about God should be based on resemblance (tashbih) or on transcendence (tanzih). This study evaluates the debates on religious language within the framework of the Zāhirī school of thought, focusing on Ibn Ḥazm's approach to the subject. Starting from the understanding that language is divinely instituted (tawqīfī), Ibn Ḥazm rejects metaphor and anthropomorphic expressions, and argues that religious expressions should generally be understood in their literal meanings. According to him, speaking about God is only possible through a language of transcendence, and this language must be based not on reasoning, but directly on the revealed texts (naṣṣ). While criticizing the interpretations of theological schools regarding God, he grounds his literalist stance through both rational and textual proofs. In this context, he argues that religious texts should be interpreted based on fixed meanings, free from metaphor. In this study, first, the ways of expressing God in Western and Islamic thought are examined, and then Ibn Ḥazm's approach to religious language is analyzed.

Keywords: Religious language, Ibn Ḥazm, Transcendence, Metaphor, Analogy

ÖN SÖZ

Bu çalışmada, Tanrı hakkında konuşmanın anlamlı ve tutarlı bir biçimde ele alınabilmesini mümkün kılan din dilinin kavramsal altyapısı ve bu alana katkı sunan yaklaşımlar incelenmeye çalışılacaktır. Çalışmanın ilk bölümünde, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı sorunu etrafında; bu konuşmalarda kullanılan kavramların kökeni, dilsel formları ve anlam çerçeveleri irdelenmeye çalışılacaktır. Tanrı'yı insani kavramlarla anlatma sürecinde ortaya çıkan farklı anlatım biçimlerini teorik çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise İbn-i Hazm'ın din diline dair görüşleri, onun zahiri anlayışı çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Özellikle *El-Fasl fi'l-Milal wa'l-Ahwâ' wa'n-Nihal* adlı eserinde ortaya koyduğu dilsel yaklaşım, din dilinin çeşitli biçimleri olan teşbihî, mecazî ve tenzihî anlatımlara yönelik tutumu incelenmeye çalışılacaktır. İbn-i Hazm'ın Tanrı hakkında konuşmaya dair yaklaşımı, nas merkezli anlayışı bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Son olarak, İbn-i Hazm'ın Zâhirîlik anlayışının Tanrı hakkında tenzihi bir dille konuşmayı nasıl konumlandığı ele alınacaktır.

İbn-i Hazm'ın Zâhirî bakış açısının din dili üzerindeki etkisi ve felsefi-kelemlî meseleler karşısındaki konumu, onun Tanrı tasavvurunu şekillendirme biçimini anlamada kritik bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, onun sadece kelemlî teolojik görüşleri değil, aynı zamanda dil kullanımına dair tavrı da çalışmanın merkezinde yer alacaktır. Bu çalışma, din dili üzerine sürdürülen mevcut tartışmalar bağlamında, konunun bazı yönlerini yeniden ele alarak farklı bir okuma imkânı sunmayı hedeflemektedir. Çalışmam süresince bilgi ve desteğini esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Okan Bağcı'ya, her daim yanımda olan aileme ve kıymetli fikirleriyle katkı sunan eşim Yunus Emre Algül'e teşekkür ederim.

Safa Merve ALGÜL

Haziran-2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖN SÖZ	iii

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu	1
B. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2
C. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynaklar	2

I. BÖLÜM

TANRI HAKKINDA KONUŞMAK VE PROBLEMLERİ

1.1. Tanrı Kavramının Sentaktik ve Semantik Analizi	3
1.2. “Tanrı” Hakkında Konuşmanın Farklı Biçimleri.....	7
1.2.1. Tenzihî Dil	7
1.2.2. Teşbihî Dil.....	12
1.2.3. Temsilî Dil	14
1.2.4. Meczâî dil.....	19
1.2.5. Sembolik Dil	23

II. BÖLÜM

İBN-İ HAZM’A GÖRE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI

2.1. Teşbihî ve Tecsimi Dile Karşı Tenkitleri.....	29
2.2. Mecaza Dair Görüşleri	38
2.3. Tenzihî Dil Anlayışı.....	44
2.3.1 Nasslardan Hareketle Tanrı Hakkında Konuşmak.....	48
2.3.2 Dinî Anlama ve Yorumlamada Zâhirîlik Düşüncesinin Tenzihî Dil ile İlişkisi.....	54
SONUÇ.....	59
KAYNAKÇA	63
ÖZ GEÇMİŞ.....	69
VITAE.....	69

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu

Felsefede sıkça tartışılan konular arasında Tanrı'nın mahiyeti, dinî dilin sınırları ve Allah'ın sıfatlarının anlamlandırılması yer almaktadır. Bu çalışma, Endülüslü âlim İbn-i Hazm'ın özellikle Tanrı'ya ilişkin ifadelerde kullandığı dili nasıl temellendirdiğini ve bu dilin Zâhirîlik düşüncesinin temel ilkeleriyle ilişkisini incelemektedir. İbn-i Hazm, Allah'a atfedilen sıfatları zahirî anlamlarıyla kabul etmekle birlikte, insan dilinin sınırlılığını ve Tanrı'nın mutlak aşkınlığını göz önünde bulundurarak, kutsal metinlerde geçen sıfatların beşerî ölçütlerle değerlendirilmesine ve Tanrı'nın yaratılmışlara benzetilmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca, dilin sadece bir iletişim aracı değil, dinî hakikatin taşıyıcısı olduğunu savunarak, dinî metinlerin ancak vahiy doğrultusunda ve tevkîfî bir anlayışla yorumlanabileceğini vurgulamıştır.¹ Bu çerçevede çalışma, İbn-i Hazm'ın Tanrı hakkında kullandığı dilin, Meşşailik gibi İslam felsefesi ekolleri ile Batı felsefesindeki anlayışlar ve İslam düşüncesindeki belli başlı kelimelerin din diline dair görüşlerden hangi bakımdan ayrıldığını ortaya koymayı, İbn-i Hazm'ın te'vile karşı duruşunun arkasındaki düşünsel temelleri açıklamayı ve Tanrı'nın sıfatlarını literal anlamda kabul etmenin doğurduğu imkân ve sınırlılıkları değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

¹ Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, Can Ofset Matbaacılık, 1. basım, (1993), 8-9.

B. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı, İbn-i Hazm'ın din felsefesinde önemli bir tartışma alanı olan din dili konusunu ele almaktır. Çalışmada, İbn-i Hazm'ın Tanrı'ya ilişkin ifadelerde kullandığı dilin özellikleri ve bu yaklaşımın düşünsel temelleri incelenmektedir. Bu bağlamda, çalışmanın hem klasik İslam düşüncesinin daha iyi anlaşılmasına hem de güncel din dili tartışmalarına anlamlı katkılar sunması hedeflenmiştir. Onun sıfatlara dair yorumları, Tanrı'nın aşkınlığına zarar vermemeye yönelik hassas bir tutumla şekillenmiş; dinî dilin sınırlarının hem vahye bağlı kalmasına hem de anlamın korunmasına büyük önem vermiştir. Bu araştırma, İbn-i Hazm'ın dil anlayışının genel düşünce sistemi içindeki yerini ve tutarlılığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

C. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynaklar

Bu çalışmada, İbn-i Hazm'ın Tanrı'ya ilişkin din dili hakkındaki görüşleri literatür taraması ve doküman incelemesi yoluyla ele alınmıştır. Araştırmada, mümkün olduğunca İbn-i Hazm'ın orijinal Arapça eserleri temel alınmıştır. Ayrıca bu eserlerin çeşitli dillere çevrilmiş versiyonları ile üzerinde yazılmış akademik makaleler ve tezler de değerlendirilmiştir. Eserlerinin tamamının Türkçeye çevrilmemiş olması çalışmada zaman zaman eksiklik olarak hissedilmiştir. Buna ek olarak, İbn-i Hazm'ın düşüncelerini açıklayan güncel araştırmalar da çalışma kapsamına dâhil edilmeye çalışılmıştır.

I. BÖLÜM

TANRI HAKKINDA KONUŞMAK VE PROBLEMLERİ

Tanrı hakkında konuşmak, yalnızca inançla ilgili değil, aynı zamanda dilin sınırlarıyla da ilgili bir problemdir. Aşkın ve mutlak bir varlık olarak Tanrı, insan dilinin sınırlı yapısıyla kolayca ifade edilememektedir. Bu nedenle kutsal metinlerde Tanrı'ya dair ifadeler, çoğunlukla mecaz, benzetme ve sembolik anlatımlarla karşımıza çıkmaktadır.² Bu da Tanrı hakkında konuşmanın, sıradan dilden farklı, özel bir dil gerektirdiğini göstermektedir. “Din dili” olarak adlandırılan bu özel söylem hem teolojik hem de metafizik içerikleri kapsayan özgün bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.1. Tanrı Kavramının Sentaktik ve Semantik Analizi

Din dilinde Tanrı terimi, dinî söylemin merkezinde yer almaktadır. Bu terim hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilme imkânı, dinin özüne dair temel bir problemdir.³ Çünkü dinî söylemdeki her türlü ifade bir şekilde Tanrı ile ilişkilidir ve bu durum dilsel (sentaktik) bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Koç'un belirttiği gibi Tanrı terimi ile ilgili iki yönlü bir belirsizlik mevcuttur: Bunlardan biri kültürel ve sosyolojik diğeri ise gramatiksel.⁴ Çeşitli dinler ve uluslarda, şayet bir Tanrı'nın varlığına inanılıyorsa, Tanrı teriminin belirli bir birey

² Latif Tokat (ed.), *Din Felsefesi*, 2. baskı (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 211-212.

³ Turan Koç, *Din Dili* (İz Yayıncılık, 2022), 23.

⁴ Koç, *Din Dili*, 23.

veya varlık anlamına gelebileceğini ve bu terimin farklı dinlerde ve kültürlerde farklı şekillerde yorumlanabildiğini görmekteyiz. Bu durum, Tanrı'ya yönelik anlayışların sosyolojik ve kültürel anlamda belirsizlik yaratmasına sebep olmaktadır. Diğer yandan ilahi dinlerde kabul edilen bir varlığın sembolü olan Tanrı teriminin, gramatik bir belirsizlik içerdiğini görmekteyiz. Çünkü bu terim hem somut hem de soyut bir varlığı ifade edebilir. Tanrı ile kastedilenin ne veya kim olduğu tam olarak net değildir. Tanrı teriminin farklı kullanımları ve anlamları bu belirsizliği daha da artırmaktadır.⁵

Tanrı'nın insan kavrayışının ötesinde oluşu bu kavramın tanımlanmasını eksik ya da yetersiz bırakmaktadır. Çünkü Tanrı'nın sonsuz, aşkın, her şeyi kapsayan doğası insanların eksik dil ve kavramlarıyla tam olarak ifadelendirilemez.⁶ Tanrı'nın farklı kültürlerde ve dinlerde değişik isimlerle anılması, bu isimlerin arkasındaki anlamların farklılık gösterebileceği de göz önüne alınmalıdır.⁷ Bu durumda Tanrı'nın evrensel bir kavram olarak tanımlanmasının da mümkün olmadığını görmekteyiz.

Bir insanı başka birine tanıtırken kullandığımız tanım ve açıklamaları, Tanrı'yı tanıtmak ve tanımlamak için kullanmak mümkün değildir. Tanrı'yı tanımlamaya yönelik girişimlerimiz alıştığımız tanım ve tasvirlerden oldukça uzaktır. "Tanrı kimdir?" sorusuna genellikle Tanrı'yla ilişkilendirdiğimiz bir nitelikte birlikte yaratıcı, hayat veren, evrenin düzenini sağlayan... gibi bir yanıt verilmektedir.⁸ Bu tür bir cevap sadece Tanrı'nın belirli bir yönünü ele aldığından diğer belirsizlikleri de beraberinde getirmektedir.

Bir noktada Tanrı teriminin edebi anlamda olağanüstü niteliklere sahip kimseler için kullanılan tabirlerle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak bu benzerlik teolojik açıdan Tanrı'nın gerçek doğasını ya da işlevini açıklama konusunda yetersiz kalır. Edebi tabirler, genellikle belirli bir karakterin veya temanın özelliklerini betimlemek için kullanılır. Edebiyattaki metaforik ve sembolik kullanım insanların tecrübelerinden türetilmiş temsillerdir. Teolojide ise derinlik ve kapsam söz

⁵ John Hick, *Philosophy of Religion*, 3. baskı (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2004), 19.

⁶ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, ed. R. M. Hutchins, çev. Fathers of the English Dominican Province, *Great Books of the Western World* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1988), bkz. Soru 12, Madde 7.

⁷ Koç, *Din Dili*, 24.

⁸ Koç, *Din Dili*, 24.

konusudur.⁹ Edebiyat ve teoloji arasındaki bu farklılık, her iki alanın da kendine has dil ve anlam yapıları olduğunu gözler önüne sermektedir.¹⁰

Tanrı kavramını iki şekilde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki bu terimi kullanan kişinin Tanrı'ya ilişkin bilgiyi doğrudan tecrübe yoluyla elde etmesi sonucu Tanrı teriminin isim haline gelmesidir.¹¹ Bu durumda eğer bir kimse Tanrı'yı doğrudan bir gerçeklik olarak deneyimliyorsa "Tanrı" kelimesi sembol veya soyut bir kavram olmaktan öte gerçek bir varlık olarak Tanrı'ya işaret eder. Bu bağlamda kişinin inanç sisteminde ve zihninde somut bir anlam kazanır. O kimse için artık bir tanım değil somut ve hissedilebilir bir varlığa işaret etmektedir.

Diğer bir husus da Tanrı'yı tecrübe etme yoluyla bilmeyen bir kimsenin yalnızca dilde kullanılan belirli bir kavrama işaret eden bir kavram olarak bildiği durumdur. O zaman "Tanrı" kavramı bir kimsenin tanımını yapmadığı yalnızca işaret etme yoluyla bildirdiği bir kavrama dönüşür. Başka bir deyişle "Tanrı" terimi somut bir varlıkla ilişkilendirilemez yalnızca bir kavram olarak kalır.¹² Bu iki kullanımın, Tanrı'nın kişilik sahibi bir gerçeklik mi ya da soyut bir kavram mı olduğu konusundaki algıyı yansıttığını görmekteyiz.

Elmalılı, isimlerin nasıl tanımlandığına dair tasnife gitmiş ve isimleri; özel isim ve alem (genel) isim olarak iki başlıkta ele almıştır.¹³ Bir isim veya bir kavram önce zihinde olan bir şeyin ismi daha sonra da belirli bir varlığa işaret etmek için kullanılıyorsa buna özel isim, zihinde herhangi bir kavram olmadan doğrudan bir gerçekliği işaret ediyorsa alem isim olarak kullanılmaktadır.¹⁴ Alem isim bir varlığı doğrudan belirtirken genel bir anlam taşımaktadır.

Bu bağlamda "Allah" ismini O'nun zatına direkt olarak işaret eden özel bir isim olduğunu kabul ederiz. İsimler, yalnızca kelimelerden ibaret olmayıp aynı zamanda gerçeklik ve anlamı da içinde barındırır. Yani "Allah" kelimesi aşkınlığı,

⁹ Nagehan Uçan Eke, "Edebiyatın Metaforik Gücü", *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (30 Aralık 2019), 239.

¹⁰ Koç, *Din Dili*, 25.

¹¹ Koç, *Din Dili*, 26; Mustafa Tekin, "'Tanrı' Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (1 Ağustos 2003), 476.

¹² Gülseren Güldeste, "Tanrı-Zaman İlişkisine Betimleyici ve Eleştirel Bir Bakış", *Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/21 (29 Haziran 2022), 114.

¹³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10 cilt, Erişim: 15 Ağustos 2025. <http://archive.org/details/hak-dini-kuran-dili-cilt-1-elmalili-hamdi-yazir>.

¹⁴ Özel İsim ve Cins İsim Nedir (Örneklerle)", *TürkDilBilgisi.com*, 13 Ağustos 2013, Erişim: 15 Ağustos 2025. <https://www.turkdilbilgisi.com/cins-ozel-isim/>

mükemmelliği ve ilahi nitelikleri de içermektedir.¹⁵ Din dilinin soyut kavramları ifade etmek için kullanılan özel bir dil olduğu göz önüne alındığında “Allah” isminin O’nu tanımlayan zatına ve aşkınlığına doğrudan işaret eden en kapsamlı özel isim olduğunu söyleyebiliriz.

“Tanrı” kavramını ele alanları iki ayrı kategoriye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi, Tanrı’dan doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bilgi ve emirler aldığını iddia eden, yani vahiy alan kişiler, vahyin kutsal metinlerde toplanmasına ve insanlara iletilmesinde aracı olan peygamberlerdir. İkinci grup da din dilini kullanmakla birlikte dinî tecrübe yaşamamış yani Tanrı kelimesinin içine kendi yaşantılarından bir şey katmamış olan iman edenlerdir. İlk grupta bahsedilen peygamberler, Tanrı hakkındaki bilgileri doğrudan ilahi bir tecrübe yoluyla elde ettiklerinden Tanrı ismi bu kimseler için özel bir anlam taşımaktadır. Onlar için “Tanrı” terimi yalnızca bir terim değil, bizzat tecrübe yoluyla elde ettikleri bir varlıktır.¹⁶

İman eden kimselerin ise Tanrı terimini kullanma ve Tanrı’yı algılama şekilleri, farklılık göstermektedir. Bir anlayışa göre iman eden kimseler ibadet ettiklerinde Tanrı ile doğrudan bir bağlantı halindedirler. Bu bağlantı, Tanrı’nın varlığını hissetme durumu da olabilmektedir. Bu tutum, Tanrı’nın yalnızca bir terim değil, somut ve kişilikli bir gerçeklik olarak kabul edilip Tanrı kavramına özel bir isim olarak anlam kazandırdığı bir yaklaşımdır. Bu görüşe sahip kimseler Tanrı’yı doğrudan tecrübe ettikleri için Tanrı terimi onların yaşamında kişisel ve anlamlı bir hale gelmektedir.¹⁷

Özel adların belli bir birey ya da varlığa dair kesin bir tasvirden ziyade, o varlığa işaret eden dilsel bir araç olarak tanımlandığından daha önce bahsetmiştik. Nasıl ki bir fotoğraf karesi içine aldığı görseli temsil ediyorsa özel ad da linguistik olarak aynı işlevi görmektedir. Yani özel adlar, dilin içinde nasıl anlam kazandığını ve gerçeklikle nasıl bağlantı kurduğunu temsil etmektedir.¹⁸

Herhangi bir varlık ya da nesne birden fazla niteliğe sahip olabilir ve bu niteliklerin, başka varlıklar tarafından da paylaşıldığı görülebilmektedir.¹⁹ Bir ismin ne anlama geldiğini veya neyi temsil ettiğini açıklarken, ismin sahip olduğu tüm

¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 1, 41-42.

¹⁶ Koç, *Din Dili*, 27.

¹⁷ Koç, *Din Dili*, 28.

¹⁸ Koç, *Din Dili*, 33.

¹⁹ Koç, *Din Dili*, 33.

özellikleri saymak gerekli değildir. Yani bir tanım yaparken tanımı yapılan şeyin sahip olduğu sonsuz sayıda özelliği sıralamak, tanımı yapılan şeyi belirtmek yerine kafa karışıklığına sebep olabilmektedir. Yalnızca en önemli ya da belirgin özelliklerini sıralamak yeterli olmaktadır. Tanrı'nın aşkın doğası gereği net bir şekilde tanımlanması mümkün değilse de onunla ilgili yapılan tanımlamalarda tutarlı ve mantık çerçevesinde tanım yapmak gerekmektedir. Yapılan tanım ve tasvirler çelişki içermemeli, mantık ve gerçeklik çerçevesinde tutarlılık göstermelidir.²⁰

1.2. “Tanrı” Hakkında Konuşmanın Farklı Biçimleri

Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve ilahi hakikatin mahiyeti genellikle dolaylı anlatım yöntemleriyle ifade edilmektedir. Bu nedenle kutsal metinlerde bu tür kavramlar yoğun şekilde mecaz, sembol, teşbih gibi anlatım araçlarıyla dile getirilmektedir. Böylece hem insanın idrakine hitap edilmekte hem de aşkın olanı ifade etmek mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda, din dilinde kullanılan anlatım biçimleri yalnızca ifadeyi güçlendirmek için bir araç değil, aynı zamanda ilahi hakikatin aktarımında bir zorunluluk olarak değerlendirilmektedir. Çünkü aşkın olanı, sınırlı insan diliyle ancak semboller ve benzetmeler yoluyla anlatmak mümkündür. Ayrıca, aşkınlık niteliğine zarar vermemek amacıyla bu tür anlatım biçimleri dinî bir zorunluluk olarak kabul edilebilir. Anlatım biçimlerini anlamak, kutsal metinlerin yorumlanmasında ve dini anlamada önemli bir yer tutmaktadır.

Din dilindeki anlatım biçimlerinin zenginliğini daha iyi kavrayabilmek için tenzih, teşbih, mecaz ve sembol gibi önemli anlatım araçlarını ayrı başlıklar altında detaylı bir şekilde incelemek faydalı olacaktır.

1.2.1. Tenzihî Dil

20. yüzyılda din diline yönelik yapılan tartışmaların yanı sıra, inananlar arasında kutsal metinlerdeki ifadelerin anlamına ilişkin çeşitli yaklaşımlar ortaya

²⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 53.

konmuştur. Aşkın ve ilahî olan Tanrı ile zaman ve mekânla sınırlı bir varlık olan insan arasındaki ilişkinin nasıl ifade edileceği meselesi, konu hakkında çeşitli yorumların gündeme gelmesine neden olmuştur. Bu çerçevede bazı yaklaşımlar, kutsal metinlerdeki ifadelerin kelimesi kelimesine (literal) alınması gerektiğini savunurken; bazıları bu ifadelerin sembolik olarak yorumlanmasının daha isabetli olacağını ileri sürmüştür.²¹ Bu bağlamda, Tanrı hakkında yalnızca olumsuzlama (negatif) yoluyla konuşulabileceğini savunan tenzihî dil anlayışı, din dili tartışmaları içinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Tenzihî dil anlayışının felsefî temelleri, ilk olarak Platon'un düşüncelerinde ortaya çıkmıştır. Bu anlayışı geliştirerek sürdüren Plotinus, İbn Sînâ ve Musa İbn Meymûn gibi filozofların aşkınlık ve bilinemezlik esasına dayanan metafizik yaklaşımlarıyla gelişerek şekillenmiştir.²² Platon'un "en yüce idea" olarak adlandırdığı "İyilik Formu",²³ Plotinus'un sisteminde aşkın ve mutlak bir varlık olan Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. O, her türlü niteleme ve tasavvurdan uzak olan "Bir" hakkında, insanın O'nu doğrudan kavrayamayacağını, ancak ne olmadığını söylenebileceğini ve yalnızca bu yolla tanım yapılabileceğini savunur. Plotinus' un bu anlayışını şu sözleri açık biçimde yansıtmaktadır:

*"Gerçekten de onu bilgi yoluyla kavramıyoruz, fakat bu, tamamen ondan yoksun olduğumuz anlamına gelmez; onu öyle bir şekilde tutuyoruz ki ifade edemesek de yine de onun hakkında konuşabiliyoruz. Ve onun ne olmadığını ifade edebiliyoruz, her ne kadar ne olduğunu söylemekte sessiz kalsak da: Aslında biz, onun sonuçları üzerinden, onun hakkında konuşuyoruz; onu ifade edemesek de yine de bir şekilde ona sahibiz."*²⁴

Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın ne olduğu hakkında doğrudan ve olumlu ifadeler kullanmak mümkün değildir. Ancak bu, O'na dair hiçbir şey söylenemeyeceği anlamına gelmemektedir. İnsan, Tanrı'yı ne olmadığı üzerinden ve Tanrı'nın varlığına ve yarattığı düzene dair izlerle dolaylı biçimde kavrayabilir. Bu nedenle Plotinus'ta suskunluk, tanıma dair bir vazgeçiş değil, bilginin sınırlarını kabul edip dili dikkatli kullanmanın bir gereği olarak görülebilir.

²¹ Mehmet Sait Reçber, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 240.

²² Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *Journal of Turkish Studies* 10/2 (2015), 741-742.

²³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 218-225. Bkz. 504d-509c

²⁴ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1956), 396 (V.3.14).

Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'te de Tanrı'yı tenzih eden ifadeler bulunmakla birlikte, bu ifadeler, bahsettiğimiz filozofların benimsediği şekilde Tanrı'nın aşkınlığına işaret eden tek konuşma yolu olarak görülmemektedir. Aksine, kutsal metinlerde Tanrı hakkında olumlayıcı sıfatların daha geniş bir şekilde yer aldığını görmekteyiz.²⁵

Kur'an-ı Kerîm'de Allah'a atfedilen sıfatlar, O'nun mahiyetine dair olumlu nitelermelere açıkça yer verildiğini gösterir. Bu sıfatlardan biri hayat (el-Hayy) olup, Allah'ın ezeli ve ebedî diri olduğunu ifade eder. Bu nitelik, "Allah, O'ndan başka ilâh yoktur. O, diridir, kayyumdur" (el-Bakara 2/255) ayetinde açıkça vurgulanır. Buradaki "kayyûm" ifadesi ise Allah'ın her şeyi ayakta tutan mutlak varlık olduğunu gösterir. İlim (el- 'Alîm) sıfatı, Allah'ın geçmiş, gelecek ve mümkün olan her şeyi kuşatan bir bilgiye sahip olduğunu bildirir. Aynı ayette bu husus, "O, kullarının geleceğini de bilir, geçmişini de" ifadesiyle belirtilir. Kudret (el-Kâdir) ise Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ifade eder. Bu anlam, "Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir" (el-Bakara 2/20) ayetiyle dile getirilir.

Kur'an'da Allah'ın hayat, ilim ve kudret gibi temel sıfatlarla tanımlandığı görülürken; Kitâb-ı Mukaddes'te Tanrı'ya sevgi, adalet ve merhamet gibi nitelikler atfedilmektedir. "Tanrı sevgidir" (1 Yuhanna 4:8), "Çünkü Rab adaletlidir, doğru işleri sever" (Mezmurlar 11:7) ve "RAB merhametli ve lütufkâr, tez öfkelenmeyen, sevgisi engin olandır" (Mezmurlar 103:8) gibi ifadeler bu olumlayıcı söylemin örnekleridir.²⁶ Her iki metinde de Tanrı, yalnızca yüce ve aşkın bir varlık olarak değil, aynı zamanda insanla ilişki kuran, ona yakın olan bir varlık olarak tasvir edilmektedir.

Mantıkta "tanım" kuralları, özellikle "hadd-ı tam" yani yakın cins ve ayırım ilkesi çerçevesinde, Tanrı'nın tanımlanmasının mümkün olmadığını gösterir. Bu ilke gereği bir varlık, cinsine ait özelliklerle ve kendine özgü ayırıcı niteliklerle tanımlanmalıdır.²⁷ Ancak Tanrı, herhangi bir cins veya türe ait olmadığı için bu kurala uymaz ve dolayısıyla tanımı yapılamaz.

İslam felsefe geleneğinde Tanrı'nın aşkınlığı düşüncesini açık biçimde ortaya koyan isimlerden olan İbn Sina, Tanrı'yı "Zorunlu Varlık" olarak tasavvur etmiştir.

²⁵ Bkz. Bakara 255 (Âyetel Kürsî), Âl-i İmrân 18 (Tanrı'nın yüceliği ve benzersizliği) Mezmurlar 145:8 (Tanrı'nın merhameti), Yeşaya 40:12 (Tanrı'nın kudreti)

²⁶ Kitâb-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), 1 Yuhanna 4:8; Mezmurlar 11:7; Mezmurlar 103:8

²⁷ Öner, *Klasik mantık*, 53-58.

Tanrı'nın bir cins ve türe ait olmadığı, bölünemez ve başka varlıklarla kıyasının mümkün olmadığını önemle belirtmektedir. Her türlü zıddiyet ve benzerlikten uzak tutulduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, mahiyetinin ne olduğuna dair hiçbir cevabın verilemeyeceğini belirtmesi, Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak düşünülmesi gerektiği fikrini temellendirir.²⁸ İbn Sina'ya göre Tanrı, maddi ve fiziksel hiçbir özelliğe sahip olmayan, yalnızca akıl yoluyla kavranabilen,²⁹ duyuşal olmayan aşkın bir gerçekliktir. Bu anlayış neticesinde İbn Sina, Tanrı'yı mutlak zorunluluk ve benzersizlik ilkesi üzerinden kavrayan, her türlü benzetme ve maddi nitelikten tenzih eden kesin bir tenzih anlayışı ortaya koymuştur.

İslam düşüncesinde tenzihî dilin gerekliliğini savunan yaklaşımlardan biri de “görmek” ve “bilmek” gibi niteliklerin Tanrı hakkında kullanılsa da Tanrı'ya nispet edilişi ile insana nispet edilişinin aynı anlam düzeyinde değerlendirilemeyeceği düşüncesidir. İnsanın idrakinin ötesinde olan Tanrı'nın zatı ve sıfatlarını, insanın kullandığı beşerî dil ile tam anlamıyla ifade etmek mümkün görülmemektedir. Bu görüşlere paralel olarak, Mutezile mezhebi, Allah'a zatından ayrı sıfatlar isnat etmenin, O'nun mutlak birliğini ve benzersizliğini koruma amacıyla tevhit inancına aykırı olduğunu savunmaktadır.³⁰ Bu sebeple Mutezile, Tanrı hakkında konuşurken olumlu nitelemelerden ziyade, O'nu yaratılmışlara benzetme riskinden kaçınmak için tenzih edici bir dilin kullanılmasını tercih etmektedir. Bu görüş, İbn Sina'nın Tanrı'yı “Zorunlu Varlık” olarak tanımlayıp mahiyetini aşkın bir şekilde ele almasıyla örtüşmektedir. Her iki görüş de Tanrı'nın gerçekliğinin insan dilinin ve kavramlarının ötesinde olduğunu savunarak, O'nun aşkın doğasını vurgulamaktadır.

Batı felsefesinde Tanrı'nın tenzihine ve aşkınlığına yönelik eleştiriler, O'nun insanla ilişkisi ve O'nun hakkında konuşmanın sınırları üzerinedir. Kant'a göre aşkın teoloji, Tanrı'yı yalnızca aklın en genel kavramlarıyla tanımaya çalışır. Ancak bu yaklaşım, deneyime dayanmadığı için Tanrı hakkında somut bir bilgi sunamaz. Tanrı yalnızca “en yüce varlık” gibi soyut niteliklerle tanımlanır; bu da O'nu anlaşılması güç ve insan deneyiminden ve duyulardan uzak bir varlık hâline getirir. Kant, Tanrı'nın

²⁸ İbn Sina, *Şifa Kitabı: Tıp Kanunu, Felsefe Meseleleri, Müzik*, ed. Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 132-133.

²⁹ Fahreddin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri: İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 129.

³⁰ Muhammed ibn 'Abd al-Karîm eş-Şehristânî - Mustafa Öz, *El-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi (Metin-Çeviri)* (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 55.

özü hakkında kesin bilgiye ulaşamayacağımızı ifade eder. Bununla birlikte, Tanrı'yı yalnızca ne olmadığı üzerinden tanımlayan negatif teolojiyi de eleştirir. Çünkü ona göre bu tür iddialar yeterince temellendirilmemiştir.³¹ Bu nedenle, Tanrı'yı sadece olumlu sıfatlarla tanımlamak da yalnızca olumsuzlama yoluyla açıklamak da yeterli ve geçerli görülmemektedir.

Tanrı'yı yalnızca olumlu ya da olumsuz sıfatlarla nitelemenin eksikliği, O'nun mahiyetini sadece ne olmadığını bilerek anlamının yeterli olup olmadığını sorgular. Yani Tanrı'nın ne olmadığını söyleyebilmek için, O'nun ne olduğuna dair bazı olumlu kavramlara sahip olmamız gerekmektedir. Örneğin, "Tanrı merhametlidir" demekten yalnızca "Tanrı acımasız değildir" ifadesini çıkarmak Tanrı'nın doğasına dair anlam açısından çok daha zengin ve olumlu nitelermeleri yansıtmakta yetersiz kalır.

Tanrı hakkında sadece olumsuz nitelermelerle konuşulması gerektiğini savunan yaklaşım, kutsal metin ve ona inanan kimselerin Tanrı'yı tanımlarken kullandıkları dil ve anlayışla çelişmektedir. Nitekim Kur'an'da, "O, doğurmamış ve doğurulmamıştır" (İhlas 112\3) gibi tenzih edici ifadelerin yanında "esirgeyen ve bağışlayan" (Fatıha 1\1) gibi olumlu ifadeler de çokça yer almaktadır.³² Böylece görmekteyiz ki dinî dil, Tanrı hakkında hem olumlu nitelermeler kullanır hem de O'nu eksikliklerden tenzih etme amacı taşır.

Tenzihî dil, Tanrı'yı yaratılmış varlıklara benzemekten uzak tutarak, O'nun aşkınlık niteliğini vurgulama çabasıdır. Ancak bu yaklaşım hem İslam düşüncesinde hem de Batı felsefesinde çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Sadece tenzihî temel alan yaklaşımlar, Tanrı'yı tamamen bilinemez kılarak O'nun evrenle olan ilişkisini gözden kaçırabilir. Üstelik Tanrı'nın yalnızca ne olmadığını söylediğimizde, elimizde O'nun ne olduğuna dair bir bilgi kalmaz. Bu da Tanrı'yı insan deneyiminden tamamen kopuk, ilişki kurulamaz bir varlık hâline getirir. Bununla birlikte, İslam düşüncesinde tevhit inancını ve Allah'ın aşkınlığını ifade etmede tenzih'in önemi büyüktür. Bu durum Kur'an ayetleriyle de desteklenmektedir.

³¹ Lawrence Pasternack ve Courtney Fugate, "Kant'ın Din Felsefesi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025), Erişim: 15 Ağustos 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/>. Bkz. "3.2 Kant'ın Deizm ve Teizm Üzerine Düşünceleri" başlığı

³² Koç, *Din Dili*, 61.

1.2.2. Teşbihî Dil

İslam ve Batı düşünce tarihinde, Tanrı'ya dair bilgilerin insan zihninin kavrayışına aktarılması meselesi, temel tartışma konularından biri olmuştur. Bu anlamda teşbihî dil, yani Tanrı'nın insani vasıflarla betimlenmesi hem ilahi gerçekliğin kavranmasını somutlama yoluyla kolaylaştırmakta hem de metafizik alanda tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Kur'an'da ve diğer kutsal kitaplarda geçen antropomorfik örnekler, tarih boyunca filozoflar, kelamcılar, teologlar ve sufiler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır.³³ Teşbihî dil, Tanrı'nın aşkınlığına karşın O'nu insan zihninin idrakine yaklaştırma çabasıdır. Ancak bu yaklaşım, İslam dini açısından tevhit inancına aykırı olabileceği gibi, aynı zamanda dilin sınırları ve Tanrı hakkında doğru biçimde konuşmanın imkânı hakkında felsefi sorunları da beraberinde getirmektedir.

Din dilinin Tanrı hakkındaki ifade sınırları ve tevhit inancıyla ilişkisi bağlamında, bu tartışmanın başka bir boyutunu, teşbihî dilin kullanılmasıyla birlikte antropomorfizme evrileceği riski oluşturmaktadır. F. Ferre, bu problemi daha açık bir şekilde şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

*"Kuşkusuz monoteist gelenek Tanrı'yı sonsuz varlık kabul eder ve O'nun "aşkın ve tahayyül edilemez" ihtişamına saygı gösterir... Öyle görünüyor ki, dilin katı dinamiği, kimsenin sonsuz ve aşkın olandan söz etmesine izin vermez; fakat tersine, herkesi, ne olursa olsun, sonsuz Tanrı'dan çok, üstün insandan söz etmeye zorlar."*³⁴

Ferre'nin bu ifadesi, Tanrı hakkında konuşurken insanın kendi kavram ve dil sınırlarının ötesine geçemediğini vurgulamaktadır. Genel olarak Tanrı'yı ifadelendirme çabası, O'nu mutlak bir varlık olarak değil, insani niteliklerin yüceltilmiş bir biçimi şeklinde tasvir etme tehlikesini barındırmaktadır.

Bu durum, insanın Tanrı'yı anlama çabasının her dönemde insanın anlayış sınırlarına takıldığını gösterir. Nitekim bunun bir örneğini, Yunan mitolojisindeki Tanrıların üstün insanlar gibi tasvir edilmesinde de görmek mümkündür. Bu durumu, İskenderiyeli Klementos'un "*Fragmanlar*" adlı eserde Ksenophanes'ten aktardığı şu ifadelerde görmekteyiz: "Ancak faniler, Tanrıların doğduğunu; tıpkı kendileri gibi

³³ Koç, *Din Dili*, 49.

³⁴ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 89.

giyiniş, konuşma ve şekillere sahip olduklarını sanırlar.”³⁵ Ksenophanes, farklı halkların da Tanrılarını kendi fiziksel özelliklerine göre şekillendirdiğini ifade eder: “Habeşler Tanrılarının kalkık burunlu ve siyah tenli, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söyler”³⁶ Bu yaklaşımı eleştiren tutumunu ise şu sözlerinde görmek mümkündür:

*“Eğer boğaların, atların ya da aslanların elleri olsaydı ve bu ellerle resim çizebilselerdi, tıpkı insanlar gibi sanat yapabilir olsalardı; atlar, Tanrılarını atlara; boğalar da boğalara benzer şekilde çizerlerdi. Her biri, Tanrılara kendi bedenine uygun şekiller verirdi”*³⁷

Ksenophanes’in bu eleştirisi, Tanrı tasavvuru hakkında insan merkezli yaklaşımın ne kadar yaygın olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, Tanrı’yı anlama çabasında insanın kendi sınırlı deneyim ve kavram dünyasından bütünüyle kopamadığını göstermektedir.

İslam düşünce tarihinde teşbih anlayışının kullanımına baktığımızda, bu düşüncenin kaynağının dış etkenlerden ziyade, naslarda yer alan haberi sıfatların yorumlanmasından kaynaklandığı görülmektedir. Teşbihî dilin kullanımının Şiilik ve Yahudilikten alındığına dair bazı tartışmalar bulunsa da bu görüş tarihsel bir temele dayanmamaktadır.³⁸ Teşbih fikri, Selefî eğilimli, ancak nasların zahirine aşırı bir şekilde bağlı kalmayı esas alan Haşviyye gruplarında görülmektedir.³⁹ Bu gruplar, Allah’ın sıfatlarını tevil etmeksizin, literal anlamlarıyla kabul etmişlerdir. Tevil yapmayı ise bidat olarak görmüşlerdir. Allah’ın mahiyetinin bilinmesinin mümkün olmadığını savunmuşlar, bu nedenle teşbihî bir dil kullanmışlardır.

Teşbihi dilin kullanımı zamanla Müşebbihe ve Mücessime gibi mezheplerin düşünce sistemlerinde daha belirgin hale gelmiştir. Mücessime, Tanrı’ya cisim isnat eden⁴⁰ yaklaşımlarıyla Müşebbihe ise O’na insani sıfatlar atfeden⁴¹ görüşleriyle öne çıkmaktadır. Bu iki mezhep, özellikle erken dönem İslam düşüncesinde, Kur’an’daki zâhirî ifadeleri literal biçimde yorumlayarak Tanrı’ya yöneltilen teşbihî nitelikleri

³⁵ Ksenophanes, *Fragmanlar*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 25 (B14).

³⁶ Ksenophanes, *Fragmanlar*. (B16).

³⁷ Ksenophanes, *Fragmanlar*, 25. (B15).

³⁸ İrfan Abdülhamid, *İslam’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Prof. Dr. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 215.

³⁹ Şehristani- Öz, *El-Milel ve’n-nihal*, 108.

⁴⁰ İlyas Üzüm, "MÜCESSİME", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 8 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucessime>

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "MÜŞEBBİHE", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 8 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musebbihe>

fiziksel anlamda ele almışlardır. Bu ekollerin uzun soluklu düşünce gelenekleri hâline gelememeleri, Tanrı tasavvurlarındaki katı antropomorfik yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Benimsedikleri teşbihî dil anlayışı, semavî dinlerdeki Tanrı tasavvurunu ifade etmede yetersiz kaldığından, birçok düşünür ve ekol tarafından eleştirilmiştir.

Bu tür yaklaşımların temel amacı, dinî metinleri ve Allah'ı daha iyi anlamaya çalışmaktır. Nitekim hem Batı felsefesinde hem de İslam düşüncesinde teşbih dilinin ortaya çıkışı, insanın sınırlı kavrayış kapasitesiyle doğrudan ilişkili görünmektedir. Tanrı'nın mutlak aşkınlığı bir yana, O'na dair bir şeyler söyleme arzusu, ister istemez insani kavram ve imgelerin kullanılmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan ifade biçimleri göz önünde bulundurulduğunda, bu tür ifadelerin yalnızca edebî veya sembolik anlatımlar değil, Tanrı'nın anlaşılmasında zorunlu bir temsil biçimi olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

1.2.3. Temsilî Dil

Temsilî dil, duyularla ya da akılla doğrudan kavranılamayan metafizik konuları, dünyada karşılığı bulunan, gözlemlenebilen benzer örnekler üzerinden açıklama yöntemidir. Bu yöntem kelâm ilminde “kıyasü'l-gâib ale'ş-şâhid” olarak adlandırılırken, fıkhîta kıyas-ı fikhî, belagatte ise teşbih ismini alır. Mantık alanında ise bu terime karşılık gelen temsil kelimesi kullanılmaktadır.⁴²

İnsanın Tanrı'yı anlama ve anlatma çabasında, tecrübe temelli dilin sınırlarını aşmak için başvurduğu anlatım biçimlerinden biri de temsilî dil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım, insanın deneyimlerine dayalı olarak konuşmalarını kavramlaştırma gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim insanın dili, daha çocukluktan itibaren gündelik deneyim ve tecrübelerinden şekillenerek gelişmektedir.⁴³ Bu nedenle kelimeler, büyük ölçüde anlamlarını insanların deneyimlerinden almaktadır. Bu insan merkezli dil, Tanrı'nın aşkınlığı karşısında, Tanrı hakkında konuşurken kaçınılmaz olarak antropomorfik bir tanım yapmayı beraberinde getirmektedir.

⁴² Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 188.

⁴³ M. A. K. Halliday, *On Language and Linguistics* (London: Continuum, 2006), 15.

Tanrı hakkında temsili dile başvurmanın doğurduğu sonuçlar ise iki temel yaklaşım etrafında şekillenir. Birincisi, Tanrı'yı bilinen ve gözlemlenebilen varlıklarla kıyaslayarak ifade etmektir ki bu, temsili dilin temelini oluşturur. İkincisi ise Tanrı'nın, insan deneyimi ve gözlemlerinin ötesinde, bildiğimiz her şeyden farklı olduğunu kabul etmektir. Ancak bu ikinci yaklaşım, Tanrı'yı tüm bildiklerimizden ayrı düşünmeyi gerektirdiği için, O'nun hakkında anlamlı bir şey söylemeyi oldukça güçleştirmektedir.⁴⁴ Çünkü Tanrı'nın, insanı sınırlayan tüm kayıt ve engellerden uzak olduğunu kabul ettiğimizde, O'na dair kullanılan tüm kavramların da bu aşkınlığı yansıtması gerekir ki, O'na sınırsızlık atfedilebilsin. Ancak kullandığımız dil insan merkezli olduğu için, bu aşkınlığı tam anlamıyla karşılamak pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Tanrı'yı tanımlamaya yönelik her girişimimiz, kaçınılmaz olarak insanın deneyim ve tecrübelerine dayalı niteliklerle yapılmaktadır. Böylece Tanrı'ya ait sıfat ve niteliler, insanî olanla ifade edilme sınırıyla karşı karşıya kalmaktadır.

Bu bağlamda, Tanrı hakkında kullanılan dilin mahiyeti ve sınırları üzerine geliştirilen yaklaşımlar arasında, antropomorfizm ile agnostisizm arasında bir denge kurmaya çalışan analogik dil yaklaşımı öne çıkmaktadır. Analoginin iki şekli vardır. Bunlar; atıf analogisi ve nispet analogisidir. Atıf analogisi, iki varlık ya da kavram arasında aralarındaki benzerlik sebebiyle kurulan anlam ilişkisidir. Bu benzerlik aktarımında, bir varlıkta bulunan asıl ve doğrudan olan bir özellik ya da nitelik, başka bir varlıkta onunla olan ilişkisi sebebiyle dolaylı bir şekilde ifade bulmaktadır.⁴⁵ Örneğin bir öğrencinin defter ve kitaplarının düzenli olması o öğrencinin düzenli ve titiz olmasından kaynaklanmaktadır diyebiliriz. Yani defterin ve kitaplarının düzenli oluşu öğrencinin düzenli ve titiz oluşunun dolaylı bir yansımasıdır.

Tanrı hakkında bu yaklaşımı kullandığımızda ise Tanrı ile yarattıkları arasında bir yaratan-yaratılan ilişkisi söz konusu olmaktadır. Örneğin, biz hem Tanrı hem de yaratılmış varlıklar için "merhamet" kelimesini kullanırız. Fakat bu kavramı genellikle yaratılmışlar üzerinden tanrı ve tanımlarız. Atıf analogisine göre, eğer yaratılmışlarda bir merhamet görülüyorsa, bu özellik bir kaynaktan gelmelidir. Bu durumda, yaratıcı olan Tanrı'nın da bir merhamet niteliğine sahip olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Ancak Tanrı'daki merhamet, yaratılmışlarda gördüğümüz merhametle aynı türden

⁴⁴ Koç, *Din Dili*, 66.

⁴⁵ Koç, *Din Dili*, 72.

değildir. Tanrı'ya atfedilen merhamet, O'nun yaratılmışlara merhamet verebilme gücü anlamındadır. Atıf analogjisi, Tanrı'nın bu yetkinliklere bilfiil sahip olduğunu doğrudan ileri sürmek yerine, O'nun yarattığı etkilerden yola çıkarak bu nitelikleri O'na nispet eder. Bu bağlamda, Tanrı'ya sınırlı bir merhamet yüklemektense, O'nun merhametin kaynağı olduğu çıkarımı yapılabilir. Ancak bu tür bir çıkarım, kesin ve doğrudan bir bilgi sunmaz; daha çok dolaylı ve yorumlayıcı bir anlayış sunmaktadır.⁴⁶

Analojik dili, Aquinas'ın anlayışı ve bu yaklaşıma yöneltilen eleştiriler üzerinden biraz daha genişletmek mümkündür. Thomas Aquinas'a göre Tanrı hakkında kullanılan kelimeler ne tamamen tek anlamlıdır (univok) ne de tamamen çok anlamlıdır (ekivok). Eğer Tanrı için çok anlamlılığı kabul edersek, Tanrı hakkında hiçbir bilgiye ulaşmamız mümkün olmayacaktır. Bu iki yaklaşımın arasında üçüncü bir yol olan analogik dil, Tanrı hakkında yapılan söylemleri hem anlamlı hem de doğru kılma çabasının sonucudur diyebiliriz. Analogi, Tanrı ve yarattıkları arasında orantılı bir ilişki kurar. Bu orantıda ne tam ayrılık ne de tam benzerlik kurmak söz konusudur. Yarattıklarında sınırlı olan, Tanrı'da tam bir şekilde bulunur. Örneğin, "bilge" terimi insan için özünden ayrı bir niteliğe işaret ederken Tanrı için zatıyla özdeş olan özünden ayrılmayan mükemmelliğe işaret etmektedir. Tanrı bilgeliğiyle tüm âlemi kuşatan ve bu bilgi kendi özünden var olan bir bilgi iken insandaki bilgi kısmi olup kendi özünde olan bir nitelik değildir. Yaratılmışlarda bulunan bütün nitelikler Tanrı'da bölünmemiş, bütünlük içinde önceden bulunmaktadır. Bu yüzden yaratılmış varlıklarda gördüğümüz nitelikler, Tanrı'nın var edici vasfından dolayı O'na da atfedilebilir.⁴⁷ Analogi yöntemi, Tanrı'nın yarattıklarından farklı ve aşkın olduğunu vurgularken, aynı zamanda Tanrı hakkında anlamlı ve doğru biçimde konuşmayı mümkün kılmaktadır.

Nispet analogjisi ise iki varlığın aynı özelliğe sahip olmasına rağmen, bu özelliğin her bir varlıkta kendi yapısına uygun ve farklı bir biçimde anlam bulmasıdır.⁴⁸ Örneğin, "Allah adildir" ve "bir kadı adildir" dediğimizde, her iki durumda da "adalet" vasfı söz konusudur. Ancak Allah'ın adaleti mutlak ve kuşatıcı iken, bir kadının adaleti ise sınırlı bilgi ve imkânla gerçekleştirdiği insani bir

⁴⁶ Koç, *Din Dili*, 73-74; Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 93-94.

⁴⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, bkz. Soru 13, Madde 5.

⁴⁸ Koç, *Din Dili*, 74; Reçber, *Din Felsefesi*, 250.

çabayladır. Bu örnekte ortak kavram “adalet” tir, fakat her bir varlık bu niteliği kendi varlık düzeyine göre taşımaktadır.

Bu anlayış, Tanrı hakkında konuşurken sınırlı da olsa olumlu ifadelerde bulunmayı mümkün kılmaktadır. Ancak Charles Hartshorne, böyle bir analoginin Tanrı'nın hakikatini ifade etmede yetersiz kaldığını savunarak eleştiride bulunmuştur. Ona göre, Tanrı'ya ilişkin kullandığımız nitelermeler sadece mecazî ya da benzerlik yoluyla değil, literal anlamda da doğru ve geçerlidir. Hartshorne'a göre “Tanrı bilir” ya da “Tanrı görür” gibi ifadeler, yalnızca insan deneyimlerinden türeyen simgeler değildir. Aksine bu nitelikler Tanrı'da en eksiksiz ve mükemmel şekilde bulunmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı hakkında konuşurken değil, insan hakkında konuşurken sınırlılığını vurgulamak gerekmektedir. Hartshorne, bu anlayışı “olumsuz antropoloji” olarak adlandırmaktadır. Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi de yalnızca benzerlik değil, karşılıklı bir etkileşim şeklinde görmektedir. Tanrı, yaratıkların deneyimlerine gerçekten katılır ve onlarla ilişkili bir varlık olarak düşünölmelidir.⁴⁹

Hartshorne'a göre Klasik nispet analogisi, Tanrı'ya atfedilen sıfatların insanla ortak bir kavram üzerinden, fakat farklı seviyelerde gerçekleştiğini kabul eder. Ancak bu ortak kavram çoğu zaman yalnızca kavramsal düzeyde kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın niteliklerinin sınırlı bir biçimde anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Buna karşılık Gazali, benzer bir sorunsalı daha sezgisel ve sembolik bir yaklaşımla çözümlenmeye çalışmıştır. Onun temsil anlayışı, ilâhî sıfatların insan zihninde nasıl yansıdığını anlamaya yönelik özgün bir yöntem ortaya koyar.

Gazali, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi, özellikle Tanrı'nın isim ve sıfatlarının temsil aracılığıyla insan zihninde anlam bulması üzerine temellendirir. Bu yaklaşım, Tanrı'nın mahiyetine doğrudan ulaşmanın imkânsızlığı karşısında, temsili düşüncenin bilgi edinme sürecinde bir araç olarak kullanılabileceğine dair önemli bir örneklik sunmaktadır. Tanrı'nın, mahiyeti itibarıyla hiç kimseye ve hiçbir şeye benzememesi, İslam düşüncesinde tevhit ilkesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda, “Allah Teâlâ'nın hiçbir misli yoktur” (Şûra, 42/11) ifadesi, Kur'an'ın Tanrı'nın mahiyetine dair çizdiği sınırlara işaret etmektedir. Ancak bu sınırlara rağmen ilahî sıfatların kavranabilmesi için temsillerle anlatıma başvurulması zaruri

⁴⁹ William Bersley, "E. L. Mascall's Interpretation of the Thomistic Doctrine of Analogy in Relation to Charles Hartshorne's Doctrine of Analogy and Religious Language" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Concordia Seminary, Saint Louis, 1968), 20-29.

görülmüştür.⁵⁰ Bu bağlamda, Gazali'nin yaklaşımında da temsil ile misil (benzerlik) arasındaki fark yalnızca kavramsal değil itikadi açıdan da belirleyici bir unsur olmuştur. Nitekim Gazali, "Allah Teâlâ hakkında misal câizdir; fakat misil bâtıldır"⁵¹ ifadesiyle, temsille tevhit arasındaki bu dengeyi açıkça ortaya koymaktadır.

Burada "misal" bir hakikatin ortaya konmasında açıklayıcı bir araç olarak değerlendirirken, "misil", Allah'a benzerlik isnat etmek anlamına gelmektedir. Bu durumda "misil" kelâmî ve itikadi açıdan reddedilmektedir. Gazali, Allah'a dair bilgi edinme sürecinde insan aklının sınırlı olduğunu kabul eder; bu nedenle ilahî hakikatin ancak insan idrakinin imkân verdiği ölçüde kavranabileceğini ifade etmektedir. Allah'ın sıfatları insanın sahip olduğu sıfatlar üzerinden kısmen de olsa anlaşılabilir.⁵² Fakat bu anlaşılabilirlik yalnızca mecazî ya da temsil aracılığıyla mümkün olmaktadır. Zira Gazali için temsil bir hakikat değil hakikati anlama çabasında bir araçtır. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan temsiller de insanın zihnini yönlendiren işaretler olarak değerlendirilmektedir.

"Bir eser, bütün yönleriyle müessirinin sıfatlarına ölçü ve aynadır. Varlık âlemi de Allah Teâlâ'nın sıfatları ve ilmi için bir ölçü ve aynadır."⁵³ cümlesinde insanın kendinde bu sıfatların yansımaları görmesini Allah'ın sıfatlarını temsil yoluyla kavramasına imkân olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca Gazali Allah'a dair bilgileri kavramada mecaz teşbih ve temsil gibi anlatım araçlarını tenzih ilkesinin belirlediği sınırlar içinde kalmak suretiyle kabul etmektedir. Ancak bu temsil, hiçbir zaman ontolojik düzlemde bir benzerlik anlamı taşımaz.⁵⁴ Çünkü insan için kullanılan sıfatlar, Allah'a nispet edildiğinde sadece temsilî bir anlam taşır; lafız aynıdır ama muhteva bütünüyle farklıdır.⁵⁵ Bu noktada Gazali, insanın ilahî sıfatlara, Allah'ı tanımaya yönelik girişimlerinde bir anlayış geliştirmesinin kendi varlığındaki bu sınırlı benzerlikler üzerinden olacağını belirtmiştir.

⁵⁰ Gazâlî, *İki Mađnûn*, çev. D. Sâbit Ünal (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 13-14.

⁵¹ Gazâlî, *İki Mađnûn*, 14.

⁵² Ömer Faruk Yavuz, "Gazâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 89.

⁵³ İmam Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Erişim: 13 Ağustos 2025. https://www.ahmettunalilar.com/Kitaplar/ihyau_ulumiddin_ekitap_mobi_epub.pdf, s. 255.

⁵⁴ Cenan Kuvancı, "Gazzâlî Düşüncesinde Temsil", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri Kitabı* (2014), 119.

⁵⁵ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 251.

Gazali'nin temsil konusundaki temel eleştirisi, temsillerin yanlış yorumlanması hâlinde Allah'a "misil" isnat edilmesi tehlikesidir. Yani temsili n yanlış yorumlanması, Allah'a benzer varlıklar atfetme gibi bir sapmaya yol açarak kişiyi itikadî bir yanlışa sürükleyebilir. Bu sebeple Gazali, temsili n ancak mecazî bir anlatım aracı olduğunu özellikle vurgular ve Allah'ın zatını kuşatamayacağını belirtir.⁵⁶

"Misâl câizdir, misil bâtıldır" düsturuyla hem kelâmî hem de epistemolojik düzlemde teşbih ile tenzih ilkeleri arasında sağlanması gereken dengeyi koruma amacına vurgu yapılmaktadır. Gazali'nin temsile yaklaşımı, bu iki ilke arasında kurulmuş bir dengeye dayanmaktadır. Ona göre Allah hakkında konuşmak mümkündür; fakat bu konuşma, insan idrakinin sınırları dâhilinde, yalnızca temsile dayalı, sınırlı bir anlamlandırma çabası olarak kalmaktadır. Bu nedenle, Allah'a dair her tür nitelendirme, yalnızca insanın zihnî sınırlılığı içinde anlam kazanan temsili ifadelerle yapılabilir. Gazali'ye göre temsil, gerçeği değil, gerçeğe götüren yolda ifadeyi mümkün kılan bir ifade aracıdır.

Temsil düşüncesine bakıldığında, genellikle kavramsal düzeyde antropomorfizm tehdidi ya da Tanrı ile yaratıklar arasındaki aşkınlık sınırının kaldırılması gibi risklerle karşılaşılır.⁵⁷ Temsili dil aracılığıyla Tanrı hakkında konuşmak mümkündür; ancak bu konuşmanın dilsel, kavramsal ve temsili sınırları farklı biçimlerde şekillenmektedir. Temsili dil hem Tanrı'yı anlaşılır kılar hem de anlamın sınırlarını zorlayarak bazı riskleri barındırabilir.

1.2.4. Meczâî dil

Meczâî dil, dinî metin ve söylemlerde aşkın hakikatleri ifade edebilmek için kullanılan; din dilinde de önemli bir yere sahip olan anlatım biçimidir. Meczaz, ilahî hakikatleri doğrudan anlaşılır kılmak onları insan idrakine yaklaştırmak ve anlam derinliği kazandırmak amacıyla kullanılmaktadır. İlk bakışta sembol, kinaye ve temsil gibi anlatım biçimleriyle aralarında benzerlik var gibi görünse de mecazî dil bu anlatım biçimlerinden belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Meczazı diğer anlatım biçimlerinden ayıran temel prensip, dilin imkânlarını kullanarak kelimeleri kendi asli anlamlarının

⁵⁶ İmam Gazâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 28-29, 34.

⁵⁷ Koç, *Din Dili*, 86-87.

ötesine taşıyan bir ifade biçimiyle yansımasıdır.⁵⁸ Bu yönüyle mecazî anlatım, din dilinde hem anlamı derinleştiren hem de anlamı sınırlayabilen bir yapıya sahiptir. Fakat mecazı kullanırken diğer anlatım biçimlerinde olduğu gibi dikkat edilmesi gereken husus anlatımı zenginleştirirken, yanlış anlama riskine karşı dikkatli bir yorumlama gerektirmesidir.

Batı felsefesi literatüründe, Türkçede “mecaz” olarak kullanılan ifade biçimi genellikle “metafor” terimiyle anılmaktadır. Aristoteles, mecazı bir sistem dâhilinde ele alan ilk düşünürlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, Batı düşünce tarihinde metaforun ilk sistematik tanımına Aristoteles’te rastlanır. Aristoteles, metaforu; bir kavramın alışılmış bağlam alanından farklı bir alana aktarılması şeklinde tanımlamıştır. Bu aktarımın, cins ile tür arasında, türler arasında ya da benzerlik ilişkisine dayalı bir orantı yoluyla yapılabileceğini belirtmiştir.⁵⁹ Bu tanım, mecazın yalnızca edebî sanatlarda değil, aynı zamanda soyut ve aşkın hakikatlerin ifadelendirilmesi ve yorumlanmasında da önemli bir araç olduğunu göstermektedir.

Özellikle din dilinde doğrudan ifade edilemeyen ve insan zihninin kavrama kapasitesini zorlayan hakikatler mecaz yoluyla aktarılmaktadır. Örneğin, Kur’an’da geçen “Allah’ın eli” (Fetih 48\10) ifadesi doğrudan fiziksel bir organı değil, Allah’ın kudretini mecaz yoluyla ifade etmektedir.⁶⁰ Dinî metinlerde geçen bu tür ifadeleri yüzeysel ya da yalnızca sözlük anlamıyla değerlendirmek, bu ifadelerin taşıdığı derin dilsel anlamları göz ardı etmeye neden olmaktadır.

Mecaz, bir şeyi doğrudan ifade etmek yerine, başka bir anlam alanı aracılığıyla dolaylı biçimde düşünce ya da duygunun dile getirilme biçimidir. Bu tür cümleler sıradan anlamda kullanılıyor gibi görünse de anlamın yalnızca sözlük anlamına indirgenmesi yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle mecazı yalnızca sözcüklerin sözlük anlamlarıyla açıklamak yeterli değildir.⁶¹ Bir kelimenin anlamı, bulunduğu bağlamda üstlendiği işleve göre şekillenir. Dolayısıyla mecazî anlatım, yalnızca dilsel bir yapı değil, aynı zamanda konuşanın niyetini ve bağlamı dikkate alan bir anlam inşası

⁵⁸ Koç, *Din Dili*, 114.

⁵⁹ Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 61.

⁶⁰ "Fetih Suresi 8-10. Ayet Tefsiri", *Diyanet İşleri Başkanlığı*, Erişim: 15 Ağustos 2025 <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Fetih-suresi/4591/8-10-ayet-tefsiri>.

⁶¹ Koç, *Din Dili*, 115.

oluşturmaktadır. Bu yüzden mecazlar sadece kelime anlamıyla değil, aynı zamanda dilin kullanıldığı toplumsal durumlarla birlikte oluşur ve anlam kazanır.

Örneğin Platon'un *Devlet*'inde yer alan mağara alegorisinde insanların mağaranın duvarına yansıyan gölgeleri gerçek sanmaları, mecazî bir şekilde anlatılmaktadır.⁶² Bahsi geçen anlatımda "mağara", "gölge", "ışık" ve "zincir" gibi ögeler nesnelere değil, "bilgi", "cehalet", "algı" ve "hakikat" gibi soyut kavramlara işaret eden mecazî öğelerdir. Dolayısıyla bu tür mecazî anlatım, belirli bir seviyede felsefi bağlama aşına olan ve çok katmanlı düşünme yetisine sahip kimseler tarafından, yani oyunun oyuncusu konumundayken, daha isabetli bir şekilde anlamlandırılabilir.

Dolayısıyla, mecazî ifadelerin kastedilen manalarının doğru bir şekilde kavranabilmesi için, bu ifadelerin yer aldığı dil ortamının ve kurallarının iyi çözümlenmesi gerekmektedir. Bu noktada Wittgenstein'a göre, dilin anlamı sadece sözcüklerin temel tanımlarından ibaret değil, aynı zamanda dilin kullanıldığı sosyal ve kültürel bağlamlarla da şekillenmektedir. Dili bir nevi "oyun" olarak gören Wittgenstein, her oyunun kendine özgü kuralları olduğu gibi, dilin de farklı işlevler ve kurallar çerçevesinde oynandığı çeşitli "dil oyunları" olduğunu ileri sürmüştür.⁶³ Bu yaklaşım, mecazlı ifadelerin anlamının ancak ilgili dil oyununun koşulları ve bağlamı içinde kavranabileceğini ortaya koyar. Bu nedenle, mecazî anlatımlar ancak o dil oyununa hâkim kişilerce tam ve doğru bir biçimde çözümlenebilmektedir.

Platon'un mağara anlatımında olduğu gibi klasik felsefi metinlerde kullanılan mecazî dil örnekleri, yalnızca düşünceyi süsleyen anlatımlar değil, aynı zamanda onu çok boyutlu bir yapı içerisinde şekillendirmeye zemin hazırlayan anlatımlar sunmaktadır. Bu tarz anlatımlar, mecazın ne olduğu, nasıl işlediği ve ne tür bir anlam kapasitesine sahip olduğu konusunda fikir yürütmemize olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda, mecazın doğasına ilişkin başlıca üç yaklaşım öne çıkmaktadır.

İlk olarak, ikame kuramı mecazı, bir kelimenin yerine başka bir kelimenin kullanılması olarak görür. Bu durumda mecaz, anlamda boşluğu doldurmak veya ifadeyi daha etkili kılmak için yapılan bir değiş tokuş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım, düz biçimde de söylenebilecek bir anlamın daha etkileyici veya edebi bir

⁶² Platon, *Devlet*, 231-234.

⁶³ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 15-20.

biçimde ifade edilmesinden ibarettir.⁶⁴ Böylece mecaz, bilgi üretmeyen, yalnızca estetik işlev gören bir araç olarak konumlanır. Bu anlayış birkaç yönden eleştirilmektedir. Öncelikle bu kuram, mecazın anlam üretme potansiyelini göz ardı eder. Oysa mecaz, yalnızca anlamı dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda yeni anlamların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Mecaz, yalnızca bir süsleme aracı değildir, anlamın yapılandırılmasında aktif olarak kullanılmaktadır.⁶⁵

Buna karşılık, duygulanımcı kuram, mecazın asıl işlevini duygusal alanda etkiler oluşturmasında görür. Bu kuramda mecazlar karşıdakinin duygularına hitap eder ve duyguları harekete geçirir. Mecazların duygusal etkisinin bağlama göre nasıl değiştiği üzerine yeterli açıklık sağlamaz. Örneğin, “soğuk bir bakış” olumsuz bir izlenim bırakırken, “soğuk bir içecek” ifadesi olumlu bir çağrışım yapmaktadır. Bu farklılık aynı kelimenin farklı bağlamlarda farklı etkiler bırakabileceğini gösterir. Bu kuram, bilgi verme açısından pek bir şey ifade etmese de duygusal anlamda ifadelere güç kazandırmaktadır.⁶⁶

Son olarak, artırımçı kuram, mecazın anlam üretiminde önemli ve temel bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşıma göre, mecaz yalnızca süsleyici ya da duygusal bir unsur değildir. Gerçekliğin yeniden tasviri için işlevsel bir araç olarak kabul edilmektedir. Mecazın barındırdığı çok işlevselli anlam başka yollarla dile getirilemeyecek yoğunluk ve özgünlükte olabilmektedir. Özellikle felsefî ve dinî metinlerde bu kuramın önemi daha da belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Çünkü bu tür metinlerde mecaz, bilgiye ulaşmanın en sık kullanılan alternatifi ve çoğu zaman zorunlu yollarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çerçevede, mecazın sadece anlamı çoğaltan bir araç değil, özellikle dinî söylemde sıkça başvurulan etkili bir anlatım biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Dinî metinlerde mecaz, yalnızca süslü bir ifade tarzı olarak değil, inanca dair temel kavramların daha anlaşılır hâle gelmesinde işlevsel bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte, duyguları harekete geçirme işlevi sayesinde, dinî dilin yalnızca aklî, soyut ve metafiziksel bir sistem olmadığını; aynı zamanda güçlü bir deneyim ve içsel anlam

⁶⁴ Koç, *Din Dili*, 117.

⁶⁵ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 205-221. Erişim: 15 Ağustos 2025. <http://archive.org/details/ruleofmetaphormu0000ricu>. Detaylandırmalar için bkz. "Substitution and Resemblance" bölümü.

⁶⁶ Koç, *Din Dili*, 117.

boyutu taşıdığını da ortaya koyar.⁶⁷ Böylece mecaz, sadece estetik bir süs değil, yeni anlam ve bilgi imkânlarının önünü açan, vazgeçilmez bir anlatım biçimi olarak değerlendirilir

Şunu da unutmamak gerekir: Mecaz kullanımının temel çıkmazlarından biri, mecazlı bir ifadenin tek bir anlama indirgenememesidir.⁶⁸ Başka bir deyişle biz mecazlı bir ifade ile ilgili doğrudan "Bu ifade şunu kastediyor" şeklinde tek anlamlı açıklamalar yapamamaktayız. Aksi takdirde, ifadenin çok katmanlı yapısı göz ardı edilir ve cümlelerin kullanıldığı bağlamın dikkatten kaçmasına neden olabilir. Ayrıca, mecazî ifadelerin açıklanmasının da yine mecazlı bir dille yapılması gerektiği düşünüldüğünde, temel dile indirgenemeyen bu tür ifadelerin herhangi bir bilgi içermediği yönünde eleştiriler de söz konusu olmaktadır. Son olarak, tüm din dilinin mecazî olduğu yönündeki görüşler eleştirilere konu olmaktadır. Çünkü bu yaklaşımın, dinî dili mecaz ifadelerle anlatmanın anlamı belirsizleştirebileceği ve hiçbir ifadenin kesin bilgi aktaramayacağı bir duruma yol açabileceği ileri sürülmektedir.⁶⁹

1.2.5. Sembolik Dil

Çağdaş düşünürlerin ve teologların önemli bir kısmı, Tanrı hakkında kullanılan ifadelerin literal anlamda doğrudan kullanılmasının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Fakat bunu savunurken, Tanrı hakkında kullanılan sözlerin tamamen anlamsız olmadığını belirtmişlerdir.⁷⁰ Çünkü Tanrı hakkında insanlar ya da diğer varlıklar hakkında konuştuğumuz gibi konuştuğumuz takdirde antropomorfik bir konuşma şekliyle O'nu sınırlama durumu söz konusu olmaktadır. Tanrı'nın aşkın doğası gereği O'nu doğrudan ifade etmek imkânsız gibi görünmektedir. Tam da bu noktada, bu tür ifadeler anlamını, temsil ettikleri gerçekliğe doğrudan değil, dolaylı ve çağrışımlar taşıyan yollarla işaret eden sembolik dilde bulmaktadırlar. Semboller, hem literal ifadenin sınırlarından kurtulma imkânı sunar hem de Tanrı'nın mahiyetine dair

⁶⁷ Koç, *Din Dili*, 120-121.

⁶⁸ Koç, *Din Dili*, 116.

⁶⁹ Koç, *Din Dili*. Aktaran: Turan Koç. İlgili yazarların eserlerine doğrudan ulaşamadığı için alıntı sadece aktarıldığı şekliyle kullanılabilmiştir.

Söz konusu eserler şunlardır: J. M. Soskice, *The Study of Religious Language*, Alan M. Olson, "Myth, Symbol and Metaphorical Truth", P. Edwards, *Being Itself*

⁷⁰ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 425.

O'nun aşkınlık ve benzersizliğini göz ardı etmeden, O'na dair inançları ifade etmede kolaylık sağlamaktadır.

Sembolün kelime manasını incelediğimizde, belirli bir düşünce, kavram ya da nesneyi temsil eden; gözle görülür, anlamı kültürel uzlaşım ile belirlenmiş işaret veya göstergedir.⁷¹ Bu tanımı Din dili bağlamında yorumladığımızda ise sembolü, doğrudan anlatılamayan kutsal ya da aşkın gerçeklikleri dolaylı biçimde ifade eden işaretlerdir şeklinde tanımlayabiliriz.

Sembolik dilin temsilî dil ile benzer yapıda olduğu düşünülse de temel fark olarak sembolik dilin, anlamı kesin ve belirli bir gerçekliğe bağlamak yerine daha esnek ve çok yönlü bir yapıda ifade edilmesidir diyebiliriz. Sembolik dil anlayışını benimseyenler, dinî ifadelerin sabit ve kesin anlamlar taşımaktan ziyade, canlı, hareketli ve farklı çağrışımlar uyandıran ifadeler olduğunu savunmaktadırlar.⁷² Bu yaklaşım, din dilinin esnekliğini yoruma açık yapısını vurgulamaktadır.

Sembolik düşüncenin dinî düşünce sistemindeki konumunu anlamak için Paul Tillich'in yaklaşımını ele almak özgün bir perspektif sunacaktır. Tillich'e göre semboller yalnızca bir şeyi işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda işaret ettikleri şeyin ötesinde bir gerçeklikle arasında anlamlı bir bağ kurar. Bu bağ, sembolün anlamını basit bir işareten ayırır ve onu yerine başka bir şeyin geçemeyeceği, özel bir anlam aracı hâline getirir. Tillich, burada "işaret" ve "sembol" ayrımına özellikle dikkat çekmektedir.⁷³ İşaretler, insanların anlamları üzerinde uzlaşarak oluşturduğu ve bu uzlaşmayla birlikte değiştirilebilir araçlardır. Tillich, bu duruma örnek olarak trafik ışıklarını verir; örneğin kırmızı ışığın 'dur', yeşil ışığın ise 'geç' anlamına gelmesi uzlaşmayla belirlenmiştir ve bu anlamların uzlaşım ile tersine çevrilebilmesi mümkündür.

Buna karşılık sembol, anlamını temsil ettiği gerçeklikten aldığı için, başka bir ifadeyle yer değiştirmesi mümkün değildir.⁷⁴ Örneğin, Hristiyanlıktaki haç sembolü yalnızca İsa'nın çarmıha gerilmesini hatırlatan bir işaret değildir; aynı zamanda kurtarıcı eylemin ve ilahî sevginin bir sembolüdür. Ya da Kâbe, yalnızca ona yönelip ibadet edilen bir yapı değildir. Aynı zamanda tevhit inancının ve ümmet bilincinin

⁷¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2005), 298.

⁷² Koç, *Din Dili*, 89-90.

⁷³ Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York: Oxford University Press, 1959), 54.

⁷⁴ Tillich, *Theology of Culture*, 58.

mekânsal ifadesidir. Bu semboller, kutsal olanla kurulan bağın somut ve anlam yüklü ifadesi olarak görülmektedir. Bu yüzden temsil ettikleri anlamın derinliği nedeniyle başka bir simgeyle değiştirilememektedirler.

Paul Tillich'e göre inanç, insanın hayatındaki en temel yöneliştir. Yani onun değimiyle "nihai kaygıdır". İnanç ve bu nihai kaygı, ancak semboller aracılığıyla ifade edilebilir.⁷⁵ Çünkü semboller, sıradan işaretlerden farklı olarak, temsil ettikleri gerçeklikle derin bir bağ içerisinde insanın varoluşsal boyutlarına hitap etmektedirler. Bu yüzden Tanrı'ya dair söylenen her şey doğrudan tanımlanabilir olmaktan ziyade semboller aracılığıyla anlaşılır kılınmaktadır.⁷⁶ Böylece dinî semboller, dinî ifadeleri anlamlandırmada bir köprü işlevi görmektedir.

Tillich'in dikkat çektiği önemli bir nokta da sembolleri tanımlarken onlara adeta canlı varlıklar gibi yaklaşmasıdır. Ona göre semboller, tarihsel ve kültürel bağlama bağlı olarak etkinlik kazanabilir ya da anlamlarını yitirerek 'ölü' hâle gelebilir.⁷⁷ Bir sembol, belli bir dönemde güçlü bir anlam taşıyabilirken, zamanla bu işlevini kaybedebilmektedir. Bu yönüyle sembolleri durağan yapılardan çok değişen koşullara göre yeniden yorumlanabilen, süreç içinde dönüşebilen anlam yapılarına sahip olarak tanımlamaktadır.

İslam dünyasında sembolik dilin kullanımına baktığımızda, Tanrı'yı doğrudan tanımlamaktan ziyade, O'nu isimleri, sıfatları ve evrendeki yaratılmışlar üzerindeki yansımaları aracılığıyla anlatmayı tercih eden hassas bir yaklaşım benimsendiği görülmektedir. Bu anlayışa kaynaklık eden en açık örnekleri nasıldaki sembolik anlatımlarda görmekteyiz. Örneğin, "Allah, göklerin ve yerin nurudur" (Nur, 24/35) ayetinde, Allah'ın "nur" olarak anılması; O'nun hakikati aydınlatan, hidayet verici yönüne işaret eder.⁷⁸ Ayetin devamında nurunun kandile benzetilmesi ise, sembolik bir anlatım olarak değerlendirilmiştir. Bu benzetmeler Allah'ın mahiyetinin anlaşılmasını mümkün kılan tasavvurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir başka ayette ise, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir." (Şura, 42/11) buyrulmaktadır. Bu ifade, Allah'ın hiçbir varlığa benzemediğini ortaya

⁷⁵ Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957), 41.

⁷⁶ Tillich, *Dynamics of Faith*, 1-2.

⁷⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, 43.

⁷⁸ "Nûr Suresi 35. Ayet Tefsiri", *Diyanet İşleri Başkanlığı*, Erişim: 13 Ağustos 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/N%C3%BBr-suresi/2826/35-ayet-tefsiri>.

koyarken, O'nun her şeyi işiten ve gören mutlak varlık olduğunu da bildirir.⁷⁹ Aynı zamanda bu sıfatlar, Allah'ın bilgi ve kudretinin sınırsızlığını, insanın anlayabileceği sembolik bir anlatımla yansıtmaktadır.

Benzer bir sembolik anlatımı da Hz. Peygamber'in şu hadisinde görmek mümkündür; "Kim bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım. Kim bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşırım. Kim bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak giderim."⁸⁰ Bu hadis, Allah'ın kullarına karşı olan rahmetini ve ilgisini, insanların aşına olduğu farklı mesafe kavramları üzerinden sembolik bir biçimde ifade eder. Buradaki mesafe birimleri, fiziksel değil, Allah'ın kuluna olan manevi yakınlığına işaret etmektedir.

Sembolik dilin kullanımına dair gerekçeleri ve bu dilin dinî ifadelerde Tanrı'nın mahiyetine dair sunduğu bilgileri hem açıklayıcılığı hem de sınırları bakımından ele almak mümkündür. Bu çerçevede, öncelikle sembolik dilin bazı temel kaygılarla tercih edildiğini belirtmek gerekmektedir. Dinî metinlerde yer alan antropomorfik ifadelerin, sembolik dil bağlamında, insan biçimci yaklaşımdan uzak durma amacıyla kullanıldığı söylenebilir. Yine, dinî metinlerde kullanılan kelime ve kavramların literal anlamlarıyla anlaşılması durumunda, metinlerin derinlikli ve çok katmanlı anlam yapısının göz ardı edilmesi tehlikesi söz konusudur. Bu nedenle sembolik dilin tercih edilmesi, yoruma açıklık kazandırmakta ve daha geniş bir perspektiften anlam üretme imkânını artırmaktadır. Ayrıca, insan dilinin yapısının yetersizliği, ilahi ve aşkın bir varlık olan Tanrı'yı tanımlamada indirgemeci bir anlatım yapmaya yol açmaktadır. Bu bağlamda, sembolik dil daha kapsayıcı bir anlatım imkânı sunarak, aşkın gerçekliği ifade etmede önemli bir araç olmaktadır. Son olarak, üzerinde durulması gereken önemli bir husus da şudur: Dinî metinlerdeki bazı ifadelerin doğrudan, literal anlamlarıyla yorumlanması sonucunda ortaya çıkan çeşitli çelişkiler, sembolik yorumun hem gerekliliğini hem de işlevselliğini açıkça ortaya koymaktadır.⁸¹

⁷⁹ "Şûrâ Suresi 11-12. Ayet Tefsiri", *Diyanet İşleri Başkanlığı*, Erişim: 15 Ağustos 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C5%9E%C3%BBr%C3%A2-suresi/4283/11-12-ayet-tefsiri>.

⁸⁰ Buhârî, "Kitâbü't-Tevhîd", 50; Müslim, "Kitâbü'z-Zikr", 2. Erişim: 15 Ağustos 2025. <https://sunnah.com/bukhari:7372> ve <https://sunnah.com/muslim:2675>.

⁸¹ Reçber, *Din Felsefesi*, 244.

Sembolik dilin dinî anlatımdaki kullanımıyla ilgili gerekçeleri ortaya koyduktan sonra, bu yaklaşımın karşılaştığı eleştirilere de kısaca değinmek bütünlük açısından anlamlı olacaktır. Semboller, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmamaktadır, çünkü her insanın zihin dünyası, bilgi birikimi ve dünyaya bakış açısı farklıdır. Bu yüzden sembollere tamamen tarafsız bakmak mümkün görünmemektedir. Bütün anlatım çeşitlerinde olduğu gibi, sembolik dilin aşırı kullanımını da dinî hakikatlerinin anlatılamayacak derecede belirsiz ve fazlaca yoruma açık hale gelmesine neden olmaktadır. Sembolik ifadeler, yapılan tüm açıklamalara rağmen Tanrı hakkında açık ve net anlamlar sunmakta yetersiz kalmaktadır; çünkü bu dil, doğrudan anlamlandırmadan ziyade mecaz ve imgeler üzerine kuruludur.⁸² Bu nedenle, sembolik dil, Tanrı'yı ve dinî metinleri anlamada tek başına yeterli bir yöntem olarak kabul edilmemektedir.

⁸² Koç, *Din Dili*, 110-111-112.

II. BÖLÜM

İBN-İ HAZM'A GÖRE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı meselesi, yalnızca teolojik bir problem değil, aynı zamanda dilin sınırlarını, anlamın oluşumunu ve vahyin yorumunu ilgilendiren çok yönlü bir tartışma alanıdır. Bu meseleye dair özgün bir yaklaşım geliştiren düşünürlerden biri de İbn-i Hazm'dır. Endülüs'te yaşamış olan İbn-i Hazm (ö. 456/1064), Zâhirîlik mezhebinin en önemli temsilcilerindendir. Zengin ve kültürel açıdan donanımlı bir çevrede yetişmiş, siyasette kısa süreli görevler üstlendikten sonra kendini tamamen ilme adanmıştır. Hadis, fıkıh, kelim, mantık ve edebiyat gibi alanlarda kaleme aldığı çok sayıda eserle İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmıştır.⁸³ Özellikle “*Güvercin Gerdanlığı*” adlı eseri, onun edebî yönünü gösterirken; *el-Fasl* gibi eserleri, itikadî meselelerdeki hassasiyetini ve yönteme olan bağlılığını ortaya koymaktadır.

Zâhirîlik mezhebinin sistemleşmesinde büyük rolü olan İbn-i Hazm, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve yöntemi konusunda özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Bilgi kaynağı olarak yalnızca Kur'an ve Sünnet'i kabul eden İbn-i Hazm, aklî kıyasları ve lafzi yorumları reddeden bir metodoloji benimsemiştir. Bu yaklaşım, onun dilin kullanım ve anlam sınırlarını katı bir şekilde belirlemesine neden olmuş; bu da mecaz, temsil ve teşbih gibi yorumlayıcı anlatımlara karşı eleştirel bir duruş sergilemesine sebep olmuştur.⁸⁴

⁸³ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskinoglu (İstanbul: Buruc Yayın, 1996), 27-77.

⁸⁴ M. Emin Maşalı, “İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008), 346.

İbn-i Hazm'a göre, anlamı genişletme yoluyla yapılan yorumlar, insan aklının sınırlı kapasitesi nedeniyle Tanrı'nın tam anlamıyla nitelendirilmesi konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple O'nu niteleyen ifadeler yalnızca Kur'an ve Sünnette yer alan lafızların yorumdan uzak literal literal anlamıyla ele alınmalıdır. Tanrı'yı tanımlarken ve ondan söz ederken vahyin dilini değiştirmeksizin aktarmak ve metinlerin ötesine geçmemek esastır.⁸⁵

Bu bölümde, İbn-i Hazm'ın Tanrı hakkında konuşmanın imkânına dair yaklaşımı eserlerinden elde edilen bilgiler temel alınarak bütüncül bir şekilde ele almaya çalıştık. Öncelikle, onun Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkında konuşurken teşbih, tescim, mecaz ve tenzihî dillerin kullanılmasına yönelik itirazları incelenecek; bu bağlamda naslara yaklaşımında literal (lafzî) okumayla ilahi aşkınlık arasında nasıl bir denge kurduğu tartışılacaktır. Ayrıca, tenzihî dil anlayışının onun düşünce sistemindeki yeri ve bu anlayışın, dini anlamlandırma sürecinde nasıl işlev gördüğü üzerinde durulacaktır.

2.1. Teşbihî ve Tescimi Dile Karşı Tenkitleri

İbn-i Hazm, din ve mezhepler tarihi üzerine kaleme aldığı eserinin ikinci cildinde, Müslümanların fırkalara ayrılmalarına yol açan temel konuları tevhid meselesi ve teşbihin reddi başlıkları altında ele almıştır. Eserinde eleştirilerini Mücessime ismini ele alarak yapmış, Müşebbihe ismiyle ayrıca başlıklandırma yapmamıştır. Bunun nedeninin Allah'ın zatını ve sıfatlarını maddi varlıklara ve bu özelliklere sahip nesnelere benzettikleri konusunda ortak savlara sahip olmalarından olduğu, bazı kaynaklarda ise Müşebbihe ve Mücessimenin sıfatlar konusunda benzer görüşlere sahip olmalarının birlikte anılmalarına sebep olduğu düşünülmektedir.⁸⁶

İbn Hazm, İslam düşüncesinde Allah'ı maddi bir varlık gibi tasavvur eden Mücessimeve Allah'ı yaratılmışlarla benzeştiren Müşebbihe veya bu tür sonuçlara yol

⁸⁵ İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi (Metin-Çeviri)*, c. 2, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 127-133.

⁸⁶ Aḥmad İbn-Maḥmūd aş-Sabuni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 67.

açan inançları benimseyen düşünceleri eleştirmiştir.⁸⁷ Ona göre, bu tür yaklaşımlar tevhit inancıyla bağdaşmaz ve tüm eksikliklerden uzak olan Allah'ı, yüce zatına uygun olmayan bir şekilde tasvir etmişlerdir. İbn Hazm, Tanrı hakkında antropomorfik ifadeler kullanan yaklaşımların da aynı sakıncayı taşıdığını belirtmiş ve Allah'ın cisim olduğu yönündeki iddiaları ilhad olarak değerlendirmiştir.⁸⁸

O, eleştirilerini klasik Ehl-i sünnet düşüncesi çerçevesinde yapmıştır. Bu eleştirilerin merkezinde “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” (eş-Şûrâ 42/11) ayeti yer almakta olup, bu ayet ışığında değerlendirmelerini yapmaktadır. Haberi sıfatları, tevili de dâhil ederek, klasik Zâhirî ve Selefî düşüncesinden farklı bir yaklaşımla, kendine has bir metodolojiyle yorumlamıştır. “Akli iptal eden tevhit inancını iptal etmiş olur”⁸⁹ İbn-i Hazm'ın bu ifadesinden hareketle, Allah'a atfedilen sıfatları değerlendirirken akli devre dışı bırakmanın mümkün olmadığı söylenebilir. Tevhit inancı, ancak akıl yoluyla idrak edilebilecek bir kavrayış biçimidir. Dolayısıyla, dinî konularda aklın işlevsiz hale getirilmesi, tevhit anlayışını da zayıflatacak ve onu sağlam bir zemine oturtmayı güçleştirecektir. Ancak İbn Hazm, akli sınırlandırsa da tevhidin akılla anlaşılabilirliğini kabul ederek kendi yöntemiyle çelişmiştir. Bu durum, onun hem lafzî yorumu hem de akli çıkarımı birlikte kullanmasından doğan bir tutarsızlığa işaret etmektedir.

İbn Hazm, dinî metinleri yorumlarken, Allah'ı insanlara benzeten anlayışlardan uzak durarak, dinî metinlerdeki anlamı olduğu gibi kabul eden bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yönüyle, tevil konusunda Halef'e yakın dururken, Allah'ın sıfatlarını olduğu gibi tasdik etme açısından Selef'e yakın bir duruş sergilemiştir. Onun nasları anlama yönteminde ise Zâhirî (lafzi) anlam ön plana çıkmaktadır.⁹⁰ Nasların yalın bir şekilde görünen anlamlarıyla değerlendirilmesini ve dinî hükümlerin de bu açık anlamlara dayanması gerektiğini savunan İbn-i Hazm, bu yaklaşımla nasların herkes tarafından anlaşılabilir olduğunu ve gizli veya batını anlamlar taşımadığını öne sürmektedir. İbn-i Hazm'a göre, insanlar nasları anlamaya çalışırken Arap dilinin gramerine uygun olarak nasların ifade ettiği anlamı doğrudan

⁸⁷ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Sözlüğü*, 232-239

⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi (Metin-Çeviri)*, c. 1, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 34.

⁸⁹ İbn-Hazm, *El- Fasl 1*, 376.

⁹⁰ Recep Önal, “İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsim İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 917-918.

anlamayı esas almalıdır.⁹¹ Bu bağlamda, İbn-i Hazm'ın dilsel yaklaşımları, İslam düşüncesinde sıfatlar meselesinin değerlendirilmesinde önemli bir referans noktası olmuştur.

İslam düşünce tarihinde sıfatlar meselesi, farklı ekoller arasında önemli tartışmalara yol açmıştır. Mutezile, bu konuyu tevhid ilkesi çerçevesinde ele almıştır. İbn-i Hazm da sıfatlar problemine ilişkin değerlendirmelerinde, Mutezile'nin bu konudaki yaklaşımına dikkat çekmiş ve tartışmaları bu çerçevede ele almıştır. Ona göre, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili yorumlar, büyük oranda Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki farklı bakış açıları etrafında şekillenmiştir.⁹² Bazı görüşlere göre Kur'an lafızlarındaki müteşabih kullanımlar, Allah'ın aşkın varlığını insan zihninin algılayacağı düzeye yaklaştırmak için kullanılan bir yöntem olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, sıfatlar problemini değerlendirirken teşbih yoluyla mı yoksa tevil edilerek mi yorumlanması gerektiği konusunda çeşitli tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁹³

İbn-i Hazm, haberi sıfatları yorumlarken sıfatların doğrudan kabul edilmesi gerektiğini vurgularken, bu sıfatların Kur'an'a ve akla uygun şekilde yorumlanabileceği hususunda açık kapı bırakmaktadır. İbn-i Hazm bazı durumlarda naslar veya aklın doğrultusunda tevilin gerekli olacağını belirtmektedir. Özellikle Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ifade eden ayetler ve akıl yürütme bazı sıfatların tevil edilmesini makul kılmaktadır.⁹⁴ İbn Hazm, zahirî yöntemi benimsemesine rağmen nasların anlaşılması konusunda eğer geçerli bir delil bulunuyorsa tevili tamamen reddetmemek gerektiğini belirtmiştir. Bu yaklaşımı, onun zahirî yöntemi katı bir lafızcı yorumdan ziyade, delile dayalı bir anlayışla ele aldığını göstermektedir. Nasların yorumlanmasında belirli bir esneklik bırakmakta ve Zâhirî liğın katı lafızcı tutumunun ötesine geçen bir duruş sergilemektedir.⁹⁵

İbn-i Hazm'ın Mücessime ve Müşebbihe'ye karşı eleştirisi, naslarda geçen haberleri sıfatların Zâhirî anlamıyla yorumlayarak tevhide aykırı bir Tanrı tasavvuru

⁹¹ Muharrem Akoğlu, "İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Bilimname: Düşünce Platformu* IV/10 (Ocak 2006), 71.

⁹² İbn-Hazm, *El- Fasl* 2, 12.

⁹³ Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 1 (16 Nisan 2012), 142.

⁹⁴ Murat Serdar, "Endülüs Alimlerin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbnu'l-Arabî Örneği)", *Bilimname : Düşünce Platformu* III/8 (Şubat 2005), 68-69.

⁹⁵ İbn-Hazm, *El- Fasl* 2, 22.

oluşturmalarına yöneliktir.⁹⁶ Bu doğrultuda, Allah'ın vasıflandırılmasında tenzih ilkesini esas almış ve vech, yed, ayn, cenb... gibi insani özelliklerin literal anlamda Allah'a atfedilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁹⁷

Mücessime, Allah'ın cisim olduğunu savunurken, insan aklının yalnızca maddi ve görünür varlıkları kavrayabileceği fikrini benimsemiştir. Böylece Allah'ın da bir cisim olması gerektiği fikrini bu temele dayandırmışlardır. Allah, duylara konu olmayan tinsel/manevi bir varlık olduğu için metafizik dünyaya ait bir varlık olarak kabul edildiğinde insan aklı için kavrama güçlüğü meydana gelmektedir. Bu grubun görüşüne göre Allah'ın bir araz yani varlığı bir cisme bağlı olan, kendi başına var olamayan bir varlık olarak nitelendirilmesinin imkânsız olduğu kabul edilir. Bu durumda da Allah'ın bir cisim olduğu sonucuna varılmıştır.⁹⁸ Bu bağlamda, Mücessime, Allah'ın cisim olduğunu savunurken aklî ve ontolojik temellere dayanan iki ana gerekçeyi öne sürmektedir. Bunlardan ilki insan aklının sınırlı olup cisim ve arazları anlayabilecek bir zihin yapısında olmasıdır. İkincisi ise, fiilin yalnızca cisimden meydana gelebileceği iddiasıdır.⁹⁹

İbn-i Hazm, bu görüşü şu şekilde eleştirir: Bir fiilin gerçekleşebilmesi için bir varlığın maddi bir cisme sahip olması gerekir. Fiilin yalnızca bir cisim tarafından ortaya çıkarılabileceği göz önüne alındığında, Allah'ın da fail yani fiilde bulunan bir varlık olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu takdirde Allah'ın cisim olması gerekmektedir.¹⁰⁰ Bu durum ise Allah için mümkün değildir.

İbn Hazm, bu görüşleri eleştirirken özellikle ikinci iddiayı mantıksal açıdan değerlendirir. Ona göre, fiilin gerçekleşmesi için bir varlığın maddi bir cisme sahip olması gerektiği düşüncesi hatalıdır. Çünkü fiilin yalnızca cisimlere özgü olduğunu varsaymak, gaybi ve metafizik varlıkları anlamada insan aklını kısıtlayan bir yaklaşımla fikir yürütmek anlamına gelmektedir.

Bu noktada, Mücessime'nin dayandığı argümanlar insan aklını yanlış bir çerçeveye hapsedmektedir. Onların temel varsayımı, insan aklının yalnızca maddi varlıkları idrak edebileceği yönündedir. Ancak bu görüş eksiktir çünkü insan, sadece duylarıyla kavrayabildiği şeyleri değil, soyut ve metafizik kavramları da anlayabilir.

⁹⁶ İbn-Hazm, *El- Fasl 1*, 376.

⁹⁷ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 26.

⁹⁸ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 24.

⁹⁹ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 24-26.

¹⁰⁰ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 24.

Dolayısıyla, Allah'ın cisim olması gerektiği sonucuna varmak, dar bir akıl yürütmeye dayandığı için yanlıştır.¹⁰¹

Bu doğrultuda, İbn Hazm, Mücessime'nin akıl yürütme hatasını ortaya koyarken, kavramsal temelde “cevher” ve “araz” ayırımına dikkat çekmiş ve eleştirilerini bu terimler üzerinden şekillendirmiştir. Onun, Allah'a “cevher” diyen kimselere olan eleştirisini şu cümleleriyle görmekteyiz:

“Mücessime ve Hristiyanlardan olup da yüce Allah'ı cevher diye isimlendiren kimseler hata ettiler. Çünkü cevher lafzı Arapça bir sözcüktür. Her kim yüce Allah'a inanırsa O'nun yaratıcısı, ilâhî ve işlerinin maliki olduğunu ikrar etmiş olur, Allah'a yönelik herhangi bir şeyi ancak O'dan gelen bir bilgiyle ortaya koyması farzdır.”¹⁰²

Bu ifadeyle, Allah'a yönelik kavramsallaştırmalarda öncelikle vahiy kaynaklı bilgilere başvurmak gerektiğini vurgulamıştır. “Cevher” kelimesinin Arapça olduğunu belirterek, Allah'a sıfat veya isim atfetme konusunda dilsel ve kavramsal hassasiyetin önemini öne çıkarmaktadır. Bir kelimenin kökeni ve anlam çerçevesi, o kelimenin kullanımını belirleyen önemli unsurlardandır. Bu bağlamda baktığımızda filozofların veya farklı inanç mensuplarının Allah hakkında kullandıkları terimler, vahiy metinlerinde yer alan terimlerle isimlendirme eğilimine aykırı olabilir. Bu durum, İbn-i Hazm'ın naslara bağlı kalma sistemine ve ulûhiyet anlayışına aykırı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn-i Hazm cevher ve arazın doğası gereği kendi kendine var olamayacaklarını belirtmiştir. O, mutlaka onları var eden bir yaratıcının (muhdîs) bulunmasını zorunlu kılar. Ayrıca, cevher ve arazları yaratan varlığın, kendisinin cevher ve araz olamayacağı mantıksal bir çıkarımdır. Eğer cevher ve arazın yaratıcısı da cevher ya da araz olsaydı, o zaman onun da bir yaratıcısı olması gerekecektir. Bu sebeple cevher ve arazın yaratıcısının, bu ikisinden farklı bir varlık olması gerektiği zorunlu olarak kabul edilmelidir. Bu durum, mantık zorunluluğu sebebiyle kabul edilmesi gereken bir delildir. Aksi halde sonsuz bir teselsül meydana gelecektir.¹⁰³

Diğer bir eleştiri de cismin var olmasını gerektiren zorunluluklar üzeredir. Cisimler, var olabilmek için parçalardan ve bu parçaların bir araya gelmesinden

¹⁰¹ İbn-Hazm, *El- Fasl* 2, 136.

¹⁰² İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ ve'n-nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi (Metin-Çeviri)*, c. 3, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 828.

¹⁰³ İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 412; Önal, “İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tescîm İnanç”, 921.

meydana gelmektedir. Ayrıca, varlıklarını devam ettirebilmek için mutlaka bir mekânda ya da boşlukta yer tutmaları gerekir. Yani, bir cisim mutlak surette zaman ve mekânla ilişki içindedir. Eğer Allah bir cisim olsaydı, bu O'nun da zaman ve mekânda yer tutmasını gerektirirdi. Bu durum da Allah'ın varlığının, kendi dışında bir zaman ve mekâna bağlı olmasını zorunlu kılardı.¹⁰⁴

Zaman ve mekânın Allah ile birlikte ezeli olarak var olduğu inancı, tevhit inancının ihlaline sebep olmaktadır. Aynı zamanda zaman ve mekânın Allah ile varoluş açısından ortaklığı, Allah'ın dışında başka bağımsız varlıkların da olduğu anlamına gelmektedir. İbn-i Hazm bu durumu şu cümleleriyle ifade etmiştir: “Yaratıcı Allah ile onun yarattıkları haricinde, bir varlık ve hakikat yoktur.”¹⁰⁵ Bu tür bir anlayış Allah dışındaki varlıkları O'nunla aynı konuma getirdiği için iman ilkelerini ihlal ederek inançsızlığa sebep olur şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁰⁶

İbn-i Hazm, Allah'ın cisim olmadığını¹⁰⁷ ve maddi nitelikler taşımadığını belirtir. Bütün cisimler uzunluk, genişlik ve derinlik gibi fiziksel özelliklere sahiptirler. Bu özellikler, cisimlerin mekânda yer almasını ve varlık göstermesini sağlar. Ancak Allah'ın bu tür fiziksel özelliklere sahip olduğu düşünülemez.¹⁰⁸ İbn-i Hazm'a göre cisim kavramı yaratılmış varlıklara has, parçaların birleşimiyle olan bir yapıdadır. Allah ise böyle bir bileşik yapıya sahip olmaktan münezzehtir. Allah'a “cisim” demek, O'nun mutlak birliğini ve bileşik varlıklardan uzak olduğunu görmezden gelmek demek olur.¹⁰⁹

Mücessime, Allah'ı cisim olarak nitelendirirken “cisim” ve “şey” kavramlarının aynı manaya geldiğini iddia ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu iddiaya göre, “şey” olan her şey cisimdir, o halde Allah da cisimdir. Allah'ın cisim olduğunu savunurken, O'nu diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olarak tanımlarlar. Tıpkı diğer şeylerden farklı bir “şey” olması gibidir şeklinde ifade ederler.¹¹⁰ İbn-i Hazm, bu görüşe şu sözleriyle karşı çıkmaktadır:

“Şayet ‘şey’ ve ‘cisim’ aynı anlamda olsalardı, elbette araz ‘şey’ olmasından dolayı cisim olurdu. Bu da kesin bir şekilde bâtıldır. Hâlbuki gerçek şudur: Bizim ‘şey’ sözümlerle mevcut,

¹⁰⁴ İbn Hazm vd., *Et-Takrîb Li-Haddi 'l-Mantık*, 20.

¹⁰⁵ İbn Hazm vd., *Et-Takrîb Li-Haddi 'l-Mantık*, 66.

¹⁰⁶ İbn-Hazm, *El- Fasl 3*, 730.

¹⁰⁷ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 730.

¹⁰⁸ İbn Hazm vd., *Et-Takrîb Li-Haddi 'l-Mantık*, 438.

¹⁰⁹ Önal, “İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsîm İnancı”, 922.

¹¹⁰ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 28.

hak, hakikat ve müsbet sözümler arasında bir fark yoktur. Bunların tamamı aynı manaya gelen müteradif isimler olup farklılık göstermezler.”¹¹¹

Ona göre “cisim” ve “şey” kavramları aynı anlamda değildir. Bu iki kavram arasında ciddi fark olduğunu önemle ifade etmektedir. Eğer bu iki kavramın anlamları aynı olsaydı, bu durumda “şey” olan varlığın cisim olarak kabul edilmesi gerekirdi. İbn-i Hazm, bu durumu akıl ve din açısından yanlış görmekte ve bu tür bir iddianın batıl olduğunu savunmaktadır.¹¹²

İbn-i Hazm, Allah’ın sıfatları üzerinden bu eleştiriyi daha da derinleştirmiştir. Eğer Allah, diri, âlim ve kadir gibi sıfatlarla tanımlanıyorsa ve dinen bu tanımlama kabul ediliyorsa, Allah’ı cisim olarak vasıflandırmanın da meşru olması gerektiği düşünülebilir. İbn-i Hazm, Allah’ın maddi bir varlık olarak tanımlamanın ne naslarla ne de aklı delillerle desteklenebileceğini belirtir.¹¹³

İbn-i Hazm, Hristiyanlar ve Mücessimedden bir grubun, Allah’ın “cevher” olduğunu iddia ettiğini belirtmiştir.¹¹⁴ İbn-i Hazm, bu kelimenin Allah’a uygun bir isimlendirme olmadığını naslara dayanarak delillendirmiştir. Çünkü ona göre İslam dininde Allah’ı isimlendirmek, yalnızca Kur’an ve sünnet yoluyla, Allah’ın bildirdiği sınırlar dâhilinde olmalıdır. Kelam ilminde ve felsefede kullanılan “cevher” terimi, varlığı kendi başına olan ve başka bir şeye ihtiyaç duymayan unsur olarak tanımlanırken,¹¹⁵ Arapçada bu kelime “mücevher ve öz” gibi manalara da gelmektedir. İbn-i Hazm burada kelimenin terimsel anlamına dikkat çekmiş ve naslarda böyle bir kullanımın haber verilmemesini bu kullanımın yanlışlığına dair delil olarak sunmuştur.¹¹⁶

İbn-i Hazm, Allah hakkında konuşurken ya da onu tanımlarken, sadece Allah’tan gelen bilgiye dayanmanın farz olduğunu tekrarlarla ifade etmiş, vahyin de bu duruma aracı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Allah hakkında yapılan her türlü beyanın kesin ve güvenilir bilgiye dayanması gerekir. Bu bağlamda Allah’ı “cevher” olarak adlandırmak Allah’tan gelen bir bilgiye dayanmadığından İslami ilkelere aykırı olarak görmüştür.¹¹⁷

¹¹¹ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 28.

¹¹² İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 29.

¹¹³ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 30.

¹¹⁴ İbn-Hazm, *El- Fasl 1*, 282.

¹¹⁵ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Sözlüğü*, 62.

¹¹⁶ İbn-Hazm, *El- Fasl 3*, 828.

¹¹⁷ İbn-Hazm, *El- Fasl 3*, 828.

Cevher'in bazı nitelikleri yani arazları vardır ve bu arazlar, cevherin bir parçasıdır. Eğer Allah'ı cevher olarak kabul edersek, cevherin arazları olduğu gibi Allah'ın da arazları olduğunu, O'nun arazlardan mürekkep (birleşik) olduğunu kabul etmiş oluruz. Fakat İslam inancında Allah, herhangi bir madde ve sınıra bağlı olması imkânsız olmalıdır. Allah'ın bir sınıra bağlı olma düşüncesini İbn-i Hazm batıl olarak değerlendirmiştir.¹¹⁸

Mücessime, Allah'ı insani özelliklerle tasvir eden bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşım, Allah ile insan arasında benzer özellikler atfetmeyi içermektedir.¹¹⁹ İbn-i Hazm, Allah'a atfedilen bu sıfatları örneğin; “yedeyn (iki el)”, “vech (yüz)”, “ayn (göz)” gibi kelimeleri literal anlamıyla ele aldıkları konusunda eleştirir.¹²⁰ Bunun dışında bazı hadisleri örnek göstererek; “kadem (ayak)”, “yemin (sağ el)”, “esabi (parmaklar)” ve “ricl (bacak)” gibi fiziksel unsurlar ile “tenezzül (iniş)” gibi hareket fiillerini de atfetmişlerdir.¹²¹

İbn Hazm, ilgili ayet ve hadislerde geçen ifadelerin Zâhirî anlamlarının açık ve belirgin olduğunu, bunların yanlış anlaşılacak şekilde tevîl edilmesinin hatalı bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Nasların belirgin, açık anlamlarının bulunduğu ve bunların bazı kimselerin yaptığı yorum ve tevillerden farklı olduğunu ifade etmiştir.¹²²

Allah'ı hareket eden bir varlık olarak tanımlamanın da doğru olmadığını belirten İbn-i Hazm, bu konudaki eleştirilerini, şu sözlerle ortaya koymuştur: “Her hareket eden varlık, hareket sahibidir ve hareketin, hareket edene ait olması zorunludur. Bu izafet babındandır.”¹²³ Bu ifadeden hareketle, herhangi bir hareketin mutlaka bir fail tarafından gerçekleştirildiği ve hareketin, onu yapan varlığa ait olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu durum, hareket ile hareket eden varlık arasında zorunlu bir ilişki olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle, hareket eden her şey, bu hareketi kendisine ait bir fiil olarak sergilemekte ve budan bir bağıllık ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Hareket ettirilen bir şey zorunlu olarak bir hareket ettiriciye muhtaçtır.

¹¹⁸ İbn-Hazm, *El- Fasl 3*, 806.

¹¹⁹ Yunus Eraslan, "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları = Anthropomorphic God Concepts in Kalâm Thought", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)* 20/1 (2022), 140.

¹²⁰ Bu âyetler için bk. el-Bakara 2/115, 210, 272; Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/64; er-Râ'd 13/22; en-Nahl 16/26; Tâhâ 20/39; ez-Zümer 39/56; Sâd 38/75; el-Fetih 48/10; et-Tür 52/48; el-Haşr 59/2

¹²¹ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 25-26.

¹²² İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 26.

¹²³ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 304.

Bu da hareket eden her varlığın arkasında mutlaka bir ilk sebep olduğu anlamına gelmektedir. İbn-i Hazm, bu ilk sebebin Allah olduğunu belirtmektedir.

İbn-i Hazm, hareket ve durağanlık bağlamında Allah'a izafe edilen "zaman" kavramını, bu kavramın şu açılardan hatalı olması nedeniyle eleştirir: Hareket ve durağanlık, belirli bir müddet içinde gerçekleşen olgulardır. Her ikisi de zamanla ilişkili olup bir zaman dilimi içinde meydana gelir. Ona göre zaman, yaratılmış, başı ve sonu olan bir varlıktır.¹²⁴

Aynı şekilde zamanın yaratılmış olması gibi hareket ve durağanlık da ezeli varlıklar değil, sonradan meydana gelen, yaratılmış âlemle ilişkili olgulardır.¹²⁵ Allah, ezeli ve ebedi bir varlık olduğu için, O'na sonradan meydana gelen herhangi bir nitelik atfedilmesi doğru değildir. Eğer Allah'a hareket veya durağanlık gibi yaratılmış, nitelikler isnat edilseydi, bu durum Allah'ın da sonradan meydana gelmiş bir varlık olduğu anlamına gelirdi ki bu durum da İslam inancına aykırıdır. Bazı kimselerin nitelendirmelerine karşın Allah, bu tür fiziksel kavramlardan münezzehtir.

İbn-i Hazm'ın eleştirilerini yönelttiği diğer bir mesele de Mücessime'nin Allah'ın yalnızca cisimlerde etkiler meydana getirdiği, cisimleri doğrudan yaratmadığı savunusudur.¹²⁶ Onlara göre, Allah'ın yaratıcı gücü cisimlerin ortaya çıkışında değil, onların üzerinde meydana gelen etkilerde görülür. Ancak İslam inancına göre Allah yaratmanın da sahibidir. Cisimleri yaratmaktan uzak olduğu iddiası doğru değildir. Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu kabul etmek, O'nun yaratma gücüne sahip olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Eğer Allah bir cisim olsaydı, yaratma fiilini de gerçekleştiremeyeceği gibi bir düşünce ortaya çıkardı. Çünkü cisimler yaratma gücüne sahip değildir; yalnızca diğer cisimler üzerinde tesirler meydana getirebilirler. Bu durum Allah'ın yaratıcı olduğunu inkâr etmek anlamına gelmektedir.

İbn-i Hazm, bazı kimselerin, Allah'a "fail" denilmesini, insanların da aynı şekilde fail olarak nitelendirilmesiyle ilişkilendirerek bunun teşbih anlamına geleceği yönündeki iddialara itiraz etmektedir.¹²⁷ Bunun Allah'ı insana benzetmek anlamına gelmediğini, çünkü teşbih'in sadece aynı ismi kullanmakla olmayıp benzetmenin iki varlıkta aynı niteliklerin bulunması durumunda ortaya çıkacağını belirtmiştir. Allah'a

¹²⁴ İbn-Hazm, *El- Fasl 1*, 168.

¹²⁵ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 32.

¹²⁷ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 32.

ve insana “fail” denmesi kelimenin ortak kullanımındandır. Anlam olarak bakıldığında Allah’ın kudreti ve aşkın gücüyle yapması ve insanların yapması birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bu teşbih sayılmaz.¹²⁸

“Allah cisim değildir” ifadesi, O’nun yaratılmış varlıklardan farklı olduğunu belirtmek amacıyla kullanılsa da bu ifadenin Allah’ı diğer cisim olmayan varlıklarla benzer gösterme ihtimali üzerinde durulabilir. İbn-i Hazm böyle bir çıkarımın eksikliklerden ve benzerliklerden uzak olan Allah’ı tanımlamada eksik kalacağını belirtmiştir. Ona göre yapılan her tanım Allah’ın yaratılmış tüm varlıklardan farklı olduğunu vurgulamalı ve bu tanımlar insan aklının sınırlı anlayışından uzak olmalıdır.

Sonuç olarak, İbn-i Hazm’a göre, Allah’ı tanımlarken yalnızca teşbihten kaçınmak yeterli değildir; aynı zamanda O’nu yaratılmışlarla kıyaslanabilecek herhangi bir kavramsal çerçeveye oturtmaktan da sakınılmalıdır. Allah’a dair her tanım, vahyin belirlediği sınırlar içinde kalmalı ve beşerî kavramlarla sınırlanmamalıdır.

Mücessime, Allah’ı insan özellikleriyle kıyaslayarak anlamaya çalışmış ve bu nedenle hataya düşmüştür. Bu yaklaşım, Allah’ı yaratılmışlara benzetme riskini taşımakta ve tenzih ilkesine aykırı düşmektedir. İbn-i Hazm, Mücessime’nin nasların Zâhirî anlamlarına dayanarak yaptığı yorumların yanlış olduğunu belirtmiş ve onların bu metinleri yanlış bir yöntemle ele aldıkları için hatalı sonuçlara vardığını savunmuştur. Bu nedenle, Mücessime’nin öne sürdüğü delilleri geçersiz kabul etmiş ve Allah’ın zatına dair yorumların yalnızca vahiy doğrultusunda şekillenmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹²⁹

2.2. Mecaza Dair Görüşleri

İslam medeniyeti, bilgi üretimini ve düşünsel gelişimini büyük ölçüde kutsal metinler üzerinden şekillendirmiştir. Bu metinler içinde Kur’an, yalnızca bir inanç kitabı olarak değil; aynı zamanda toplumun kültürel yapısını ve sosyal ilişkilerini de yönlendiren temel kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte böylesine büyük bir medeniyeti yalnızca kutsal metin temelli bir yapıdan ibaret

¹²⁸ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 34.

¹²⁹ İbn-Hazm, *El- Fasl 1*, 376.

görmek bütünü görmek açısından eksik bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Çünkü asıl belirleyici unsur insanların bu kutsal metinle olan ilişkisinde onu anlama ve yorumlama çabası ve bu anlamlandırma sürecini hayatına nasıl aktardığıdır.¹³⁰

Kur'an'ın üslubu, farklı alanları kapsayan derin bir anlam bütünlüğü taşır. Bu yapı, sadece kelimelerin anlamlarını iletmekle kalmaz, aynı zamanda metafizik konulara dair mesajlar da içerir. Gözlemlenebilen fiziksel konularla ilgili ayetler genellikle daha anlaşılırken, metafizik konular zaman zaman mecaz, benzetme ve semboller gibi anlatım biçimleriyle insanın zihinsel kapasitesine daha yakın bir şekilde sunulmuştur.¹³¹

Geleneksel anlamda mecaz, bir kelimenin veya ifadenin asıl anlamının dışında, farklı bir bağlamda kullanılması olarak tanımlanır. Ancak İbn-i Hazm, mecazın varlığını kabul etmekle birlikte, onun kullanım alanlarını sınırlandırarak özellikle dinî metinlerin yorumlanmasında belirli kurallar ve sınırlara bağlı kalınması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, mecazın hangi durumlarda geçerli olduğu ve ne ölçüde kabul edilebileceği sorunu, onun düşünce sisteminde kritik bir öneme sahiptir.¹³²

İbn-i Hazm, bazı sınırlar dahilinde kabul ettiği mecaz kavramına mesafeli yaklaşmış ve bu konuda eleştirel bir tutum sergilemiştir. Bu tutumun, mensubu olduğu Zâhirîlik ekolünden kaynaklandığı söylenebilir. Bu konuda, Zâhirî liğın metinlerin açık ve Zâhirî anlamlarının esas alınması gerektiği görüşünün, İbn-i Hazm'ın yorumlarını belirgin şekilde etkilediğini söylemek mümkündür. Ona göre, mecazın kabulüyle dinî metinlerin yorum yoluyla istenildiği şekilde dinî hükümlerin subjektif yorumlara açık hale gelmesine sebep olma tehlikesi söz konusudur. Bu tehlikeyi göz önünde bulunduran İbn-i Hazm, mecazın kullanımını büyük ölçüde sınırlandırarak, dinî metinlerin doğru ve nesnel bir şekilde anlaşılmasını temel almış ve mecazî dilin dikkatli bir şekilde kullanılması gerektiğini vurgulamıştır.¹³³

İbn-i Hazm'ın mecaz kullanımını konusundaki eleştirel tutumu, din dilinin işlevi ve mecazın bu dildeki yeri üzerine önemli bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Din

¹³⁰ Abdulmuttalip Arpa, "Zâhirîlik ve Mecaz: İbn Hazm Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (15 Haziran 2012), 44-45.

¹³¹ Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Anlatım Biçimleri ve Dinî Dilin Özellikleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 17/1-2. (2004), 41-43.

¹³² Abdulmuttalip Arpa, "Kur'an'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Mes'eleye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/44 (2010), 181-202.

¹³³ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, ed. Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l Cedide, 1980), 1/30-50.

dilini kutsal metinler aracılığıyla insanlara hitap eden ve onları yönlendiren bir iletişim aracı olarak düşündüğümüzde, bu dil, yalnızca ilahi mesajı iletmekle kalmayıp aynı zamanda duygu, düşünce, inanç ve tecrübeleri de ifade eden bir araç olarak işlev görmektedir.¹³⁴ Din dilinin mecaz gibi yorumsal unsurlarla zenginleşmesi, anlamın derinliğini ve mesajın etkisini artırabilir. Mecazın, soyut kavramları somut örneklerle açıklamak veya anlaşılması zor kavramları insan idrakine uygun şekilde ifade etmek için dilsel bir araç olarak kullanılması din dilinin çok boyutlu yapısını anlamada önemli bir rol oynamaktadır.

Genel olarak, İbn-i Hazm'ın mecaz ve tevil konusundaki görüşleri, el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm adlı eserinin birinci cildinde yer alan "Dil ve Lafızlar" veya "Tevil ve Lafızlar" başlıkları altında incelenmektedir. Bahsi geçen bölümlerde din dilinin ilahi bir otoriteye dayandığını bu sebeple de Zâhirî anlamın korunması gerektiğini savunan İbn-i Hazm, dinî metinleri öznel yorumlarla tevil etmenin ilahi mesajın anlaşılmasında belirsizliğe yol açabileceğini belirtmiştir. Bu görüş, metnin Zâhirî anlamına sadık kalınması gerektiğini savunan Zâhirî görüşle örtüşmektedir. İbn-i Hazm'ın da benimsediği bu Zâhirî yaklaşım, dinî metinlerin bağlayıcılığını ve değişmez otoritesini koruma amacı taşımaktadır. Bu yaklaşım, dinî bilginin doğru ve tutarlı bir şekilde aktarılmasını sağlayarak, metinlerin üzerinde oluşabilecek kişisel yorumlara karşı bir sınır koymayı amaçlamaktadır.¹³⁵ Vahiy doğrudan Allah'ın kelimidir ve her şeyin üzerindedir.

Örneğin Kur'an'daki "er-Rahmân arşın üstüne istivâ etti" (Tâhâ 20/5) ayetini literal anlamda yorumlayan İbn-i Hazm, bu ifadenin mecazî veya farklı bir biçimde tevil edilmesini eleştirir. Ona göre ayette geçen "istivâ" kelimesi, "Allah'ın arşa hükmetmesi" anlamına gelir ve bu anlam, Allah'ın zatına yakışır şekilde anlaşılmalıdır.¹³⁶ Ancak burada dikkat çekici bir durum vardır: "İstivâ"yı "hükmetmek" olarak açıklamak, aslında kelimeyi literal anlamından uzaklaştırarak mecazî bir yorum getirmek demektir. Bu açıdan bakıldığında İbn-i Hazm, tevilden kaçınırken farkında olmadan kendi yaklaşımıyla çelişen bir yorum ortaya koymuş olmaktadır.

¹³⁴ Arpa, "Zâhirilik ve Mecaz", 47-50.

¹³⁵ Zehra, *İbn Hazm*, 239.

¹³⁶ Zehra, *İbn Hazm*, 148.

İbn-i Hazm düşüncelerini şekillendirirken akla ve vahye belirli bir rol vermektedir. O, aklın etkisini iki alana ayırmaktadır: Dünya ile ilgili maddi, manevi işler ve din ile ilgili meseleler. Bu sınıflandırma, aklın etkisinin hangi alanlarda kullanılabileceğine dair bir sınır çizmektedir. Akıl ve vahyin kapsadığı alanlar ilişkili olsa da bunlar aynı şekilde ele alınmamalıdır.¹³⁷ Burada İbn-i Hazm'ın aklı reddetmediği fakat aklın işlevini vahiy öncelikli bir çerçevede değerlendirdiği çıkarımında bulunabiliriz.

İbn-i Hazm, mecazı iki şekilde tanımlamaktadır: Lügat anlamında mecaz, bir şeyi başka bir yere ulaştıran bir araç veya bir geçiş anlamındadır. İstilahi anlamda ise kelimenin sözlük anlamının dışında farklı bir anlamda kullanılması olarak tanımlamıştır.¹³⁸ Mecazın kullanılabilmesi için bazı gereklilikler öne sürmektedir. Bunlardan birisi delildir. Bu delil, naslar, icma veya aklî bir kanıt olmalıdır. Eğer böyle bir delil yoksa kelimenin esas anlamı alınmalıdır. Bu sözlerini desteklemek için Necm 53/23. Ayetini örnek olarak vermiştir. “Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyolar. Andolsun ki, kendilerine, Rableri katından yol gösterici gelmiştir.” Ayette insanların nefislerine ve zanlarına göre adlandırmalar yapmaması gerektiği belirtilmiştir.¹³⁹ Allah kelamının bir delile dayanmadan mecazla yorumlanması bu yaklaşımla çelişmektedir.

İbn-i Hazm'a göre bir kelimenin ilk anlamı esas olmakla birlikte mecazın geçerli olabilmesi için, kelimenin kullanılan ilk anlamdan çıkıp ikinci bir anlamda kullanıldığını gösteren açık ve güçlü deliller olmalıdır.¹⁴⁰ Dilde rastgele yapılan yorumlardan ziyade kelimenin anlam değişimi dilsel ya da bağlamsal kanıtlarla açıklanabilir olmalıdır.

İbn-i Hazm'a göre, bir kelime dildeki ilk anlamından başka bir anlama naslar yoluyla nakledilmişse ve yeni anlamla hem ibadetlere uygulanıyor hem de günlük hayatta kullanılan kelimeler haline gelmişse bu kelime artık mecaz değil, hakiki bir

¹³⁷ Arpa, "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları...", 181-202.

¹³⁸ Hazm, *el İhkam*, 1/48.

¹³⁹ Arpa, “Zâhirilik ve Mecaz”, 59.

¹⁴⁰ Arpa, “Zâhirilik ve Mecaz”, 56.

anlam kazanmış demektir.¹⁴¹ Örneğin, “salat”, “savm” ve “zekât” gibi kelimeler, yeni anlamlarıyla ibadetlerde de kullanıldığından hakiki isimleridir şeklinde yorumlamıştır.

Ancak bir kelime, farklı bir anlam kazandığı takdirde yalnızca ibadetlerde uygulanıp günlük konuşmalarda bu anlam kastedilmiyorsa o kelime mecazî bir anlam kazanmıştır. Kur’an’daki “tevazu kanadını indir” (İsrâ 17/24) ayetinde olduğu gibi, buradaki “kanat” bir mecazdır. Çünkü bu ifade günlük kullanımda fiziksel bir “kanat” anlamına gelmemektedir.¹⁴² Bu ayette kastedilen mana anne babaya karşı merhametli ve yumuşak davranılması gerektiğidir.

Bu çerçevede İbn-i Hazm, eserinde mecaz anlayışına dair çeşitli ayetler örnek vermiştir.¹⁴³ Bunlar; “yıkılmak isteyen bir duvar” (Kehf 18/77) ayetinde olduğu gibi duvarın cansız ve irade sahibi bir varlık olmadığını belirtmiş, eğer duvara irade verilmiş ise bunun için delili gerekli görmüş ve duvarın irade sahibi bir varlık olmadığından mecazî bir anlam taşıdığını ileri sürmüştür.

“...buzağı kalplerine içirildi” (Bakara 2/93) ayetinde, hazif yoluyla mecaz bulunduğunu ve “buzağı sevgisi” manasının kastedildiğini ifade etmiştir. Bu tarz mecaz örneklerinin Arap dilinde yaygın bir kullanımı olduğu görülmektedir.¹⁴⁴ Diğer bir örnekte; “O gün deriz Cehenneme: Doldun mu? Ve der ki: Daha yok mu?” (Kâf 50/30) ayetinde ise İbn-i Hazm, Cehennemle konuşmasıyla ilgili mecaz olamayacağını Allah’ın sonsuz kudretiyle ve iradesiyle Cehenneme konuşma imkânı vermiştir aksi bir delil bulunmamaktadır. “Elbiselerini temiz tut” (Müddessir 74/4) ayetindeki “elbise” kelimesinin mecazî olarak değil gerçek manasıyla kıyafet ve giysilerin temiz tutulmasını emrettiğini belirtirken delil olmaksızın bu kelimeyi “kalp” anlamında mecazla yorumlamanın doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁴⁵

İbn-i Hazm’ın Arap dilindeki mecazın varlığını kabul ettiğinden bahsetmiştik. O, Hz. Peygamberin de sözlerinde bu tür kullanımların olduğunu belirtmiş ve “kristal bardaklara yumuşak davran” hadisini örnekle ele almıştır. Hadiste geçen “kristal bardaklar” ifadesinin kadınları mecazî bir dille ifade etmek için kullandığını ifade

¹⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, ed. Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l Cedide, 1980), 4/28.

¹⁴² Hazm, *el-İhkâm*, 1980, 4/29.

¹⁴³ Hazm, *el-İhkâm*, 1980, 4/30.

¹⁴⁴ Arpa, “Zâhirilik ve Mecaz”, 60.

¹⁴⁵ Hazm, *el-İhkâm*, 1980, 4/37.

etmiştir.¹⁴⁶ Ardından mecazın kullanımıyla ilgili hassasiyetini ve eleştirilerini şu cümleleriyle ifade etmiştir:

“Ancak, hakkında ne bir nas (dinî metin) ne de zaruri bir duyusal kanıt bulunmayan bir kelimenin anlamının başka bir bağlama taşındığını söylemek bir Müslüman için caiz değildir. Bir kelimenin anlamını ancak bir nas veya zaruri bir duyusal kanıt gerektiriyorsa değiştirmek mümkündür. Bunun dışında, kelime dildeki yerini korur ve hiç kimsenin, Allah Teâlâ veya O'nun Resulü tarafından belirlenmiş bir anlam değişikliği yapma hakkı yoktur.”¹⁴⁷

Bu ifadede, kelimelerin anlamlarının keyfi bir şekilde değiştirilmemesi gerektiğini vurgulayan İbn-i Hazm, bir kelimenin geleneksel anlamından farklı bir kullanıma sahip olduğu iddia edildiği takdirde, bunun ya dinî bir delil ya da zorunlu bir aklî veya duyusal gereklilik ile desteklenmesi zorunlu olduğunun üzerinde durmuştur. Bu yaklaşım, dilin ve dinî terminolojinin keyfi yorumlara kapalı olması gerektiğini ve anlamların ancak meşru gerekçelerle değiştirilebileceğini ifade etmektedir. Bu görüşüyle Zâhirî liğın lafızcı izlerini İbn-i Hazm'da açıkça görmekteyiz.

Buna karşın mecazın nasların anlaşılması ve yorumlanması hususunda önemli bir araç olduğunu ve tevil sistemiyle de bağlantılı olduğu görülmektedir.¹⁴⁸ İbn-i Hazm, mecaz ve tevil aynı araç olarak görür ve tevil bir lafzın görünürdeki anlamından başka bir anlama aktarılması olarak tanımlar. Fakat bu anlam aktarımının geçerli olabilmesi için, ele alınan değişimin itaat edilmesi gereken bir kaynağa dayanması gerekmektedir. Tüm bu koşullar sağlandığı takdirde yapılan tevil, nasların gerçek anlamının dışına çıkmaz. Aksi durumda ise yapılan tevil tahrif olarak kabul etmektedir.¹⁴⁹

İbn-i Hazm'ın Allah'ın sıfatları meselesini yorumlarken de Zâhirî anlamı esas aldığını ve tevil yapmadığını görmekteyiz. Bir ifadenin mecaz olduğu açık bir şekilde anlaşılıyorsa, bu ifade derin ve gizli bir anlama çekilmeksizin açık bir şekilde yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Örneğin “...Rabbinin yüzü bakî kalacaktır” (Rahman 55/27) ayetinde zikredilen yüz ifadesiyle Allah'ın zatının kastedildiğini belirtmiştir.¹⁵⁰ Yani “yüz”, Allah'ın zatını temsil eden bir mecazdır. Eğer bu ifadeyi

¹⁴⁶ Hazm, *el-İhkâm*, 1980, 4/36.

¹⁴⁷ Hazm, *el-İhkâm*, 1980, 4/37.

¹⁴⁸ Arpa, “Zâhirilik ve Mecaz”, 61.

¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, ed. Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l Cedide, 1980), 3/41; Arpa, “Zâhirilik ve Mecaz”, 62.

¹⁵⁰ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 166.

mecaz yerine zahir anlamıyla alırsak Allah'a tescim ve teşbih atfedilmiş olur bu durum ise İbn-i Hazm'a göre Allah için imkânsızdır.

İbn Ham'ın mecaz ve tevil anlayışında, dilsel dalaletle birlikte aklî ve naklî dalaletin de öncelikli olduğunu görmekteyiz. Ona göre bir ifadeyi ya da metni sadece sözlük anlamlarına bakarak anlamlandırmak eksiktir. Bir ifadenin anlamını tam olarak kavrayabilmek için kullanıldığı bağlam, naslara uygunluk ve akıl yoluyla doğruluğu sağlanarak metni anlamlandırmak, yorumlamak gerekmektedir.

İbn-i Hazm, mecazı tamamen reddetmek yerine, belirli şartlar ve sınırlar çerçevesinde Kur'an ve Sünnet'te mecazın varlığını kabul etmektedir. Ancak, mecaz kullanımını kabul etse de bu kabulü her zaman Zâhirî anlamdan sapmama ilkesine dayanarak yapmaktadır. Yani, İbn-i Hazm, metnin Zâhirî anlamının dışına çıkılmadığı sürece mecazın anlamlı ve geçerli olabileceğini savunur. Bu yaklaşım, onun metinleri anlamada bir denge kurmaya çalıştığını ve lafzi anlam ile mecazî anlam arasında bir sınır çizdiğini göstermektedir.

2.3. Tenzihî Dil Anlayışı

Allah'ın sıfatları konusu, kelâmî bir bakış açısıyla ilk defa Cehmiyye, Kaderiyye ve Mutezile gibi gruplar tarafından ele alındığı belirtilmektedir. Bu gruplardan özellikle Mutezile, akıl yürütmeyi ön planda tutması ve felsefi kavramları kullanmasıyla dikkat çekmektedir. O dönemde rivayetlere dayalı bir din anlayışı yaygınken, Mutezile, aklî delilleri merkeze alarak nasları yorumlamasıyla ön plana çıkmıştır. Mutezile'nin nasları tevil etme çabası, Allah'ın birliğini ve yüceliğini tenzih anlayışı çerçevesinde koruma gayretinden kaynaklanmıştır. Bu yaklaşımla, aklî gerekçeler doğrultusunda nasları yeniden yorumlamak, o dönemde yenilikçi bir yöntem olarak değerlendirilmiştir.¹⁵¹

Yukarıda zikredilen grubun karşıt görüşü olarak değerlendirebileceğimiz Ehl-i Sünnet'in, teşbih ve tescimden kaçınarak haberi sıfatlar konusunda anlamı açık olamayan (müteşabih) nasları tasdik edip tevilini Allah'a bırakmayı esas alan bir

¹⁵¹ Recep Ardoğan, "Yed'in Ayetlerde Allah'a İzafe Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (01 Aralık 2012), 14-16.

yaklaşımı bulunmaktadır.¹⁵² Bu yaklaşımla, Allah'ı şanına yakışmayan sıfatlardan tenzih etmeyi amaçlar. Böylece bu tür ifadelerin ne Zâhirî anlamını olduğu gibi tasdik eder ne de farklı bir anlama çevirir.

Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in görüşü, haberi sıfatları tevil eden veya teşbih ve tescim içeren yaklaşımları benimseyen diğer gruplara karşıt bir konumda yer alır. Tevil yaparken Allah'ın sıfatları konusunda ihtiyatlı olunması gerektiği, Allah'ın kelamını yanlış anlayıp kendi zanlarına göre yorumlayabilecekleri hususunda tenkitte bulunmuşlardır. Bu tarz yaklaşımların Allah'ın zatı ve vahiy ile ilgili yanlış bir sonuca ulaştırma riski olduğu ve bu durumun sapkınlığa düşmeye neden olacağına dikkat çekilmiştir.¹⁵³

İbn Hazm, Allah hakkında konuşurken sadece vahyin ve icmanın belirlediği sınırlar içinde kalınması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, Allah'ı isimlendirme veya O'nun hakkında konuşma yetkisi, yalnızca ilahi kaynaklardan gelen bilgilere dayandırılmalıdır. Nitekim bu görüşünü şu şekilde dile getirmiştir:

“Allah Teâlâ'yı ancak kendini isimlendirdiği şeylerle isimlendirmek ve ancak kendisi hakkında haber verdiği şeylerle ondan bahsetmek mümkündür. Söz konusu isimlendirmeleri de Allah ya kitabında açıklamış ya da Elçisinin (s.a.) lisanıyla haber vermiştir. Veya Müslümanların tamamı bu hususta icma etmişlerdir. Bundan başka bir yol yoktur.”¹⁵⁴

Bu ifadelerde, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili bilgilerin yalnızca üç temel kaynağa dayanabileceği vurgulanmaktadır: Kur'an, Sünnet ve ümmetin icması. İbn Hazm'a göre, bu kaynakların dışında herhangi bir felsefi, kelâmi veya şahsi yoruma dayalı isimlendirme ve nitelendirme caiz değildir. Bu yaklaşım, dinî metinlerin lafzi anlamına sıkı sıkıya bağlı kalmayı savunan bir anlayışın yansımasıdır. Aynı zamanda, dilin keyfi biçimde yönlendirilmesine ve insan aklının mutlak belirleyici olmasına karşı bir duruş sergilemektedir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın bu görüşü, İslamî ilimlerde tenzih anlayışını şekillendiren önemli prensiplerden biri olarak değerlendirilebilir.

Tanrı'nın doğası gereği, O'na dair yapılan dilsel yorumlar, insan aklının ve dilinin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle, Tanrı hakkında doğru bir şekilde konuşmak, onu tam anlamıyla tanımlayacak ifadelerde bulunmak oldukça zordur. Tanrı'nın gerçek doğasını kavramak, insan zihni açısından büyük bir güçlük teşkil eder. Bu

¹⁵² Ardoğan, “Yed'in Ayetlerde Allah'a İfade Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar”, 18.

¹⁵³ Şehristani- Öz, *El-Milel ve'n-nihal*, 122.

¹⁵⁴ Hazm, *el-İhkâm*, 1980, 2/125.

bağlamda Tanrı hakkında yalnızca O'nun ne olmadığına dair bir konuşma yapılabilir. Yani, Tanrı'yı nitelendirirken, O'nun ne olmadığını ifade etmek, daha doğru bir tanımlama yöntemi olarak kabul edilmektedir. Buna karşın bu olumsuzlama metodunun çıkmazları olduğunu da inkâr etmemek gerekir.

İbn-i Hazm'ın eserlerinden hareketle, Tanrı'nın doğasına dair yapılan eleştirilerde benzer bir yaklaşım sergilediğini görmek mümkündür. Ancak, İbn-i Hazm'ın tenzih anlayışı klasik olumsuzlama metoduna dayanmamaktadır. Geleneksel olarak tenzih anlayışında Tanrı'nın sıfatları genellikle olumsuz ifadelerle, yani "Tanrı ne değildir?" şeklinde açıklanır. Buna karşın, İbn-i Hazm'ın yaklaşımında O, Tanrı hakkında olumsuzlamalar yapmak yerine Kur'an ve hadislerde belirtilen nitelikler doğrultusunda bir açıklama yapmayı tercih etmiştir. Bu şekilde, Tanrı'nın niteliklerini anlamaya çalışırken, nasların belirttiği şekilde Tanrı'nın yüceliği benzersizliği ve aşkınlığı üzerinde durmuştur. Yani, İbn-i Hazm'ın tenzih anlayışı, olumsuzlama yoluyla değil, Tanrı'nın kendine özgü niteliklerini kabul etmek ve naslarda verilen bilgiler çerçevesinde, bunlar üzerinden bir açıklama yapmak temeline dayanmaktadır. Bu yaklaşımı, İbn-i Hazm'ın tenzih anlayışında temel bir fark olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu konudaki görüşlerini şu cümleleriyle örneklebiliriz:

*"Çünkü biz Allah Teâlâ'yı ancak kendi zatını isimlendirdiği şekilde isimlendiriyor ve şöyle diyoruz: 'Allah Teâlâ 'Semi' ve 'Basîr' olduğunu buyurmuştur, biz de bunu kabul ederiz. Şüphesiz O, ezelîdir; mahiyeti üzere zatıyla işiten ve görendir. O 'görmez' ve 'işitmez' demiyoruz. Biz, bu konuda gelen naslara bir şey ilave etmiyoruz."*¹⁵⁵

İbn Hazm'ın verdiği örnek, onun tenzih anlayışındaki temel farkları gözler önüne sermektedir. O, Allah'ın sıfatlarının tespitinde, olumsuzlama yerine, Allah'ın kendisi hakkında bildirdiği özelliklere tartışmaya yer bırakmadan itirazsız bir kabul yaklaşımını benimsemiştir. Özellikle Allah'ın benzeri olmayan özelliklerini tanımlarken, insana ait sıfatları veya varlık kategorilerini kullanmaktan kaçınılmasını istemektedir. İbn Hazm, Allah'ın zatını açıklarken yanlış anlamaların önüne geçmek amacıyla herhangi bir ilave veya çıkarma yapmama konusunda hassasiyetini ifade etmektedir.

Bu yaklaşımda olumsuzluktan ziyade, Allah'ın bildirmediği veya vahye dayanmayan herhangi bir nitelendirmenin de reddedilmesi gerektiği

¹⁵⁵ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 46.

vurgulanmaktadır. Tenzih anlayışının bu yönü, klasik düşünürlerden farklı olarak İbn Hazm'ın dinî metinleri mutlak otorite olarak savunmasını pekiştirmektedir. Bu, onun kelamî eleştirilerinin merkezinde yer alan, evrende meydana gelen her şeyin Allah'ın izni ve bilgisinden bağımsız olmadığını anlatan temel bir prensiptir. Bu bağlamda, İbn-i Hazm, Allah'ın ilmi konusundaki yaklaşımını şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Allah Teâla, olacak olan şeyi hakikati üzere olacağı şekilde bilir; O bir şeyin mahiyetini mahiyeti ne ise o şekilde bilir ve yine O, olanı da olduğu şekilde bilir. Biz, bu durumu duyularla, müşahedeyle ve zaruri olarak bilmekteyiz.”¹⁵⁶

İbn-i Hazm da Ehl-i Sünnet gibi Mutezileyi Allah'ın sıfatları ve tevhit konusundaki yaklaşımları açısından eleştiriye tabi tutmuştur. Mutezile'nin din dilindeki ifadeleri akılcı bir tutumla ele alırken tevhit anlayışını koruma adına Allah'ın sıfatlarını zatına izafe etmeyi reddetmişlerdir. Sıfatları zatın dışında görmeyi ise şirke götüren bir iddia olarak değerlendirmişlerdir.¹⁵⁷

Tenzihî dil, Allah'ı insani niteliklerden ve sınırlamalardan uzak tutma prensibidir. İbn-i Hazm'a göre, Allah'ın zatı ve sıfatlarını tanımlarken onun kudret ve aşkınlığına vurgu yapmak gerekmektedir. Bu bağlamda, din dilinin doğru anlaşılması Allah'ın mutlak aşkınlığını ve insanın Allah'ı kavrayışındaki sınırlılığını ortaya koyarak, ilahi hakikatleri hem akıl hem de nakil ekseninde dengeli bir şekilde ifade etmeyi mümkün kılar. Ancak Mutezile'nin din dili anlayışı bu dengeyi bozan sınırlı bir yaklaşımdır.¹⁵⁸

Görmekteyiz ki tenzih yaklaşımını aşırı yorumlayan Mutezile Allah'ın sıfatlarını zatına indirgemek suretiyle Allah'ın zatını eksik tanımlamış, böylece hem Kur'an'da açıkça belirtilen sıfatları göz ardı etmiş hem de ilahi gerçekliğin insan aklının sınırlarını aşan boyutunu daraltmıştır. İbn-i Hazm'a göre, din dili hem Allah'ın mutlak sıfatlarını hem de insanın sınırlılığını dengeli bir şekilde ifade etmelidir.¹⁵⁹

Gerçekleri öğrenmek isteyen kimselerin, kullandıkları isimlerin ve kavramların dilde yüklendiği anlamları iyice kavraması gerektiğini vurgulayan İbn-i Hazm, bu kavramların doğru şekilde anlaşıldıktan sonra adlandırmalar üzerinden doğru ve zorunlu hakikatlere ulaşılabileceğini ifade etmiştir. İsimlerin anlamlarını keyfi bir

¹⁵⁶ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 46.

¹⁵⁷ Mehmet Fatih Özerol, “Teşbih ve Tecsim Anlayışları Üzerine Mülâhazalar”, *Journal of The Near East University Islamic Research Center* 10/1 (30 Haziran 2024), 32-33-34.

¹⁵⁸ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 12-14.

¹⁵⁹ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 12-14.

şekilde bağlamından koparılmasının mantıkla bağdaşmayan bir durum olduğunu belirtmiştir. Bu tür yaklaşımları sofistیک yaklaşımlar olarak tanımlayıp akılcılıktan uzak ve cahilce bir davranış olarak değerlendirmiştir.¹⁶⁰

Allah'ın isimlendirilmesi konusunda naslara tabi olmanın İbn-i Hazm'ın düşünce dünyasında belirleyici olduğunu daha önce belirtmiştik. Allah'ı “hayy, kadir ve âlim” gibi isimlerle nitelendirmenin yalnızca naslarla mümkün olduğunu aksi durumda bu isimlerin kullanılmayacağını belirtmiştir.¹⁶¹ Allah'ın cisim olmasını destekleyen bir nas olmadığı gibi aklî delillerle de bu durumu destekleyemeyeceğimizi belirtmiştir.

Ancak naslar yoluyla bizlere Allah'ın cisim olduğu ifade edilseydi bunu kabul etmenin de farz olacağını altını çizmiştir.¹⁶² Bu durumda, Allah'ı “cisimler gibi olmayan cisim” olarak tanımlamamız gerekeceğini dile getirmiştir. Allah ile yaratılmışlar arasında sıfatlar ve fiiller açısından yalnızca isimlendirme açısından ortaklık olacağını belirten İbn-i Hazm, bu ortaklığın gerçek bir benzerlik ve teşbih oluşturmayacağını belirtmiştir.¹⁶³

İbn-i Hazm'ın teşbih eleştirisi, onun tenzihî dil savunusunun önemli bir paçasını oluşturmaktadır. Allah'a atfedilen sıfatların sadece lafzi bir ortaklıkla insan sıfatlarına benzetileceğini ancak anlam ve mahiyet açısından teşbih'in söz konusu olamayacağını ifade etmiştir.¹⁶⁴ Allah'ın sıfatlarını mahlûkatın sıfatlarından tamamen ayrı ve aşkın bir şekilde ele alan İbn-i Hazm, dildeki kullanımın sınırlarını kabul ederek, Allah'ın zatını ve sıfatlarını aşkın ve insanın anlayış sınırlarını aşan bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Onun bu savunusu tevhit ilkesiyle uyumlu, Allah'ın Tecsiminden tenzihîni sağlamayı hedeflemektedir.

2.3.1 Nasslardan Hareketle Tanrı Hakkında Konuşmak

İbn-i Hazm, eserlerinde Allah'ın aşkın niteliklerine, iman ve Allah'ı bilme açısından önemli olan sıfat ve isimlerine dair detaylı bir yaklaşım sunmuştur. Onun

¹⁶⁰ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 28.

¹⁶¹ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 30.

¹⁶² İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 730.

¹⁶³ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 30.

¹⁶⁴ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 142-144.

düşüncesinde Allah'ı tanımak ve tanımlamak yalnızca naslara dayanarak mümkün olabilmektedir¹⁶⁵. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn-i Hazm, insan aklının sınırlılığını kabul ederek, vahiy yoluyla bildirilmiş olan nasların Allah hakkında konuşmada temel alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu bölümde, onun nas merkezli bu yaklaşımını Allah'ın sıfatları ve tevhit ilkesi çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

İbn-i Hazm, Allah'ı, âlemi yoktan var eden, her şeyin yaratıcısı, eşsiz ve tek olan ilah olarak tanımlar. Ona göre Allah, ezeldir ve yok olması mümkün değildir. Zaman ve mekânla sınırlı olmadığı gibi ne bir cevher ne bir araz ne bir sayı ne bir tür ne bir hareket ne de bir şahıstır. Allah, hiçbir yaratılmışı benzemediği gibi, yaratılmışlarında zıddı da değildir.¹⁶⁶

İnsanlar Allah hakkında yalnızca O'nun fiilleri aracılığıyla bilgi edinebilirler. Örneğin, Allah'ın “ölüleri diriltten” ve “dirileri öldüren” olarak tanımlanması, O'nun fiillerine dayalıdır. Allah'a sıfat atfetmenin keyfi bir durum olmadığını belirtmiş ve Allah hakkında bir sıfat kullanmadan önce o sıfatın İslam'ın temel kaynaklarında yer alması gerektiğini ya da İslam âlimlerinin ittifak ile Allah'a bu sıfatı atfetmenin uygun olması gerektiği şartını öne sürmüştür. Böyle bir icmanın söz konusu olmadığı durumda bu sıfatın kullanımına cevaz verilmeyeceğini belirtmiştir.¹⁶⁷

İbn-i Hazm'a göre Allah'ın sıfatlarla nitelendirilmesi caiz değildir.¹⁶⁸ Çünkü sıfatlar sınırlı ve yaratılmışlara aittir. Ancak Allah'ın kendini Kur'an'da “işiten”, “gören” ve “diri” olarak tanımladığını kabul etmek ise farzdır. Bu ifadelerin mecaz anlamda değil, gerçek anlamlarıyla Allah için kullanıldığını belirtmiştir¹⁶⁹. Yani Allah gerçekten işitir, görür ve diridir. Bu vasıflar, O'nun zatının gereğidir. Eserinde bu duruma, “*Şüphesiz ki ben, sizinle beraberim; işitirim ve görürüm.*”¹⁷⁰ ayetini örnekleyerek; “*Biz şöyle diyoruz: Allah Teâlâ ezeli olarak işitilebilme şanında olan (mesmu'ât) her şeyi işiten ve görülebilme şanında olan (mubserât) her şeyi görendir. O, görülen varlıkları (mer'iyât) gören ve işitilen varlıkları da işitendir.*”¹⁷¹ sözleriyle açıklık getirmeye çalışmıştır.

¹⁶⁵ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 150.

¹⁶⁶ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 24-36.

¹⁶⁷ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 150.

¹⁶⁸ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 36.

¹⁶⁹ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 46.

¹⁷⁰ Taha,20/46

¹⁷¹ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 46.

Ayrıca İbn-i Hazm, Allah'ın isimlerinin bir sıfattan türemiş tanımlar olmadığını, bu isimlerin bizzat kendisine verdiği özel (alem) isimler olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷² Bu durum, İbn-i Hazm'ın sıfatları Allah'ı sınırlamadan ya da yaratılmışlara benzetmeden ele alma çabasını göstermektedir. Allah'ın isimleri O'nu tanımak için bir yol göstericidir. Fakat bu isimlerin ötesinde Allah'ı tam olarak anlamak mümkün değildir.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmalara karşı mesafeli olan İbn-i Hazm'ın gerekçesi, ne Kur'an'da, ne Hz. Peygamber'in hadislerinde ne de sahabelerin sıfatlara dair doğrudan bir tartışma veya ifade ortaya koymuş olmamalarındandır.¹⁷³ Bu nedenle İbn-i Hazm sıfatlar konusunda yapılan tartışmaları tehlikeli ve gereksiz bulmuştur.

İbn-i Hazm, Allah'ın işiten (sem'i), gören (basir) ve kadim oluşuyla ilgili Müslümanların Kur'an'a dayanarak Allah'ın işiten ve gören olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir. Ancak o'nun nasıl işittiği ve gördüğü konusunda farklı görüşlerin olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴ Mutezile'nin ve bazı Eş'ari âlimlerin Allah'ın bir işitme ile işittiğini ve bir görme ile gördüğünü kabul etmişlerdir. Ehl-i sünnet içinde ise konuyla ilgili çeşitli görüşler dile getirilmiştir. Örneğin Şafii ve Zâhirî ler gibi bazı âlimler, Allah'ı işiten ve gören olarak isimlendirirler. Bu âlimler, Allah'ın işitme ve görme sıfatlarını insana ait özelliklere benzetmeden ele almış ve Kur'an'da bu sıfatların nasıl gerçekleştiğine dair detaylı bir açıklama bulunmadığı için, Allah'ı zatıyla işiten ve zatıyla gören olarak nitelendirmişlerdir.

İbn-i Hazm, Allah'ın işiten ve gören olduğunu kabul ettiğini ancak insani kavramlara benzetmeden isimlendirmemiz gerektiğini belirtmiştir. İbn-i Hazm, aşkınlık ve ulûhiyet vasıflarının kullanımını Allah için zorunlu görmüştür diyebiliriz. Bu bağlamda Allah'ın işitme ve görmesini bizim işitme ve görme anlayışımıza benzetmeyi mümkün görmemiştir. "İnsanlar ancak bir işitme organı sayesinde işitir ve bir görme organı sayesinde görürler, bu insani özelliklerin Allah'a uygulanması doğru değildir. Allah bu sınırlamalardan münezzehtir".¹⁷⁵ şeklinde bu konuyu açıklamıştır.

¹⁷² İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 58.

¹⁷³ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 120.

¹⁷⁴ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 88.

¹⁷⁵ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 90.

İbn-i Hazm, *El-Fasl* eserinde bu konuyla ilgili müstakil bir başlık açarak “Nas Olmadan Allah’ı İsimlendiren Kimseye Reddiye”¹⁷⁶ başlığı altında, Allah’a vahye dayanmadan isim verenlere yönelik eleştirilerini detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu başlıktan hareketle İbn-i Hazm’ın, nas merkezli bir anlayışla Tanrı hakkında konuşmanın imkânı daha derin bir şekilde irdelenebilir. Bizler de *El-Fasl* eserinden hareketle konuyu detaylandırmaya çalışacağız.

Daha önce bahsettiğimiz gibi İbn-i Hazm, Allah’ın sıfatlarının doğrudan Kur’an’da geçtiği gibi ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Örnek olarak “Rahman ve Rahim” isimlerini ele almaktadır. Bu isimler Allah’ın rahmetinin genişliğini ve merhametinin sürekliliğini ifade eder.¹⁷⁷ Fakat insanlar keyfi yorumlarına göre yeni isimler türetmezler, örneğin “rakik” kelimesi Arapçada “nazik, yumuşak” anlamına gelmektedir. Ancak bu isim Kur’an’da Allah’a nispet edilmemiştir. Eğer bir kimse “Rakik ismini de kullanabiliriz” der ve Rahman ismini kullanmakta tereddüt ederse bir çelişki doğacağına işaret eder.¹⁷⁸ Çünkü İbn-i Hazm’a göre dinî bir konuda kural vazedildiyse, bu kurala her durumda uymak gerekir. Eğer Allah’ın isimleri vahye dayanıyorsa, bu durumda insanların yeni isimler türetmesi kabul dilemez.

Dinî dilde gereksiz genişletmelere karşı da eleştirileri olan İbn-i Hazm, Allah’ın sıfatlarının yeterli ve eksiksiz olduğunu belirtmektedir. O, “Hayy” isminin Allah’ın ebedi ve ezeli olarak hayat sahibi olduğunu anlamaya yeterli bir isim olarak görmektedir. Dolayısıyla Allah, Kur’an’da “Hayy” olarak anıldıysa insanlar buna alternatif kelimeler üretmemelidir.¹⁷⁹

Bir başka örnekte; Allah kendini Kur’an’da “Alîm” diye isimlendirmiştir. Sözlük anlamları itibariyle benzer manalara gelen “arif ve zeki” gibi kelimeler kullanmak onun anlayışına göre doğru değildir. Çünkü İbn-i Hazm için belirleyici olan mantık değil vahiydir. Bu kelimeler anlam olarak “Alîm” kelimesi ile benzer olsalar da eğer nasslarda kullanılmıyorsa Allah’a nispet edilemez.¹⁸⁰

¹⁷⁶ İbn-Hazm, *El-Fasl* 2, 152.

¹⁷⁷ Hayreddin Karaman (ed.), *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 1/54-55.

¹⁷⁸ İbn-Hazm, *El-Fasl* 2, 152.

¹⁷⁹ İbn-Hazm, *El-Fasl* 2, 152.

¹⁸⁰ İbn-Hazm, *El-Fasl* 2, 152.

Bu mantığa göre, Allah kendisini “Melik ya da Melîk” olarak isimlendirdiği için, benzer anlam taşıyan “sultan” kelimesi de kullanılabilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in “Cemil (güzel)” sıfatını kullanması, “hasen” gibi benzer manadaki kelimelerin de tercih edilebileceğini gösteriyor.¹⁸¹ Bu durumda eğer bir kimse, “Bazı isimler diğerlerini gereksiz kılar.” derse, bu durumda “Hayy” isminin varlığı “hayat” kavramını gereksiz kılmalı. “Kelâm” ismi varsa “mütekellim” kullanılmamalıdır.¹⁸² Ancak bu mantıkla hareket edildiğinde, naslarda geçen Allah’ın bazı isimlerini düşünmemek gerekmektedir ki bu da İbn-i Hazm’a göre yanlış bir yaklaşımdır. Allah’ın her isminin kendine özgü bir anlam taşıdığı ve bir diğerinin yerini tam anlamıyla alamayacağını vurgulamıştır.

İbn-i Hazm’ göre, bizler için çok yüce ve güzel anlamlar taşıyan kavramlar, Allah için kullanılabilir görünebilir ancak naslarda geçmiyorsa bunları kullanmak da doğru değildir. Bunun istisnası ise Allah’ın kendi fiillerinden hareketle yapılan tanımlamalardır. Örneğin, Allah’ın her şeyi bildiğini ifade etmek için “Gaybı ve görünür âlemi bilendir.” gibi ifadeler kullanılabilir.¹⁸³ Çünkü bu gibi cümleler doğrudan Allah’ın fiilleriyle bağlantılıdır ve İslam âlimlerinin ortak kabulüyle caizdir. Bu cümleleri Allah’ı yüceltmek ve ona niyazda bulunmaktır şeklinde yorumlamıştır.

Ayrıca insanlar için kötü sayılabilecek kavramların eğer naslarda Allah’a nispet edilmişse kullanılabileceğini belirtmiştir. Örneğin, Kur’an’da Allah’ın “hile ve tuzak” sahibi olduğu belirtilmiştir, dolayısıyla bu kelimeler kullanılabilir. Fakat insanlara göre olumlu ve övgü ifade eden bazı kelimelerin Allah için kullanılmayacağını da belirtmiştir. “Cesaret”, “ıffet”, “zekâ” gibi kavramlar olumlu mana içerseler de naslarda geçmediği için Allah’a nispet etmenin doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁸⁴

Allah’ın isimlerinin sınırlarını belirleme konusunda deliller öne süren İbn-i Hazm, Allah’ın 99 isminin olduğunu ve bu sayının sınırlandırıcı olduğunu “Allah’ın 99 ismi vardır. Kim bunları ezberlerse cennete girer.”¹⁸⁵ hadisine dayanarak belirlenen bu isimler dışında isim vermenin yanlış olduğunu belirtmiştir. Hadisin lafzi yorumunu

¹⁸¹ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 158.

¹⁸² İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 158.

¹⁸³ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 160.

¹⁸⁴ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 162.

¹⁸⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, ed. Muhammed Zühaylî (Dimaşk (Şam): Dârü’l-Fikr, 1414). Hadis için bkz. Şurût, 18

yapan İbn-i Hazm, hadiste “100’den bir eksik” ifadesinin kullanılmasını sınırlayıcı bir ifade olarak ele almaktadır. Eğer 99 isimden fazlasının olduğu kabul edilirse bu durumda Hz. Peygamber’in sözünün yanlış olmasını gerektirir. Bu durum ise İslam inancına terstir ve insanı küfre düşürür.¹⁸⁶ Bu yüzden Allah’a, vahyin bildirdiği dışında isimler izafe etmeyi yanlış olarak değerlendirmiştir.

“Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti.” (Bakara/31) ayetini referans gösteren İbn-i Hazm, Allah’ın isimlerinin tamamını Hz. Adem’e öğrettiği belirtiliyor. Buna göre, Allah’ın isimleri zaten insanoğluna öğretilmiştir ve insanlar bu sınırları aşamaz. Bu ayeti Allah’ı isimlendirme konusunda keyfi davranılmayacağı konusunda delil olarak sunmaktadır. Eğer bir kimse “Bu sıfatları Allah kendisi belirledi.”¹⁸⁷ derse ve bu sıfatlar vahiyde yer almıyorsa, o zaman bu kimse Allah’a iftira etmiş olur.

İbn-i Hazm bu sözleriyle bu konunun ciddiyetine dikkat çekmiştir. Bu delillerin akıl sahipleri için yeterli delil olduğunu belirtmiştir. Böylece Allah’ı isimlendirme konusunda yalnızca vahye bağlı kalmanın gerekliliğini hem nakli delillerle hem de akli delillerle ispat etmeye çalışmıştır.

Zâhirî ve selefi tutum olarak değerlendirdiğimiz naslara sıkı sıkıya bağlanmanın temelinde, İslam’ın erken dönemlerinde karşılaşılan basit ve doğrudan bir dinî anlayışın yattığını görmekteyiz. Bu anlayış ilk üç neslin (sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin) dinî tecrübesini kabul eden bir yaklaşımdır. Bu nesillerin sözleri, yorumları ve uygulamaları “eser” olarak isimlendirilir. Dolayısıyla onların dinî anlayışlarının şekillenmesinde, en doğru ve güvenilir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Zâhirî anlayışta bu “eserler” tarihsel değil, bağlayıcı ve uyulması gereken bir otorite olarak değerlendirilir.¹⁸⁸ Bu yaklaşım, dinî uygulamaların biçimsel yönüne odaklanarak, İslam’ın ilk dönemlerindeki doğrudan ve değişmeyen yapısını korumayı amaçlamaktadır.¹⁸⁹ O, Zâhirîlik düşüncesini şu şekilde yorumlamaktadır:

¹⁸⁶ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 162.

¹⁸⁷ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 162.

¹⁸⁸ KURAMER (Kur'an Araştırmaları Merkezi), *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019), 23-26.

¹⁸⁹ KURAMER, *Zahiri ve Selefi Din Yorumu*, 43.

“Allah’ın dini açık (zâhir)dır ve hiçbir gizlisi (bâtını) yoktur. Aşikârdır, sırrı yoktur. Tamamı burhândır, içinde müsamaha yoktur. Dinde burhâna dayanmaksızın kendisine uyulmasını isteyen kimselere şüphıyla bakın. Dinin sırrı ve bâtını olduğunu iddia eden herkese kuşkuyla yaklaşın...”¹⁹⁰

2.3.2 Dinî Anlama ve Yorumlamada Zâhirîlik Düşüncesinin Tenzihî Dil ile İlişkisi

Zâhirî tevil geleneği, dinî metinlerin lafzi anlamını esas alarak yorumlanmasını savunan bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşım, metnin lafzını birinci derecede referans kabul eder. Özellikle mecaz veya yorumsal genişletmeler yerine kelimelerin sözlük anlamlarını koruyarak metni anlamayı ve açıklama yapmayı merkeze alır.¹⁹¹ Bu düşünce bilhassa İbn-i Hazm örneğinde sistematik bir hale gelmiştir. İbn-i Hazm, dilin Allah tarafından belirlendiğini (tevkîfi) ve insanlar tarafından keyfi değişikliklere tabi tutulamayacağını ileri sürmüştür.¹⁹² Bu keyfi tutumu engelleyen en önemli şey ise Kur’an ve Sünnettir. Sadece naslar bağlamında Allah’ın Hz. Peygamber aracılığıyla bize hitap ettiği anlamı ve kavramlarıyla ilgili konuları açıklayabiliriz. O, burada hem Zâhirîlik düşüncesinin hem de tevkîfi dil anlayışının nasları yorumlamada önemli bir yeri olduğunu ifade etmektedir. İbn-i Hazm bu ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

“Sözlük açısından konulduğu şekliyle ve Allah’ın Kur’an’da bize hitap ettiği anlamıyla bilinen bir kelimeyi konulduğu anlamından başka bir anlama yorumlamak caiz değildir bu lafzın sözlük anlamından ancak, bu anlamdan şu anlama çekildiğine dair Kur’an’dan bir ayet, bir hadis veya ümmetin âlimlerinin hepsinin icması veya duyu bilgisinin zarureti ve aklın bedihi bilgisi bulunursa vazgeçilir.”¹⁹³

Görüldüğü üzere İbn-i Hazm, sadece Zâhirîlik anlayışını değil benimsediği tevkîfi dil anlayışını da nasları yorumlama noktasında bir araç olarak kullanmaktadır.

Zâhirî düşünce, özellikle dil anlayışı ve fıkıh usulü yaklaşımı üzerinden şekillenen iki temel ilkeye dayanmaktadır. Bu yapıların ilki, dilin mahiyetine ilişkindir. Dil, tevkîfi olarak kabul edilmekte, yani insanların icat ettiği bir sistem değil; doğrudan Allah tarafından öğretilmiş bir iletişim biçimi olarak görülmektedir.

¹⁹⁰ İbn-Hazm, *El- Fasl* 2, 116.

¹⁹¹ Ali Parlak, “Zâhirî Te’vil Geleneği ve Dil Tasavvuru”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (01 Haziran 2013), 189.

¹⁹² Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik* (Kayseri: Can Ofset Matbaacılık, 1993), 8.

¹⁹³ Aktaran: Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı - Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 646.

Bu anlayışın temel dayanağı, Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmiş olduğuna dair bildiridir.¹⁹⁴ Bu nedenle dilin kökeni vahiydir ve anlamlar üzerinde insanın keyfî tasarruf hakkı bulunmamaktadır. Anlam düzleminde ise yalnızca lafzın Zâhirî esas alınmakta; bir kelimenin taşıdığı anlam onun sözlükteki açık ve doğrudan karşılığıyla sınırlandırılmaktadır. Bu sebeple Zâhirî yoruma göre, tefsir faaliyeti de yalnızca lafzın Zâhirî anlamı çerçevesinde yapılmalı, mecaz veya yorum içeren yaklaşımlardan kaçınılmalıdır.

İkinci temel yapı ise fıkıh usulüne ilişkindir. Burada Zâhirî yaklaşım, özellikle iki yöntemi olan kıyas ve mecazı reddetmektedir. Kıyas, sonuç itibarıyla zanna dayalı bir çıkarım yöntemi olduğu için dinî hükümleri belirlemede güvenilir görülmemektedir.¹⁹⁵ Diğer taraftan mecaz kullanımını da Zâhirî bakış açısından kabul edilemez bir yorum biçimidir. Çünkü mecaz, bir lafzı hakiki anlamının dışına taşır ve bu durum, Allah'ın kelâmına sonradan insan eliyle anlam yüklenmesi olarak değerlendirilir. Bu nedenle mecazın kabulü, Allah'ın belirlediği anlam sınırlarının ihlali olarak görülmektedir.

Bu literalist yorum sistemi, aynı zamanda Tanrı tasavvurlarında önemli bir yere sahip olan tenzihî dil ile derin bir ilişki içerisindedir. Tenzihî dil, kutsal metinlerin insani müdahalelerden uzak tutulmasını ve Tanrı'nın yaratılmışlardan tamamen farklı, her türlü sınırlamadan uzak, mutlak yüceliğini ifade etmeyi amaçlayan bir anlayıştır.¹⁹⁶ Bu bağlamda, literalist yorum sistemini benimseyen Zâhirî yaklaşım ile tenzihî dil anlayışı birbirini tamamlayarak, vahyin asli ve değiştirilmemiş mesajının korunmasını sağlamaktadır. Böylece hem ilahi mesajın metinsel bütünlüğü hem de Tanrı tasavvurundaki yücelik, müdahalelerden uzak bir şekilde muhafaza edilmiş olmaktadır.¹⁹⁷

Bu yaklaşım, ilahi mesajın değişmezliğini ve yoruma kapalı olduğunu savunan Zâhirîlik anlayışıyla bir bütünlük içerisindedir. Zâhirîliğe göre Allah mutlak güç ve bilgidir; bu nedenle dinî hükümleri anlamak için insan aklının katkılarına ihtiyaç yoktur.¹⁹⁸ Çünkü insan aklı sınırlıdır ve ilahi kaynaklı olmasından dolayı vahyin

¹⁹⁴ Hazm, *el İhkam*, 1/43. Ayrıca bkz. Bakara\31.

¹⁹⁵ Rifat Yıldız, "İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 1203-1205.

¹⁹⁶ Parlak, "Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru", 191.

¹⁹⁷ Oğuzhan Tan, "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 146.

¹⁹⁸ KURAMER, *Zahiri ve Selefî Din Yorumu*, 126.

bildirdiği gerçekleri tam olarak kavrayamaz. Bu nedenle vahyin yorumlanmasını gereksiz ve tehlikeli görmektedirler. Allah'ın bilgisi ve iradesi mutlak olduğundan insanların yalnızca bu bilgiyi kabullenmesi gerekir.

Kesin bilgi kaynağı olarak görülen dinî metinler, insanların yorumu veya akli müdahalesiyle değiştirildiğinde bu yorum ve akıl yürütme metinlerin kesinliklerini zedeleyen bir unsur olarak değerlendirilir. Tenzihî dil açısından bakıldığında bu düşünce, ilahi kelamı tartışmasız bir otorite haline getirerek insan aklının sorgulayıcı yönünü devre dışı bırakmaktadır. Aksi durumda ise bu sorgulama durumu ilahi otoriteye karşı gelmek olarak algılanmaktadır. Bu durum, dinî düşüncenin katı bir yapıya bürünmesine neden olmaktadır.¹⁹⁹ Onun bu konudaki düşüncesini şu alıntıda görmek mümkündür:

“Bu âyete, te'vil ve zorlamaya gerek kalmaksızın zâhire göre mana vermek, en güzel mana verme tarzıdır. Dolayısıyla, ‘...Onlar, Allah'ın dilemesi hâric O'nun ilminden hiçbir şeyi ihata edemezler.’ (Bakara 2/225) âyetindeki ‘O'nun ilminden’ ifadesinin anlamı, ‘Allah'ı bilme/tanımaya hususunda’ şeklindedir. Bu, kendisinde hiçbir şüphe olmayan bir hakikattir. Çünkü biz, ‘...Onlar onu ilmen ihata edemezler...’ âyetinde belirtildiği gibi, Allah Teâlâ'nın ilimden sadece bize öğrettiği kadarını biliriz.”²⁰⁰

Bu katı yaklaşım, İbn-i Hazm'ın da içinde bulunduğu Endülüs'te de kendini göstermiş ve zamanla dinî metinlerin mutlak otorite kabul edilmesi, felsefe ve mantık bilimlerinin gereksiz veya zararlı görülmesine yol açmıştır. Bu tutum sebebiyle felsefe ve mantık, bir dönem ancak gizlice çalışılabilen alanlar haline gelmiştir.²⁰¹ Bu bağlamda bilginin kaynağı konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır. Bir grup, gerçek bilginin yalnızca dinî bilimlerde olduğunu savunmuş, diğer bir grup ise felsefi bilimlerin de gerçek bilgiye ulaşmada önemli olduğunu savunmuştur. İbn-i Hazm, bu iki görüş arasında bir denge kurmaya çalışmış, dinî ve felsefi bilimlerin ortak bir amaca hizmet ettiğini ileri sürmüştür.²⁰² Bu çerçevede İbn-i Hazm, Zâhirî düşüncenin katı lafzi yaklaşımından tam olarak beslenmese de bilim anlayışı, bilginin kapsamını genişleten bilimler arası uyumu kurmaya çalışan bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

İbn-i Hazm, Aristotelesçi mantık ile İslam düşüncesini uzlaştırmaya çalışarak dilin mantıksal analizine önem vermiş ve tanımların kesinliğini vurgulamıştır. Ona

¹⁹⁹ KURAMER, *Zahiri ve Selefi Din Yorumu*, 127.

²⁰⁰ İbn-Hazm, *El- Fasl 2*, 72.

²⁰¹ Anwar G. Chejne, *Ibn Hazm* (Chicago, Illinois: Kazi Publications, 1982), 57.

²⁰² Chejne, *Ibn Hazm*, 58.

göre kelimeler bilinçli kullanılan seslerden oluşur ve dil keyfi değil, sistematik bir düzen içindedir.

İbn-i Hazm'ın şartlı ve ayırık önermeler üzerine yaptığı analizler, onun dilin yapısını analitik bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Mantık kurallarını fihhi hükümlere uygulamaya çalışmış ancak dinî bağlamda kıyasın kullanımını reddetmiştir.²⁰³ Böylece, Zâhirî ekolün katı lafzi yöntemini benimsediği halde, felsefe ve mantık gibi alaları da tamamen saf dışı bırakmadan denge üzere bir perspektifle ilerlemiştir. Kalam ilminde yer alan Allah'ın zatıyla ilgili tartışmalarda İbn-i Hazm'ın hem aklî burhanı hem Zâhirîlik anlayışını nasıl dengeli bir şekilde kullandığını şu ifadelerinden görmek mümkündür:

“...Her kim Allah'a demediği bir şeyi atfederse, o mülhid ve şanı yüce Allah'a karşı yalancıdır...Böylece bizler, bütün bu hususlarda Allah'ın dediğini der, demediğini de demeyiz. Yüce Allah'ın kendisi dışında var olan her şeyi yaratan, kendisinden istenilen her şeye güç yetiren ne zulüm ne cimrilik ne de bunlardan başka kullara ait herhangi bir sıfatla vasıflanamayacağını aklî burhan ile kaim olduğunu söyleriz...”²⁰⁴

Şunu belirtmek gerekir ki, İbn-i Hazm, kıyası tamamıyla reddetmez, kıyası ikiye ayırarak “fihhi kıyas” ve “mantıki kıyas” şeklinde taksim eder. Mantıki kıyası kabul eden İbn-i Hazm, düşüncelerini bu sistem üzere inşa etmektedir. Fıkıhta kullanılan kıyasa ise karşıdır. Bir hükmü, benzer nitelikteki başka bir hükme kıyaslayarak sonuç çıkarma yöntemine karşıdır. Çünkü İbn-i Hazm'a göre dinî hükümler yalnızca Kur'an ve sahih sünnetten alınmalıdır.²⁰⁵ İbn Hazm, dinde kesin delile dayanmayan bir şeyin kabul edilemeyeceğini şöyle ifade eder: “Bu ilimde cahil kalan kimse, Allah'ın ve Resul'ünün kelamının özünü kavrayamaz... Böylece, dinini yalnızca taklît yoluyla öğrenir.”²⁰⁶

Zâhirî ekolde de fihhi kıyas konusunda katı bir tutum söz konusudur. Zâhirîlik, yalnızca Kur'an, sahih sünnet, icma, ve delilsiz bırakılmış konularda istishab ile hüküm verir. Fıkıhta kıyası, zan ve tahmine dayalı bir yöntem olarak görürler.²⁰⁷ Dinî

²⁰³ İbrahim Çapak, “İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı”, *Usul İslam Araştırmaları* 8/8 (01 Aralık 2007), 24-35.

²⁰⁴ İbn-Hazm, *El-Fasl* 2, 730.

²⁰⁵ Hazm, *el İhkam*, 1/88.

²⁰⁶ İbn Hazm vd., *Et-Takrîb Li-Haddi'l-Mantık*, 12.

²⁰⁷ Oğuzhan Tan, “İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı”, *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (01 Aralık 2014), 12-14.

hükümler kesin delillere dayanmalıdır ve kıyas, kişisel bir yorum içermektedir. Bu durum, dinin kesin hükümlerini sarsan bir durum olarak değerlendirilir.

Buna karşın, Zâhirî ekolü içinde, akıl, kişisel görüş (re'y) ve gizli anlamlara (bâtın) karşı çıkan üç farklı yaklaşım öne çıkmıştır. Bunlardan en muhafazakâr olanı, yalnızca rivayetleri esas alır, onların sözel anlamına sıkı sıkıya bağlı kalır ve kıyas yöntemini kesinlikle reddeder. Bu anlayışın en önemli temsilcisi Dâvud b. Ali'dir. İkinci grup ise temel kaynak olarak rivayeti esas alıp kıyası tamamen reddetmezler. Bu grup Zaruret halinde kıyasa başvurmayı meşru görmüşlerdir. Üçüncü grup ise kıyası belirli bir disiplin altında uygulama ile kabul etmişlerdir.²⁰⁸ Bu görüş kıyası daha sistematik ve kurallar çerçevesinde değerlendirmeyi önermişlerdir.

Zâhirî düşüncede dilin oldukça katı olduğunu görmekteyiz. Bu anlayış, kendini Allah'ın sıfatlarını ve niteliklerini insani kavramlarla açıklamaktan kaçınması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁹ Kur'an'da geçen "Allah'ın eli" (Fetih 48\10) gibi ifadeleri mecazî anlamda değil, lafzi olarak anlama yoluna gitmişlerdir. Fakat bu durumun Allah'a fiziksel özellikler atfetmek gibi bir duruma yol açamaması için bu ifadelerin nasıllığını bilmeden kabul edilmesi gerektiğini savunurlar.

Zâhirîlik anlayışına göre Allah'ın dini açık ve gizliden uzak bir yapıya sahiptir. Dinde delil olmadan yapılan yorumlara şüpheyle yaklaşılır; çünkü Allah Resul'ünün mesajı eksiksiz ve apaçık şekilde insanlara tebliğ edilmiştir. Bu anlayış, herhangi bir bâtni ya da sembolik yorumun küfre varabileceği tehlikesine dikkat çeker.

²⁰⁸ Oğuzhan Tan, "Zahiriliğin Merkezi Sünnilik Tarafından İlmî ve Siyasi Konumlandırılması", *Modernleşme Protestanlaşma ve Seleflleşme* (İstanbul: İsar, 2019), 151.

²⁰⁹ KURAMER, *Zahiri ve Selefi Din Yorumu*, 128.

SONUÇ

Din dili problemi, din felsefesinin temel meselelerinden biri olan ‘Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür?’ sorusu etrafında şekillenen; insanın sınırlı akıl gücüyle, aşkın bir varlık olan Tanrı’yı bilip bilemeyeceği meselesine dair yapılan tartışmaları ifade etmektedir. Tanrı üzerine konuşmanın imkânı meselesi hem Batı felsefesi hem de İslâm düşüncesi içinde derin tartışmaların doğmasına zemin hazırlamıştır. Ancak mesele yalnızca Tanrı’nın varlığıyla sınırlı kalmamaktadır. İlahî sıfatlar, vahiy dili ve genel anlamda dil felsefesi gibi pek çok alanla doğrudan ilişki içerisinde bulunduğu görülmektedir. Dinî önermelerin bilgi değeri ve bilişsel anlam taşıyıp taşımadığı sorunu, yalnızca inananların değil, Tanrı’nın varlığına inanmayan düşünürlerin de ortak bir tartışma alanı olmuştur. Bu bağlamda hem teist hem de ateist düşünürler, dinî ifadelerin doğruluğu, anlamı ve geçerliliği üzerine farklı yaklaşımlar geliştirmiştir.

Teşbihî, temsilî, mecazî ve sembolik dil türleri, Tanrı’yı ifade etmenin farklı yolları olarak tarih boyunca düşünce dünyasında çeşitli gerekçelerle kullanılmıştır. İslâm kelâmında din dili meselesi, özellikle Allah’ın mahiyeti ve sıfatları gibi temel konular çerçevesinde tarih boyunca doğrudan ya da dolaylı biçimlerde ele alınmış erken dönem İslâm düşüncesinde bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda din dili problemi, sadece felsefî bir mesele olarak sınırlandırılmayıp aynı zamanda teolojik yaklaşımların da merkezinde yer almıştır. İtikadî mezheplerin bu konuya yaklaşımları genel olarak iki temel eksen üzerinde şekillenmiştir. Bir grup, Allah’ın sıfatları ve mahiyetiyle ilgili meseleleri literal anlamdan çok tenzihî bir dil kullanarak ifade etmeyi tercih etmiş; diğer bir grup ise sıfatları doğrudan literal anlamda kabul ederek Tanrı’ya cisimsel özellikler atfeden teşbihî bir dil benimsemiştir.

Buna karşılık, Batı düşünce geleneğinde din meselesi, daha sistematik ve felsefi çerçeveler içinde ele alınmış ve disiplinler bir yaklaşımla incelenmiştir. Özellikle 20. yüzyılda ortaya çıkan mantıkçı pozitivism akımı ve Viyana Çevresinin önde gelen düşünürleri, dinî önermelerin doğrulanabilirliği konusunda eleştirel bir tutum sergilemişlerdir. Bu yaklaşımı benimseyen filozoflar, yalnızca deneysel olarak test edilebilen ifadeleri anlamlı kabul etmişlerdir. Bu doğrultuda metafiziksel ve dinî söylemleri doğrulanamaz oldukları gerekçesiyle anlamsız olarak değerlendirmişlerdir. Hem İslam düşüncesinde hem de batı düşünce dünyasında ortak tartışma meselesi “Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür?” sorusuna cevap aramaktır. Fakat bu soru, her iki camiada farklı bağlamlarda ele alınmıştır.

İbn-i Hazm, bu meseleyi açıkça ele alamamakla birlikte, ilahî sıfatlara dair görüşleriyle bu tartışmalara dolaylı bir biçimde katılmıştır. Bu alandaki değerlendirmeleriyle Tanrı hakkında konuşmanın mümkün, O’nun hakkındaki söylemlerin anlamlı olabileceğini ifade etmiştir. İbn-i Hazm’ın Tanrı’ya dair konuşmayı meşru ve anlamlı kabul eden görüşlerinin ardında, Zâhirîlik düşüncesinin katı lafızcı tutumu ve vahiy temelli tevkifilik anlayışı bulunmaktadır. İbn-i Hazm, yalnızca mevcut Zâhirîlik doktrinleriyle sınırlı kalmayıp, nasları yorumlama metodunda kendi fikhî, mantıkî ve felsefî birikimini de ortaya koyarak mezhebin düşünsel yapısını derinleştirmiş ve özgün bir yorum ortaya koymuştur. Bu bağlamda, naslarda geçen lafızların açık ve doğrudan anlamlarıyla kabul edilmesi gerektiğini savunan İbn-i Hazm, metinlerin yorumlanmasına ihtiyaç duyulmaksızın, anlamlarının olduğu gibi anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Anlam ile yorum arasında net bir sınır çizen bu yaklaşımı, onun Zâhirî mensubu duruşunun bir yansımasıdır. Ancak İbn-i Hazm, bu lafzi tutumuna rağmen, gerekli gördüğü durumlarda akli devreye koymaktan da kaçınmaz. Böylece, bir yandan naslara lafzen bağlı kalırken, diğer yandan akli değerlendirmelerle Zâhirîlik ile akılcılığı belli bir dengede tutarak özgün bir tavır ortaya koymaktadır.

El-Fasl adlı eserinde İbn-i Hazm, mezheplere yönelik görüş ve eleştirilerini detaylı biçimde ele alırken, bu değerlendirmelerinde Zâhirîlik düşüncesinin belirgin etkisi hissedilmektedir. Onun din dili anlayışı, kelâmî meselelerdeki yaklaşımı ve özellikle itikâdî mezheplere yönelttiği eleştiriler, literal anlamı önceleyen Zâhirî anlayışın doğrudan etkisiyle şekillenmiştir. İbn-i Hazm’ın literal anlamı esas alan bu yaklaşımı, özellikle ilahî sıfatlar ve Allah’ın isimlendirilmesine dair meselelerde daha

da belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu doğrultuda, el-Faşl adlı eserinde yer alan yorumları, onun Tanrı hakkında konuşmaya dair geliştirdiği din dili anlayışını açıkça yansıtmaktadır. Bu bağlamda İbn-i Hazm, Tanrı hakkında konuşurken tenzih ilkesine öncelikle yönelmektedir. Fakat bu ilkeyi klasik anlamının ötesinde, tamamen naslara bağlı özgün bir yorumlama yöntemiyle değerlendirmektedir.

İbn-i Hazm'ın tenzih anlayışı, sadece teşbihten, yani Tanrı'yı yaratılmış varlıklara benzetmekten değil, aynı zamanda Allah'ı herhangi bir varlık kategorisine dâhil etmekten de uzak durmayı zorunlu kılan bir anlayışla kabul etmektedir. Bu yaklaşım, klasik tenzih anlayışının ötesine geçerek, 'Allah cisim değildir' gibi olumsuzlayıcı ifadelerin bile dikkatle ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira İbn-i Hazm'a göre bu tür ifadeler, farkında olmadan Allah'ı başka varlık türleriyle benzeştirme riskini taşıyabilir. Çünkü İbn-i Hazm'a göre bu tür ifadeler, Allah'ı cisimlerden uzak tutmaya çalışırken farkında olmadan O'nu başka cisim olmayan varlıklarla benzetme riskini taşıyabilir. Böyle bir benzetme, Allah'ın mutlak aşkınlığını zedeleyecek hatalı bir yaklaşıma neden olabilir. Bu nedenle İbn-i Hazm, Allah'ın zatını ya da sıfatlarını tanımlama çabalarının vahyin belirlediği sınırlar dâhilinde kalması gerektiğini vurgular. İnsan aklının sınırlı kavramlarıyla O'nu tasvir etmeye kalkmak, Tanrı'nın aşkın doğasını kavramada yetersiz kalacaktır. Ona göre, yalnızca naslarla sınırları belirtilen ifadeler, Tanrı hakkında konuşmanın meşru sınırlarını çizebilir. İbn-i Hazm'ın tenzih anlayışı, sadece teşbihten uzak durmayı değil; aynı zamanda Allah'ı insan kavramlarıyla tanımlamaktan kaçınmayı da kapsar. Bu yaklaşım, vahyin lafzına bağlı kalmayı temel alan özgün bir din dili anlayışını yansıtmaktadır.

İbn-i Hazm, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili yorumlarda temkinli bir yaklaşım benimsemektedir. Her ne kadar Zâhirî liğın lafzi yorum geleneğine bağlı kalsa da naslarda doğrudan bildirilen haberi sıfatlar ele alındığında sınırlı da olsa tevile başvurduğu görülmektedir. Bu yönüyle, nasların açık anlamlarını zorlayarak benzetimci bir Tanrı tasavvuruna yönelen Münebbihe ve Mücessime gibi gruplardan ayrılır. İbn-i Hazm, bu mezhepleri yalnızca metodolojik farklılıklarından ötürü değil, aynı zamanda tevhit ilkesini zedeledikleri gerekçesiyle de sert biçimde eleştirir. Özellikle Mutezile ve Mücessime'nin teşbihî yaklaşımlarını, Tanrı'yı yaratılmışlara benzetme tehlikesi taşıdığı için ciddi bir sapma olarak değerlendirir. Böylece İbn-i

Hazm, hem naslara sıkı sıkıya bağılı kalmayı savunur hem de tenzih ilkesini merkeze alarak, Allah'ın zatı hakkında keyfî konuşmayı engellemeye çalışmaktadır.

İbn-i Hazm, kelâmî ve itikadî meselelerde kıyas yöntemine karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. İbn-i Hazm'a göre, Tanrı hakkında kıyas yaparak konuşmak isabetli sonuçlar vermemektedir. Zira bu yöntem, sınırlı insan aklının ilahî hakikatleri kavramaya çalışması gibi hatalı bir temele dayanır. Bu nedenle mecazî ifadeler konusunda da dikkatli bir tutum benimsemektedir. İbn-i Hazm'a göre bir ifadenin mecaz olarak kabul edilebilmesi için açık ve güçlü bir delil olmalıdır. Böyle bir delil söz konusu değilse, lafzın görünen anlamından uzaklaşmak doğru değildir. Bu anlayış doğrultusunda, mecaz ve hakikat ayrımı yaparken önceliği lafzî yoruma vermekte, mecazı ise güçlü ve açık bir delille temellendirilmişse kabul edilebilir görmektedir. Böylece İbn-i Hazm, hem nasların Zâhirî ne bağılı kalmayı esas alır hem de dilsel yorumu keyfilikten uzak tutan tutarlı bir yöntem benimsemektedir.

KAYNAKÇA

- "Özel İsim ve Cins İsim Nedir (Örneklerle)". *TurkDilBilgisi.com*. 13 Ağustos 2013.
Erişim tarihi: 18 Ağustos 2024. <https://www.turkdilbilgisi.com/cins-ozel-isim/>
- Abdülhamid, İrfan. İslam'da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları. Çev. Mustafa Saim Akoğlu, Muharrem. "İbn-i Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri". *Bilimname*: Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica*. Ed. R. M. Hutchins. Çev. Fathers of the English Dominican Province. Chicago: Great Books of the Western World, 1988.
- Ardoğan, Recep. "'Yed'in Ayetlerde Allah'a İzafe Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2012): 7-46.
- Aristoteles. *Poietika: Şiir Sanatı Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Mesele'ye Yaklaşımı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/44 (2010): 181-202.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Zâhirilik ve Mecaz: İbn-i Hazm Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012): 43-67. <https://doi.org/10.17335/suifd.80771>
- Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 1 (2012): 133-148.
- Bersley, William. "E. L. Mascall's Interpretation of the Thomistic Doctrine of Analogy in Relation to Charles Hartshorne's Doctrine of Analogy and Religious Language". *Doktora Tezi, Concordia Seminary-Saint Louis*, 1968. <https://scholar.csl.edu/bdiv/764>
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmi' u's-Sahîh*. Ed. Muhammed Zühaylî. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1414.

- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. el-Câmi‘u’s-şâhîh, "Kitâbü't-Tevhîd", Hadis No: 50. Erişim tarihi: 15 Ağustos 2025. <https://sunnah.com/bukhari:7372>.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi. Çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Chejne, Anwar G. Ibn Hazm. Chicago: Kazi Publications, 1982.
- Çapak, İbrahim. "İbn-i Hazm'ın Mantık Anlayışı". Usul İslam Araştırmaları 8/8 (2007): 15-34.
- Demirci, Ahmet. İbn-i Hazm ve Zahirilik. Kayseri: Can Ofset Matbaacılık, 1993.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Fetih Suresi 8-10. Ayet Tefsiri". Erişim tarihi: 21 Mayıs 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Fetih-suresi/4591/8-10-ayet-tefsiri>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Nûr Suresi 35. Ayet Tefsiri". Erişim tarihi: 13 Ağustos 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/N%C3%BBr-suresi/2826/35-ayet-tefsiri>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Şûrâ Suresi 11-12. Ayet Tefsiri". Erişim tarihi: 13 Ağustos 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C5%9E%C3%BBr%C3%A2-suresi/4283/11-12-ayet-tefsiri>
- Düşünce Platformu 4/10 (2006): 63-92.
- Eke, Nagehan Uçan. "Edebiyatın Metaforik Gücü". Söylem Filoloji Dergisi 4/2 (2019): 238-253. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.617460>
- Eraslan, Yunus. "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları". Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER) 20/1 (2022): 129-149.
- Ferre, Frederick. Din Dilinin Anlamı. Çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Gazali, İmam. İhya-u Ulumiddin. Erişim tarihi: 13 Ağustos 2025. https://www.ahmettunalilar.com/Kitaplar/ihyau_ulumiddin_ekitap_mobi_epub.pdf
- Gazâlî, İmam. Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri). Çeviren Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.

- Gazâlî. İki Mađnûn. Çeviren D. Sâbit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Güldeste, Gülseren. "Tanrı-Zaman İlişisine Betimleyici ve Eleştirel Bir Bakış". *Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/21 (2022): 109-121.
- Halliday, M. A. K. *On Language and Linguistics*. London: Continuum, 2006.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. 3. baskı. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2004.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi (Metin-Çeviri)*. Cilt 1. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi (Metin-Çeviri)*. Cilt 2. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi (Metin-Çeviri)*. Cilt 3. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. Thk. Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- İbn Sina. *Şifa Kitabı: Tıp Kanunu, Felsefe Meseleleri, Müzik*. Ed. Hüsseyin Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2009. <http://archive.org/details/ibnsinasifakitabitipkanunufelsefemeselelerimuzik>
- Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022
- Ksenophanes. *Fragmanlar*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019. <http://archive.org/details/ksenophanes-fragmanlar>

- KURAMER (Kur'an Araştırmaları Merkezi). Zahiri ve Selefi Din Yorumu. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019.
- Kuvancı, Cenan. "Gazzâlî Düşüncesinde Temsil". Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 115-124.
- Mackenna, Stephen (çev.). Plotinus The Enneads. [Tarihsiz]. Faber And Faber Limited. <http://archive.org/details/plotinustheennea033190mbp>
- Maşalı, M. Emin. "İbn-i Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2 (2008): 331-358.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. el-Câmi' u'ş-şahîh, "Kitâbü'z-Zıkr", Hadis No: 2. Erişim tarihi: 15 Ağustos 2025. <https://sunnah.com/muslim:2675>.
- Olguner, Fahreddin. Üç Türk-İslam Mütefekkeri: İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985. <https://www.scribd.com/document/715341664>
- Önal, Recep. "İbn-i Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22/2 (2018): 909-938. <https://doi.org/10.18505/cuid.449524>
- Öner, Necati. Klasik Mantık. Ankara: Divan Kitap, 2016.
- Özalp, Hasan. "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'ta Negatif Teoloji". Journal of Turkish Studies 10/2 (2024): 735-748. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7796>
- Özerol, Mehmet Fatih. "Teşbih ve Tecsîm Anlayışları Üzerine Mülâhazalar". Journal of The Near East University Islamic Research Center 10/1 (2024): 24-46. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.02>
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an'da Anlatım Biçimleri ve Dinî Dilin Özellikleri". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 17/1-2 (2004): 45-68.
- Parlak, Ali. "Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 13/2 (2013): 189-215.
- Pasternack, Lawrence ve Courtney Fugate. "Kant'ın Din Felsefesi". Stanford Felsefe Ansiklopedisi. Ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. Summer 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/kant-religion/>

- Peterson, Michael; William Hasker; Bruce Reichenbach; David Basinger. Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Platon. Devlet. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Reçber, Mehmet Sait. Din Felsefesi. Editör Recep Kılıç. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013.
- Ricoeur, Paul. The Rule of Metaphor. London: Routledge and Kegan Paul, 1978. <http://archive.org/details/ruleofmetaphormu0000ricu>
- Sabûnî, Ahmed b. Mahmûd es-. Mâtürîdiyye Akâidi. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Serdar, Murat. "Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn-i Hazm ve İbnü'l-Arabî Örneği)". Bilimname: Düşünce Platformu 3/8 (2005): 51-74.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi (Metin-Çeviri). Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Tan, Oğuzhan. "İbn-i Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı". Diyanet İlmi Dergi 50/4 (2014): 9-31.
- Tan, Oğuzhan. "Kökene Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn-i Hazm Öncesinde Zâhirîlik". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 51/2 (2010): 137-166. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001038
- Tan, Oğuzhan. "Zahiriliğin Merkezi Sünnilik Tarafından İlmi ve Siyasi Konumlandırılması". Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019, 143-170
- Tekin, Mustafa. "'Tanrı' Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü". Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 10 (2003): 475-492.
- Tillich, Paul. Dynamics of Faith. New York: Harper & Row, 1957.
- Tillich, Paul. Theology of Culture. New York: Oxford University Press, 1959.
- Tokat, Latif (ed.). Din Felsefesi. 2. baskı. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.

- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. Kalam Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Üzüm, İlyas. "MÜCESSİME". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim tarihi: 8 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muccessime>
- Wittgenstein, Ludwig. Felsefi Soruşturmalar. Çeviren Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Gazâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 6/1 (2006): 49-95.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "MÜŞEBBİHE". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim tarihi: 8 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musebbihe>
- Yazır, Elmalılı Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. 10 cilt. Erişim tarihi: 18 Ağustos 2024. <http://archive.org/details/hak-dini-kuran-dili-cilt-1-elmalili-hamdi-yazir>
- Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Yıldız, Rifat. "İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 24/3 (2020): 1199-1217. <https://doi.org/10.18505/cuid.786517>
- Zehra, Muhammed Ebu. İbn Hazm. Çev. Osman Keskinöđlu. İstanbul: Buruc Yayınları, 1996.

ÖZ GEÇMİŞ

VITAE

