



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

DİN DİLİ BAĞLAMINDA TANRI'NIN SIFATLARI PROBLEMİ

MEHMET ÖZGÜR ERENLER
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. BAYRAM DALKILIÇ

KONYA-2023

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	---	--

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Özgür Erenler		
	Numarası	21810201020		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
Tezin Adı	Din Dili Bağlamında Tanrı'nın Sıfatları Problemi			

Bilimsel Etik Sayfası

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

M. Özgür Erenler

ÖZET

Bu çalışmada Allah öğretisinin, dildeki karşılığının, anlam aktarım kapasitesi sorgulanmaktadır. Bunun için öncelikle “anlam nedir?” sorusuna cevap aranmıştır. Akabinde “anlamın sınırları neresidir?” sorusuna cevap önerisi sunulmuştur. Anlamın ve onun sınırlarının tespit edilmesi, anlamsız olanı ortaya çıkarmıştır. Bu akışın sonucunda “altı katlı anlam modeli” ismini verdiğimiz model ortaya çıkmıştır. Gerekçelendirmelere çalışmanın içerisinde yer verilmiştir.

Çalışmanın giriş bölümünde araştırmanın içeriğinden, amacından, öneminden ve yöntemden bahsedilmiştir. Yanı sıra literatür bilgisi tanıtılmıştır. Yine giriş bölümünde modelin sunumu yapılmıştır. Daha sonra kavram ve tanımın ne olduğu sorusu incelenmiştir. Kavram özel bir anlamda kullanılmıştır. Tanım ise sözlük anlamı dikkate alınarak kullanılmıştır. Din dili problemine dair çeşitli yaklaşımlar ele alınmış ve Tanrı'nın sıfatları konusuna temas edilmiştir. Tanrı'nın sıfatları, O'nun isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) elde edilmiştir. Allah'ın isimlerinin etimolojik çerçevesi verilmiştir. Bu sayede ele alınan isimlerin ve dolayısıyla sıfatların ne anlama geldiği ortaya konulmuştur. Bu noktada dildeki anlamı tespit edilen isim ve sıfatlar, anlam hacimlerine göre modelin ilgili kategorilerine yerleştirilmiştir. Yanı sıra sıfatların, neden bağlı oldukları kategoriye yerleştirildiğinin gerekçelendirmesi de her sıfat için ayrılan kısmın içinde açıklanmıştır.

Çalışmada anlamın altı katlı modeli, din dilinin en zorlu kelimeleri sayılabilecek “Allah” adı ve O'nun sıfatları özelinde sınanmaktadır. Fakat bu modellemenin daha geniş bir sahada işlevsel olabileceğinden de bahsedilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Dili, Kavram, Tanım, Anlam, Tanrı, Sıfat

ABSTRACT

The capacity of this effective teaching of God, the efficiency of language, and its capacity for meaning are questioned. For this, first of all, "what is the meaning?" The answer to the question has been sought. Then "what are the limits of meaning?" It is presented as an answer to the question. By identifying meaning and its limits, the meaningless has emerged. As a result of these findings, the characteristics model of the "sixfold meaning model" emerged. Studies on justifications are included.

In the introduction part of the study, programming content, method, importance and method are mentioned. In addition, literature information is introduced. Again, the model is presented in the introduction section. Then the main thing is what the concept and definition are. The concept is used in a special sense. The definition is used without taking into account the dictionary meaning. Various solutions to the problem of religious language were discussed and the issue of God's attributes was touched upon. God's attributes are derived from His names (esma-i husna). The etymological frameworks of Allah's names are given. In this way, it became clear what the selected nouns and adjectives in general were not understood. In this place, nouns and adjectives whose meanings are determined in the language are placed in categories related to models according to their meaning volumes. In addition, the justification of why adjectives are placed in the categories they belong to is explained in the sections where the adjectives are included.

In the study, the six-fold model of meaning is tested specifically with the name "Allah" and His attributes, which can be considered the most difficult words of the religious language. However, it can also be mentioned that this modeling can be functional in a wider area.

Keywords: Language of Religion, Concept, Definition, Meaning, God, Adjective

ÖNSÖZ

İnsanlar tarih boyunca düşüncelerini dil vasıtasıyla ifade etmiştir. Tanrı düşüncesine erişen insanlar, bu düşünceyi ifade edebilmek için de dili kullanmışlardır. Dil temelde olgusal düzlemi ifade edebilmek için şekillendirilmiştir. Fakat dilin içerisinde, insanların faraziyelerini, hayallerini, inançlarını, duygulanımlarını karşılayan ve olgusal içeriği olmayan terimler de yer almaktadır.

Diller sözcüklerden teşekkül eder. Sözcükler kendi özgün halleriyle bir anlama atıfta bulunabildikleri gibi bir bağlamın (kontekst) içerisinde yepyeni anlamlar da kazanabilir. Bu yönüyle diller, sınırsız kombinasyonlar oluşturmaya elverişlidirler. Dilin ana gayesi, sözcükler marifetiyle anlamın muhataba aktarılmasıdır. İletişimin gerçekleşmesi, aktarılan iletilerin açık ve anlaşılır olmasını gerektirir. Bu noktada din dili ileti aktarma ve anlam taşıma iddiasıyla kurgulanmıştır.

Sözcükler, bir uzlaş (mutabakat) ile tayin edilir. Uzlaşından kastedilen; bir anlamı temsil etmesi için ortaya konulan kelimenin, topluluk içerisinde tedavülde olması, yani onun kullanılması ve kullanıldığında muhatabın zihninde istenen anlamı çağrıştırmasıdır. Üzerinde bir topluluğun uzlaştığı dil (yani sözcükler bütünü); yargıları ifade etmek için kullanılır.

Halihazırda Tanrı'nın anlaşılabilmesi, dilin ifade kapasitesine bağlıdır. Dil, içkin bir üründür. Fakat Tanrı, aşkın olana dair bir düşünceye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla "insanın icat ettiği, zaman ve mekan sınırlarında bulunan dil, nasıl olur da aşkın varlığı imleyebilir?" sorusunu akla getirmektedir. Dinin kendisine has bir dil yapısı vardır. Fakat bu kabul edilse bile, "din dili, aşkın anlamları ifade edebilme kapasitesine sahip midir?" sorusu tartışmaya açıktır.

Bu çalışmada teklif edilen altı katlı anlam modeli şayet Tanrı'nın sıfatları gibi zorlu bir meselede yeterlilik gösterirse diğer dinlerin kutsal metinleri ve dilin bütün önermeleri için bu model uygulanabilir. Dolayısıyla bu konuyu seçme sebebimiz güncelliğini hâlâ koruyan din dili problemine alternatif bir çözüm önerisi ve mütevazı bir katkı sunma isteğidir. Şöyle bir ek yapılabilir, önermeler farklı anlam kapasitelerine

sahiptir. Önermelerin anlam hacmi o önermenin bilgi değerini ortaya koyar. Bir önermenin anlam kapasitesi bilgi değeriyle paraleldir. Dolayısıyla anlamı ve sınırlarını tespit etmek, “Neyi biliyoruz?” ve “Neyi bilmiyoruz?” sorularını tespit etmek gibi çok temel bir fonksiyona sahiptir.

Din Dili Bağlamında Tanrı'nın Sıfatları Problemi başlıklı çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde modelin tanıtımına ve çalışmaya dair gerekli görülen açıklamalara yer verilmiştir. Birinci bölümde Tanrı'nın birincil sıfatları tanıtılmış ve açıklanmıştır. İkinci bölümde ikincil sıfatlara yer verilmiştir. Üçüncü bölüm Tanrı'nın konuşulamayan yönü ve tutarsızlık konusuna ayrılmıştır.

Tez çalışmamın şekillenmesinde desteklerini esirgemeyen ve tecrübesiyle beni yönlendiren danışman hocam Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ'a, Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM'e ve Doç. Dr. Yakup AKYÜZ'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Mehmet Özgür ERENLER

KONYA-2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
DİN DİLİ VE TANRI’NIN SIFATLARI	1
1. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
2. Araştırmanın Sınırları.....	2
3. Araştırmanın Kaynakları.....	3
4. Araştırmanın Yöntemi.....	4
5. Kavram ve Tanım.....	6
6. Din Dili	9
7. Tanrı’nın Sıfatları Problemi	18
BİRİNCİ BÖLÜM	21
TANRI’NIN BİRİNCİL SIFATLARI (ANALİTİK KATEGORİSİ)	21
1. 1. Vücûd.....	24
1. 2. Birlik ve Bütünlük.....	24
1. 3. Kifayet.....	26
1. 4. Kıyâm.....	28
1. 5. Kıdem.....	28
1. 6. Hayat	29
İKİNCİ BÖLÜM	31
TANRI’NIN İKİNCİL SIFATLARI (YARI BELİRGİNLER KATEGORİSİ)	31
2. 1. Ulûhiyet.....	33
2. 2. Rubûbiyet.....	35
2. 3. Mâlikiyet	36
2. 4. Semî	38
2. 5. Basar.....	39
2. 6. İlim	40
2. 7. İrâde	44
2. 8. Kudret.....	47
2. 9. Tekvin	52
2. 10. Hikmet.....	54
2. 11. Adalet.....	56

2. 12. İzzet	58
2. 13. Kutsiyet	58
2. 14. Bekâ	59
2. 15. Kerem.....	59
2. 16. Merhamet	73
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	78
TANRI'NİN KONUŞULABİLİR OLMAYAN YÖNÜ VE TUTARSIZLIK	78
3. 1. TAM TANIMLILAR KATEGORİSİ	82
3. 2. HENÜZ BİLİNEMEZLER KATEGORİSİ.....	84
3. 2. 1. Âşikâr Olmak	85
3. 3. KALICI BELİRSİZLER KATEGORİSİ	86
3. 3. 1. Sır	86
3. 3. 2. Aşkın Olmak	87
3. 3. 3. İbdâ.....	89
3. 3. 4. Kurbiyet	91
3. 3. 5. Büyüklük	91
3. 4. SAÇMA KATEGORİSİ	92
SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA	97

KISALTMALAR

- A.g.e.** : Adı geçen eser
A.g.m. : Adı geçen makale
Akt. : Aktaran
Bkz. : Bakınız
c. : Cilt
ev. : Çeviren.
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
İFAV : İlahiyat Fakültesi Araştırma Vakfı
md. : Maddesi
Örn. : Örneğın
s. : Sayfa
Üni. : Üniversite
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve diğeri
Yay. : Yayınları

GİRİŞ

DİN DİLİ VE TANRI'NIN SIFATLARI

Tanrı ifadesi, hakkında nihaî yargıya varılamayan bir meseleye karşılık gelir. Tanrı'nın incelenmesi somut gözlemlere dayanmadığı için spekülatif ve sübjektif yargılar taşımaktadır. Tanrı'yı doğa bilimlerinin yöntemleriyle incelemek ve nesnel yargılara ulaşmak imkansızdır. Zira Tanrı, bilimin nesnesi değildir. Bilimin nesnesi, uzam içerisindeki olguların toplamından ibarettir. Fiziki sınırların dışında kalan iddialar, imgelemin ve dil sınırlarının dışındadır.

Metafizik konuların bilimselliğinin en temel kusuru, Tanrı hakkındaki “vardır” ön kabulüyle başlayıp kurduğu önermelerin, uzamda sınınamayışıdır. Dolayısıyla teoloji, matematik ve mantık gibi aksiyomatik bir karakterdedir. Öte yandan Tanrı'yı, akılcı çerçevede kalarak incelemenin alternatif yolu felsefedir. Neticede Tanrı, bilimi yapılamasa da felsefesi yapılabilir durumdadır. Felsefe ve bilim ortak bir amaç gözetiyor olsa da yöntemleri farklıdır. Yanı sıra bilimler felsefeden ayrılmıştır. Bilimler bağımsız ve özel çalışma alanları haline gelmişlerdir. Deney ve gözleme dayanmaktadır. Felsefe, mantığı araç olarak kullanan akılcı, eleştirel ve analitik bir yöntemdir. Felsefe, Tanrı'yı nesnel plana çekip, salt düşünceyle inceleme imkanı verir. Felsefe bu noktada şeyleştirme (objektif hale getirme/nesneleştirme) eylemini gerçekleştirir. Nitekim nesneleştiremediğimiz zaman konuşmamız mümkün olmaz.

Bu çalışmanın temel varsayımı ve çıkış noktası, “Tanrı vardır” ön kabulüdür. Tanrı'nın, Tanrı olabilmesi için en temel ve kaçınılmaz varsayım, onun varlık kabul edilmesidir. Özünde bu varsayıma dayanan yaklaşım, varlığı görünen yüzüyle ele almaktan ziyade varlığın kendisini salt problematik olarak konu edinmektir.

Felsefe, zihnin ön kabulüyle mevcut saydığı Tanrı'nın varlık oluşunu meydana getiren zorunlulukları veya bir başka deyişle; O'nun ayrılmaz cevherini ve mantıksal gerçeklik çerçevesini belirleyerek, rasyonel olmayı hedefler. Bunu şöyle ifade edebiliriz; “*Tanrı, varsayalım ki vardır, varsayılan ve Kur'an'da anlatılan Tanrı'nın tanıtılan özelliklerine dayanarak, O'nun iç tutarlılığı olsa olsa şöyledir*” kabilinden bir incelemeye denk düşer. Yani Kendinde Varlık ve Tanrı olarak var olmanın temel

şartlarını incelemektir. Bu noktada şunu belirtmeliyiz, çalışmada akıl yürütme maksadıyla, Tanrı'nın, Kendinde Varlık olarak kabul edilmesi temel alınacaktır. Tanrı'nın bu şekilde anılmasının gerekçesi, O'nun Kur'an'da el-Evvel ismiyle yani kıdem sıfatıyla anılmasıdır.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmanın amacı, "Allah" adı ve O'nun sıfatları üzerinden dilin kategorize edilebilirliğinin imkanını tespit etmek ve kategorize etmenin temel parametrelerini belirlemektir. Amacımız bu modellemenin, din dili incelemeleri için ve Tanrı hakkında konuşmanın imkanını irdeleme noktasında çoğulcu bir alternatif oluşturmasıdır.

Çalışmanın önemi ise altı katlı modelin; gerçekliğin katmanlarının kaçınılmaz olarak tespit edilmesi gerektiği kabulüdür. Dildeki bütün önermeler bu altı katın sınırları içerisinde kalmaktadır. Hangi önermenin hangi kategoriye yerleştirileceğini tespit etmek; o önermenin ne kadarlık bir anlam ve bilgi değeri içerdiğini gösterecektir.

2. Araştırmanın Sınırları

Tanrı, din dilinin en belirsiz kelimesidir. Her ne kadar Tanrı, farklı dinlerde farklı kelimelerle karşılanırsa da anlatmak istediğimiz mesele; Tanrı diye kabul edilen varlığın, dil sınırlarında ne ifade ettiği.

Araştırmanın sınırı, Kur'an'da yer alan Allah adı ve O'na nispet edilen sıfatlardır. Sıfatlar elde edilirken Tanrı'nın isimlerine müracaat edilmiştir.

Dilin kategorize edilmesinin gerçeklik üzerine bizi ne kadar yaklaştırabileceğine dair en soyut ve zorlu kelimenin seçilmiş olması, diğer önermeleri buna kıyas etmeyi kolaylaştıracaktır. Bir önermenin hangi kategoriye dahil edileceğini tespit ederken referans alacağımız ölçüt, bir önerme veya iddianın fiziki gerçeklikle uyum ve uyumsuzluğudur. Bilimsel önermeler de dahil, kurulan bütün önermeler bu katmanlarla ele alınmaya hazırdır. Bu kategoriler gerçekliğin neresinde olduğumuzun tespiti için zihinsel bir şablondur; sınırların belirlenmesidir (demarkasyon).

3. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmanın seyrini belirleyen temel kaynaklar; Alfred Jules Ayer'in *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Metis Yayınları (2020) ve Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*, Metis Yayınları (2018) isimli eseridir. Yine Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*, Küyerel Yayınları (2000) isimli eseri de bu konuda önemli bir çalışmadır. Turan Koç'un *Din Dili*, İz Yayınları (2017) isimli eseri de yol gösterici olmuştur. Türkçe literatürde din dili problemine ışık tutan, basımı yapılmış birçok eser bulunmaktadır. Bu eserler; Robert H. King'in *Tanrı'nın Anlamı*, İnsan Yayınları (2001), isimli eseri, Taylan Altuğ'un *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, Belge Yayınları (2016) isimli eseri, William T. Blackstone'un *Dinsel Bilgi Sorunu*, Ataç Yayınları (2005) isimli eseri, Frederick Ferre'nin *Din Dilinin Anlamı*, Alfa Yayınları (1999) isimli eseri, Cenan Kuvancı'nın *Din Dili Dil Oyunu mu?*, İz Yayınları (2012) isimli eseri, Ömer Naci Soykan'ın *Felsefe ve Dil*, Bilgi Kültür Sanat Yayınları (2016) isimli eseri, Muhammed Bâkır Saidirûşen'in *Kur'an Dilinin Analizi*, el-Mustafa Yayınları (2013) isimli eseri vb. bu bağlamda değerlendirilebilir. Yine *Din Felsefesi* adıyla basılan eserlerin din diliyle ilgili bölümleri de bu konuda zengin içerikler barındırmaktadır. Mustafa Turan'ın çevirisini yaptığı Janet Soskice'nin *Din Dili*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2017) isimli makalesi de önemli bir çalışmadır. Yine Tuncay İmamoğlu'nun *Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2011) isimli makalesi sayılabilir. Bu konuda yapılan çeşitli tez çalışmaları da bulunmaktadır. Özellikle din dili konusunu sıfatlar bağlamında ele alan Hanifi Adıgüzel'in "*Din Dili Bağlamında Haberi Sıfatlar (Arş-Kürsî ve İstiva)*" – 2007 tarihli yüksek lisans tezi ve ismini anmadığımız nice tez ve makale de bu konuda zengin bir birikimin var olduğunu göstermektedir. Çalışmamızda gerektiği ölçüde ilgili literatüre atıfta bulunulmuştur.

Çalışmada klasik mantık kitapları, kavram, önerme ve anlam gibi konularda yol gösterici olmuştur. Yine sıfatları anlamak noktasında esmâ-i hüsnâ'ya yer verilmiştir. Esmâ-i hüsnâ'nın etimolojik tahlillerinde, Arap dilindeki meşhur sözlüklere ve esmâ hakkında yazılmış müstakil eserlere de müracaat edilmiştir. Kahtanî'nin *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna fî Dav'il-Kitâbi ve Sunne, Matbaatu's-Sefîr*,

Riyad (1991) ve Zeccacî'nin *İştikaku Esmâillah, Müessesetü'r-Risale, Beyrut (1986)*, M. İslamoğlu'nun *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ, Düşün Yayınları, İstanbul (2011-2013)* isimli eserlerine müracaat edilmiştir. Tefsir alanında Zemahşeri'nin *Keşşâf, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul (2016)* isimli eserine ve Muhammed b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Daru't-Tunusiyye, Tunus (1984)* isimli eserine müracaat edilmiştir. Bu eserler isim ve sıfatların dil açısından açıklanmasında ve bazı ayetlerin de yorumlanmasında kaynaklık etmişlerdir. Bunlarla birlikte diğer birçok sözlüğe, tefsire, müstakil eserlere, ansiklopedik eserlere ve felsefî eserlere başvurulmuştur.

4. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmanın başlangıç aşamasında “anlamın sınırlarını belirlemek mümkün müdür?” sorusu sorulmuştur. Akabinde bu konu üzerine akıl yürütülmüştür. Anlamın sınırları sorgulanmış ve neticede altı katlı model tasarlanmıştır. Anlamın altı katla sınırlı olması, çalışmanın öncelikli bulgusudur. Anlamın sınırlarını belirlemek anlamsızlar kümesini tespit etmeye de imkan vermiştir. Bir önerme ya anlamlıdır ya da anlamsızdır. Anlamlı önermeler beş kategoriye ayrılırken, tamamen anlamsız olan önermeler saçma kategorisinde yer alır. Saçma kategorisi de kendi içerisinde derecelendirilebilir. Böyle bir derecelendirme saçma kategorisinin ara katlarının ne olduğunu gösterecektir. Netice itibarıyla kurulan bütün önermeler bu altı katın sınırları içerisindedir. Tanrı'yla ilgili önermeler de bu kategorilere muhataptır. Tanrı'nın sıfatlarının hangi gerekçeyle, hangi kategoriye dahil edilmesi gerektiği, ilgili sıfatların anlatıldığı bağlamda zikredilmiştir. Modelin altı katlı olmasının gerekçesi; aklın doğal yapısıdır. Akıl bir atölye gibidir. Önermeleri, kendi ontolojik yapısından kaynaklanır bir biçimde kategorize etmektedir. Bu kategorilerin altı kat olduğu fark edilmiştir.

Bu modeli sınamak için dilin sınırlı bir bölümü örneklem olarak seçilmiştir. Şayet metafiziğin en zorlu konusu olan Tanrı gibi aşkın nitelikli bir varlığı, bu sınamayla irdelersek ve geçer not alabilirse o zaman bu model diğer bütün önermeler için de bir ölçü kabul edilmeye aday olacaktır. Özünde bu kategorileri işlevsel kılan faktörlerden birisi, din dili problemini çözmek için geliştirilmiş alternatif bir açılım olmasıdır. Yani doğrulama, yanlışlama veya resim kuramı, eskatolojik doğrulama,

sessizlik (bilinmezlik), önermelerin bir bölümünün analitik oluşu, dil oyunları teorisi bu öğretilerin her biri bir kategoriyle kesişmektedir. Fakat bu öneriler tekçi (monist) karakterdedir. Altı katlı anlam modeli ise çoğulcu bir yaklaşımı temsil eder. Düşünürler tarafından katların her birini temsil eden bütüncül bir açılım yapılmamıştır. Dolayısıyla model, bu şekliyle, düşünce tarihinde bir temele nispet edilememiştir. Bu yönüyle özgün bir tasarımıdır. Özgün bir tasarım olması kendi içerisinde problemleri sayılabilir. Nitekim “Bu modelin gerekçesi nedir?” sorusu gündeme gelebilir. Bu sorunun cevabı yukarıda da belirttiğimiz üzere aklın doğal yapısıdır. Modelin sınırları, aklın sınırlarını çizer. Bir başka deyişle aklın doğal sınırları, modeli şekillendirmiştir. Dolayısıyla bu sınırın ötesinde bir anlam katı gösterilebilirse model eksik veya yanlış sayılabilir. Fakat bunun ötesinde bir anlam katı gösterilemezse düşünce tarihinden bir düşünürü atıfla temellendiremediğimiz bu tasarımı, aklın doğal sınırları gerekçelendirmiş olacaktır.

Çalışmada İslam Tanrısı ve O’na nispet edilen sıfatların sınırları içerisinde kalınmıştır. Çalışma hazırlanırken ilgili görülen literatür taranmıştır ve içerik analizi yapılmıştır. “Tanrı vardır” önermesi çalışmanın çıkış noktasıdır. Bu bir varsayımdır. Yine İslam Tanrısı kendisini kıdem sıfatıyla (el-Evvel) tanıttığı için O, Kendinde Varlık olarak anılacaktır. Bu da çalışmanın başlangıç aşamasında gözetilmesi gereken bir diğer noktadır.

Kavram ve tanımın ne olduğu açıklandıktan sonra sıfatları elde ettiğimiz isimlerin etimolojik yapısı incelenecektir. Bu safhada, Arap dilinde meşhur olan sözlüklere, tefsir kitaplarına ve esmâ üzerine yapılmış müstakil çalışmalara müracaat edilecektir. Sıfatın anlam ifade edebilme kapasitesi altı katlı model açısından analiz edilecektir. Neticede bütün sıfatlar gerekçeleri belirtilerek ilgili kategorilere yerleştirilecektir. Çalışmanın bütününde “Tanrı ne kadar bilinebilir?” veya “Tanrı hakkındaki önermeler ne kadar anlam ve bilgi değeri taşımaktadır?” sorularının cevabı ortaya konulacaktır. Yanı sıra model sınanmış olacaktır. İslam Tanrısı’nın kendi iç tutarlılığı; rasyonel, kapsayıcı ve objektif olmak gerekliliği gözetilerek araştırılmıştır.

Bu model Őu Şekildedir;

- I. Tam Tanımlılar Kategorisi
- II. Analitik Kategorisi
- III. Yarı Belirginler Kategorisi
- IV. Henüz Bilinemezler Kategorisi
- V. Kalıcı Belirsizler Kategorisi
- VI. Saçma Kategorisi

5. Kavram ve Tanım

Kavram nedir sorusunun cevabı, çalışmamız açısından önemlidir. Klasik mantıkta kavram, “Bir objenin zihindeki tasavvuru” Şeklinde tarif edilmektedir (Öner, 2019, s. 31). Bu çalışmada kavram, tam olarak kuşatılan, somut karşılığı olan düşünceler için kullanılacaktır. Bu doğa bilimlerinin bakış açısıdır. Eksik kavramsa ilkece nesnel bir karşılığı bulunabilen yani prensipte olgusal karşılığı olan düşüncedir. Fiziksel olgulara dair atıflar, insanın yetersizliği veya konunun yapısı sebebiyle eksik kalabilmektedir. Bu eksik yön aşılırsa, tam tanımlılar kümesine geçiş mümkün olur. Eksik kavramın, kavrama dönüşme imkanı vardır.

Kavram, bir göndergeye karşılık gelmelidir. Bu Őu anlama gelir; bir yargıya ulaşınca, tam anlamlı sayılabilmesi için, o yargının bir göndergesinin olması ve bu göndergenin gerçek olması gerekir. Bu gönderge kuşatılabilirse tam/hakiki bir kavram meydana gelir. Tam kavramlarla kurulan önermeler tam tanımlılar kategorisini oluşturur. Ulaşılan en anlamlı bilgiler bu kata aittir.

Bir Şey ne kadar olgusal ise o kadar gerçektir. Yine bir Şey ne kadar gerçekse o kadar anlamlıdır. Bu doğa bilimlerinin anlamlı yargılarda aradığı kriterdir. Anlam katmanları içerisinde zirveyi tutan bu kat, tek anlam katıdır denilirse; metafizik gibi fiziki nesnelere üzerinde çalışmayan alanların bilimselliği, problemleri bir hal alacaktır. Bu tip disiplinlerin ulaştığı bütün yargılar anlamsız sayılacaktır.

Yarı belirginler kategorisi bilimsel önermelerin bir bölümü için de geçerli bir kattır. Nitekim evren tamamen tanımlanabilmiş durumda değildir. Fakat evren, ilkece tam tanımına ulaşılabilir durumdadır. Bu noktada doğa bilimleri kendisini hâlen geliştirmektedir. Evrene dair ulaşılan bilgilerin gelişimi, önermelerin anlam değerini ve katını değiştirebilir. Henüz yarı belirgin sayılacak bilimsel önermeler, gelecekte tam tanımlılar kategorisinde yer alabilecek duruma gelebilir. Fakat metafizik iddiaları temsil eden soyut kavramlar ve soyut önermeler, mucizevi veya eskatolojik bir doğrulamayla doğrulanmadığı sürece hep bir tarafı belirsiz kalmaya devam edecektir. Belirginliği ise dildeki anlamından, mevcut iddiaların bir aidiyet çemberindeki karşılığında ve sistematik hale getirilmiş anlatıların kendi iç tutarlılığından öte geçemeyecektir.

Metafizik, estetik ve etik kabulleri işaretleyen önermeleri, soyut kavramlarla kuruldukları için soyut önermeler diye anmaktayız. Bunu şu şekilde formüle edebiliriz; tam tanımlanabilenler veya prensipte tam tanımlanabilir durumda olanlar nesnelere. Bu çalışmada ancak nesnel dünyasında karşılığı olan şeyler kavram sayılmıştır. Tam tanımına erişilememiş fakat ilkece tam tanımına erişilebilir olan kavramlar eksik kavramlardır. Bu durumda bütün bir dil (language), kavramlar, eksik kavramlar ve soyut kavramları temsil eden terimlerden oluşur diyebiliriz. Kurulan bütün önermeler kavramların bu durumları dikkate alınarak bir anlam kümesine yerleşirler.

Bilimsel bir önermenin kuruluş şartı, en az iki kavramın bulunmasıdır. Burada kavramla kastımızın anlaşılması için yukarıda bahsettiğimiz çerçeve dikkate alınmalıdır. Din dilinin metafizik önermelerden oluştuğu göz önünde bulundurunca (yani soyut kavram ve haliyle soyut önermelerle kurulmuş olmaları) din diline dair önermelerin, bilimselliğini kabul etmemiz mümkün olmayacaktır. Bu noktada ya yeni bir anlam alanı oluşturmak gerekecektir ya da anlamın bilim yapılabilir alanla sınırlı olması dikkate alınacaktır. İkinci görüşün kabul edilmesi metafiziğin tamamen elenmesi anlamına gelecektir. Çünkü metafizik ifadeler somut bir göndergeye karşılık gelmez. Doğruluğu veya yanlışlığı sınanabilir ve sağlaması yapılabilir durumda değildir. Soyut kavram oldukları için bunlarla bir yargı belirtince orada bilimsel bir anlam oluşmayacaktır.

Kavramlardan tanımlara geçilir. Bir başka deyişle kavramlar tanımları kurar. Kavram-tanım ilişkisi sebebiyle sıradaki başlıkta “tanım nedir?” sorusuna temas edilecektir. Hem kavram hem de tanım konusu Tanrı'nın bilinebilirliğini analiz etmek adına incelenmiştir.

Tanım bilgi objesini kavrama ve kuşatmadır. Dolayısıyla bir şey tanımlanabildiği kadarıyla anlamlıdır. Tanım meselesine temas edilmesinin gerekçesi; modeldeki altı katın tanımla bağlantısıdır. Bu bağlantı sebebiyle, tanımın açıklanması gerekmektedir. Tanrı'nın ve O'nun tanımlanması meselesine bu kısımda değinilecektir.

Tanım, bir şeyin ne olduğunu tespit edip o şeyi belirgin hale getirmektir (Emiroğlu, 2019, s. 80). Yani târif (تعريف) etmektir. Arap dilinde tanım kelimesini karşılamak için kullanılan hadd (الحد) kelimesinin etimolojisi, tanımın ne olduğunu kavramak noktasında dikkat çekici anlamlar içermektedir.

Hadd kelimesinin kökü (ح د د) harflerinden oluşmaktadır. Bu kök, iki şey arasına, geçişi engellemek için bariyer koymak (الحد) anlamında kullanılmaktadır (1979b, s. 3). Bu kelimenin tefîl babına aktarımından elde edilen, tahdîd (تحديد) mastarı da iki şeyin arasını ayırmak, onların arasında bir sınır belirlemek anlamındadır (Ahmed, t.y., s. 19). Yine bu kelimenin, bir şeyin özüne (hakikat) ulaşarak, onun anlamını kuşatmak manasına geldiği de ifade edilmiştir (Ömer, 2008, s. 456). Bir şeyin ne olduğunu belirginleştirmek demek, aynı zamanda onun ne olmadığını ortaya koymaktır. Çünkü tahdîd bir ayırma eylemidir (temyiz) (1993, s. 140). Tanımın (tahdîd) amacı; iki tarafın birbirine karışmasını önlemek, çizilen sınırlara hariçten bir şeyin dahil olmasına meydan vermemek ve ayırımın bu sayede belirginleştirilmesi gayesiyle yapılmaktadır (1993, s. 140).

Arap dilinde engellemek anlamında (الحد) kelimesi kullanılır ve bu kullanımdan hareketle hapsedilen kimseye (الحداد) denilmektedir (1987b, s. 1003). Bu adlandırmanın sebebi, hapsedilen kimsenin dışarıya çıkışının engellenişi ve onunla dış dünya arasına engel konulması ve kalacağı yerin sınırlarının çizilmesidir (1992, s. 477). İslam inancında, Tanrı'nın helal ve haram olarak belirlediği kuralları ifade etmek

için, bu kökten elde edilen hududullah/Allah'ın sınırları (حدود الله) ifadesi kullanılmaktadır. Bu kullanım Tanrı'nın tanımlayıp aralarını ayırdığı ve sınırlarını belirgin kıldığı iki kategorinin ifadesidir. Arap dilinde, ticarete bir malın fiyatını belirleme ve sabitleme anlamında (حدد السعر) ifadesi kullanılmaktadır (Ömer, 2008, s. 456). Yani fiyatlandırmak, bir malın bedelini tanımlamaktır.

Istılahta tanım, “*Bir kavramın karakteristik işlemini belirleyen zihin işlemlerine*” denilir (Emiroğlu, 2019, s. 80). Bütüncül bir tanım zarf gibidir. Kavramlar, tam tanımına ulaşılmış veya prensipte tam tanımına ulaşılabilir niteliktedir. Bu nesnel dünyası için geçerlidir. Tanrı aşkın, bâtın (içrek, secret) ve soyut (discrete) bir varlık olarak kabul edilmektedir. Tanrı, zatı itibariyle tanımsızdır. Fakat sıfatlarıyla belli ölçüde tasvir edilebilir durumdadır ve Kendinde Varlık olması itibariyle bazı analitik yönlere sahiptir.

6. Din Dili

Tanrı hakkında konuşmak din felsefesinin en önemli epistemolojik problemlerinden birisidir (Şimşek, 2021, s. 175). Özünde Tanrı, sonlu gerçeklik dünyasını bütünüyle aştığı için dilin, O'nu, O'na yaraşır bir biçimde ifade etmesi mümkün değildir (Koç, 2017, s. 95). Yani bütün insan dilleri Tanrı'nın ihtişamı karşısında yetersiz kalmaktadır (Soskice, 2017, s. 360). Öte yandan Tanrı'nın kim olduğu sorusunun cevabını verirken dilden yardım almaktan başka yolumuz yoktur (Saidirüşen, 2013, s. 148). Teoloji, Tanrı'nın mantığını yapmak iddiasıyla teşekkül etmiş bir disiplindir. Bu disiplinin dezavantajı; incelediği konunun metafizik bir öğreti olmasıdır. Tanımlara ulaşmayı hedefleyen ve nesnel gerçeklikler üzerine çalışan bilim, kendisine has bir dil kurmuştur. Din diliyle, olgusal dil karşı karşıya gelecek niteliktedir. Nitekim din dilinin kendisine has bir ifade stili vardır. Bu dil, değer ifade etmesi ve inanç temalarını aktarması hasebiyle spekülattir. Tartışmaya son derece açık durumdadır.

Tanrı tanımlanabilir mi? Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür? Fiziki dünyayı temsil etmek için dizayn edilmiş olan dil, aşkın nitelikteki Tanrı'yı nasıl anlatabilir? Tanrı hakkındaki yargılarımızın bir anlamı var mıdır? Yine bu önermelerin

bilişsel bir değeri var mıdır? Dil tek midir yoksa özel diller var mıdır? Bütün önermeleri irdelemek için aynı ölçütler mi yoksa ilgili söylemin bağlamına göre farklı ölçütleri mi kullanılmalıdır? Türündeki sorular din dili probleminin içeriğini oluşturmaktadır. İnsan Tanrı hakkında nasıl konuşursa konuşsun, yapılan her konuşma sınırlı olacaktır; sınırlı olan varlığın, kuşatılamayan Tanrı'yı bütünüyle anlatması mümkün değildir (Şimşek, 2021, s. 177).

Din dili, metafiziksel kabulleri ifade etmek için tasarlanmış özel bir dildir. Gündelik dilden farklı olarak, kelimelerin yeni anlamlar kazanabildiği esnek bir dildir. “Bu dilin kendine has bir mantığı bulunuyor dolayısıyla o hususiyete uygun bir anlam ölçütü geliştirilmelidir” denilebilir. Öte yandan “dil tektir, dolayısıyla bilim için uygulanan anlam ölçütü neyse sanat, felsefe ve din için de o ölçüt geçerli olmalıdır” şeklindeki monist yaklaşım da tercih edilebilir.

“Tanrı hakkında konuşmak mümkündür” görüşü kendi içerisinde farklı kabulleri içerir. İnsan Tanrı hakkında konuşurken zorunlu olarak teşbih, ılımlı tenzih, temsil (analoji) ya da sembolik dili kullanmalıdır (Polat, 2022, s. 232).

Teşbihi dil, “*İnsanlar için kullanılan dilin benzer şekilde Tanrı için de kullanılabileceğini, bu sıfatların kullanılması durumunda insan ve Tanrı için aynı anlama geldiğini ileri süren yaklaşımdır.*” (Şimşek, 2021, s. 178). Kutsal kitaplarda Tanrı'yı niteleyen sıfatların, insanların gündelik dilde kullandığı ifadeler zihinlerinde neyi çağrıştırıyorsa Tanrı için de o anlamda kullanılması gerektiğini savunan bir yaklaşımdır. Örneğin “Tanrı'nın eli vardır” türünde bir önermede el kelimesinin tedavüldeki kullanımı neyse kutsal kitaptaki kullanımı da öyle anlaşılmalıdır. Bu durum kutsal metinlerin lafzî-literal yorumlarını dikkate alan bir yaklaşımdır. İslam tarihinde selef metodu, mücessime ve müşebbihe fırkaları Tanrı'ya dair mesajları tevil etmeden lafzi-literal anlamıyla okumuşlardır. Literal okumayı tercih eden ilim insanları buna rağmen keyfiyet belirtmeme hassasiyetini de göstermiştir. Keyfiyet belirtmeme hassasiyeti gösterilirse bu durum, teşbihi dili, analogik dile yaklaştırır. Fakat Tanrı'nın bu şekilde tasvir edilmesi antropomorfizme sebep olduğu için eleştirilmiştir (Şimşek, 2021, s. 179).

Teşbih diline karşıt olarak tenzihi okuyuş önerilmiştir. Buna göre Tanrı'nın ne olduğunu değil ne olmadığını konuşabiliriz. Kalam ilminde Tanrı yaratılanlara benzemeyen (muhâlefetün li'l-havâdis) sıfatıyla anılır. Bu özünde bir tenzih hassasiyetidir. Yine “sübhanallah” söylemi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Tenzih yaklaşım kendi içerisinde ikiye ayrılır; “Tanrı, hiçbir şekilde insani kavram ve sıfatlarla nitelenemez o tamamen bilinemez durumdadır” diyen görüştür ki bunu *katı tenzih* diye anabiliriz. Katı tenzih Tanrı'yı konuşulamaz bir hâle getirmektedir. Bu yaklaşım, Tanrı'nın sıfatlarının atıl kalmasına (ta'til) sebep olabildiği için eleştirilmiştir. Tenzih dilinin bir de ılımlı halinden bahsedebiliriz. Bu, Tanrı'yı O'na yakışmayan niteliklerden uzak saymaktır.

Düşünce tarihinde tenzihi okuyuşun ilk izleri, Platon, Philo, Plotinus, İbn Sina ve Musa b. Meymun gibi düşünürlerde görülmüştür. Hatta bu isimlere Xenophanes ve Protagoras da eklenebilir. İslam tarihinde de Tanrı hakkında konuşurken yaygın bir şekilde tenzih hassasiyeti gösterilmiştir.

Teşbih dili ve tenzih diline alternatif bir seçenek olarak analogik dil (temsili dil) geliştirilmiştir. Tanrı'yı betimleyen bütün sıfatları, temsili hükümler (analogical predication) olarak değerlendirmek gerektiğine dair de bir yorum vardır (Saidirüşen, 2013, s. 75). Fakat bu isabetli değildir. Nitekim Tanrı'ya nispet edilmesine rağmen analogi yapılamayan, belirsiz kalan sıfatlar vardır.

Analogik dil, teşbihle tenzih arasındaki “orta durum dili” olarak anılabilir. Analogi “İki şey arasındaki benzerliğe dayanıp birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir.” (Öner, 2019, s. 189). Bu okuyuş insanla Tanrı arasında benzeşim kurmaktır. Temsil dili, ılımlı teşbih olarak anılabilir. Fakat burada kurulan benzeşim literal okuyuşta olduğu gibi bütünüyle örtüşen bir benzeşim değildir. Kur'an'da Tanrı hakkında şu ifade yer alır; “Hiçbir şey O'na benzemez”. Ayer, etiğe dair öne sürülen kavramları yalancı kavramlar olarak anar (Ayer, 2020, s. 110) Bu ifade bütün analogi ihtimallerini boşa çıkarıp, sadece tenzihi bir dil kullanılmasını teklif ediyor gibidir. Fakat böyle olsa Tanrı'nın kendini isimleriyle ve sıfatlarıyla tanıtmaması beyhude olurdu. Öyleyse bu ayeti “benzeşim, bir izlenim sağlasa da Tanrı tasavvur üstüdür” diye anlamak gerekir. Yani teşbihi dilde olduğu gibi insan ve Tanrı için

kullanılan sıfatlar aynı anlamı ifade etmezler; *“Buna göre sıfatlar Tanrı için kullanıldığında insan için kullanımından daha farklı bir anlam ifade etmektedir.”* (Şimşek, 2021, s. 180).

Aynı nitelik, birbirinden ontolojik olarak ayrı varlıklara yüklendiği zaman, o varlıkların doğasına göre bir anlam kazanır. Kazandığı anlam, ilgili sıfatın bilişsel değerini, kullanıldığı varlığa göre değiştirir. Thomas Aquinas Tanrı hakkında konuşmanın temsili dille mümkün olduğunu kabul etmiştir (Şimşek, 2021, s. 181). İslam düşünce tarihinde de temsili dil yaygındır. Temsile dayanan anlatım tekniğini, *“keyfiyet belirtmeden mefhuma intikal etmek”* diye tanımlamak mümkündür. İslam dininde yer alan -bilâ keyf- şeklindeki kodlama, Tanrı hakkında konuşabilme imkanını oluşturmak gayesine matuftur. Bu, teşbihte bulunmamak ve tenzih hassasiyetini dikkate almaktır.

Bu kabullere ek olarak din diline dair problemlerin çözümünde dolaylı anlatım dili olarak sembolik dil önerilmiştir. Sembol, *“Bir şey kendi dışındaki bir gerçekliği temsil ediyorsa veya onun yerine geçiyorsa sembol sayılır.”* (Koç, 2017, s. 90; Polat, 2022, s. 229). Sembolik dili savunanların çıkış noktası dille tecrübe arasında tam bir örtüşmenin olmadığı fikrine dayanır. Dilin erişemediği alanların başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir (Koç, 2017, s. 88). Sembolik dil, sezgiye dayalı esnek bir dildir (Koç, 2017, s. 88). Sembolik dili savunanlara göre dini ifadeler canlı, devingen ve daha çok çağrıştırmaya özelliğe sahip ifadelerdir (Koç, 2017, s. 89).

Paul Tillich’e göre imanın sembollerden başka dili yoktur; bu yönüyle imanın en önemli fonksiyonu dini tecrübeyi çağrıştırmasıdır (Koç, 2017, s. 95). *“Tanrı’nın her şeye gücü yeter”* şeklindeki bir önerme, güce ilişkin insani tecrübeyi sonsuz biçimiyle Tanrı’da sembolize etmektir buysa ne tanım ne de tasvirdir (Koç, 2017, s. 95). Sembolik dilin vâkıf olunamayan anlamlara zihni yaklaşımcı bir fonksiyonu bulunur. Sembolik dil, lafzi literal okuyuşun karşıtıdır. Katı sembolizmi kabul etmek, Tanrı hakkında sabit hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi kabul etmekle bir noktada aynı yerdedir (Koç, 2017, s. 101). Teşbih somutlaştırmaysa, sembolik anlatım soyutlaştırmayı temsil eder. Sembolik dilde tanrısal sıfatlardan gerçek anlamlarıyla bahsedilmez. Bilakis daha duygusal ve esnek bir tarzı vardır.

Mistikler, din dili problemini çözmek için dini tecrübeleri merkeze almayı önermişlerdir. Bu yaklaşıma göre din dili sembolik karakterdedir. Onlara göre tecrübe kelimelerden güçlüdür. Din dilinin tecrübeyi ancak sembolik olarak ifade edebileceğini kabul eden bir yaklaşım gösterirler (Tokat, 2009, s. 78). Sembolik anlatım sözlük anlamına yer vermez dolayısıyla çalışmamızda, sembolik dil önerisine yer verilmemiştir. Nitekim biz tanrısal isimleri ve o isimlerden elde edilen sıfatları, dil bakımından ve Kur'an'daki kullanımlarını dikkate alarak inceleyeceğiz. Yani dolaylı anlatımı değil, mesajı doğrudan okumayı tercih ediyoruz. Halihazırda sembolik okumanın referans noktası yoktur. Oradaki sembolleştirmenin sanıldığı gibi olduğunu ispatlayacak bir kesinlik yoktur. Buna insanların anlayışlarının çeşit çeşit olduğu fikri de eklenince insan sayısınca sembolik yorumun ortaya çıkabileceğini görmek gerekir. Din dilini bütünüyle sembolikleştirmek rölativizme neden olur. Din dilinin önemli bir bölümü doğrudan anlatımlardır. Sözlük anlamı ve kullanıma dayanan atıfların, Tanrı'ya ilişkin dolaysız ve asıl yöntem olduğunu kabul etmek gerekir. Sembolik yorumu dini söylemin sadece bir parçası olarak alabiliriz (Koç, 2017, ss. 103, 110).

Metafiziğe ve dolayısıyla din diline karşı negatif tutum içerisinde olan görüşler vardır. Yirminci yüzyılda şekillenen mantıkçı pozitivist (Viyana çevresi) çevre bu noktada anılmalıdır. Mantıkçı pozitivistler, olgu ve olaylara karşılık gelen, deneyle doğrulanabilen ideal bir dil oluşturmayı hedeflemişlerdir (İmamoglu, 2011, s. 40). Mantıkçı pozitivistlere göre, dil ile dış dünya arasında bir temsil ilişkisi vardır (Çil, 2019, s. 103). Yani "elma masanın üstündedir" önermesi elma masanın üstündeysen doğru bir önermedir; değilse yanlış bir önermedir. Bu tip önermeler olgusal karşılığı olan, gözleme açık, sağlaması yapılabilir önermelerdir. Mantıkçı pozitivistlerin arasından Wittgenstein'ı anmak gerekir. O, felsefesinde doğruluk ve anlam konularına odaklanmıştır (Çil, 2019, s. 103).

Wittgenstein'ın felsefi görüşleri iki döneme ayrılır. İlk dönem görüşü "resim kuramı" adıyla anılır. Her söylemin olgusal bir göndergesinin olması gerektiğini ifade eden bir yaklaşımdır. Dilin fonksiyonunu, gerçekliğin resmedilmesine indirger. Resim dünyadaki nesnelerin düzenini ve yapısını yansıtmaktadır. *"Bu yaklaşım insanın olgu ve olaylar dünyası dışında anlamlı söylemler ortaya koyamayacağını gösterir."*

(İmamoğlu, 2011, s. 41). Wittgenstein şöyle der; *“Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler.”* (Wittgenstein, 2018, s. 133). O, felsefeyi metafizikten arındırmak istemiştir (Soykan, 2016, s. 89). O’na göre dünyanın içinde doğüstü bir özneye rastlanmaz (Wittgenstein, 2018, s. 135). Yine şöyle der; *“Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa vurmaz.”* (Wittgenstein, 2018, s. 171). Wittgenstein metafiziğin varlığına karşı çıkmaz. O şöyle der; *“Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o.”* (Wittgenstein, 2018, s. 171). Yine bir başka yerde şöyle der; *“Dünyanın anlamı, dışında yatsa gerek”* (Wittgenstein, 2018, s. 167). O’na göre, zaman ve uzam içerisindeki yaşamın gizemi, zamanla uzamın dışında yatar (Wittgenstein, 2018, s. 169). Fakat Wittgenstein, metafiziği dil ötesi gördüğü için *“Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.”* der (Wittgenstein, 2018, s. 173). O’na göre etik ve estetik de aşkındır, dile gelmez, dolayısıyla sessiz kalınmalıdır (Wittgenstein, 2018, s. 167). Sessizlik, Tanrı’yı kavramada dilin bütünüyle uygunsuz olduğunun farkında olmaktır. (Koç, 2017, s. 67).

Wittgenstein ikinci döneminde, metafizik karşısında insanın suskun kalmasının imkansız olduğunu ortaya koyar (İmamoğlu, 2011, s. 44). O’nun, ikinci dönemde felsefi görüşü, “dil oyunları” adıyla anılır. Bu görüş dilin sadece resmetme ve isimlendirme görevinin olmadığını bilakis birçok fonksiyonunun ve kullanımının olduğunu öne sürer. Dil oyunu teorisi, ilk döneme nispetle ılımlı bir yaklaşımdır. Wittgenstein anlamlı önermelerin bir göndergeyi resmeden önermelerden ibaret olmadığını yani anlamın tek tip değil katmanlı, çoğul bir karakterinin olduğuna kanaat getirmiştir. Bu anlam hakkında, tekçi (monist) yaklaşımdan çoğulcu (plüralist) yaklaşıma bir geçiştir. Wittgenstein’in dil oyunları görüşüyle kastı; çeşitli ifadelerin biçim ya da kategorilerinden her birinin, kendi içerim ve uzantılarını belirleyen kurallar ve işlevleri çerçevesinde tanımlanabilir olmasıdır (Kuvancı, 2012, s. 17). Bu anlayışa göre kelimeler, satrançtaki taşlar gibi değerlendirilir. Bir taşın anlamı onun oyun içindeki rolünden kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısı ifadeleri kendi bağlamında (context) değerlendirmeyi teklif etmektedir. Her dil oyunu kendi bağlamında değerlendirilmesi gereken kapalı bir dili temsil etmektedir. Bu bakımdan her dil oyunu için tek muteber model kabul edilemez (Saidirüşen, 2013, s. 153). Wittgenstein’a göre birçok dil oyunu vardır. Sanat, hukuk, felsefe, bilim, din ve mitoloji gibi alanlar

kendine has bir dil oyunu oluşturur. Bir yönüyle “her bir dil oyununun kendine has bir terminolojisi vardır” demek hata olmaz. Dini söylem bir yaşam biçimine yerleşir. O’nun kendine özgü kuralları ve mantığı vardır. Dolayısıyla dini söyleme bilimsel söylemin anlam standartlarıyla yaklaşmak uygunsuz olacaktır (Kuvancı, 2012, s. 23). Günlük dilde kullanılan kelimeler, din dilinde yeni ve zengin anlamlar kazanabilir. İkinci döneminde Wittgenstein’in görüşünü, “anlamı sorma kullanımı sor” şeklinde kodlamak mümkündür. Nitekim Wittgenstein şöyle der; “*Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımudur.*” (Wittgenstein, 2000, s. 36). Bu durumda her inanç kendi kontekstinde anlamlıdır. Bu bakış açısı “inançlar entelektüel öğretiler değildir, salt iman meseleleridir ve rasyonel gerekçeleri yoktur” gibi bir düşünceye de kapı aralar. Wittgenstein'in dil oyunları yaklaşımı, çoğulcu fakat rölatif bir bakış açısı oluşacaktır. Nitekim “her inanç kendi bağlamında ve söylemlerinde haklıdır” gibi bir sonuca ulaşılmaktadır.

Mantıkçı pozitivistlerin arasında sayılan Alfred Jules Ayer, Hume gibi gerçek önermeleri iki sınıfa ayırdığını dile getirir. Bunlar, ide bağıntıları ve olgusal durumlardır. İde bağıntıları, mantık ve matematiğin önsel (a priori) önermelerinden oluşur. Onları analitik olmaları sebebiyle zorunlu ve kesin olarak kabul etmektedir. O’na göre, bu önermeler deneysel dünya üzerinde saptamada bulunmaz. Yalnızca simgelerin belli biçimde kullanılması kararını temsil ederler (Ayer, 2020, s. 13). O, deneysel olgularla ilgili önermelerinse kesin olmayan varsayımlar olduğunu dile getirir (Ayer, 2020, s. 13). Bir tümcenin deneysel bir varsayım anlatıp anlatmadığını sınamak üzere doğrulama (verification) ilkesini kabul etmektedir. Ayer’e göre, bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı olabilir bir deneyle sınanamıyorsa ya da totoloji değilse, o önerme metafiziksel bir önermedir; metafizik olduğuna göre ne doğru ne de yanlış denilebilir, anlamsız sayılmalıdır (Ayer, 2020, s. 14). Ayer, bu tip metafizik önermeleri “yalancı önermeler” (pseudo-proposition) diye anmaktadır; bu tip önermeler bir kimse için duygusal (emotionally) bir anlam taşısa da gerçek bir anlamı yoktur (Ayer, 2020, s. 20). Deneysel olmayan bir değerler dünyası, ölümsüz ruh veya aşkın bir Tanrı, anlamlı olarak savlanamaz (Ayer, 2020, s. 14). Ayer’e göre “tanrı” terimi metafizik bir terimdir. O şöyle der; “*Tanrı vardır demek ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik söyleyim yapmaktır. Aynı ölçüte göre, bir aşkın Tanrı’nın*

doğasını betimlemek amacındaki hiçbir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz.” (Ayer, 2020, s. 114). Bu ifadeye göre Tanrı'nın ne zâtı ne varlığı ne de sıfatları hakkında anlamlı bir önerme kurma imkanı yoktur.

Ayer'e göre bazı önermeler aktüel bir şekilde doğrulanabilir. Fakat geçmiş döneme dair olgusal karakterdeki yargılar geçmişe gidemeyişimiz sebebiyle aktüel olarak doğrulanamaz. Yine uzayın uzak köşeleri gibi insanın erişemediği alanlarda da doğrudan gözlem yapılamaz. Öte yandan hem geçmişe dair olgusal karakterdeki yargılar hem de insanın erişemediği fiziki alanlar hakkında, ilkesel olarak doğrulanabilir nitelikte önermeler kurulabilir. Dolayısıyla bu önermeler aktüel olarak doğrulanamasa da anlamlıdır (Ayer, 2020, s. 21). Eğer insan yeterli çabayı gösterirse, ilgili gözlemlerin yapılabileceği duruma ulaşabilirse gözlemlerle karar verme olanağını elde edebilir. Bu noktada Ayer, Ay'ın görünmeyen yüzünde, dağların bulunduğu dair bir önermeyi örnek vermektedir. O'na göre şayet Ay'ın öteki yüzüne gidebilmek mümkün olsaydı aktüel bir gözlem yapılabilirdi ve bu önerme sınanabilirdi. Fakat kısıtlılıklar bu gözleme engel olmaktadır. Bu durumda, Ay'ın öteki yüzü doğrudan gözlenmemiş olsa da koşullar imkan verseydi, gereken gözlem yapılabilirdi. Bu sebeple Ayer, kılıfsal olarak gözlenebilenlerle ilkece gözlenebilir olanlar ayrımına gitmektedir. Bunların her ikisi de Ayer için muteberdir (Ayer, 2020, s. 21).

Tanrı'ya dair kurulan “yargı cümleleri” doğası gereği doğrulanabilir durumda değildir. Ayer'in temel savı, deneysel olarak doğrulanamayan bir tümcenin hiçbir şey söylemediğidir (Ayer, 2020, s. 65). Metafizik, ahlaki ve estetik hükümler, bilimsel önermeler gibi deneysel ölçütle irdelenmeye veya mantıki önermeler gibi zihinsel bir işlem sonucunda doğrulamaya açık olmadıklarından anlamsız sayılmaktadırlar (Ayer, 2020, s. 27; Koç, 2017, s. 13). Ayer, etiğe dair öne sürülen kavramları yalancı kavramlar olarak anar (Ayer, 2020, s. 110).

Din dili problemi bağlamında, yanlışlanabilirlik ilkesinden de bahsetmek gerekir. Bu ilke “*Temelde bilimsel olan ve bilimsel olmayan arasında bir ayırım yapma ya da sınır çizme adına Popper tarafından ileri sürüldü.*” (Güneş & Oktay, 2019, s. 454). Bu noktada yanlışlama ilkesinin din diline uyarlanması da bahsetmek gerekir. Karl Popper'in öne çıkardığı yanlışlama (falsification) kavramını din diline

uyarlayan Anthony Flew'dir. A. Flew, teolojik iddiaların bilgi verici olmadıklarını savunmaktadır. "Tanrı insanları seviyor" diyen bir mü'mine inancından vazgeçmesi için dünyadaki çeşitli bela ve musibetler gösterildiğinde, bunda bir hikmet arayabilir, imtihan diye adlandırabilir (Aydın, 2019, s. 125; Flew, 2020, s. 53).

Anthony Flew'e göre teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehlerinde yorumlamaktadır; dolayısıyla bütün karşıt görüşlere karşı tevil niteliği taşıyan karşı bir cevap geliştirip yanlışlanamaz bir pozisyon almaktadır. Bu noktada John Wisdom'un bahçe meselinden istifade etmiştir. Buna göre; iki gezgin bir ormana girer ve ormanda bakımlı bir alanla karşılaşır. Gezginlerden birisi bahsi geçen bölüme ilgilenen bir bahçıvanın olduğunu düşünür. Diğer gezgin bu görüşe itiraz eder. Bunun üzerine gezginler, bir bahçıvanın olup olmadığını gözlemlemek için orada beklemeye başlamışlardır fakat herhangi birisi gelmemiştir. Bunun üzerine bir bahçıvanın olduğu inancını taşıyan gezgin, bu bahçıvanın görünmez olabileceğini iddia etmiştir. Bahçenin etrafına dikenli tel çevirip, elektrik vermişler ve bahçıvanı bulmaları için kan tazılarıyla devriye gezmeye başlamışlardır. Fakat herhangi birinin varlığına dair bir işarete rastlayamamışlardır. İnanan gezgin bütün bunlara rağmen ikna olmamıştır ve bahçıvanı, görünmeyen, dokunulamayan, ele geçirilemez, sevdiği bahçeye gizlice gelen ve sesi olmayan bir varlık diye betimler. İnanmayan gezgin tüm bu ifadelerle karşı umudunu yitirerek inanan gezgine, "başlangıçtaki iddiandan geriye hiçbir şey kalmadı. Görünmeyen, dokunulmaz, akla sığmaz bir bahçıvanın; hayali veya hiç olmayan bir bahçıvandan farkı nedir?" Sorusunu yöneltmiştir (Güneş & Oktay, 2019, s. 456).

Bu örnekte görüldüğü gibi inançlı kişinin başlangıçtaki iddiası yanlışlandığında inancını tevil ediyor ve yanlışlanmaz bir alana taşıyor. Flew, bu tip önermelerin bir şeyi savlamadığını düşünmektedir. Ian Crombie bu görüşe karşı çıkmaktadır. O'na göre dini önermeler yanlışlanabilir niteliktedir. Dini önermeleri içi boş değil gerçek ve bilişsel hükümler olarak görür (Saidirüşen, 2013, ss. 147-148).

Din dili problemine bir başka yaklaşımsa John Hick'in yorumudur. O'na göre kişi, bilim dilinde veya normal gündelik dilde gerçekçi olabilir; fakat şiir, ahlak ve estetiğin dilinde gerçekdışı olunabileceğine temas eder. Kişinin konuların

farklılığına göre muhtelif linguistik görüşlere sahip olabileceğini ifade etmiştir (Saidirûşen, 2013, s. 182). Bu yönüyle çoğulcu bir yaklaşımı temsil eder. Din diline ham gerçekçiliği uygulamak çoğu zaman indirgemeci (reductionist) bir yaklaşıma dönüşür. O'na göre dini önermelerin doğrulanabilirliği dünyayla sınırlı değildir. Dolayısıyla mantıkçı pozitivistlerde olduğu gibi burada doğrulanamıyor diye dini önermelerin anlamsız sayılmaları gerekmez. Dini önermelerin doğrulanabilirliği bir başka yaşamdadır. Bu ancak ölümden sonra tecrübe edilebilir. Dolayısıyla dini anlatımların içerisinde henüz bilinemez diye anabileceğimiz birçok anlatı bulunmaktadır (Saidirûşen, 2013, s. 183).

Bu yaklaşımlar dışında Braithwaite ile özdeşleşmiş konatif çözümleme yaklaşımı vardır (Aydın, 2019, ss. 131-134; Blackstone, 2005, ss. 111-116; Saidirûşen, 2013, ss. 161-163; Yıldırım, 2015, s. 24). Bu görüş özetle; kutsal metinleri değerlendirirken onların doğruluğu ve yanlışlığı, gerçeğe uyumu ve uyumsuzluğunu değil pratik (ameli), ahlaki ve fonksiyonel yönünü görmek gerektiğini savunan bir yaklaşımdır. Dolayısıyla din dili özel bir yaşam biçimini tavsiye etmesi yönüyle anlamlıdır.

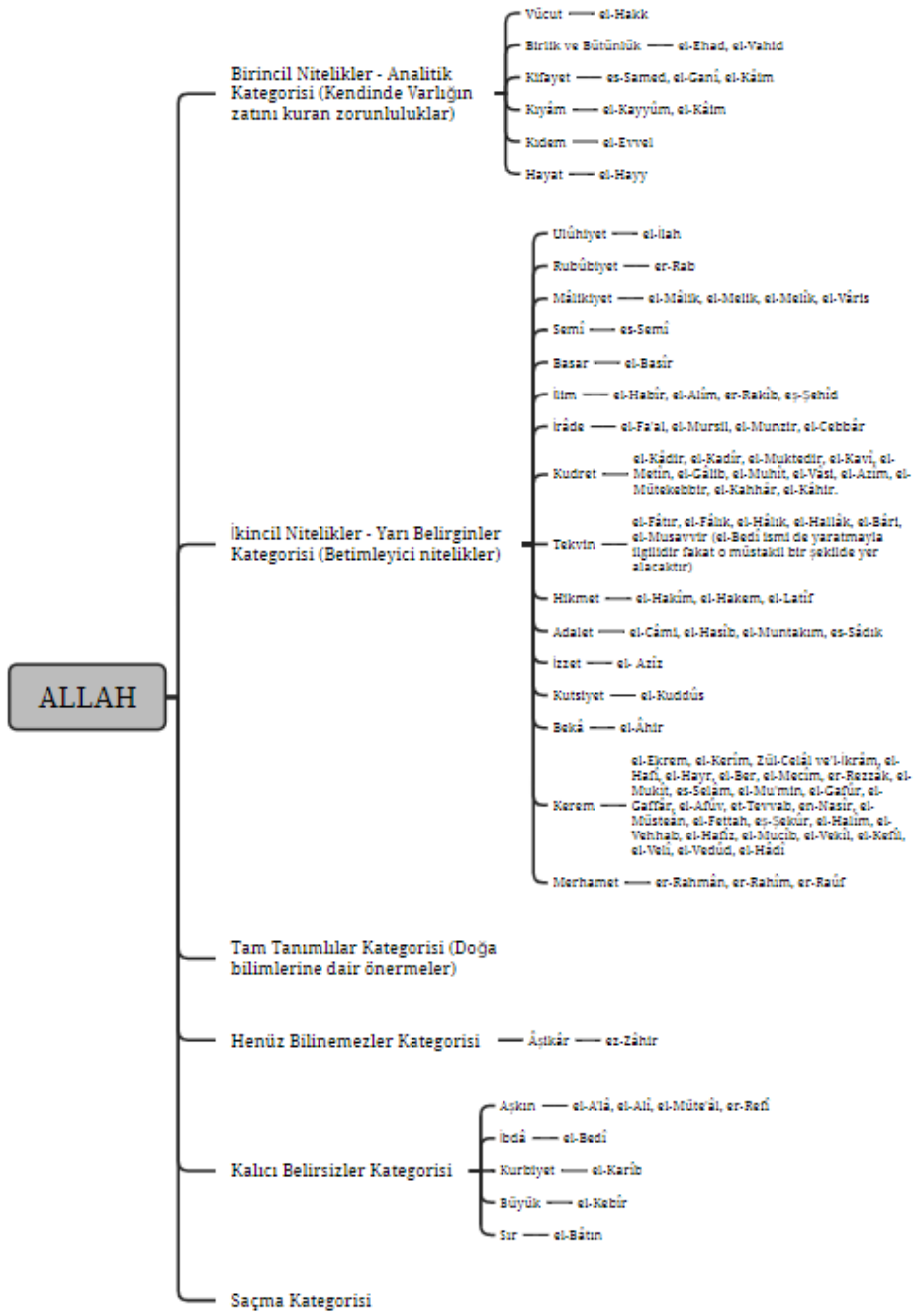
7. Tanrı'nın Sıfatları Problemi

Tanrı hakkında tarih boyunca çeşitli görüşler geliştirilmiştir. Bunlar; teizm, ateizm, deizm, panteizm, panenteizm ve agnostisizm gibi yaklaşımları oluşturmuştur. İslam dini teistik bir tanrı tasavvuru teklif etmektedir. Teistik tanrı tasavvurunun en ayırt edici özelliği, kişiliği olan, yaşama müdahale eden bir tanrı algısını tanıttırıyor olmasıdır. Teist, Tanrı'nın zatının bilinemez olduğunu kabul eder. Tanrı'yı isim ve sıfatlarıyla anlamaya çalışır.

Allah, çeşitli isim ve sıfatlarla tanıtılır. Kelam disiplinde Tanrı'nın sıfatları için klasik bir tasnif vardır. Bu tasnif şu şekildedir; zati, subuti, fiili, selbi, haberi sıfatlardır. Çalışmamızda bu tasnif dikkate alınmamıştır. Yanı sıra herhangi bir kelami okulun Tanrı yorumu da çalışmamızın sınırları dışındadır. Kur'an'da Tanrı kendisini nasıl tanıttıysa ve Arap dilinde bu sıfatların sözlük anlamı nasıl geçiyorsa bunlar esas alınmıştır. Tanrı'nın kendisini tanıttığı isimler hangi sıfatları kuruyorsa bu sıfatlar altı

katlı anlam modeli çerçevesinde gerekçeleriyle ele alınmıştır. Bir sıfatın hangi kategoriye yerleşeceğini bilmek o sıfatın ne kadarlık bir anlam değeri olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanrı'nın sıfatları elde edildikleri isimlerin dildeki ve Kur'an'daki kullanımları dikkate alınarak ilgili kategorilere yerleştirilecektir. Yani bu çalışmada İslam kelam geleneğinin Tanrı hakkındaki tartışmaları değil Kur'an-ı Kerîm'in Tanrı tanıtımı dikkate alınmıştır. Gerekçeleri her bir sıfatın içerisinde açıklanmıştır. Çalışmamızda, "Tanrı hakkında konuşmak ne kadar anlamlı?" ve dolayısıyla "Tanrı hakkında konuşmak bir bilgi değeri taşıyor mu?" soruları cevabını bulacaktır. Sıfatların sıralanışı gelişigüzel değildir. Sıralamada sıfatların birbirleriyle ilişkileri dikkate alınmıştır. Yine sıralama Kendinde Varlık olmanın temel gereklerinden, ikincil niteliklere ve oradan konuşulamayan yönlerle doğru ilerlemektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

TANRI'NIN BİRİNCİL SIFATLARI (ANALİTİK KATEGORİSİ)

Tanrı, aşkın bir varlıktır. Olgusal bir düzleme ait değildir. O, dil sınırlarının dışında kalmaktadır. Fakat vahiy kanalıyla kendisini, dil sınırları içerisinde açtığına inanılmıştır. Kur'an-ı Kerîm bu inancın örneklerinden bir tanesidir. Tanrı kendisini Kur'an'da dile getirmiştir. O, kendisini çeşitli isim ve sıfatlarla anmıştır. İnsan zihninin sınırlı doğasına ve dilin mesaj taşıma kapasitesinin sınırlılığına rağmen belli bir ileti aktarımı sağlayan bu mesajların, anlam ve bilgi değeri açısından farklı konumları vardır. Tanrı hakkındaki önermeler farklı anlam kategorilerine yerleştirilmelidir. Çünkü bazı önermeler belirgin bazı önermeler belirsiz durumdadır. Belirgin olanı ve belirsiz olanı tespit ederken kabul ettiğimiz ölçüt, hakikatin somut gerçeklerle olan uyumudur. Bir şey ne kadar gerçekse o kadar belirlenebilir durumdadır. Dolayısıyla somut gerçeklik bir göndergedir. Bunun ötesinde bazı önsel kabuller, başka kabullerin zorunluluğudur. Tanrı'nın bilge bir varlık oluşunu kabul etmek için öncelikle "Tanrı vardır" önermesi temel postulat olmalıdır. Nitekim yokun bilgeliği olmaz. Bu şu anlama gelir varlık kurucu sıfattır, bilgelik ikincil niteliktir.

Çalışmamızda iki postulat esas alınmıştır. Bunlar ilki "Tanrı vardır" önermesidir. İkincisi ise "Tanrı, Kendinde Varlıktır" önermesidir. Kendinde Varlık oluşunun gerekçesi ise Kur'an'da Tanrı'nın kendisini, el-Evvel ismiyle yani kıdem sıfatıyla tanıtıyor olmasıdır. Tanrı hakkında konuşmanın asgari şartı onun varlık olmasıdır. Bu iki postulat Tanrı hakkında anlamlı konuşmalar ortaya koyma imkanı vermektedir.

Tanrı'nın birincil nitelikleri yani zorunlu, kurucu sıfatları analitik kategorisinin içinde değerlendirilecektir. İki postulat kabul edilince Tanrı'nın bazı sıfatları, analitik sıfatlar hükmüne geçmektedir. Bunun ötesinde Tanrı'nın betimsel, tasavvur oluşturma gayesiyle tanıtılan ikincil yani kurucu olmayan sıfatları vardır. Bunların analitik sıfatlar olmayışı, tamamen belirsiz olmamakla beraber belli ölçüde bilinebilir oluşu dikkate alınca yarı belirginler kategorisi olarak değerlendirilecektir. Bu önermeler analitik olmamakla beraber bütünüyle belirsiz de değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın ne olduğu veya nasıl olduğu hakkında konuşma imkanı vermektedir.

Allah, zatı itibariyle tanımsızdır. Soyut kavram olması sebebiyle -ilgili sözcükle bilimsel önerme kurulamaz anlamına gelmektedir- O’nu bilim dili bağlamında değil, felsefi dilin imkanlarıyla konuşmamız gerekecektir. Gerçek bir göndergesi olmayan düşünceler de insanın kurgulayabildiği düşüncelerdir. Bilimsel açıdan anlamlı görünmese de felsefe için irdelenebilir durumdadır. Tanrı vardır ön kabulü -ki din için Tanrı böyledir- başlangıç noktası sayılacaktır. Bu sayede “hangi sıfatlar Tanrı’ya nispet edilmiş ve onlar insan için ne kadar bilinebilir durumdadır?” sorularını konuşabilme imkanı elde ederiz.

Tanrı vardır ön kabulü araştırma imkanı için kabul edildikten sonra, Tanrı’yı sıfatlarıyla tasavvur etme imkanı buluruz. Öte türlü yokun sıfatları olmaz. “İslam dini, Tanrı’yı, hangi sıfatlar ile tanıtmış ve bu sıfatlar insanlar için ne kadar anlam ifade ediyor sorusu?” odaklanacağımız noktadır.

Analitik kategorisi, totolojilerin, içsel zorunlulukların katıdır. Totoloji; “*Bir önerme, kendisini oluşturan terimlerin anlamından dolayı doğru olduğunda bu önermeye totoloji denir.*” şeklinde tarif edilir (Ferre, 1999, s. 12). Karşıtları ileri sürüldüğünde çelişki oluşturan, olumsuzları kendisiyle çelişen analitik önermelerdir (Altuğ, 2016, s. 120). Analitik önermeler, yeni bir şey söylemeyen çözümleyici önermelerdir. Bu önermelerde ilgili konunun (mevzu), zorunlu içerimleri dile getirilir ve bu şekliyle malumun ilanı ve tekrarıdır.

Tanrı, Kur’an’da kendisini el-Evvel (kıdem) olarak anmıştır. Bu, Kendinde Varlık oluşu yani kadim oluşudur. Kendinde Varlık olmanın şartı, kıdem sıfatını sahip olmaktır. Kendinde Varlığı kuran nitelikler analitik kategorisinde değerlendirilecektir. Analitik önermelerin, doğruluk ve yanlışlığının tecrübeyle ilişkisi yoktur (Ferre, 1999, s. 16). Bir varsayım olan Kendinde Varlığı gerçeklik kılacak iç şartları ve birincil nitelikleri tespit etmek bu katın sınırları içindedir.

Burada sayılan sıfatlardan ayrı olarak, Tanrı’nın aşikâr ve sır sıfatlarından en az birisi, Tanrı’nın Kendinde Varlık oluşunu gerçekleştirmek için gereklidir. Dolayısıyla birincil zorunlulukları arasındadır. Çünkü varlık olmak; ya aşikâr olmaktır ya sır olmaktır yahut her ikisini de içermektir. Ontolojik açıdan bu böyledir; Allah da

varlıktır. Bu sebeple bu üç ihtimalden en az birisini taşımak zorundadır. Tanrı iki sıfatı da kendisinde cem etmiştir; fakat bu sıfatların fiziksel dünya karşısındaki durumu dikkate alındığında, Tanrı'nın âşikâr oluşu henüz bilinemez durumdayken sır oluşu kalıcı belirsiz olacaktır. Dolayısıyla bu sıfatları, ait oldukları kategorilerde müstakil olarak değerlendirmek tercih edilmiştir.

Soyut, eksik veya gerçek kavramlardan kurulmuş önermelerin, kendi iç zorunluluklarını gösteren kattır. Kendinde Varlık olan Tanrı'nın birincil niteliklerini, yani zorunlu sıfatlarını, bu kategoriye dahil etmekteyiz. Bu kategori, mantık katı gibidir. Yüzü hem bilimsel önermelere dönüktür hem de metafizik önermelere dönüktür. Mantıksal kesinliğin katı, bu kattır. Özünde önermelerin ilgili kategorilere yerleşmesini sağlayan yetke mantıktır. Öte yandan mantığın kendisinin belli başlı bir kategori olması, herhangi bir önermede veya kavramda yer alan mantıksal zorunluluğun tespit edilmesi gereğidir.

Doğrulamacı ve yanlışlamacı yaklaşımı uygulayınca Tanrı'nın tam tanımlılar kategorisinde herhangi bir isim ve sıfatının olmadığı açıktır. Fakat "Tanrı vardır" şeklinde bir önsel kabulle başlanırsa, Tanrı kabulü kendi sistematığı içerisinde bir anlam ifade ediyor. Bu noktada Tanrı'nın salt varlığını, tanrısal bir varlık olmanın içsel zorunlulukları bağlamında ele alınca analitik kategorisinde birkaç sıfatının olduğunu söyleyebiliriz. Burada söylemek istediğimiz şey; şayet Tanrı Kur'an'da anlatıldığı şekilde varsa veya var olacaksa zorunlu olarak hangi sıfatlara sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kendinde Varlık olmanın mantıksal şartları analitik kategorisinde yer bulur.

Kur'an'da yer alan esma-i hüсна, sıfatların gerekçesidir. Bütünlük ve birlik sıfatları Tanrı'nın el-Ehad ve el-Vahid isimlerinden elde edilmiştir. Yine Tanrı'nın vücûd sıfatını kuran isim el-Hakk (gerçek varlık) oluşudur. Tanrı'nın kifayet sıfatını kuran isimlerse; es-Samed, el-Ganî ve el-Kafî isimleridir. Tanrı hayat sıfatıyla anılması gereken bir varlıktır. O'nun bu sıfatını elde ettiğimiz isimse el-Hayy isimdir. Tanrı kıyâm sıfatıyla anılır. O'nun bu sıfatını elde ettiğimiz isimleriye el-Kayyûm ve el-Kâim isimleridir. Tanrı kıdem sıfatına sahiptir. Bu sıfatı elde ettiğimiz isim, el-Evvel isimdir.

1. 1. Vücûd

İslam Tanrısı'nın analitik kategorisinde yer alması gereken kurucu sıfatlarından en temeli, vücûd sıfatıdır. Vücûd sıfatı, bütün sıfatların ön koşuludur. Kendinde Varlık olmanın en temel koşulu mevcut olmaktır. Bütün mevcutlar varlık sayılır veya bütün varlıklar mevcudiyet sahibidir. Vücûd sahibi olmanın koşulu gerçek (hak) olmaktır.

İslam Tanrısı kendisi “el-Hakk” ismiyle tanıtır (Bkz. Yunus, 10/32; Hac, 22/62). Bu isim (ح ق ق) kökünden türemiştir. Bu kök uygunluk ve uyumluluk anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 132). Zıttı, batıl kelimesidir. Yine doğruluk, adil olmak ve liyakat gibi anlamları vardır (Penrice, 2010, s. 78). Tanrı'nın el-Hakk oluşu onun uluhiyetinin mutlak gerçeklik oluşuna işaret etmekte yanı sıra diğer ilahlık iddiası yakıştırılan şeylerin ise batıl oluşuna atfen kullanılmaktadır (Zeccâcî, 1986, s. 178). Tanrı vücûd sıfatını, kendisinin hakikat/gerçeklik oluşunu el-Hakk ismiyle bildirir. El-Hakk, kainatı anlamlı ve amaçlı (بالحق) kılan yanı sıra gerçek kıldır (Bkz. Hicr, 15/85; Sâd, 38/27). İslam ilahiyatına göre kainat gerçektir; bir anlam ve amaca göre inşa edilmiştir. Bu durum hak sıfatının bir uzantısıdır. Yine bu sıfat sözünde yalan ve vaadinde hilaf bulunmayan şeklinde de anlaşılmıştır (Toğaloğlu, 1997, s. 152).

Eğer bu isim Tanrı'nın mutlak gerçekliği olarak anlaşılacak olursa (ki temel anlam budur) Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasındadır. Gerçeklik vücudun şartıdır; vücûd ise Kendinde Var'ın zorunluluğudur. Tanrı'nın zatını vücûd sıfatından hariç düşünmek mümkün değildir. Bu sebeple analitik kategorisine yerleştirmekteyiz. Onun mevcudiyeti somut gözlemlerle ispatlanmış olmasa dahi, dilin mantık silsilesinde “Tanrı, Kendinde Vardır” önermesi, gerçekliği yani el-Hakk oluşu dolayısıyla vücûd sıfatına sahip olmasını zorunlu kılmaktadır.

1. 2. Birlik ve Bütünlük

Mevcut, bir olabileceği gibi çok da olabilir. Tanrı'nın ezeli mevcudiyeti ise birdir. Bütünlük, tam olmayı ve basitliği ifade eder. Bir şeyin basit olması, o şeyde herhangi bir karışımın, bileşimin ve eklentinin olmadığını gösterir (İsfehanî, 2010, s.

56). Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar bileşik varlıklardır. O, salt, saf ve katışıksız varlıktır.

İslam dininin en temel inanç esaslarından bir tanesi Tanrı'nın birliğidir. Tevhid Tanrı'nın bütünlüğünü ve birliğini ifade eder. O, değişmeyen, bozulmayan, geçmişte nasılsa o hâlini sürdüren, bütünlüğünü koruyan bir varlıktır. Birlik ve bütünlük İslam Tanrısı'nın sıfatıdır. El-Ehad ismi, bütünlük sıfatını O'na yüklememizin gerekçesidir (İhlas, 112/1). Bu ismin aslının (وحد) olduğu ifade edilmiştir (2016, s. 1461). Sonradan bu kelimenin başındaki vav harfinin hemzeye dönüştürülmesi ile ehad isminin elde edildiği ifade edilmiştir (1997b, s. 567). Arap dilinde (الوحد) kelimesi, tek anlamındadır (Ahmed, t.y., s. 280).

Ehad ile vahid isimlerinin, eşanlamlı olduğu ifade edilmiştir (2001b, s. 505). Vahid ismi Kur'an'da müstakil olarak geçmektedir (Bkz. Bakara, 2/163). Ehad ile vahid arasında bazı farklılıklar zikredilir. Ehad kelimesinin sayısal olmayan birliği (bütünlük) ifade ettiği, vahid kelimesininse nicel bir değer olduğu ifade edilmiştir (2012, s. 370). Tanrı'nın ehadiyeti onun ferdiyeti olarak yorumlanmıştır ve bir yardımcısının olmadığı anlamında okunmuştur. Bu noktada İslam Tanrısı parçalanmaz zatıyla el-Ehad olarak anılmıştır. Ehad, iç bütünlüğe ve yekpare oluşa delalet eder (İslamoğlu, 2008, s. 1323). Vahid oluşu ise ikincisi olmayan anlamında, tekliğini ifade eder. Bu yorumu ehad isminin geçtiği, İhlas suresinin muhtevası da desteklemektedir. Bu surede Tanrı'nın birliği zikredildikten sonra, onun doğurmadığı ve bir anneden doğmadığı yanı sıra bir denginin de olmadığı beyan edilmiştir. Tanrı'nın cüzlerden mürekkep olmadığı ve tereküp etmediğinin yanı sıra oluş süreci geçirmediğinin de beyanıdır. Yine onun bir mübaşerette bulunup tanrısal doğayı aktarmak gibi bir durumda olmadığını da ifade eder niteliktedir. Son tahlilde bu iki sıfat bir bütün olarak şöyle okunmuştur:

Vâhid ve ehad sıfatları Allah hakkında kullanıldığında, 'bölünmesi (tecezzî, inkisâm) ve sayısının artması (tekessür) mümkün olmayan bir, tek, yegâne varlık' mânasını ifade eder. Buradaki birlik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamında değildir; Allah'ın cüzlerden teşekkül eden birleşik (mürekkeb) bir

varlık olmadığı, benzeri ve dengi bulunmadığı mânasını taşır (Topaloğlu, 1988, s. 483).

El-İlah olanın, el-vahid veya el-ehad olması, tevhid inancının zorunluluğudur. Çünkü teklik ve iç bütünlük, çokluk ve çözümlenin (bozuluş/ayrışma) karşıtıdır. İslam dininde; fenomenler çokluk ve çözülmeyi temsil ederken, teklik ve iç bütünlük ilahlığın bir zorunluluğu sayılmaktadır. Üçün kurulumu için veya beşin kurulumu için önce en az tekin var olması zihnin koşuludur. Buna ek olarak insan için adet bildiren bir veya iç bütünlük anlamındaki birlik nitelemesi zihin kategorilerinde belirgindir. Bu isimlerde herhangi bir mübalağa unsuru ve aşkınlık bildiren anlam yoktur. Betimleyici nitelikler arasında sayamayız. Kendinde Varlığın birincil zorunlulukları arasında sayılmalıdırlar. Çünkü Kendinde Varlık olmak, kendi iç bütünlüğüne sahip olmayı gerektirir. Tanrısal varoluşun en temelde asgari bir yeterlilik gerektirdiğine işaret eder.

Ehadiyet, O'nun basit olmasına (mürekkebe olmayan) işaret eder. Yani oluşum ve kurulum geçirmemiş olan ehad olmalıdır. Bu ise, sebebinin kendinden oluşuna karşılık gelir. Yine hiçbir şey yokken, temel varlık olmak için, en az bir olmak gerekir ki bu vahid oluşudur. Bir olmak var olmanın en temel yüklemidir (Copleston, 2013, s. 31). Bu iki sıfat Kendinde Var'ın birincil zorunluluğudur. Birincil, kurucu zorunluluklar analitik kategorisinde değerlendirilmelidir. Vücûd sahibi, bir ve bütün olan Tanrı ezeli varlığına sahip olması için kifayet sıfatıyla nitelenmelidir.

1. 3. Kifayet

Kendinde Var'ın yeterliliği kendisinden kaynaklanmaktadır. O, varlığını dışarıya borçlu olmayan bilakis kendisinden alan ilk varlıktır. Bu durumu temsil etmesi bakımından Kur'an'da İslam Tanrısı'nın "es-Samed" olduğu belirtilir (Bkz. İhlas, 112/2). Bu isim (صمد) kökünden türemiştir. Bu kök bir nesnedeki sertliği ifade etmede kullanıldığı gibi yönelmek anlamına da gelmektedir (1979b, s. 309). Bir kavmin, sözü dinlenen ve herkesin üstünde olan efendisi için de bu kelime kullanılmaktadır (Ahmed, t.y., s. 104).

Samed isminin; fe'al vezninde olduğu, bu veznin ise mef'ul anlamı taşıdığı, ihtiyaç ve dileklerin kendisine götürüldüğü efendi anlamına geldiği ifade edilmiştir (2016, s. 1463). Samed, kendisi ihtiyaçtan müstağni olan, diğer her şeyin ise her açıdan kendisine muhtaç olduğu kimsedir (1997a, s. 347). Samed, dayanak anlamındadır (Konevî, 2014a, s. 199). Kendisi dışında bir başka şeye dayanmayan varlık olarak anlaşılmalıdır. Bu yönüyle samediyet sıfatını, Kendinde Var'ın, kendi varlığını gerçekleştiren birincil zorunluluklar arasında saymamız gerekir. Varlığının gerekçesini kendisinden sağlayan, gerekçesi yine kendisi olan bir varlık, es-Samed yani samediyet sıfatına sahip olmalıdır. Neticede bu sıfat analitik kategorisinde yer almaktadır.

İslam Tanrısı, kendisine yeterliliğini bir başka isimle daha aktarır. Bu isim “el-Ganî” ismidir. Gınâ (غناء) mastarından türemiştir; kifayet/yeterlilik anlamındadır (1979b, s. 397). Bir başka deyişle ihtiyaçsızlık (عدم الحاجات) durumudur. Bu durum, Allah'a hastır. İnsan için imkansızdır. Fakat ihtiyaç azlığı (قلة الحاجات) olarak da yorumlanmıştır. Bu şekliyle insan için de kullanılır (İsfehanî, 2010, s. 368). Zengin ve muhtaç olmama anlamları da aynı şeyi ifade etmektedir. Bolluk sahibi (ذو الوفرة) kimselere ganî denilmektedir (Ahmed, t.y., s. 451). Tanrı'nın el-Ganî oluşu, kendine yettiğine ve herkese yeterli olduğuna yani mutlak zenginliğine delalet eder (İslamoğlu, 2011, s. 159). Dilediğini zengin eden anlamında da okunmuştur (Esîr, 1979, s. 390). El-Kerîm olan bir Tanrı'nın el-Ganî olması kaçınılmazdır.

Bu isim mübalağa veznindedir. Analojiyle sıfatın anlamı nispeten anlaşılacaktır. Fakat sonlu ile sonsuz arasında belli bir orandan, benzeşimden bahsetmek tam anlamıyla mümkün olmayacaktır. Öte yandan zenginlik ve zengin gibi ifadeleri insan anlayabilmektedir. Tanrı'nın zenginliği, aşkın niteliği ve mübalağa anlamı taşıması hasebiyle yeterince anlaşılmamaktadır. Bu isim betimleyiciler arasındadır. Bu sebeple yarı belirginler kategorisindedir. Fakat bu ismi kendine yeterlilik diye okursak Kendinde Var'ın birincil nitelikleri arasında saymak gerekecektir. Dolayısıyla kifayet sıfatı bağlamında değerlendirmek gerekecektir. İslam Tanrısı zaten kendisini, “el-Kâfi” ismiyle anmıştır (Bkz. Zümer, 39/36). Tanrı'nın el-Kâfi oluşu onun kendine ve her şeye yetebildiğine delalet etmektedir. Bu isim de

kifayet sıfatını temsil eder ve Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasındadır. Çünkü yeterlilik olmadan Kendinde Varlık olamazdı. Tanrı'nın, Kâfi, Samed ve Ganî oluşu kifayet sıfatını temsil eder.

1. 4. Kıyâm

İslam Tanrısı'nın zati sıfatlarından birisi kıyâm sıfatıdır. Bu sıfatı temsil eden “el-Kayyum” ismiyle anılır (Bkz. Âl-i İmran, 3/2). Bu isim (قيام) mastarından türemiştir. Bu kökten türeyen, (قام) fiili, ayağa kalktı anlamına gelirken, (قام ب) şeklindeki kullanım bir şeyi yaptı icra etti manasına gelir (Penrice, 2010, s. 254). Tanrı'nın Kayyum oluşu onun kainatı ikâme etmesi ve onu yönetmesi anlamındadır. Nitekim bu isim mukîm (ayakta tutan) ve mukavvim (yöneten) olarak açıklanmıştır (Yazır, 2011, s. 170). Yine Kayyum oluşu, onun (sistemi) muhafaza edişine delalet etmektedir (2016, s. 793). Kayyum, değişmeyen (sabit) ve zevale uğramayan mevcut anlamındadır. Nitekim Kayyum isminin geçtiği bir ayette; Tanrı'yı uyku ve uyuklama tutmadığı ifade edilmiştir (Bkz. Bakara, 2/255). Bu Tanrı için arızı durumların oluşmadığına delalet etmektedir.

Kökteş olan bir diğer isim “el-Kâim” ismidir (Ra'd, 13/33). Bu isim de Tanrı'nın sabit olduğuna mecazen dimdik durduğuna delalet eder. Tanrı'nın kâim (per esse) oluşu, O'nun kendi kendisinin nedeni (causa sui) oluşuna delalet eder niteliktedir. Bir başka deyişle; Tanrı'nın nedensellik zincirinde tek nedeni kendi kıyamıdır. Hem kayyum hem kâim, kıyâm sıfatının sebebidir.

Kıyâm sıfatı Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasındadır. Bu sebeple analitik kategorisindedir. Zatinin zorunlu niteliğidir. Tanrı'nın kendinde varoluşunu elde ettiğimiz kurucu sıfattır. Kıyâm, kifayet ile ilişkilidir. Kifayetsiz kıyâm, kıyâmsız kifayet olmaz. Bu sıfatlar birbirini tamamlayıcıdır.

1. 5. Kıdem

Tanrı, en eski varlıktır. İslam Tanrısı'nın el-Evvel oluşu, O'nun kadim oluşunu temsil eder (Hadîd, 57/3). O, ezeli şimdidir. Yani “geçmişe dönük olarak bütün

zamanlarda veya zaman öncesinde vardı” anlamına gelen bir sıfattır (1984, s. 359). El-Evvel, her şeyden önceki kadim varlıktır (2016, s. 573). O, ilk mevcuttur. İlk varlık olmak, Tanrı'nın herhangi bir nedene ihtiyaç duymadan kendi zatıyla bilfiil olmasıdır (Az, 2017, s. 91) Tanrı'yı Kendinde Varlık diye anmamız bu sıfat sebebiyledir. Onun dışındaki her şey vücudu sonradan meydana gelendir (muhtes). Mevcudiyetleri Tanrı'nın varlığı sebebiyledir. Bu sebeple vücudu mümkün olan varlıklar evvel olamaz. İslam ilahiyatında tek evvel, Tanrıdır. Evvelin olmaması (عدم) hiçliktir (1984, s. 360). Evvel, ikincisi olmayan ilki ifade etmektedir. Yanı sıra O'nun mazideki kesintisiz varlığına (لم يزل) işaret eder.

Kıdem sıfatı, Kendinde Varlık olanın zatını gerçeklik kılan zorunlu sıfatlardandır. Bu sebeple analitik kategorisindedir.

1. 6. Hayat

Varlık olmak, hayat sahibi olmayı zorunlu kılmaz. Fakat İslam Tanrısı, kişiliği olan (zat) bir Tanrıdır. Dolayısıyla kişiliği olan bir Tanrı'nın hayat sahibi olması zorunludur. Allah kendisini her zaman diri ve hayat sahibi olan anlamında “el-Hayy” ismiyle tanıtmıştır. Bu isim hayat mastarından türemiştir. Bu mastarın anlamı dirim, canlılık ve yaşam sahibi olmaktır (Ömer, 2008, s. 597). Can sahibi bütün varlıklara (حيوان) denilmektedir. Zıttı mevt yani ölüm hadisesidir. Hayat farklı kademelerde farklı şekilde tezahür etmektedir. Bitkisel yaşam için hayat, nema (yetiştirme) kuvvetidir, hayvanlarda ise duyumsamadır. İnsanlarda hayat; bitki ve hayvanlarda olanlara ek olarak akıl ve amel gücünü de kapsar. Fakat bütün bu yaşamlar sonludur. Tanrısal hayat ise; kendisine ölüm ârız olmayan, ezelî ve sonsuz yaşamı ifade etmektedir (İsfahanî, 2010, ss. 144-145).

Hayat mastarından türeyen el-Hayy ismi, Tanrı'nın, yaşam kaynağı oluşuna delalet eder. Nitekim elif-lam takısı istiğrak/kuşatıcılık bildirmektedir (Samirâî, 2000, s. 115). Tanrı'nın kendisini, hayatın yaratıcısı olarak tanıtmayı da, hayatın kaynağı oluşuna delalet etmektedir (Bkz. Mülk, 67/2).

El-Hayy ismi, Kendinde Varlık olmasının birincil zorunlulukları arasındadır. Çünkü İslam Tanrısı, bilinçli bir varlıktır. Zat sahibi bir Tanrıdır. Dolayısıyla yaşam O'nun için zorunluluktur. Yaşamı başkasından değil ezeli varlığından alır. Bu sebeple analitik kategorisine yerleştirmek isabetlidir.

Birinci bölümde analitik kategorisine ait sıfatlardan bahsedildi. Bu sıfatlar Kendinde Var'ın kurucu özellikleridir. İkinci bölüm ise yarı belirginler kategorisine ayrılmıştır. Yarı belirginler Tanrı'nın ikincil nitelikleridir. Bu sıfatlar çekildiği zaman Kendinde Var'ın varlığından bir şey eksilmez.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI'NIN İKİNCİL SIFATLARI (YARI BELİRGİNLER KATEGORİSİ)

Tanrı'yı ifade etmek adına kurulan önermelerin birçoğu yarı belirgindir. Kalan belirsiz yönü ise ya henüz bilinemez durumdadır ya da kalıcı belirsizdir. Dil açısından anlamı bulunan fakat akıl ve mantık ilkeleri açısından, saçma kategorisine yerleştirilebilecek ifadeler de bulunabilir. Yarı belirgin olan bir önerme şayet tam tanımına erişilirse, o zaman tam tanımlılar kümesinde sayılma imkanı elde edebilirler.

Tanrı'nın, bu kategoride yer alan sıfatları, mübalağa vezninde gelen isimlerin uzantıları olan sıfatlar yani lütfuna işaret eden ikincil niteliklerdir. Burada yer alan sıfatların ikincil nitelikler olarak anılmalarının sebebi; Kendinde Var'ın kurucu sıfatları arasında yer almamalarıdır. Nitekim ikincil sıfatlar, Tanrılığını oluşturan, lütfunu belirten betimleyici niteliklerdir. Bu sıfatları çekince Kendinde Varlığın varlık oluşundan bir şey eksilmemektedir.

Mübalağa unsuru taşıyan isimlerin uzantısı olan sıfatlar şayet Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değilse, Tanrı'yı betimleyici nitelikte sayılmalıdırlar. İfade ettikleri anlam değerine göre bir kategoriye dahil edilmelidirler ve dahil oldukları kategori nispetinde bilişsel (kognitif) bir değere sahip olurlar.

Bu noktada mübalağa sigalarında (fa'îl, fe'ûl, fa'lan gibi) gelen isimler ve onların uzantıları olan sıfatlar, Tanrı'nın o niteliğinde mükemmel olduğuna delalet etmektedir. Bu ise sıfatı kuşatmamızı imkansız kılar. Tanrı için kullanılan mübalağa veznindeki isimler ve o isimlerin uzantısı olan sıfatları, dilin imkanları ve sınırları içinde anlamak gerekir. Bu dünyevi ölçekteki cömertliğin bilgisinden, analogi yoluyla tanrısal cömertliğe intikaldir. Neticede tamamı kuşatılamayanın parçası, bize o şeyi yarı belirgin kılar. Tamamen belirsiz veya tamamen kuşatılır durumda olmayan sıfatların kategorisidir.

Bir noktaya kadar belirginliği olmakla birlikte, anlamı sınırlı ve belirginliği kısıtlı olan bütün önermeler ve kavramlar bu kategorinin içerisinde. Bilimsel önermeler de tamamen bilinemediği fakat kısmen bilinebildiği durumlarda bu kata yerleştirilir. Nitekim ilkece bilinebilir durumda olan ve bir miktar bilgi sahibi olunan fakat bütünüyle bilinebilmiş durumda da olmayan meseleler bilimsel alanda söz konusu olabilmektedir. Şunu da belirtmeli ki bazı bilimsel iddialar veya araştırmalar yarı belirginler kategorisinden, tam tanımlılar kategorisine ulaşma imkanına sahip olabilir. Bu yönüyle metafizik önermelerden ayırır. Bu eksik kavramla, soyut kavramın arasındaki farkı ortaya koyar. Bu ayrımı ifade etmede tamamen kuşatılamamış fakat ilkece kuşatılabilir kavramları eksik kavram olarak anarken ne kuşatılmış ne de ilkece kuşatılabilir durumda olmayan iddiaları soyut kavram adıyla anacağız.

Bu isim ve sıfatlar Kur'an'da belli bir tasavvur inşa etme gayesiyle dile getirilmiş ifadelerdir. Tanrı'nın o sıfatlarda mükemmel oluşunu temsil ederler. İnsan bunları bütünüyle kuşatamasa da belli bir ölçüde bunu anlayıp tasavvur oluşturabilir. Hatta oluşturulan tasavvur eylemleri şekillendirir. Braithwaite'in konatif çözümlemesi özünde bunu temsil eder.

Tanrı'nın bu kategorideki sıfatları, O'nun çeşitli isimlerinden elde edilmiştir. Bunlar şu şekildedir; Merhamet sıfatını elde ettiğimiz isim, er-Rahmân, er-Rahîm ve er-Raûf isimleridir. Tanrı'nın uluhiyet sıfatını elde ettiğimiz isim, el-İlah ismidir. Rububiyet sıfatını elde ettiğimiz isimse, er-Rab ismidir. Mâlikiyet sıfatını kuran isimlerse; el-Mâlik, el-Melik, el-Melîk ve el-Vâris isimleridir. Tanrı'nın kerem sıfatını elde ettiğimiz birçok isim vardır. Bu isimler şu şekildedir; el-Ekrem, el-Kerîm, Zül-Celâl ve'l-İkrâm, el-Hafî, el-Hayr, el-Ber, el-Mecîd, er-Rezzâk, el-Mukît, es-Selâm, el-Mu'min, el-Gafûr, el-Gaffâr, el-Afûv, et-Tevvab, en-Nasîr, el-Müsteân, el-Fettah, eş-Şekûr, el-Halîm, el-Vehhab, el-Hafiz, el-Mucîb, el-Vekîl, el-Kefil, el-Velî, el-Vedûd, el-Hâdî. Tanrı'nın birçok ismi keremini ifade sadedinde dile getirilmiştir. Betimleyici ifadelerdir. Buradan Tanrı hakkında bütüncül bilgi elde etmeye imkan yoktur.

Tanrı'nın ilim sıfatını elde ettiğimiz isimlerse; el-Hâbir, el-Alîm, er-Rakîb ve eş-Şehîd isimleridir. Tanrı'nın hikmet sıfatını elde ettiğimiz isimlerse; el-Hakîm, el-Hakem ve el-Latîf isimleridir. Tanrı'nın adalet sıfatını elde ettiğimiz isimler; el-Câmi, el-Hasîb, el-Muntakım ve es-Sâdık isimleridir. Bundan bağımsız olarak Allah adil olanları sevdiğini ifade eder ve yanı sıra adaleti emreder. Yine kullarına zulmetmeyeceğini söyler. Mahşerde büyük bir mahkeme kuracağını bildirir ve insanları dünya hayatındaki eylemlerine göre yargılayacaktır. Bu söylediklerimiz Tanrı'nın adalet sıfatıyla anılmasının gerekliliğini gösterir. Tanrı'nın izzet sıfatını elde ettiğimiz isim el-Azîz ismidir. Tanrı'nın irade sıfatı bağlamında okuyabileceğimiz isimlerse; el-Fa'âl, el-Mursil, el-Munzir ve el-Cebbâr isimleridir. Tanrı'nın kudret sıfatı bağlamında okunabilecek isimlerse; el-Kâdir, el-Kadîr, el-Muktedir, el-Kavî, el-Metîn, el-Gâlib, el-Muhît, el-Vâsi, el-Azîm, el-Mütekebbir, el-Kahhâr ve el-Kâhir isimleridir.

Tanrı'nın basar sıfatını elde ettiğimiz isim; el-Basîr ismidir. Yine semî sıfatını elde ettiğimiz ismiyse; es-Semî ismidir. Tanrı'nın tekvin sıfatını elde ettiğimiz isimlerse; el-Fâtır, el-Fâlık, el-Hâlık, el-Hallâk, el-Bâri ve el-Musavvir ismidir. Tanrı'nın el-Bedî ismi de yaratmayla ilgilidir fakat o ibdâ sıfatı bağlamında bağımsız olarak işlenecektir. Tanrı'nın kutsiyet sıfatını elde ettiğimiz isim el-Kuddûs ismidir. Tanrı'nın bekâ sıfatını elde ettiğimiz ismiyse; el-Âhir ismidir.

2. 1. Ulûhiyet

İslam Tanrısı'nın tanrılığını ifade eden sıfat uluhiyettir. Allah, bu sıfatı temsil eden “el-İlah” ismiyle tanıtılır (Âl-i İmran, 3/2). İlah her türlü mabut için kullanılan genel bir adlandırmadır. Nitekim Kur'an'da, müşrik olarak adlandırılan politeistlerin, panteonlarını ifade etmek için “ilahlar” kelimesi kullanılmaktadır (İsrâ, 17/42). İlah kelimesi, saygı duyulan ve kutsallaştırılan varlık anlamında kullanılmaktadır (Gündüz, 2017, s. 240). Yine tapınılan varlık anlamında kullanılmaktadır. Türkçede “Tanrı” kelimesinin, İngilizcedeyse “God” kelimesinin karşılığıdır.

Kur'an, putçuluğu, üçleme (teslis) fikrini, dualist teolojiyi ve hâsılı bütün çoktanrıci teolojileri reddetmekte ve Allah'ın uluhiyetinin mutlak birliğini

bildirmektedir (Bkz. En'âm, 6/74; Nisâ, 4/171; Mâide, 5/73; Mâide, 5/116, Nahl, 16/51). El-İlah isminin başındaki elif-lam takısı da uluhiyet sıfatının Allah'a tahsisidir. Yani O'nun ilahlığında tek olduğunu belirtmektedir.

Allah'ın el-İlah oluşu, onun anlaşılabilir bir isimdir. Dolayısıyla uluhiyet sıfatı yegane mabûd oluşunu ifade eder. Yani bir eylem ibadetse bu ancak Tanrı'ya takdim edilmelidir mesajı verilmektedir. Yine uluhiyet sıfatının mutlak oluşunu ve başka ilahlık iddialarının reddini içermesi yönünden kuşatılabilir durumdadır.

Tanrı'dan, sevgisini veya merhametini çektiğimizde, tanrılık vasfını veya Kendinde Varlık oluşunu yitirmez. Bu nitelikler tamamen tanrısal lütfun uzantılarıdır. El-İlah ismi veya uluhiyet sıfatı da buna benzer. Bu sıfat mübalağa anlamı taşımamaktadır. Fakat ilahlık sıfatının gerçekleşmesi için mahlukat gerekmektedir. İlah olmak Allah oluşunun bir zorunluluğu sayılabilir ama Allah, ilah olmadan önce de Kendinde Varlık idi. Kendinde Var'ın ilahlığı, diğer varlıkların mevcudiyetiyle başlar. Tanrı ezelde de ilah sıfatına sahipti diye düşünebilir. Fakat bu bi'l-kuvve ilah oluşudur. Bilinç sahibi varlıkların yaratılmasıyla bu sıfatı bi'l-fiil hale gelmiştir. Yani sıra ezelde bu sıfata sahip olması durumu değiştirmez çünkü kurucu sıfatlar arasında değildir. İlahlık, Tanrı'nın Kendinde Varlık oluşunun o ilk zorunlulukları arasında yer almamaktadır. Yani zatını gerçekleştiren zorunluluklardan değildir. Kâinatı yaratışından sonra el-İlah diye tanınmayı teklif etmesi, O'nun belirlediği bir zorunluluktur. Öyleyse, temel/ilk zorunluluk değil, ikincil nitelik veya ikincil zorunluluk diye anabiliriz. Bu yönüyle analitik kategorisinde değildir.

Allah isminin el-İlah isminden müştak olduğuna dair bir görüş belirtmiştik. Bu durumda “Allah olmak, ilah olmayı gerektirir” diye düşünebiliriz. İlahlığı, Allah'ı betimleyici bir nitelik olarak da sayabiliriz. Betimleyici söylemler, Tanrı'nın varlığının ikincil gerekleridir. Allah'ın mutlak mabûd oluşu, onun mevcudiyetinin ikincil zorunluluğudur. Bu çözümlemeler ışığında uluhiyet sıfatı betimleyici ve dolayısıyla ikincil zorunluluklar arasında sayılacaktır. Bu sebeple yarı belirginler kategorisinde yer almalıdır. Ulûhiyetin yetkinliği rubûbiyetin varlığını gerektirir. El-İlah olan, aynı zamanda er-Rab diye anılması gerekendir.

2. 2. Rubûbiyet

İslam Tanrısı'nın bir diğer sıfatı rububiyet sıfatıdır. Kur'an'da Tanrı "er-Rab" ismiyle anılmaktadır. Bu kelime (ر ب ب) kökünden türemiştir. Bu kökün asli anlamı terbiye etmektir (İsfehanî, 2010, s. 190) Terbiyenin ise bir şeyi başlangıç halinden alıp aşama aşama kemale ulaştırmak (inşa etmek) anlamında olduğu ifade edilmiştir (İsfehanî, 2010, s. 190). Arap dilinde, toprağı terbiye edip, bitkiyi yeşerttikleri için yağmur yüklü bulutlara, bu kökten türeyen "rabâb" ismi verilmiştir (İslamoğlu, 2011, s. 206). Yine bu kökün bir şeyi geliştirmek (ıslah) ve gözetmek anlamına geldiği de ifade edilmiştir (1979b, s. 381). Nitekim terbiye etme sürecindeki aşamalılık, bu yorumu da kapsamaktadır.

Rab ismi Tanrı için kullanıldığında yarattıklarının hallerini düzelten, onaran ve geliştiren (المصلح للشيء) anlamındadır (1979b, s. 382). Yine bu kelimenin sahip ve efendi (seyyid) anlamına geldiği de ifade edilmiştir (2016, s. 83). Nitekim Safvan b. Ümeyye'nin, Ebû Süfyan'a, "*Kureyşli bir adamın bana rab olması, Hevâzin (kabilesinden) birisinin rab olmasından daha iyidir.*" dediği ifade edilir (2016, s. 83). Bu nakilde yer alan rab sözcüğünün kullanımı; yöneticilik, efendilik ve kararlar alan lider anlamındadır. Bu kelimenin seyyid ve mâlik (sahip) anlamları yanında; müdebbir (yöneten) ve mün'im (nimet veren) gibi anlamları da zikredilmiştir (1993, s. 399). Arap dilinde rab kelimesi izafetle insanlar için de kullanılmaktadır (örn. rabbu'l-veled). Elif-lam takısı aldığı anda ise sadece Allah için kullanılır (2005, s. 87).

Rububiyet sıfatı Allah'ın kim olduğunu betimlemektedir. Rab isminde bulunan kapsamın mükemmelliği düşünüldüğünde, bu ismin ve dolayısıyla rububiyet sıfatının betimleyici bir öge olduğunu düşünmek isabetli görünmektedir. Rab ismi mastardan elde edilmiştir. Yani mastar halindeki bu kelime, öznenin isim-sıfatı olarak kullanılmıştır. Mastarın özneye isim-sıfat olarak kullanılması, öznenin o isim-sıfatta yetkin ve mükemmel oluşuna delalet ettiği ifade edilmiştir (İslamoğlu, 2011, s. 207). Bu yetkinlik ve kusursuzluk Tanrı için düşünüldüğünde Rab isim-sıfatı veya rububiyet sıfatı daha bir kuşatılmaz duruma gelecektir.

Sıfatın içeriği din dilinin kendi sınırları içerisinde anlaşılmaya müsait olsa da insan havsalası bu sıfatı tamamen idrak edememektedir. Rububiyet, gerçek ilahlığın zorunlu parçası sayılabilir. Fakat Kendinde Varlığın zorunluluğu sayılamaz. Nitekim rububiyet, yaratmanın neticesinde tezahür eder. Allah'ın, Rab oluşu mahlukat üzerinde gerçekleşir. Allah, Rab olmadan önce de Kendinde Varlık idi. Rububiyet, ikincil zorunluluktur. Bu çözümlenmeler neticesinde rububiyet sıfatı yarı belirginler kategorisinde yer almaktadır. Tanrı'nın ulûhiyeti ve rubûbiyeti, mâlikiyet sıfatını gerektirir.

2. 3. Mâlikiyet

Bu sıfat Tanrı'nın otoritesini temsil eder. İslam Tanrısı kendisini “el-Mâlik” ismiyle anar. Bu isim (م ل ك) kökünden türemiştir. Bu kök herhangi bir şeyde bulunan güç anlamındadır (1979b, s. 351). Arap dilinde; hamura güç uyguladı, onu yoğurdu (أملك عجينه) ifadesi kullanılmaktadır (1979b, s. 352). Yine (güç kattığı için) sahip olunan mala (ملك) denilmektedir (1979b, s. 352). Çöl yolcusunun yanında bulundurduğu suya, çölde güç sağladığı için (الملك) denildiği de nakledilmiştir (1979b, s. 352).

El-Mâlik, ism-i fâil kalıbıdır. Anlamı ise; mutlak gücün sahibi ve tasarrufta yetkin özne şeklinde karşılanmıştır (Ömer, 2008, s. 2122). Yine mülkü dilediğine verdiğini, dilediğinden ise çekip aldığını açıklamıştır (Bkz. Âl-i İmrân, 3/26). Bu yönüyle İslam Tanrısı, Mâlik-i mümellik (başkasını mülk sahibi kılan) diye anılmıştır (İslamoğlu, 2011, s. 347). Bu ismin, Tanrı'nın kararlarını uygulamada aşılmaz mutlak otoritesine işaret ettiği de ifade edilmiştir (Kahtânî, t.y., s. 166). Tanrı'nın Rab oluşu Mâlik oluşunu kaçınılmaz kılar. Bu iki isim birbirini tamamlayıcıdır.

Kur'an'da (م ل ك) kökünden türeyen iki isim daha geçmektedir. Bunlardan ilki Melik (الملك), ikincisi Melîk'tir (المليك). El-Mâlik sıfatı ile el-Melik ismi arasında fark vardır. Bu fark şöyledir; “*Şuursuz varlıklar (mülk,milk) üzerinde Tanrının otoritesini ifade sadedinde el-Mâlik kullanımı münasiptir.*” (İslamoğlu, 2011, s. 547). El-Melik ismi Tanrı'nın akıl sahibi canlılara, emir ve yasaklarıyla hükmetmesi anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 475). Nitekim “*insanların Meliki*” ayeti de buna

delalet etmektedir (Nâs, 114/2). Nesnelere meliki gibi bir kullanımın olmadığı da ifade edilmiştir (İsfahanî, 2010, s. 475).

Kökteş olan bir diğer kullanım ise (المليك) ismidir. Bu isim Kur'an'da sadece bir yerde geçmektedir (Kamer, 54/54-55). Bu ayette Tanrı, muttaki diye adlandırılan kimselerin bahçelerde olacaklarını (cennet) ve orada ırmakların olduğunu bildirmiş yanı sıra dürüstlük/sadakat tahtlarının (مقعد صدق) varlığını haber etmiş ve ayetin sonunda Melîk oluşunu deklare etmiştir. El-Melîk olan Tanrı; katında tahtlar kurandır (Bkz, Hicr, 15/47; Kehf, 18/31; Sâffât, 37/44; Ğâşiye, 88/13). O, kendisinden taht (mülk) istenen gerçek “*Kraldır*” (Sâd, 38/35). Nitekim el-Melîk ismi, şahlar şahı diye yorumlanmıştır (Yazır, 2011, s. 392). Yeni Ahit'te bulunan krallar kralı (rex regum) ifadesiyle çok benzerdir (1. Timoteos, 6/15). El-Melîk “faîl” vezindedir. Bu vezin mübalağa bildirmektedir. Mübalağa unsurunun anlama katkısı, O'nun yöneticiliğinde tek ve mükemmel oluşudur.

Bu sıfatlar Kendinde Varlığın zorunlulukları değildir. El-Melik isminin; Tanrı'nın akıl sahibi canlılara, emir ve yasaklarıyla hükmetmesi anlamında olduğunu ifade etmiştik. Bu yönüyle diğer varlıkların mevcut olmasını gerektirmektedir. Hatta Tanrı'nın insanların Meliki olduğunu ifade eden ayet düşünülünce; bilinçli varlıkların mevcut olması neticesinde bu ismin açığa çıktığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle kendi varlığının ilk zorunlulukları arasında değildir. El-Mâlik ve el-Melîk ismi de bu şekildedir. Dolayısıyla mülk veya milk olmadan mâlikiyet sıfatı oluşmaz. Bu niteleme Tanrı'nın ilk zorunluluğu da sayılamaz. Nitekim mülk veya milk diye anılacak herhangi bir harici varlık yokken dahi Kendinde Varlık vardı.

Yine İslam Tanrısı, mâlikiyeti kapsamında “el-Vâris” ismiyle anılır (Bkz. Hicr, 15/23). Bu kelime (ورث) kökünden türemiştir. Kökün anlamı geriye kalan mal ve mirastır. Bir değer, bir kişiden başka bir kişiye intikali *virase* diye anılmaktadır (İsfahanî, 2010, s. 533). İnsan vefat edince geriye kalan malı mirasçılara intikal etmektedir. Totaldeyse, Tanrı bütün mirasçılardan üstünde olan gerçek mirasçı sayılmaktadır. Tanrı'nın el-Vâris oluşu, insanlığın sona erişiyle, bütün her şeyin kendisine kalacağını bildiren bir isimdir. Bütün mülk sahiplerinin mülkiyetleri,

hayatlarıyla sınırlıyken kalıcı mâlikiyet Tanrı'ya aittir. Bu isim mâlikiyeti tamamlayıcıdır. Mutlak mâlik olmak, el-Vâris olmayı gerektirir.

Mâlikiyet sıfatı, mülkün sınırlarının bilinmeyişi ve Tanrı'nın otoritesinin kuşatıcılığı hatta sınırsızlığı dikkate alınır, insan için yarı belirgin durumdadır. Kişilik (zat), ulûhiyet, rubûbiyet ve mâlikiyet sıfatlarına sahip bir Tanrı'nın egemenliğini her yerde sürdürebilmesi için işitir ve görür olması gerekmektedir. Dolayısıyla işitmek (semî) ve görmek (basar) sıfatlarına sahip olmalıdır.

2. 4. Semî

İslam Tanrısı işiten bir varlıktır. Semî sıfatıyla anılmıştır. Tanrı kendisini bu sıfatı temsil sadedinde “es-Semî” ismiyle tanıtmıştır. Bu isim (سمع) kökünden türemiştir. (السمع) işitme yetisi ve kulak için kullanılmaktadır (Ahmed, t.y., s. 348). İslam Tanrısı'nın es-Semî oluşu, işitmeye taalluk eden en gizli şeyleri bile organsız (kulaksız) işitebilmesidir (1993, s. 164). Şayet “Tanrı'nın kulağı var mıdır?” gibi bir soru sorulursa, tıpkı basîr isminin anlatımında olduğu gibi bu sorunun, henüz bilinemez veya kalıcı belirsiz sayılması gerekecektir. Nitekim Tanrı'nın nasıl işittiği meçhuldür ve onun işitmesi tanımlanamaz (بلا تحديد) durumdadır. Sonlu ve sınırlı zihin, Tanrı'nın özüne dair hiçbir kavram oluşturamaz (Blackstone, 2005, ss. 78-79). Tanrı'nın işitmesinin nasıl olduğu açıklanırken, bir yaratılmışın işitmesine benzemediği ifade edilmiştir (1993, s. 164). Bu Tanrı'nın işitmesinin nasıl olduğu sorusunun cevabından ziyade Tanrı'nın işitmesinin neye benzemediği sorusunun bir cevabı olacak niteliktedir. Tanrı anlatımında sıkça başvurulan tenzih dilinin bir örneğidir.

İslam itikadında Tanrı, her yerden işitebilmektedir. Nitekim Kur'an'da aktarılan peygamber Yunus'un hikayesi, işitmenin boyutunu ortaya koymaktadır. Peygamber Yunus'un, bir balık tarafından yutulduğu akabinde balığın karnında dua ettiği ve bu vesileyle kurtulduğuna dair bir anlatım geçmektedir (Bkz. Enbiya, 21/87-88; Sâffat, 37/143-144). Bu anlatıma bakılırsa Tanrı için denizin altı ve üstü eşittir. Her yerden her şekilde duyabilmektedirler. Tanrı için, işitsel anlamda bir kapalılık olmadığını ifade etmektedir.

Bu isim, faîl veznindedir. Bu vezin mübalağa bildirir. Mübalağa unsuru tanrısal işitmenin mükemmelliğine delalet eder. Analoji yoluyla, işitmenin nasıl olduğuna intikal etmek mümkün olsa da işitme olgusunun tanrısal versiyonuna, tastamam nüfuz etmek imkansızdır. Nitekim insan kulaksız bir işitmeyi yahut her zaman, her yerden, her şeyi bir arada işitebilme gibi bir durumu imgelemde tasavvur edemez. Görmek ve işitmek, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları değildir. İkincil zorunluluklar diyebileceğimiz betimleyici sıfatlardır. Sonuç olarak bu işitme sıfatından elde edilebilecek bilgi; “Tanrı her şeyi işitir. Fakat işitmesi insanın kulakla işitmesi gibi değildir.” türünde bir önermeden ibarettir. Dolayısıyla yarı belirginler kategorisindedir.

2. 5. Basar

İslam Tanrısı kişiliği olan bir Tanrıdır. Görüş sahibi olmak canlı olmayı gerektirir. Tanrı kendisini basar sıfatını temsil sadedinde “el-Basîr” ismiyle tanıtır (Lokman, 31/28). Bu isim (بصر) kökünden türemiştir. Bu kök görmek ve bakmak anlamındadır (Penrice, 2010, s. 37). Yine (البصر) kelimesi göz için kullanılmaktadır (İsfahanî, 2010, s. 59). El-Basîr, faîl veznindedir. Bu vezindeki mübalağa unsuru, tanrısal görüşün mükemmelliğine delalet etmektedir. İslam ilahiyatında ilahi görüşün keyfiyeti meçhul sayılmıştır. Tanrı'nın görmek için göze ihtiyaç duymadığı ifade edilmiştir (İslamoğlu, 2011, s. 738). Muhalif bir görüş ise Tanrı'nın gözünün olduğunu kabul etmektedir (Useymin, 2000, s. 312). Nitekim “*Sen gözlerimizin önündesin*” meâlindeki ayet delil gösterilmiştir (Bkz. Tûr, 52/48; Kamer, 54/14). Fakat bu gözlerden kastın Tanrı'nın organlardan müteşekkil bir yapıda olduğu anlamına gelmediği de eklenmiştir (Useymin, 2000, s. 312). Tanrı'nın gözü meselesi, zatına taalluk ettiği için, yöntemimiz açısından kalıcı belirsizdir. Son tahlilde “İslam Tanrısı bütün detayları görür fakat bu görüşün nasıl olduğu belirsizdir” demekten öteye bir adım atılabılır durumda değildir.

El-Basîr mübalağa içermesiyle mükemmel bir görüşü ifade eder. Basîr ismi ve dolayısıyla basar sıfatı yarı belirginler kategorisine yerleştirilmelidir. Onun görüşünün nasıl olduğu ancak analoji yoluyla intikal edebildiğimiz bir özelliktir. Tanrı işitse fakat görmese ya da görse fakat işitmese bu onun egemenliği için kusur sayılırdı. Tanrı'nın

işitme ve görme sıfatları ilim sıfatını besler. İşitmeyen ve görmeyen bir Tanrı ilim sahibi olamaz. Bilgiyi bir şekilde elde edebilse dahi bilgisi problemlili ve eksik bir bilgi olurdu.

2. 6. İlim

İslam Tanrısı kendisini her şeyden haberdar olan bilge bir Tanrı olarak tanıtmaktadır. İlim sıfatı O'nun subuti sıfatlarından birisidir. Bu sıfatı temsil eden isimlerden bir tanesi "el-Habîr" ismidir (Bkz. Ahzâb, 33/2; Mülk, 67/14). Bu isim (خبير) kökünden türemiştir. Bu kök bilgi, haber ve nakil anlamlarına gelmektedir (Penrice, 2010, s. 87). Devenin ağzından gelen yağ türü sıvıya, devenin içinden bilgi verdiği için *habîr* denilmiştir (1993, s. 229). Arap dilinde meyveli ağaca da *habîr* denilmektedir. Nitekim meyve ağacın türünü ortaya koymaktadır (İslamoğlu, 2011, s. 512). Yanı sıra bir şeyin iç yüzünü bilmeye (الخبرة) denilmektedir (İsfehanî, 2010, s. 148).

Bu tahlile göre İslam Tanrısı'nın el-Habîr oluşu; onun derin bilgeliğine işaret eder. El-Habîr olanın bilgisi yüzeysel değildir. Bu isim (fa'îl) vezindedir. Mübalağa anlamı taşımaktadır. Vezindeki mübalağa unsuru, bilmek hususunda Tanrı'nın mükemmelliğine işaret etmektedir. Herhangi bir meselenin arka planına muttali olması ve görünmeyen yönleri bilebilmesi anlamındadır.

Kur'an'da Tanrı'nın isim ve sıfatlarla tanıtılması, din dilinde aktarımı salt entelektüel, bilişsel (kognitif) sebeplere dayanmamaktadır. Bilakis bu sıfatlar üzerinden Tanrı algı düzeyine getirilmek istenmektedir. Bu algı ile yaşamın pratiklerinin düzenlenmesi (konatif işlev) hedeflenmektedir. Din dili Tanrı hakkında tam tanıma ulaşmak iddiasında veya gayesinde değildir. Nitekim o idrak edilemez gerçeklik olarak anılmaktadır (Bkz. En'am, 6/103). Kur'an'da Lokmân isimli kişinin, oğluna verdiği öğütte şöyle dediği aktarılır;

Ey oğlum yaptığın iş, belirsiz bir çekirdek kadar hacme sahip olsa ve herhangi bir kayanın içinde saklı kalsa yahut göklerin derinliklerinde (gizlense) veya yerin altında (unutulsa) Allah onu getirir. Çünkü Allah Latif ve Habîrdir (Meselelerin iç yüzüne vakıf olandır). (Lokman, 31/16).

Latîf ismiyle kullanılması, Tanrı için opak/katı, geçit vermez duvarların olmadığı bilakis O'nun, her şeye nüfuz edip, bilebildiğine delalet eder. Nitekim Habîr olanın, Latîf olması kaçınılmazdır. Lokmân'ın, Habîr sıfatını bir misal üzerinden anlatmaya gayret etmesi, dilin sınırlı doğasının farkında olduğunu gösterir niteliktedir.

Tanrı'nın bu ismi aynı zamanda haberdar eden anlamına da gelmektedir (Topaloğlu, 1996, s. 378). Tanrı, insanlara vahiy yoluyla dilediği bilgileri aktarmaktadır (haberdar etmekte) (Bkz. Yûsuf, 12/3). Bununla beraber insanların yaşamlarını kayıt ettiğini (haberdar olduğunu) ve insanların edimlerini hesap gününde serimleyeceğini beyan etmiştir (Bkz. Kâf, 50/17; Bkz. İsrâ, 13-14; Câsiye, 45/29; Hâkka, 69/18; Târık, 86/9; Âdiyât, 100/11). Bütün bunlar habîr ismiyle ilintilidir. Dolayısıyla ilim sıfatı kapsamındadır.

İslam Tanrısı'nın bilgeliğine taalluk eden bir diğer ismi "el-Alîm" ismidir. Bu isim (علم) kökünden türemiştir. Bu kök bir şeyi, öteki nesnelere ayırt eden iz ve belirti anlamına gelmektedir (1979b, s. 109). Bir şeyi tüm gerçekliğiyle idrak etmek anlamına geldiği de ifade edilmiştir (İsfehanî, 2010, s. 347).

Alîm ismi mübalağa veznindedir. Mübalağa unsuruyla düşündüğümüzde bütün mevcudatın görünen yüzünü ve derinliğini, saklı ve açık yönlerini tastamam bilen, bilgisiyle bütün mevcudatı kuşatan gibi anlamları içermektedir (1979a, s. 292, 1993, s. 416). Kısıtlı bilene el-Alîm denilmez. El-Alîm olmak mükemmel bilişi gerektirir. İslam tanrısı için gayb yoktur (bilinmezlik) (Mâide, 5/109). O'na cehalet ârız olmamaktadır ve bilgisi artıp eksilmez niteliktedir.

Tanrı Kur'an'da Âlim ve Allâm olarak da anılmıştır. Bu kelimeler hep tamlama halinde gelmiştir ve tek başlarına kullanılmamaktadırlar. Bu sebeple Âlim de Allâm da el-Alîm ismine mülhaktır (İslamoğlu, 2011, ss. 771-773). Bu iki isim, el-Alîm ismini pekiştirir. Allâm olan zaten Âlimdir. Bu iki ifadenin ayrı ayrı zikrinde şöyle bir gaye gözetmek de mümkündür; Tanrı Allâmu'l-guyûb oluşuyla küllî/tümel bilgiye sahip oluşunu ifade ediyor görünmektedir (Mâide, 5/109). Âlimu'l-gayb oluşu ise cüzzî/tikel bilgileri biliyor oluşuna, bir işaret olarak okumak mümkündür (Âskerî, 2014, s. 130). Mülhak oldukları el-Alîm ismi de O'nun mutlak bilgeliğine delalet

etmektedir. Bu iki isim Tanrı'yı betimleyici niteliktedirler. Her ikisi de mübalağa unsuru taşımaları ve Allah için kullanılmaları hasebiyle yarı belirgin durumdadırlar. Nitekim insan Tanrı'nın bilgeliğini (ilim sıfatını) bütünüyle kuşatabilir durumda değildir.

İslam Tanrısı'nın bilgeliğini temsil eden bir diğer isim “er-Rakîb” ismidir. Bu isim (رقيب) kökünden türemiştir. Bu kökün temel anlamı gözetlemek ve beklemektir (Penrice, 2010, s. 126). Arap dilinde gözetleme kulesi için (مرقب) kelimesi kullanılmaktadır. Yine Arap dilinde gözetip koruyan bekçiye (رقيب) denilmiştir (2005, s. 90). Bu noktada kökün üç anlamına ulaşmaktayız; gözetlemek, beklemek ve korumak (1987a, s. 137). İlk bakışta Tanrı için hangisinin kullanılacağı belirsiz görünmektedir. Nitekim bu üç anlamın birbiriyle uyuşmadığı yerler olabilmektedir. Örneğin; “Tanrı gözetler ve bekler mi? Yoksa hemen müdahale edip korur mu?” bu sorunun çözümü, bu ismin geçtiği bağlamlara müracaat ile mümkündür.

Tanrı her şeyin üstünde Rakîb oluşunu bildirmiştir (Ahzab, 33/52). Bu ayette Rakîb kelimesi, kontrol etmek (müheymin) ve korumak (hâfız) anlamlarıyla karşılanmıştır (2016, s. 431). Fakat her şeyi korur şeklindeki çeviri, korunmaya muhtaç halde olan herhangi bir insanın durumuyla bağdaşmıyor gibi değildir. Nitekim Tanrı'nın doğrudan koruyucu müdahaleleri uygulamadığı pek çok durum mevcuttur. Bu durumda koruyucudur şeklinde okunacaksa, bu korumanın nasıl olduğu meçhul kalacaktır. Bir diğer ayette insan bir söz söylediğinde, onu derhal kayıt eden bir gözetleyicinin (rakîb) olduğu ifadesi geçmektedir (Kaf, 50/18). Ayette geçen gözetleyicinin melek olduğu ifade edilmiştir (2016, s. 355). Fakat bir diğer görüşe göre ayette geçen Rakîb kelimesinin, Allah'a râci olduğu ifade edilmiştir (İslamoğlu, 2008, ss. 1035-1036). Şayet Allah'a râci olduğu görüşü kabul edilirse; bu ayette de gözetleme anlamında kullanılmaktadır.

Bir diğer ayette ise Tanrı, akraba haklarına karşı riayetsizlikten sakınılması hususunda buyruk vermektedir ve ilgili ayetin sonunda “*Allah sizin üzerinize Rakîb'tir*” şeklinde kendini tanıtmaktadır (Nisâ, 4/1). Bu ayeti “koyduğu sınırları ihlal edip etmediğiniz hususunda sizleri seyretmektedir.” şeklinde anlamak mümkün olabileceği gibi “koyduğu kurallar ile insanların birbirlerini ihlal etmelerini engeller

ve bu vesile onları korur.” şeklinde anlamak da mümkün olmaktadır. Geçtiği son ayet ise peygamber İsa'nın; *“Ben hayatta iken toplumuma şahit idim... beni vefat ettirdiğinde ise onlar üzerinde (bir şahitliğim kalmadı) sen gözetleyici oldun”* şeklindeki ifadesidir (Mâide, 5/117).

Son tahlilde İslam Tanrısı mevcûdatı izlemektedir (Alak, 96/14). Yani Tanrı gözetleyicidir. Onun gözleyişi mevcûdatla ilgili olduğuna delalet etmektedir. Kaf suresinin 18. ayetinde geçen rakîb ifadesi melektir görüşü kabul edilirse, Tanrı'nın, hayatı, melekler vasıtasıyla kayıt altına aldırması hayata doğrudan müdahale etmediğine dair bir delil olarak görülebilir. Nitekim hayatların kayıt altına alınması hakların, ihlallerin ve ceza gerektiren davranışların sicilini tutmaktır. Bu durum, Tanrı'nın, yapılanların karşılığını hemen vermeyip hakları muhafaza altına almasıdır. Bu yönüyle Tanrı beklemektedir. Nitekim son saati bekle demiştir (Duhan, 44/10).

Bu sıfatı şu şekilde okumak mümkündür; Tanrı kainattaki akışı ve düzeni korumaktadır. Fakat iradesiyle eylemler yaratan insanların yaşamını gözetleyip, seyreden ve vahiy gönderip öğretileri ile onları koruyan, fakat doğrudan müdahale etmeyen, imtihanın mantığına uygun olarak hayatları kayıt altına aldırın ve bildirdiği güne kadar bekleyip, hakları saklayıp muhafaza eden ve günü geldiğinde kayıtları ortaya koyacak olan, yargıladığı insanlara haklarını tastamam iade eden şeklinde bir anlam oluşmaktadır (İsrâ, 17/13-14; Mümtehine, 60/3; Âl-i İmran, 3/25). Bu ismin içeriğine analogi yöntemiyle nispeten intikal edebilmekteyiz. Mübalağa vezninde olması ve bu haliyle Tanrı için kullanılıyor olması yarı belirginler kategorisine yerleştirmeyi gerektirir.

İslam Tanrısı'nın ilim sıfatına taalluk eden bir diğer ismi, “eş-Şehîd” ismidir. Bu isim (شهد) kökünden türemiştir. Bu kökün temel anlamı hazır olmak ve görmektir (İsfahanî, 2010, s. 271) Bu kökten türeyen müşahede kelimesi gözlem manasına gelir. Yine şehadet kelimesi kesin haber anlamındadır. Bununla beraber varlığın görünmeyen yüzünün bilinmesi el-Habîr ismiyle ilintilidir. Fenomenlerin yani varlığın görünen yüzü (şehadet) ise eş-Şehîd isminin kapsamındadır (2004, s. 126). Her iki isim de Tanrı'nın ilim sıfatını tamamlayıcıdır, açıklayıcıdır.

Tanrı'nın eş-Şehîd ismi, kendisine bir şey gizli kalmayan manasına geldiği de ifade edilmiştir (1979a, s. 513). Nitekim Tanrı her şeye tanık olduğunu bildirmiştir (Burûc, 85/9). Yanı sıra bu isim, Tanrı'nın şahitliğinde güvenilir olduğuna delalet etmektedir (1993, s. 238). Eş-Şehîd, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Aynı zamanda mübalağa unsuru taşımaktadır. Zaten Tanrı'nın ilim sıfatını kuran bütün bu isimler Tanrı'nın bilgeliği karşısında insanın sınırlı doğasını ortaya koyar niteliktedir. Tanrı'nın ilim sıfatı insan için yarı belirgin kalacaktır.

2. 7. İrâde

İslam Tanrısı kişiliği olan kararlar alan bir Tanrıdır. O, irade sahibidir. İradesiyle eylediğini ifade sadedinde kendisini “el-Fa'âl” ismiyle tanıtır. Bu isim (فعل) kökünden türemiştir. Kökün anlamı; bir müessir tarafından meydana getirilen etkiye ve işe delalet eder. Bu iş iyi veya kötü yapılsın, bilgiyle veya bilgisizce yapılsın, kasıtlı veya kasıtsız yapılsın hatta insandan yahut hayvandan sadır olsun fark etmeksizin genel kullanım alanı olan bir kelimedir (İsfehanî, 2010, s. 384).

Bu kökten türeyen el-Fa'âl ismi, Kur'an'da iki yerde geçmektedir (Bkz. Hûd, 11/107; Buruc, 85/16). İki yerde de (فعال لما يريد) şeklinde gelmektedir. Tanrı, donuk (statik) ve durağan (atıl) bir Tanrı olmadığını, bilakis aktif ve etkin bir özne olduğunu beyan etmiştir. Bu yönüyle eyleyebilme kudretine ve iradesine sahiptir. Nitekim Tanrı kendisinin sürekli bir iş üzere olduğunu belirtmiştir (Bkz. Rahman, 55/29). Bu noktada İslam Tanrısı yaratıp bırakmış bir (ilk müessir) Tanrı değildir. Kararlarında aşılmaz, dilediğini dilediği kadar meydana getiren, hareketli, müessir bir Tanrıdır. Yine onun dilediğini yapabilmesi, (لا يسأل عما يفعل) yaptıklarından dolayı sigaya çekilemez oluşudur (Enbiya, 21/23).

Fâil bir kere yaparken, Fa'âl tekrar tekrar yapabilen/yapan anlamındadır. Tanrı'nın fiilleri ibda, inşa, halk, ca'l gibi çeşitli şekillerde zuhur etmektedir. Tanrı'nın bütün eylem bildiren isim-sıfatlarının temelinde fâil oluşu yatmaktadır. Fiillerinin gerisinde ise tanrısal irade yatmaktadır. İşte (فعال لما يريد) oluşu bunu ifade etmektedir. O yaptığı her şeyi kasteder ve kastettiği her şeyi yapar (King, 2001, s. 110). Tanrı'nın

dilediğini yapabilmesi kudret ile gerçekleşir. Tanrısal edimin temel dizgesi sırasıyla bilgi, irade, kudret, eylem şeklindedir.

Bahsi geçen isim, Tanrı'nın Kendinde Varlık oluşunun birincil zorunluluğu değildir. Dolayısıyla analitik kategorisinde sayamayız. Yanı sıra analogiyle ismin anlamına nispeten intikal etmek mümkündür. Bu isim, vezinde mübalağa unsuru taşıması ve bu haliyle Tanrı'yı niteliyor oluşu göz önünde bulundurulunca, yarı belirgindir. İslam Tanrısı yaşama müdahale eden bir Tanrıdır. Bu O'nun iradeli eylemlerini evrende uygulamasıdır.

İslam Tanrısı'nın irade sıfatı kapsamına giren bir diğer ismi, “el-Mursil” ismidir (Bkz. Kasas, 28/45; Duhan, 44/5). Kur'an'da iki kere geçen bu isim, her ikisinde de çoğul halde gelir. Bu isim (رسل) kökünden türemiştir anlamı; göndermek ve ulaştırmaktır (1979b, s. 392). İslam Tanrısı elçiler göndermesi üzerinden kendisini Mursil olarak anmaktadır. Yanı sıra rüzgarları gönderdiğini de ifade etmiştir (Bkz. Furkan, 8/48; Fâtır, 35/9). Arap dilinde rüzgarlar için bu kökten türeyen *mürselat* ifadesi kullanılmaktadır (1979b, s. 393). Mürselat, Tanrı'nın Mursil oluşu hatırd tutularak yapılan bir adlandırma olsa gerektir. Yani el-Mursil olan Tanrı, rüzgarların (mürselat) sahibidir. Özünde bu isim, Tanrı'nın iradesiyle gönderdiği şeyler üzerinden yaşama müdahale edişini ifade eder. El-Mursil, Tanrı'nın bir başka deyişle Kendinde Var'ın zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklardan değildir. El-Mursil ismi insan zihni için nispeten anlaşılabilir durumdadır. Dolayısıyla yarı belirgindir.

İslam Tanrısı'nın bir diğer ismi, “el-Munzir” ismidir (Bkz. Duhân, 44/3). Bu isim (نظر) kökünden türemiştir. Bu kök temelde, ikaz etmek ve uyarmak anlamındadır (Ahmed, t.y., s. 180). Bu isim Tanrı'nın vahiy aracılığıyla insanları ikaz edip uyarıyor oluşuna delalet etmektedir. Tanrı iradesiyle yaşama müdahildir ve iradesini farklı şekillerde ortaya koyar. Peygamberlik kurumu da Tanrı'nın Munzir isminin ve dolayısıyla irade sıfatının bir uzantısıdır. Nitekim elçiler, Tanrı adına ve Tanrı'nın kararlarının iletmek için uyarıcılık yapmaktadırlar (Bkz. Enbiyâ, 21/45). Bu isim, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Betimleyici niteliktedir. Dolayısıyla insan için yarı belirgin durumdadır.

İslam Tanrısı'nın bir diğer ismi, “el-Cebbâr” ismidir (Bkz. Haşr 59/23). Bu isim (جبر) kökünden türemiştir. Bu kök büyüklük, yücelik ve istikamet (kazandırma) gibi anlamlara gelmektedir (1979b, s. 501). Elin uzanıp yetişemediği yüksek hurma ağaçlarına (جبارة) denildiği ifade edilmiştir (Yazır, 2011, s. 579). Yine herhangi bir şekilde zor kullanarak bir şeyi ıslah etmek anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 92). Bu kökten türeyen icbar kelimesinin, dilediğini yaptırmak anlamında kullanıldığı zikredilmiştir (Yazır, 2011, s. 578)

Tanrı'nın cebbâr oluşu, O'nun karşı konulmaz oluşuna ve yarattıklarının üstünde hükmünü, iradesini icra edişine delalet eder (1993, s. 113). Kur'an'da geçen (الست بربكم) “*Ben sizin rabbiniz değil miyim*” sorusuna, insanoğlunun (بلى) “*bilakis (öylesin)*” dedikleri nakledilir (A'râf, 7/172). Bu sorunun insanlığa nerede sorulduğuna dair hiçbir açıklama yoktur. Bu ayette, oluşum ve varlığın meydana gelişi kişileştirilerek anlatılıyor olsa gerektir. Yani Tanrı rububiyetiyle tecelli edince, insan (tasarısı) oluşuma olumlu cevap verdi. Bunu, olmayı geri çeviremedi şeklinde okumak mümkün görünmektedir. Bu diyalog, temsili bir diyalogdur. Tanrı, imkan ve tasarı planındaki (kuvve halindeki) varlığın, oluşum kararına boyun eğişini (بلى) ifadesi ile aktarmıştır. Bu ayette cebr, intak (konuşurma) ve teşhis (kişileştirme) sanatının yoluyla aktarılmıştır (Enbiyâ, 21/35).

İnsanın ölüm ve doğum gibi yasalara muhatap olması da Cebbâr karşısındaki edilgen halidir (Zümer, 39/6; Meryem, 19/19). Bu tip bir edilgenliği (لا حكم له في نفسه) diye anmak mümkündür. Kur'an'da, Meryem'in haberci melek tarafından çocuk ile müjdelenmesi aktarılmaktadır (Meryem, 19/19). Meryem duruma şaşırıp bunu sorgulamak istediği zaman haberci melek; “böyledir!” (كذلك) bu Tanrı'nın aldığı karardır (كان امرا مقضيا) şeklinde cevap vermiştir (Bkz. Meryem, 19/20-21). Bu cevap içerisinde “öyleyse bu karar gerçekleşecek” mesajını taşımaktadır. Meryem bu anlatıda, Tanrı karşısında tamamen edilgen bir durumdadır. Bu sıfat Tanrı'nın dominant karakterine delalet etmektedir. Yine Yusuf suresinin bütünü de Tanrı'nın iradesinin ve projesinin aşılmaz karakterini temsil eden bir kıssadır.

Tanrı'nın iradesiz varlıklar üzerinde mutlak cebri hüküm sürmektedir (Âl-i İmran, 3/83). Nitekim bir şeye ol dediğinde, o şeyin meydana geliyor oluşu, onun

aşılmaz otoritesine ve iradesinin karakterine delalet etmektedir (Bakara, 2/117). O, iradesinin karakteri cebr olan bir Tanrıdır. Ateşe serin ve selamet ol dediğinde ateşin doğasının değişmesi Tanrısal cebrin boyutunu göstermektedir (Enbiyâ, 21/69). Tanrı'nın el-Cebbâr oluşu iradesinin aşılabilir oluşuna delalet etmektedir. El-Cebbar ismi Tanrı'nın ezeli varlığını meydana getiren, zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklar arasında değildir. El-Cebbar ismi, yaratılan varlıklara karşı, Tanrı'nın cebrini ifade etmektedir. Bir başka deyişle yaratma iradesiyle mevcudatı meydana getirmeseydi cebr gerçekleşmeyecekti. Dolayısıyla sadece betimleyici niteliktedir. İnsan için Tanrı'nın cebri yarı belirgindir.

Tanrı kararlarında bağımsızdır. Kudret eksenli düşünülürse “Tanrı kararlarında herhangi bir hikmet ve mantık gözetmek zorunda değildir” denebilir. Fakat Tanrı ilkelidir. Tanrı'nın kararlarında fark edilse de edilmese de hikmet ve mantık olduğu düşünülür. Hikmetin ve mantığın temelinde ilim sıfatı bulunur. Tanrı ilminde olana irâde sıfatıyla yöneldiğinde bunu gerçekleştirmek için kudret sıfatına ihtiyaç duyar. Şayet bilse ve irâde etse fakat kudreti olmasa egemenliği kusurlu olurdu.

2. 8. Kudret

İslam Tanrısı'nın kendisini güç sahibi bir varlık olarak tanıtmaktadır. Kudret sıfatını oluşturan birkaç isimden bahsedilebilir. Bu isimlerden birisi “el-Kâdir” ismidir (Bkz. Târık, 86/8). Bu isim (قدرة) mastarından türemiştir; güç yetirmek, tâkat (قدر على) anlamındadır (Penrice, 2010, s. 241). Aynı zamanda (قدر) kökü miktar, ölçü ve değer gibi anlamlara da gelmektedir (Ahmed, t.y., ss. 112-113). Tanrı ilmiyle ve iradesiyle takdir eden (ölçü ve değer koyup uygun biçimde dizayn eden), ölçüsünü belirlediği şeyi ise kudretiyle var edendir (Kamer, 54/49).

İslam Tanrısı kendisini aynı zamanda kendisini el-Kadîr olarak tanıtmıştır. Bu isim Kâdir ile kökteştir. El-Kadîr, faîl veznindedir. Tanrı'nın kudretinin mükemmelliğine delalet eder. Onun aciz bırakılmayacağı ve kudretinin her şeye yettiği (omnipotence) ifade edilmiştir (Bkz. Fâtır, 35/44; Âl-i İmran, 3/29, Mülk, 67/1). Fakat Tanrı kudretine ait değil sahiptir. Nitekim kudreti ve kudretinin sonucunda bina ettiği eylemler (fiiller) iradesine bağlıdır (Bkz. Bakara, 2/20).

Yine (قدر) kökünden türemiş bir diğer isim “el-Muktedir” ismidir (Kamer, 54/42). Bu isim (قدر) kökünün, iftiâl babına aktarımı ile elde edilmiştir. El-Muktedir ism-i faildir. Anlamı yarattığı bütün eserlerin üstünde egemen olan şekilde karşılanmıştır (Ömer, 2008, s. 1781). Yanı sıra aciz bırakılmaz şekilde yorumlanmıştır (2016, s. 491). Tanrı'nın Melik oluşu, muktedir olmasıyla tamamlanır. Nitekim melik olup muktedir olamasa, yönetimi eksik olur. Öte yandan muktedir olup melik olamaz ise iktidarı nakıs olur. Bu iki isim, bu sebeple yan yana zikrolunmuştur diye düşünülebilir (Bkz. Kamer, 54/55).

El-Kâdir, Tanrı'nın Kendinde Varlık oluşunun birincil zorunluluğu olmaması hasebiyle analitik kategoride sayılmaya elverişli değildir. Fakat bu tartışmaya açıktır. Nitekim basit yapısıyla bile olsa Tanrı'nın kendi zatı itibariyle var olmasının bir kudret gerektireceği eleştirisi yapılabilir. Bu yönü kabul edersek analitik kategorisinde yer alması gerekecektir. Fakat bu isimler, basit yapısını gerçekleştiren kudreti temsil ediyor gibi görünmemektedir. Daha çok tanrısal kudreti ve eylemlerindeki kudreti ifade eder görünmektedir.

İslam Tanrısı'nın kudret sıfatına taalluk eden bir diğer ismi, “el-Kavî” ismidir (Bkz. Şûrâ, 42/19). Bu isim (قوة) mastarından türemiştir. Bu mastar güç ve tâkat anlamındadır (Ahmed, t.y., s. 236). Yakın bir anlamı da kudrettir. Tanrı'nın kuvvetli ve dirençli oluşuna, yıkılıp mağlup edilemezliğine, yetkin bir durumda oluşuna delalet etmektedir. Yine güç veren (mukvi) anlamında da okunabilir. Bu isim, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Dolayısıyla analitik kategori içerisinde yer veremeyiz. Vezin mübalağa unsuru taşımaktadır yanı sıra betimleyici niteliktedir. Dolayısıyla yarı belirgindir.

İslam Tanrısı'nın kudretini temsil eden bir diğer isim, “el-Metîn” ismidir (Bkz. Zâriyât, 51/58). Bu isim (متن) kökünden türemiştir. Bu kök bir şeyin sert olması veya onun sert yönünü bildirmektedir (Ahmed, t.y., s. 131). Tanrı'nın el-Metîn oluşu O'nun çok güçlü olduğu anlamına gelmektedir (2016, s. 411). Kavî ve Kadîr oluşu ile paraleldir. Tanrı'nın Metîn oluşu onun yıpratılmaz ve dayanıklı oluşuna delalet eder. Düşmanların ve yıpratıcı etkenlerin varlığına karşı etkilenmez oluşunu bildirmektedir. Bu isim mübalağa veznindedir. Tanrı'yı betimleyici nitelikte sayılmalıdırlar. El-Metîn

ismi, Tanrı'nın Kendinde Varlık oluşunu kuran birincil zorunluluklar arasında değildir. Bu sebeple Tanrı'nın el-Metîn oluşu bir betim ögesidir. İnsan zihni için Metîn sıfatı dünyevi ölçeklerde belirgindir. Lakin Allah'ın el-Metîn oluşu yarı belirgindir.

İslam Tanrısı'nın kudret sıfatı bağlamında değerlendirmek gereken bir diğer ismi “el-Gâlib” ismidir (Bkz. Yusuf, 12/21). Bu isim (غلب) kökünden türemiştir. Bu kök yenmek ve boyun eğdirmek anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 366). El-Gâlib Tanrı'nın mağlup edilemez oluşunu ifade eder. Bu yönüyle irade sıfatıyla da ilişkilidir. Geçtiği tek yer Yusuf suresidir. Surenin bütününde verilen ana mesaj; Tanrı'nın planını uygulamada perde arkasındaki etkin ilke oluşudur. Bütün tuzak ve planları mağlup edişini anlatmaktadır. Neticede Tanrı kararını gerçekleştirmektedir (Bkz. Yusuf, 12/100). Yine Tanrı, Musa'nın yaşamını özetlemekte ve orada bütün sürece hâkim bir pozisyonda olduğunu göstermektedir (Bkz. Tâhâ, 20/38-41). Planını işletişinde engellenemez durumdadır. İslam Tanrısı mağlupların müracaat ettiği ve kendisinden galibiyet istediği bir Tanrıdır (Bkz. Kamer, 54/10). Nitekim Tanrı destek verdiğinde galibiyetin kaçınılmaz olduğu da zikredilmiştir (Bkz. Âl-i İmran, 3/160). Etimolojik çözümü ve Kur'an'da yer alan kullanımı zihin için tamamen anlaşılabilir durumda değildir. Tabi kuşatılır durumda saymak da aşkın Tanrı fikri için mümkün değildir. Betimleyici niteliktedir. Dolayısıyla yarı belirgindir.

İslam Tanrısı'nın kudret sıfatını tamamlayıcı olarak sayılabilecek bir diğer ismi “el-Muhît” ismidir (Bkz. Fussilet, 41/54). Bu isim (حوط) kökünden türemiştir. Arap dilinde (حوط) bir nesneyi çevreleyen şeydir (1979b, s. 120). Yine (حوط الشيء) bir şeyi çevreledi, sardı, kuşattı ve kuşatıp korudu anlamındadır (Ömer, 2008, s. 583). Bahçeyi veya evi çevrelediği için duvara (حائط) denilmiştir. Kuşatıcılığına atıfla okyanus için de *muhît* kelimesi kullanılmıştır (İslamoğlu, 2011, s. 722). El-Muhît, ism-i fail sigasıdır. Kökün (حوط) if'âl babına aktarımıyla elde edilmiştir.

Tanrı'nın Muhît oluşu onun kuşatıcılığına delalet etmektedir. Nitekim her şeyi çepeçevre kuşattığını beyan etmiştir (Bkz. Nisa, 4/126). Yine insanları kuşattığını bildirmiştir (İsra, 17/60; Burûc, 85/20). Tanrı'dan bağımsız bir alanın olmadığına delalet etmektedir.

Bu isim mübalağa vezninde olması hasebiyle tamamen kuşatılabilir durumda değildir. Fakat “çevrelemek/kuşatmak” mefhumu insan için anlaşılabilir bir durumdur. Tanrı için kullanılan kuşatıcılık ise; nispeten anlaşılabilir durumdadır. Bu durumda bu ismi de yarı belirgin saymak gerekir.

İslam Tanrısı'nın kuşatıcılığını ve dolayısıyla kudretini ifade eden bir diğer isim “el-Vâsi” ismidir. Bu isim (وسع) kökünden türemiştir. Bu kök güç, zenginlik ve genişlik anlamındadır (1979b, s. 109). Tanrı'nın vâsi oluşu, onun zenginliği anlamına gelebileceği gibi rahmetinin, ilminin, kudretinin, mağfiretinin kuşatıcılığına da delalet etmektedir (İsfehanî, 2010, s. 538). Tanrı'nın zatıyla kaplayıcı oluşunu ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu ismin, imkanları genişleten ve kapasitesi sonsuz gibi anlamlara geldiği de ifade edilmiştir (İslamoğlu, 2013, ss. 1947-1949). El-Vâsi ismi Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Tanrı'nın kuşatıcılığı nispeten anlaşılabilir durumdadır. Bu yönüyle yarı belirgindir. Özünde insan bir şeyin başka bir şeyi kuşatması olgusunu doğada gözlememesi itibariyle “Tanrı kuşatır” önermesini kısmen anlasa da, Tanrı'nın zatıyla bütün varlığı kuşatıyor oluşunu anlaması mümkün değildir. Bu yönüyle kalıcı belirsiz olması gerektiğine dair bir itiraz da yapılabilir niteliktedir. Bu çalışmada, yarı belirginler kategorisine yer verilmiştir.

İslam Tanrısı'nın kudretine taalluk eden bir diğer ismi, “el-Azîm” ismidir. Bu isim (عظم) kökünden türemiştir. Bu kökün asli anlamı, büyüklüktür (İsfehanî, 2010, s. 342). Yine ulu ve yüce gibi manaları vardır. Allah'ın el-Azîm oluşu, O'nun, azametine (ürkütücü heybetine) ve nicel olmayan büyüklüğüne (ki buna haşmeti diyebiliriz) delalet etmektedir. Fakat dil sınırları bu ismi açıklamakta yetersizdir (İslamoğlu, 2012, s. 347). Zira mübalağa unsuru taşımaktadır. Dolayısıyla yarı belirgindir. Çünkü insan için ululuk, yücelik, heybet, haşmet gibi mefhumlar bilinir durumdadır. Tanrı için kullanıldığında ise nispeten bilinebilir hale gelmektedir.

İslam Tanrısı'nın kudreti kapsamında okunabilecek bir diğer isim “el-Mütekebbir” ismidir (Bkz. Haşr, 59/23). Bu isim (كبر) kökünden türemiştir. Bu kök büyük anlamındadır. Bu kökten türeyen (الكبرياء) insan için kullanıldığında büyüklük tasladı anlamındadır (Ahmed, t.y., s. 361). Tanrı'nın Mütekebbir oluşu O'nun azametinin (heybet) yoğunluğuna delalet eder (1984, s. 122). Bu isim büyüklüğün,

Tanrı'nın şanına yaraşır olduğuna ve insanın büyüklük iddiasının temelsiz oluşuna atıftır. Bu yönüyle “Tanrı büyüktür” sözünün ölçü birimlerinde bir karşılığı yoktur. Bu isim insanların kendilerini mütekebbir olarak görmesi halinde oluşacak tehlikeye karşı bir büyük tasavvuru inşa etme gayesine matuf olarak görülebilir. İslam Tanrısı göklerde ve yerde büyüklüğün kendisine ait olduğunu bildirmiştir (Câsiye, 37/45). Bu isim, salt kognitif bir mesaj vermekten ziyade, din dilinin bilinç oluşturmayı hedefleyen, konatif diye adlandırabilecek mesajlarından birisidir.

Dilin genel mantığı açısından uzam dışı büyüklük anlaşılabilir durumda değildir. İnsan madde sınırlarında bulunan iki nicel değer arasında kıyas ve analogi yapabilir. Fakat uzay içinde bulunan büyüklük ölçüsüyle, metafizik alanı yorumlamak imkansızdır. Tanrı için kullanılan ve tek oluşu hariç hakkında nicelik bildirici bütün sıfatlar kalıcı belirsiz olmak durumundadır. Fakat mütekebbir ifadesindeki büyüklük, nicel bir büyüklük olmaktan ziyade kudretini, haşmetini ve azametini ifade edici soyut bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla yarı belirgin sayılmalıdır.

İslam Tanrısı'nın kudreti kapsamında değerlendirilebilecek bir diğer isim, “el-Kahhâr” ismidir (Zümer, 39/4). Bu isim (قهر) kökünden türemiştir. Bu kökün anlamı yenmek ve üstün gelmektir (1979b, s. 35). Yine ordu düşmana galip geldi (قهر الجيش (العدو) anlamında bir kullanım nakledilmektedir (Ömer, 2008, s. 1866). Kökün bir anlamının da küçük düşürmek (تذليل) olduğu ifade edilmiştir (İsfehanî, 2010, s. 415). Kur'an'da bu kökten; hakir görme, ezme, küçük düşürme anlamına gelen (فلا تقهر) ifadesi geçmektedir (Duha, 93/9). Tanrı'nın el-Kahhâr oluşu ise; güç ve kudretiyle mevcudatı mağlup eden, yarattıklarını gönüllü olup olmadıkları fark etmeksizin, iradesine boyun eğdiren şeklinde yorumlanmıştır (2001a, s. 257). Bu yönüyle cebr, irade ve kudretin kesişim kümesinde yer alan bir isimdir. Bu çalışmada kudret kapsamında değerlendirmek tercih edilmiştir.

Tanrı aynı zamanda kendisini el-Kâhîr ismiyle anmıştır (En'âm, 6/18). Bu isim de Kahhâr ismiyle aynı kökten türemiştir ve Tanrı'nın egemenliğini ifade etmektedir. Her iki isim de Kendinde Var'ın zatını gerçeklik kılacak birincil zorunluluklar arasında olmadığı için betimleyici düzeydedirler. Dolayısıyla yarı belirgindir.

Bu isimler ve dolayısıyla Kudret sıfatı nispeten analogi yoluyla anlaşılabilir. Bu yönüyle de kalıcı belirsiz sayılamazlar. Daha çok ilah oluşunu gerçekleştiren ikincil zorunluluklardan sayılmalıdırlar. Bu noktada kudret sıfatı betimleyici karakterdedir. Yarı belirginler kategorisindedir.

Tanrı, kudretini yaratışında göstermiştir. Bir başka deyişle yaratılış kudretin bir görüntüsüdür. Ulûhiyeti ve rubûbiyeti açığa çıkaran da tekvin sıfatıdır. Daha da özelden bilinçli varlıkların yaratılmış olmasıdır.

2. 9. Tekvin

İslam Tanrısı'nın bir diğer sıfatı tekvin sıfatıdır. Kur'an'da yaratışın çeşitli tezahürleri tanıtılır. Bunlar; ibdâ, fatr, inşâ, ca'l, tasvir ve tesviye fiilleridir (Öztürk, 2017, s. 18). Bunlar halk mastarının (خلق) altında yani tekvin sıfatı bağlamında değerlendirilmelidir. Yaratışının çeşitliliğine paralel olarak yaratmayla alakalı birkaç isme sahiptir. Bunlardan birisi "el-Fâtır" ismidir (Bkz. İbrahim, 14/10). Bu isim (فطر) kökünden türemiştir. Bu kökün temel anlamı (الشق) yarmak, ayırmak ve bir şeyi açıp içindekini gün yüzüne çıkarmaktır (2001a, s. 222). Arap dilinde sütü sağıp meydana çıkarmak anlamında (فطر) kelimesi kullanılmaktadır (1979b, s. 510). Yine devenin dışı çıktı (فطر ناب البعير) ifadesi de dışın eti yarıp gün yüzüne çıkması anlamında kullanılmıştır (t.y., s. 331). Açıklık, yırtık veya yarık anlamında fütur ifadesi Kur'an'da geçmektedir (Bkz. Mülk 67/3). Kuyu başında tartışan iki bedeviden birisinin, kuyuyu ilk ben kazdım anlamında (أنا فطرتها) ifadesi kullandığı nakledilmiştir (Nuhhâs, 1988, s. 435). Bu lugavî çerçeveden hareketle İslam Tanrısı'nın Fâtır oluşu; yokluğu yarıp, varlığın potansiyelini meydana çıkarmasıdır (İslamoğlu, 2012, s. 111). Göklerin ve yerin Fâtır'ı oluşu, onları yaratmasına işaretler (Ömer, 2008, s. 1271). Yine gök ile yeri taksim etmesi, ikisinin arasını ayırması anlamında okumak da mümkündür. Ayrıca Tanrı'nın ibdâ ile ilk maddeyi (arçe) var etmesi akabinde o ilk maddeyi yarıp, varlığın tözünü/tözlerini meydana çıkarması şeklinde anlamak da mümkündür. Bir yönüyle Big Bang'i (Büyük Patlama) anımsatmaktadır. Nitekim patlama/infilak kelimesinde, yarıma (فطر) anlamı mevcuttur.

İslam Tanrısı kendisini, infilak kelimesinin kökünden elde edilen, el-Fâlık ismiyle tanıtmıştır. Bu isim de yaratmayla ilişkilidir; türediği (فلق) kökü, bir şeyi ikiye ayırmak anlamına gelmektedir (İsfehanî, 2010, s. 387). Tanrı tohumu ve çekirdeği yaradığını (içinden bitkiye filizlendirdiğini) bildirmiştir (Bkz. En'âm, 6/95). Yine (karanlığı yarıp) sabahı ortaya çıkarandır (En'âm, 6/96). Fâtır ve Fâlık yakın anlamlıdır. İkisi de potansiyel halde olanı, kinetize etmesiyle alakalıdır. Bunlar Tanrı'nın yaratışının (خلق) tezahür biçimleridir.

İslam Tanrısı'nın yaratmayla ilgili bir diğer ismi, “el-Hâlık” ismidir (Zümer, 39/62). Tanrı'nın yaratıcılığının genel adlandırmasıdır. Bu isim (خلق) kökünden türemiştir. Kökün anlamı; bir şeye ideal ölçüyü vermeye (takdîr), hem yoktan var etmeye (ibdâ) hem de var olandan yeni bir kurgu meydana getirmeye (inşa) şamildir (İsfehanî, 2010, s. 163).

İslam Tanrısı'nın yaratmayla ilintili bir diğer ismi, “el-Hallâk” ismi (Yasin, 36/81). Bu isim yaratmak anlamında (خلق) kökünden türemiştir. El-Hallâk ismi, mübalağa veznededir (Zeccâcî, 1986, s. 166). Bu isim, Tanrı'nın tekrar tekrar yaratabildiğinin ve yaratmayı sürdürdüğünün işaretidir (İslamoğlu, 2011, s. 869).

İslam Tanrısı'nın yaratmayla ilgili bir diğer ismi, “el-Bâri” ismidir (Bkz. Haşr, 59/24). Bu isim de yaratmayla ilgilidir. (برأ) kökünden türemiştir. Bu kök yaratmak, hastalıktan azat olmak gibi anlamlara gelmektedir (1979b, s. 236). Kusur ve çirkinlikten aklanmak anlamında (beraet) ifadesi kullanılmaktadır (Ahmed, t.y., s. 289). Yine (البرية) yaratmak anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 52). El-Bâri yaratıcı manasına gelir (Zeccâcî, 1986, s. 242). Tanrı'nın Bâri oluşu yaratışının kusursuzluğuna delalet etmektedir.

İslam Tanrısı'nın yaratmayla bağlantılı bir diğer ismi, “el-Musavvir” ismidir (Haşr, 59/24). Arap dilinde suret yapana musavvir denilmektedir (Zeccâcî, 1986, s. 243). Suret ise, nesnelere kendisi aracılığıyla ayrıldığı görüntüdür (İsfehanî, 2010, s. 292). El-Hâlık, vücuda getirip düzenleyen, el-Bâri, yarattıklarına farklı biçimler verip yaratılışı çeşit çeşit kılan, el-Musavvir sıfatını ise bir görüntü çizen, forma suret

kazandıran (mümessil) şeklinde okumak mümkündür (Konevî, 2014a, s. 70, 2016, s. 665).

Son tahlilde İslam Tanrısı'nın tekvin sıfatı totalde şu anlama gelmektedir; yoktan yaratan (bedî),¹ yarıp meydana çıkarıcı (fâtır, fâlık), meydana getirdiği şeyleri çeşitli formlara sokan (hâlık), o formlara da suret takdir eden (musavvir) ve kusursuz yontandır (bâri) (Bkz. Abese, 80/19; İnfıtar, 82/7; Tîn, 95/4).

İnsan yaratıcı eylemler ve tasvirler meydana getirebildiği için analogi yoluyla el-Hâlık ve el-Musavvir isimlerinin anlamına intikal edebilmektedir. El-Hallâk ismi de mübalağa unsuru taşıması ve bu hal üzere Tanrı'yı nitelemesiyle, yarı belirgindir. El-Fâtır ve el-Fâlık isimleri de betimleyici karakterdedir. El-Barî ismi de Tanrı'nın kusursuz yaratıcılığını temsil eder. Bu insan için analogi yoluyla bir miktar intikal edilebilir bir anlamdır. Çünkü insan için kusurlu ve kusursuz şablonları nispeten belirgindir. Yaratmayla ilgili bütün bu isimler ve dolayısıyla tekvin sıfatı insan için yarı belirginler kategorisindedir.

2. 10. Hikmet

İslam Tanrısı'nın sıfatlarından birisi de hikmet sahibi olmasıdır. O'nun hikmeti "el-Hakîm" ismiyle dile getirilmiştir. Bu isim (حکم) kökünden türemiştir. Bu kök düzene sokmak için engellemek (menetmek), ihtimalleri olan bir meselenin sonuca bağlanması, ihtimallerin elenip doğru olan tek yargının elde edilmesi anlamlarıdır (İsfehanî, 2010, s. 134). Hüküm mastarı (حکم), yargıyı sonuçlandırma (قضاء) ve karara varma şeklinde açıklanmıştır (2001a, s. 69). Buradan hareketle hüküm vermek; sonucu açıklamak ve karara bağlamak anlamındadır. Hükümün bir anlamının da hikmet olduğu ifade edilmiştir. Hikmetin ise adalet anlamına geldiği ifade edilmiştir (1993, s. 143). Adalet ise herhangi bir meselede haddi aşmamak ve hakkı yerli yerince teslim etmek anlamında; cevr (جور) "baskı, zulüm, haksızlık" kelimesinin karşıt anlamlısıdır. Hikmet ve adalet eş anlamlı sayılmamalı diye itiraz edilirse; en azından hikmetin ilim ve adaletle bağlantılı olduğunu kabul etmek gerekir. Hikmet ve adalet birbirini zorunlu

¹ Müstakil olarak kalıcı belirsizler kategorisinde incelenecektir.

kılar. Hikmet, isabetlilikdir. Nitekim her şeyi yerli yerince yapmak ve yaratmak anlamında yorumlanmıştır (İslamoğlu, 2011, s. 798).

El-Hakîm olan Tanrı hikmet sahibidir ve meseleleri kusursuz biçimde hükme bağlayandır. Tanrı'nın hükümlerinde isabetli oluşu hikmetiyle ilintilidir.

Tanrı (حَكَم) kökünden türeyen bir ismi daha nakledilmiştir. Bu, “el-Hakem” isimdir (En'âm, 6/114). Bu isim de Tanrı'nın karar veren özne (hâkim) oluşuna delalet etmektedir.

Son tahlilde İslam Tanrısı dünyevi meselelerin dini cevaplarını alabilmek için meselelerin kendisine getirilmesini istemektedir. Tanrı'nın koyduğu hükümler, Tanrı'nın belirlediği tanımlardır. Bütün meseleler hakkında, nihai kararları kendisinden öğrenmeyi, insanlığa buyruk vermektedir. Nitekim hükmün kendisine ait olduğunu beyan etmiştir (Yusuf, 12/40). El-Hakîm ismi, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında sayılmaz. Yanı sıra faîl vezninde olması hasebiyle mübalağa içermektedir. Analoji yoluyla, kastedilen nispeten de olsa anlaşılabilir. Tanrı'nın el-Hakîm oluşu ve dolayısıyla hikmet sıfatı sınırsızlığı nedeniyle yarı belirginler kategorisindedir.

El-Hakem oluşu da betimleyici unsurdur mübalağa içermez. Lakin birincil zorunluluklardan değildir. Bu sebeple analitik kategoride yer almaz. Tamamen belirsiz de değildir. Netice itibarıyla nispeten anlayabildiğimiz bu isim, hikmet sıfatına bağlıdır ve yarı belirgin kalmaktadır.

İslam Tanrısı'nın hikmet sıfatı bağlamında irdelenmesi gereken bir diğer ismi, “el-Latîf” isimdir (Bkz. Mülk, 67/14). Bu isim (لَطَف) kökünden türemiştir. Bu kökün anlamı bir işi hassas ve nazik bir şekilde yapmaktır (1979b, s. 250). Yine küçük ve ince (şeffaf) oldu gibi anlamlarda kullanılmaktadır (1993, s. 316). Kabanın ve katı olanın zıddıdır (Ahmed, t.y., s. 429). Bir kullanımı; anlamı kapalı ve gizli olan söz şeklindedir (1993, s. 316). Tanrı'nın el-Latîf oluşu, onun kullarına karşı dostane yaklaşmasıdır (2001a, s. 235). Yine müşfik anlamında yorumlanmıştır (1979b, s. 250). Bu isim Tanrı'nın en gizli bilgilere ve şeylere nüfuz edebildiğini de ifade etmektedir.

Fakat kendisi duyularla algılanamaz bir şeffaflıktadır. Nitekim gözlerin onu idrak edemeyeceği (kuşatamayacağı) öte yandan kendisinin, bütün gözleri kuşattığını beyan ettiği ayet, latîf ve habîr isimleriyle bitmektedir (Bkz. En'âm, 6/103).

Bu isim üç açılıdır; Tanrı'nın letafeti, gizil şeylere nüfuzu (ilmi) ve lütufkar oluşudur (Bkz. Yûsuf, 12/100; Şûra, 42/19; Hac 22/63). Habîr ismiyle gelmesi, onun Habîr olabilmesinin, Latîf oluşuyla irtibatına işaretidir. Katılıklara nüfuz edemeden Habîr olabilmek mümkün olmazdı (Bkz. Bkz. Lokman, 31/16). El-Latîf ismi, Tanrı'nın zatını gerçekleştiren birincil zorunluluklardan değildir. Bilakis hikmet sıfatını oluşturan ikincil karakterdedir. Neticede Tanrı'nın hikmeti enginliği dikkate alınınca insanın kuşatabileceği durumda değildir.

2. 11. Adalet

İslam Tanrısı'nın bir diğer sıfatı adalet sıfatıdır. Tanrı adaletinin bir parçasını dünyada gerçekleştirdiği gibi ödül ve cezayı ahirete bırakmasıyla bütüncül bir adaleti mahşer alanına ertelemektedir. Tanrı'nın adalet sıfatı bağlamında okunması gereken isimlerinden birisi “el-Câmi” ismidir (Bkz. Âl-i İmran, 3/9). Bu isim (جمع) kökünden türemiştir. Bu kök bir şeyi, başka bir şeye yaklaştırarak eklemek ve katmak anlamındadır (İsfehânî, 2010, s. 104). Toplamak, bir araya getirmek ve birleştirmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Penrice, 2010, s. 62). El-Câmi kelimesi, ism-i fâil kalıbındadır. Bu isim Tanrı'nın parçaları bir araya getirme eylemiyle bir tüm oluşturması anlamına geldiği gibi Tanrı'nın herkesi layık olduğu kimselerle bir arada toplayacağı manasında da yorumlanabilir (İslamoğlu, 2013, s. 2084). Tanrı'nın insanları diriltip toplayacak olması, adaletinin mutlak tecellisi içindir. Nitekim kafir figürü ile münafık karakterin, cehennemde bir araya getirileceğini ifade eden bir ayet, Tanrı'nın Câmi ismiyle tamamlanmıştır (Bkz. Nisâ, 4/140). Genel olarak bütün bir insanlığı hesap meydanına toplayacak oluşu da bu sıfatın bir uzantısıdır. El-Câmi ismi, Tanrı'nın yani Kendinde Var'ın zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklardan değildir. Adalet sıfatını kuran betimleyici karakterdeki bir isimdir.

İslam Tanrısı'nın adalet sıfatına taalluk eden bir diğer ismi “el-Hasîb” ismidir (Ahzâb, 33/39). Bu isim (حسب) kökünden türemiştir. Bu kök saymak ve hesap etmek

gibi anlamlara gelmektedir. Yine bu kök yeterlilik anlamında kullanılmaktadır (Bkz. Bakara 2/20; Tevbe, 9/59). Tanrı, her şeyin hesabını tutmakta olduğunu bildirmiştir (Nisâ, 4/86). Sonraki yaşamda hesap soracağını ve hesabının çok hassas olduğunu ilan etmiştir (Zilzâl, 99/7-8). Yetim hakkıyla ilgili bir ayet, Hasîb ismiyle bitmektedir (Nisâ, 4/6). Tanrı'nın kusursuz matematiğinin çok dakik oluşu ve her eylemin hesabını soracağına dair bir ikazdır.

Kainatta, Allah'ın kusursuz matematiğinin (husban) cari oluşu aktarılmıştır (Rahman, 55/5). Bu, Tanrı'nın matematikte usta olduğuna işaret eder. Nitekim *hisab* sayıların kullanımınıdır. İslam inancına göre kainatta bulunan oran ve orantı, el-Hasîb olan Tanrı'nın mimari başarısıdır. Tanrı hem hesap görücüdür hem de hesaplayıcıdır. Bu isim, mübalağa veznindedir. Mübalağa vezninin anlama katkısı ise, O'nun yetkin ve yeterliliğinin yanı sıra hesabının mükemmel ve kusursuz oluşuna delalet etmektedir. El-Hasîb ismi, Tanrı'nın zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklardan değildir. Adalet sıfatını kuran ikincil niteliklerdendir.

İslam Tanrısı'nın adalet sıfatını oluşturan bir diğer ismi, “el-Muntakım” ismidir (Secde, 32/22). Bu isim (نقم) kökünden türemiştir. Bu kök dille veya doğrudan cezalandırarak karşılık vermek anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 506). El-Muntakım, (نقم) kökünün, iftiâl babına aktarımı ile elde edilmiştir. Tanrı'nın el-Muntakım oluşu, suçluların suçunu yanlarına bırakmayışıdır (1987b, s. 977). Tanrı kendisini intikam sahibi diye anmıştır (İbrahim, 14/47). Bu isim Kendinde Var'ın zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklardan değildir. Adalet sıfatını oluşturan ikincil nitelikler kapsamındadır. Etimolojik tahlil ve Kur'an'daki kullanım dikkate alınır, anlamı insan için bütünüyle olmasa da nispeten anlaşılabilir durumdadır.

İslam Tanrısı'nın adalet sıfatını kuran bir diğer ismi, “es-Sâdık” ismidir (Bkz. En'âm, 6/146). Bu isim (صدق) kökünden türemiştir. Bu kök doğruluk anlamındadır. Zıddı yalan anlamında kizb (كذب) kelimesidir. İslam Tanrısı kendisini sözlerinde hilâf olmayan, dürüst bir varlık olarak tanıtmıştır. Bu isim Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Adalet sıfatını oluşturan ikincil niteliklerdendir. İnsan zihni için bu sayılan isimler ve dolayısıyla adalet sıfatı yarı belirgindir.

Tanrı, hikmet sahibi olacaksa adalet sahibi de olmalıdır. Bu iki sıfat birbirini tamamlayıcıdır. Tanrı'nın sınırsız kudretine rağmen hikmet gözetiyor olması ve adaletli davranması şanındandır. Bu şan, O'nun izzetidir.

2. 12. İzzet

İslam Tanrısı'nın bir diğer sıfatı izzettir. İzzet sıfatını temsil eden ismi “el-Azîz” ismidir. Bu isim (العز و العزة) mastarlarından türemiştir; saygınlık anlamındadır (Mehmet, 2014, s. 985). Nadir bulunan (değerli) nesne için (عز) denilmektedir (Mehmet, 2014, s. 985). Sertlik için (عزاز) ifadesi kullanılmaktadır (İsfehanî, 2010, s. 335). İslam Tanrısı izzetin bütünüyle kendisine ait olduğunu bildirmiştir (Fâtır, 35/10; Yunus, 10/65). Bu, tanrısal heybetin (izzetin) kendisine ait olduğunun ifadesidir.

El-Azîz, kahredilemeyen (mağlup olmayan) fakat kahreden (mağlup eden) anlamında okunmuştur (İsfehanî, 2010, s. 336). Bu hususta Tanrı'nın tabiatı dominanttır. Dominant oluş izzet ile ilintilidir. İnançlı kimselere izzeti yanında aramalarını buyruk verir (Nisâ, 4/139). Bu İslam dünya görüşünün Tanrı merkezci (teosentrik) oluşuyla paraleldir. Yanı sıra bu ayet, izzet mefhumunun, insan için belli bir ölçüde anlaşılır olduğunu gösterir. Tanrı'nın insandan hiç anlayamayacağı bir şeyi istemesini beklemek abes olacaktır. Bu sebeple izzetin Tanrı'dan istenmesini söyleyen buyruk, insanın izzeti belli bir ölçüde tanıyor olduğunu kabul eden bir buyruktur.

El-Azîz, Tanrı'nın Kendinde Var oluşunun birincil zorunlulukları arasında değildir. Bu isim mübalağa veznindedir. Yöntemimiz açısından Tanrı için kullanılan mübalağa ifadeleri kuşatılamaz fakat analogiyle anlamına intikal edilebilen, betimleyici nitelikler olarak sayılmaktadır. El-Azîz ismi dolayısıyla izzet sıfatı ne tamamen belirsiz ne de tamamen kuşatılır durumdadır. Yanı sıra Kendinde Var'ın zatını kuran birincil zorunluluklardan da değildir. İnsan için yarı belirgin durumdadır.

2. 13. Kutsiyet

İslam Tanrısı kendisini kutsal bir varlık olarak tanıtır. Kutsiyet sıfatını ifade sadedinde “el-Kuddûs” ismiyle anılır (Bkz. Haşr, 59/23). Bu isim (قدس) kökünden

türemiştir. Bu kök temizlik ve saflık anlamındadır (1979b, s. 63). Bu kökten türeyen takdîs kelimesi ilahi temizlik anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 397). El-Kuddûs ismi mübalağalı ism-i fâil kalıbıdır. Mübalağa unsurunun anlama katkısı; bütün kutsiyetin kaynağı olması ve mutlak kutsal oluşu (esse purum) anlamındadır. İslam teolojisinde, kutsalın kararını Tanrı verir. Kutsiyet tenzihi bir sıfattır (İslamoğlu, 2013, s. 2100). Tanrı'nın her türlü kirden, eksiklikten ve sıradanlıktan ötede dokunulmazlığa sahip oluşuna, mutlak safiyet ve berraklık olduğuna delalet etmektedir. Kutsiyet sıfatı, Kendinde Varlığın zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklardan değildir. Betimleyici niteliktedir. Dolayısıyla yarı belirginler kategorisindedir.

Kutsiyet sıfatı, izzet sıfatını mükemmel kılar. Nitekim kutsiyet, Tanrı'nın bütün kusurlardan/ayıplardan uzak, temiz olmasıdır (Râzî, 2018, s. 265). Şaibeli, kirli ve lekeli bir varlığın izzeti kusurludur.

2. 14. Bekâ

Tanrı başı ve sonu olmayan bir varlıktır. Bekâ sıfatına taalluk eden ismi el-Âhir ismidir. El-Âhir, el-Evvel isminin tam zıddıdır. Bu isim Tanrı'nın gelecek zamandaki sonsuzluğuna ve kesintisizliğine (لا يزال) delalet etmektedir (Rahmân 55/27). Özünde bu zıtlık, insan zihninin sınırlarındadır. Tanrı'nın zamansızlıkta (ezeli şimdide) var oluşu, gelecek ve geçmişin onun için geçerli olmadığına delalet etmektedir. Tanrı, zaman dışıdır; hep aynı andadır. El-Âhir Tanrı'nın vücudunun devamlılığını (bekâ) ifade etmektedir (1984, s. 361). Nitekim Kur'an'da, her şeyin (yeniden dirilişe kadar) helak olacağı, bir tek Tanrı'nın kalacağı bildirilir (Bkz. Kasas, 28/88; Rahmân, 55/26).

El-Âhir oluşu, Kendinde Varlığı gerçeklik kılan birincil zorunluluklar arasında değildir. Dolayısıyla betimleyici bir niteliktir. Evvel olanın Ahir olması zorunlu değildir. Bu ontolojik açıdan böyledir. Yarı belirginler kategorisinde yer almaktadır.

2. 15. Kerem

Tanrı kendisini ikram sahibi bir varlık olarak tanıtmıştır. Dolayısıyla O'nun lütfunu ikramını bildiren isimler kerem sıfatı başlığında toplanabilir. İslam Tanrısı

kendisini “el-Ekrem” ismiyle tanıtmıştır (Alak, 96/3). Bu kelime (كرم) kökünden türemiştir. Bu kök insanda görülen övgüye değer yönleri ifade etmede kullanılmaktadır (İsfahanî, 2010, s. 431). Yaratılıştta, karakterde, ahlakta şerefli olan kişiye (kerîm) denilmektedir (1979b, s. 172). Yine Arap dilinde yağmur getiren bulutu ifade etmek için كرم السحاب ifadesi kullanılmaktadır (1979b, s. 172). Bu, cömertlikten kinayedir.

El-Ekrem, كرم kökünün ism-i tafdil sîgasıdır. Arap dilinde ism-i tafdil sîgaları derece bildirmektedir (Dakr, 1986, s. 31). Tanrı için kullanımlarda ise onun mükemmel oluşunu ve rakipsizliğini ifade etmektedir. Tanrı'nın el-Ekrem oluşu, ziyadesiyle cömert olan, bütün cömertliklerin ötesinde bir cömertliğe sahip olan, en şerefli zat şeklinde yorumlanmıştır (2016, s. 1363).

Yine Tanrı ikramın sahibi olması hasebiyle “el-Kerîm” ismiyle anılmıştır. El-Kerîm ismi de (كرم) kökünden türemiştir. Kur'an'da iki yerde geçmektedir (Neml, 27/40; İnfitar, 82/6). Bu isim müşfik ve hoşgörülü (صفوح) anlamında karşılanmıştır (1979b, s. 172). Kerîm isminin anlamı hakkında Zeccacî üç vecih zikreder; kerîm olan, cömert, izzetli ve hoşgörülü olandır (Zeccâcî, 1986, s. 176). Kerîm, mübalağalı ism-i fâil sigasıdır. Tanrı'nın cömertliğinde sürekliliğini ifade ediyor olabileceği gibi iyiliğinin kuşatıcılığına işaret ediyor olması da mümkündür. Bu noktada Tanrı için kullanılan mübalağa sigaları, Tanrı'nın o isimde mükemmel oluşuna delalet ettiğini belirtmiştik. Bu ise ismi dolayısıyla kerem sıfatını kuşatmamızı imkansız kılar. İnsan dünyevi ölçekteki cömertliğin bilgisinden, analogi yoluyla tanrısal cömertliğe intikal edebilir.

Kur'an'da, (كرم) köküne atfı olan bir isim daha bildirilmiştir. Bu Zü'l-Celâl ve'l-İkrâm ismidir. Bu isim tek bir surede iki kere geçmektedir (Rahman, 55/27, 78). Tamlamanın başında yer alan (ذو) sahiplik edatıdır. Tanrı'nın celâl ve ikram sahibi olduğunu bildirmiştir.

Celâl kelimesi Arap dilinde büyük anlamındadır. Nitekim (جل في عيني) “gözümde büyüdü” yani kıymeti arttı, değerlendirildi anlamındadır (Ahmed, t.y., s. 17). Büyük ve iri deve için (ناقة جلاله) denilmektedir (2001a, s. 262). Yine (أجلته) kelimesi,

onu ulu tanıdım, yüce (نبيل) saydım anlamındadır (2001a, s. 260). Sıfatın Zü'l-Celâl kısmı Tanrı'nın asalet sahibi ve ulu oluşuna delalet etmektedir. Tamlamanın devamı ise atıf vav'ı ile bağlanmakta ve celâlin sahibi olduğu gibi ikramın da sahibi olduğunu beyan etmektedir. İslam Tanrısı azamet ve ikramı zatında cem etmiş bir Tanrı profilidir. Azamet ve ikramı kendisinde birleştirmesi bir karşıtlık gibi görülebilir. Fakat her karşıtlık çelişki değildir. Bu yönüyle saçma kategorisine yerleştirmek gerekmez.

Bu üç isim, “Allah nasıldır?” sorusunu cevaplarlar. Tanrı'nın Kendinde Varlık olmasını gerçekleştiren birincil zorunluluklar arasında değildirler. Kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmelidir. Daha çok lütfuna işaret eden sıfatlardır. Yanı sıra el-Ekrem sıfatı tafid kalıbında olmasıyla, el-Kerîm sıfatı ise mübalağa bildirmesiyle zaten kuşatılamaz. Allah için kullanılmaları sebebiyle bu isimleri dil açısından yarı belirgin düzeyde görmek isabetli olacaktır.

İslam Tanrısı'nın keremini bildiren bir diğer isim, “el-Hafî” ismidir. El-Hafî ismi (حفي) kökünden türemiştir. Bu ismi Tanrı'nın keremiyle bağlantılı okumak isabetli olacaktır. Bu kökün bir diğer kullanımıysa bilgiyle bağlantılıdır. Arap dilinde (حفي عن) bilgi sahibi olup olmamayı ifade etmede kullanılır (Elif, 2015, s. 355). Nitekim bu kullanım Kur'an'da yer almaktadır; “*Sanki sen son saatin vaktini biliyor musun gibi (كأنك حفي عنها) sana soruyorlar*” ifadesi geçmektedir (A'râf, 7/187). Peygamber İbrahim'in, (انه كان بي حفيا) “*Tanrı bana karşı son derece iyilik ve ikram sahibidir*” demiştir (Bkz. Meryem, 19/47). Bu tümce, İbrahim'in tasavvurundaki Tanrı algısının, betimleyici bir ifadesidir. Ayette ilgili kelime, nekra gelmiştir. Elif-lam takısıyla gelmemiş olması, İbrahim'in Tanrı'yı, tarifi mümkün olmayan mutlak bir iyilik ve ikramın sahibi olarak algıladığını göstermektedir. Bu isim Tanrı'nın yarattığı varlıkları gözetiminde tuttuğunu, onlara iyiliklerle ihtimam gösterdiğini ifade eder.

Bu ismin, mübalağa vezninde olması ve nekra gelmesi dikkate alınınca; nispeten anlaşılabilir ama tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Halihazırda kerem sıfatının kuşatılamaz olmasıyla bağlantılıdır.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı bağlamında bir diğer ismi, “el-Hayr” ismidir (Bkz. Tâhâ, 20/73). Bu isim (خير) kökünden türemiştir. Bu kök ilgi ve eğilim anlamına gelir ve zıttı şer kelimesidir (1979b, s. 232). Yine elde edilmek istenen, faydalı ve arzu edilir şeyler için de kullanılmaktadır (İsfehanî, 2010, s. 167). El-Hayr, mastarın özneye ad olmasıdır. Mastarın özneye isim olması, öznenin o konuda mükemmel oluşuna işaret eder (İslamoğlu, 2012, s. 244). Allah, hayrın tamamen kendisinde olduğunu bildirmiştir (Âl-i İmran, 3/26). İslam Tanrısı'nın iyilik sahibi bir varlık oluşu; O'nun keremi içerisinde değerlendirilmelidir.

Tanrı, pozitif bir değer olarak iyiliği kendisine ilke edinmiştir. El-Hayr olan Tanrı, kendisini mutlak iyi olarak nitelemese de Kendinde Varlık oluşundan bir şey eksilmeyecekti. Bu sebeple el-Hayr, zatını meydana getiren bir isim değildir.

İslam Tanrısı'nın kerem kapsamında değerlendirilmesi gereken bir diğer ismi, “el-Ber” ismidir (Bkz. Tûr, 52/28). Bu kelime (البر) kökünden türemiştir. Bu kök aslen doğruluk anlamına gelmektedir. Yine iyilik anlamı da vardır. Erdem (البر) anlamıyla Kur'an'da geçmektedir (Bakara, 2/177; Âl-i İmran, 3/92). Yine iyi kimseler anlamına gelen “ebrar” kullanımı Kur'an'da yer alır (İnfitar, 82/13). Tanrı'nın el-Ber oluşuysa kullarına sevecen davranan, cömert olan, iyilik yapan (muhsin), dürüst ve doğru olan anlamındadır. Bu isim de Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Tanrı'yı betimleyici bir isimdir.

İslam Tanrısı'nın kerem kapsamında değerlendirilmesi gereken bir başka deyişle kerem sıfatını tamamlayan bir diğer ismi, “el-Mecîd” ismidir (Bkz. Hûd, 11/73). Bu kelime (مجد) kökünden türemiştir. Bu kök asillik, cömertlik ve şeref anlamındadır. İlgili ifadenin cömertlikte ulaşılabilecek en son noktaya işaret ettiği nakledilmiştir (1979b, s. 297). Tanrı'nın el-Mecîd oluşu, O'nun şeref kaynağı oluşuna ve cömertliğinin yüceliğine delalet etmektedir. El-Mecîd ismi de zatını gerçeklik kılan zorunlu isimlerden değildir. Mübalağa vezninde olan bu isim kerem bağlamında değerlendirilmesi gereken betimleyici bir isimdir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı kapsamına girmesi gereken bir diğer ismi, “er-Rezzâk” ismidir (Bkz. Zâriyât, 51/58). Bu kelime (رزق) kökünden türemiştir. Bu kök

bir şeyi vermek anlamındadır (1979b, s. 388). Yine kendisinden faydalanıla şey, gıda, pay, ilahi bağış gibi anlamlarda kullanılmaktadır (İsfehanî, 2010, s. 200).

Rızkın faydalanılan şey olduğu anlamından yola çıkarak, Tanrı'nın Rezzâk oluşu, varoluştaki bütün faydalı şeylerin sahibi ve ikram edeni olarak anlaşılabilir. Dünya hayatının başlaması, insan türünün varoluşu ve canlıların hayatlarını sürdürebilmesi gibi bütün faydalar, Rezzak isminin tecellisi sayılabilir. Bu isim de Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Betimleyici karakterdedir.

İslam Tanrısı'nın keremini temsil eden bir diğer isim "el-Mukât" ismidir (Nisâ, 4/85). Bu isim (قوت) kökünden türemiştir. Bu kök diri tutma, koruma ve bir şeyde bulunan güç gibi anlamlardadır (1979b, s. 38). İnsanın bedenini diri tutup, güç kattığı için gıdaya (القوت) denilmiştir (1979b, s. 38). El-Mukât, varlığa gıdasını veren, gıdaları yaratan, varlıkların hayatlarını idame etmeleri için gerekli olan besin zincirini yaratan şekilde yorumlanmıştır (İslamoğlu, 2013, s. 2236). Bu ismin nekra (belirsiz) gelmesi, onun çözümlenemez oluşuna işaret ediyor olması mümkündür. El-Mukât, Tanrı'nın zatını gerçeklik kılan bir zorunluluk değildir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı bağlamında değerlendirilecek bir diğer isim, "es-Selâm" ismidir (Bkz. Haşr, 59/23). Bu isim (سلم) kökünden türemiştir. Bu kök esenlik (sağlık, mutluluk) anlamındadır (1979b, s. 90). Sulh ve emniyet gibi anlamları da mevcuttur (İslamoğlu, 2013, s. 2216). Es-Selâm, mastarın isimleşmesidir. Bu isim mutluluğun ve huzurun kaynağı anlamındadır. Yine es-Selâm, kendisi eksikliklerden uzak, kullarını keremiyle selamete erıştiren, kurtuluşun kaynağıdır. Kur'an'da cennet için kullanılan isimlerden birisi daru's-selam (kurtuluş yurdu) ifadesidir (Yûnus, 10/25). Cennete girenlerin selam sözüyle karşılaşacakları bildirilmiştir (Yâsin, 36/58). Yine oranın ehlinin, birbirlerine selam sözüyle mukabele edecekleri haber edilmiştir (Yûnus, 10/10, Ahzâb, 33/44). Bütün bunlar orada rahatsız edici bir şeyin arız olmayacağına delalet etmektedir. Bunlar Tanrı'nın es-Selâm isminin uzantısıdır. Es-Selâm, Tanrı'nın zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklar arasında değildir. Pozitif anlam içeren betimleyici niteliktedir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmesi gereken bir diğer isim "el-Mu'min" ismidir (Bkz. Haşr, 59/23). Bu isim (أمن) kökünden türemiştir. Bu kök korkudan azat olmak, huzurlu olmak ve emniyette olmak anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 35). Tanrı'nın el-Mu'min oluşu, güven bahşeden anlamındadır (2016, s. 665). Tanrı'nın kainatı korunaklı kılışı ve tehlikelerden muhafaza etmesi de bu ismin tezahürüdür (1984, s. 121). El-Mu'min, Tanrı'nın zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklar arasında değildir. Betimleyici niteliktedir.

Tanrı'nın keremi kapsamına giren bir diğer özelliği ise O'nun kendisini bağışlayıcı olarak tanımasıdır. İslam Tanrısı'nın kendisini "el-Gafûr" ismiyle anmıştır. Bu kelime (غفر) kökünden türemiştir. Nesneyi kirden koruması için, bir kılıf giydirmeye (غُفِرَ) denilmektedir (İsfehanî, 2010, s. 364). Arap dilinde başı koruyan zırha (مغفر) denilmektedir (Ahmed, t.y., s. 406). Yaraların üzerine, iyileştirme ve koruma gayesiyle örtülen bir bitki türüne (مغافير) denilmektedir. Bu açıklamalardan anlaşılan kökün iki temel anlamı mevcuttur bunlar; örtmek ve korumaktır. Aslında bunun anlamı örterek korumaktır. Tanrı'nın el-Gafûr oluşuysa; kullarının günahlarını bağışlayan ve onların hatalarını örten, bu vesileyle onları koruyan şekilde yorumlanmıştır (1979a, s. 374). Allah günahlarını örttü/kapattı anlamında (غفر الله ذنوبه) kullanımı nakledilmiştir (2001a, s. 113).

El-Gafûr, (feûl) veznindedir. Bu vezin Arap dilinde mübalağa bildirmektedir. Mübalağa unsurunun anlama yansımasıysa; bağışlayıcılığının ve kusurları görmezden gelişinin yoğunluğunu ima etmektedir.

Kur'an'da (غفر) kökünden türeyen (الغفار) ismi yer almaktadır (Tâhâ, 20/82). Bu isim (فعال) veznindedir. Bu vezin Arap dilinde mübalağa bildirmektedir. Fakat bu veznin mübalağası keyfiyetten ziyade kemiyet bildirmektedir (İslamoğlu, 2012, s. 277). Mübalağada kemiyetin anlama etkisi; O'nun tekrar tekrar bağışlayabiliyor oluşuna işaret etmektedir. Bu isimler, Tanrı'nın nasıl olduğunu cevaplayan betimleyici sıfatlardır. Affediciliği Tanrı'nın kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmelidir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmesi gereken ve affediciliğini temsil eden bir diğer isim, "el-Afüv" ismidir (Bkz. Hac, 22/60). Bu isim

(عفو) kökünden türemiştir. Bu kök bir şeyi almak için yönelmek manasına gelir (İsfehanî, 2010, s. 342). Yine rüzgar (izleri) sildi anlamında (عفت الرياح) ifadesi kullanılmıştır (İsfehanî, 2010, s. 342). Bir şeyi terk edip başka bir şeyi talep etmek anlamına geldiği de söylenmiştir (1979b, s. 56). El-Afüv mübalağa bildiren feûl kalıbındadır. Bu Allah'ın çok affedici olduğuna delalet eder. Tanrı'nın affetmesi, O'nun cezalandırmaktan vazgeçmesidir ve bu bir ikramdır. El-Afüv, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Betimleyici karakterdedir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmesi gereken bir diğer ismi, "et-Tevvâb" ismidir (Bkz. Nasr 110/3). Bu kelime (توب) kökünden türemiştir. Bu kök geri dönüş (الرجوع) anlamındadır (1979b, s. 357). Yine bu kökten elde edilen tövbe kelimesi, mahcup olup utanmak (halini düzeltmek) anlamında yorumlanmıştır (Ahmed, t.y., s. 138). Tanrı'nın Tevvâb oluşuysa özürleri kabul edici olmasıdır (Zeccâcî, 1986, s. 62). Bu noktada İslam Tanrısı amansız katı bir Tanrı görünümünde değildir. Bilakis her daim özürleri dikkate almaya hazır bir pozisyondadır (2016, s. 1451). Et-Tevvâb ismi de mübalağa veznindedir. Bu Tanrı'nın keremiyle tekrar tekrar bağışlayabildiğine delalet etmektedir. Et-Tevvâb Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Pozitif anlamlı ve lütfuna işaret eden betimleyici bir niteliktir.

İslam Tanrısı'nın keremi bağlamında değerlendirilmesi gerek bir diğer isim, "en-Nasîr" ismidir (Enfâl, 8/40). Bu isim (نصر) kökünden türemiştir. Bu kök yardım (عون) anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 497). Yine (نصرمن) şeklindeki kullanım, kurtardı anlamına gelirken, (نصرعلى) kullanımı galip ve muzaffer kıldı anlamındadır (Ömer, 2008, s. 2219). Nasara (نصر) kökünün faîl veznine aktarımı ile elde edilen en-Nasîr kelimesi, hem ism-i fâil hem de ism-i mefûl kalıbıdır. İsm-i fâil anlamı yardım eden, mutlak muzaffer olan ve muzaffer kılandır (Hac, 22/39). İsm-i mefûl anlamı ise desteklenendir. Nitekim Tanrı kendisine (davasına) destek verildiği takdirde, destekçilerini muzaffer kılacağı ve onlara güç katacağını bildirmiştir (Hac, 22/40; Muhammed, 47/7). İsimdeki dönüt anlam bu şekilde karşılanmaktadır.

En-Nasîr ismi betimleyicidir. Mübalağa vezninde olması hasebiyle anlamı kuşatılmaz durumdadır. Tanrı gibi aşkın bir varlığın mübalağa unsuru taşıyan isim ve

sıfatlarla nitelenmesi onları yarı belirginler kategorisine koymamızı gerektirecektir. Çünkü bu isimlerin ve sıfatların tam tanımına erişmek mümkün değildir. Tamamen anlaşılabilir durumda olsalar kalıcı belirsizler kategorisine koymalıydık. Fakat bu tip isim ve sıfatların betimleyici karakteri ve kısıtlı belirginliği dikkate alındığında yarı belirgin sayılmaları isabetlidir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmesi gereken bir diğer ismi "el-Müsteân" ismidir (Bkz. Yusuf, 12/18). Bu isim (عون) kökünden türemiştir. Bu kök yardım ve destek anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 356). El-Müsteân, mef'ûl kalıbındadır. Yardım istemeyen, kendisinden yardım istenen anlamındadır (İslamoğlu, 2012, s. 693). El-Müsteân kerem kapsamında değerlendirilmesi gereken bir isimdir; Kendinde Varın birincil zorunlulukları arasında değildir. Yardım edilecek varlığın bulunmasıyla bu nitelik açığa çıkabilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın kadim varlığını kuran analitik bir özellik değildir. İnsan için Tanrı'nın yardımı, yardım edebilirliği yarı belirgin kalacaktır.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı kapsamında değerlendirilmesi gereken bir diğer isim, "el-Fettah" ismidir (Bkz. Sebe, 34/26). Bu isim (فتح) kökünden türemiştir. Bu kök açmak anlamında kullanılmaktadır. Zıddı kapatmak anlamındaki *iğlak* kelimesidir (Ahmed, t.y., s. 194). Bir problemin çözümü ve kapalılığın giderilmesi anlamında da kullanılmaktadır (İsfehanî, 2010, s. 392). Yanı sıra hüküm vermek anlamındadır (1979b, s. 469). Bu anlam, hükmün bir davadaki karışıklığı giderici niteliğiyle ilintilidir. Tanrı'nın Fettah oluşu, O'nun için kapalılığın olmayışına delalet etmektedir. Yine kuluna kapılar açan anlamındadır (Talâk, 65/2). Fettah ismi aynı zamanda hâkim anlamına gelir. Tanrı'nın gerçeği ortaya koyup hakemlik etmesi olarak yorumlanmıştır. Nitekim geçtiği ayet, Allah'ın herkesi diriltip toplayacağı akabinde hükmüyle (يفتح) cennetlikleri ve cehennemlikleri yerlerine yerleştireceği şeklinde yorumlanmıştır (2016, s. 509). Bu isim Tanrı'nın zafer vermesi anlamındaki fetih kelimesiyle de düşünülebilir. O zaman anlamı Tanrı'nın tekrar tekrar zaferler verici oluşu ile alakalı olacaktır. Tekrar bildirmesi ise isimdeki mübalağa unsuru ile bağlantılıdır. Çünkü vezin mübalağa anlamı içermektedir. El-Fettah ismi, kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmelidir. Zira insanı düştüğü darlıktan bir kapı açarak çıkarması O'nun

ikramıdır. Bu isim Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir diğer varlıkları gerekli kılar. Tanrı'yı betimleyici karakterdedir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmesi gereken bir diğer ismi, “eş-Şekûr” ismidir (Teğabün, 64/17). Bu kelime (شكر) kökünden türemiştir. Bu kök bir nimeti düşünmek ve onu göstermek (izhar) anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 268). Bir iyiliğin bilinmesi (عرفان الاحسان) ve onun farkında olunması anlamında kullanılmaktadır (2001a, s. 10). Yine iyilik edici kimsenin övülmesi (الثناء على المحسن) anlamına geldiği de ifade edilmiştir (1987a, s. 702). Zıttı örtmek anlamındaki küfr kelimesidir. Tanrı'nın eş-Şekûr oluşu, hak edenlere sevap ile karşılık vereceğine ve mükafatlandırmasının genişliğine delalet ettiği ifade edilmiştir (2016, s. 763). Nitekim Tanrı'nın mükafatları kat kat vereceğine dair ayetler vardır (Bkz. Bakara, 2/245, 261; Sebe, 34/37; Hadid, 57/11, 28). Bu isim mübalağa veznindedir. Mübalağanın anlama katkısı; Tanrı'nın yapılan teşekkürlere fazlasıyla karşılık verdiğiidir. Tanrı zatını, aynı kökten türeyen eş-Şâkir ismiyle de anmıştır (Bkz. Bakara, 2/158). Bu isim Tanrı'nın yapılan şükürlere karşı ziyadesiyle mukabele edici oluşuna delalet etmektedir.

Eş-Şekûr mübalağa anlamı taşımasıyla anlamı yarı belirgindir. Eş-Şâkir ismi mübalağa unsuru taşımasa da betimleyici niteliktedir. Her iki isim de Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı kapsamındaki bir diğer ismi, “el-Halîm” ismidir (Hac, 22/59). Bu isim (حلم) kökünden türemiştir. Bu kök, kendine sahip olmak, öfkeye kapılmamak, acele etmemek ve sabır anlamlarında kullanılmaktadır (1979b, s. 93; İsfehanî, 2010, s. 136). Fakat sabır kelimesi Tanrı için kullanılabilir durumda değildir. Nitekim sabır sıkıntıya katlanma anlamındadır. İslam dininin Tanrı inancında, Tanrı için sıkıntı ve meşakkat oluşturacak bir durum yoktur. Tanrı'nın hilm sahibi oluşu onun sabrı anlamında okunmaz. Zaten sabır ile hilm kavramı arasında fark olduğu zikredilmiştir (Âskerî, 2014, s. 344)

El-Halîm ismi, (faîl) veznindedir. Bu vezin mübalağa bildirmektedir. Mübalağa unsurunun anlama yansımasıysa, onun son derece hoşgörülü oluşuna delalet eder. Suçlu kimseleri çabucak cezalandırmayan bir Tanrı profilidir (2016, s. 757).

Suçlu insanlara mühlet verdiğini ve hemen cezalandırmadığını şayet cezada aceleci olsa yeryüzünde insanların tükeneceğini bildirmiştir (Bkz. Fâtır, 35/45). Bu durum O'nun kereminin bir parçasıdır. Şeytan figürüne dahi mühlet verdiğini belirtmiştir (Bkz. A'râf, 7/14-15). Tanrı bilgece bir bekleyişle sakinliğini muhafaza etmektedir. Bu sıfat aynı zamanda Tanrı'nın, duygusal geçişlerinin olmadığına ve onun duygulara kapılmadığına da bir işarettir. Yanı sıra mübalağa vezninde olması sebebiyle betimleyici karakterdedir. Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Anlamı insan için nispeten belirgindir.

İslam Tanrısı'nın ikramını ve dolayısıyla kerem sıfatını temsil eden bir diğer isim, "el-Vehhab" ismidir (Âl-i İmran, 3/8). Bu isim vehb (وهب) veya hibe (هبة) mastarından türemiştir. Bu mastarın anlamı karşılıksız (بلا عوض) vermektir (Ömer, 2008, s. 2500). Tanrısal hibe, hayret uyandırıcı türdedir. Nitekim Zekeriyya'nın eşi ve Meryem çocuk sahibi olacak durumda değillerken kendilerine çocuk hibe edilmiştir. Meryem bekar ve mübaşerette bulunmamış, Zekeriyya'nın eşininse, yaşlı ve kısır olduğu nakledilmiştir (Bkz. Meryem, 19/8-20; Bkz. Âl-i İmran, 3/40). Yanı sıra Zekeriyya ihtiyardır (Bkz. Meryem, 19/4). İbrahim ve eşi için de durum böyledir (Bkz. Hûd, 11/72; Zâriyât, 51/29). İbrahim'in eşi, çocuk müjdesine şaşkırtıcı ve tuhaf (عجيب) diye tepki vermiştir. Bu Meryem'in şaşkınlık ifadesinde de kendisini göstermektedir (Bkz. Âl-i İmran, 3/47). Bu durum tanrısal hibenin hârikulâde oluşuna dikkat çeker ki insanın rasyonel kabiliyeti bu hibeleri anlamakta yetersiz kalabilmektedir.

Vehhab isminde bulunan mübalağa, Tanrı'nın tekrar tekrar hediye verici oluşunu ve hibesine hibe katicı olarak anılmasını mümkün kılmaktadır. El-Vehhab, hesapsız veren, karşılıksız bahşeden ve ihtiyaçları karşılayan bir Tanrı profilidir. Bu isim de Tanrı'nın keremini belirten ve ikinci varlıkları gerekli kılan isimler kapsamındadır.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatına oluşturan bir diğer isim, "en-Nûr" ismidir (Bkz. Nûr, 24/35). Bu isim (نور) kökünden türemiştir. Bu kök ışık, aydınlatma, parlaklık gibi anlamlardadır. Arap dilinde bu kökten türeyen (منارة) meşale için kullanılmaktadır. Nûr kelimesinin eşyayı görünür kılan ve onun hakikatini gözler önüne seren ışık anlamına geldiği ifade edilmiştir (2001a, s. 170). Tanrı'nın aydınlığı

O'nun letafetiyle bağlantılı okunmalıdır. İslam Tanrısı (saf) ışıktır. Kaynağı kendisinden olan aydınlıktır. Yine (نور السماوات والأرض) göklerin ve yerin aydınlığı oluşu, kainatı aydınlatıyor (münevvir) olmasıdır. İslam Tanrısı evrenin ışığını yakandır. Evrendeki ışık, muhdes, arızı ve zıttı olan ışıktır (Bkz. En'âm, 6/1). Yaratılan nur (ışık), İslam'a göre, son saate kadar devam edecektir. Fakat son saatte güneş dürülecek, haliyle ışık sönecektir (Tekvîr, 81/1). Işığın olmaması bir mahrumiyettir. Tersinden söylenirse ışık, insanlara sunulan bir ikramdır. İnsan ışığa, belirginliğe ülfet eder. Karanlık ve belirsizlik ise insanı korkutur. Tanrı'nın ışık olması da ışığı insana vermesi de ikramdır. İslam Tanrısı'nın en-Nûr olarak anılması onun ışığının kendisine ait oluşuna ve kalıcı oluşuna delalet eder. Fakat Tanrı'nın ışık oluşunun tam anlamı, insan için meçhuldür. Tanrı'nın karanlık olmayışının bir betimlemesi olabileceği gibi, somut, parıldayan bir ışık oluşu da mümkündür. En-Nûr ismi, Tanrı'nın yani Kendinde Varlığın zatını gerçeklik kılan birincil zorunluluklardan değildir. Keremini temsil eden betimleyici niteliktedir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı kapsamında yer alması gereken bir diğer isim, "el-Hafîz" ismidir (Bkz. Sebe, 34/21). Bu isim (حفظ) kökünden türemiştir. Bu kök bir şeye bekçilik etmek, gözetip, korumak anlamındadır (1979b, s. 87). İnsanı koruması için görevlendirildiğine inanılan melekler, *hafaza* diye anılmaktadır (Ra'd, 13/11; En'âm, 6/61; Târik, 86/4). Sözlük anlamı göz önünde bulundurulduğunda bu isim, Tanrı'nın koruyucu oluşuna delalet etmektedir. El-Hafîz, (faîl) veznindedir. Mübalağa anlamı taşımaktadır. Mübalağanın anlama yansıması ise Tanrı'nın koruyuculuğunun mükemmelliğine vurgudur. Nitekim her şeyi koruyor olduğunu beyan etmiştir (Hûd, 11/57). Tanrı'nın korumasının kusursuz olduğu dile getirilir (Bkz. Yusuf, 12/64). İnsanın ve evrendeki düzenin Tanrı tarafından korunuyor olması insana verilen bir ikramdır. Tanrı'nın koruyuculuğu kerem sıfatının insana tanıtılması bağlamında dile getirilmiştir. Tanrı'nın koruyucu olması Kendinde Var'ın gerçeklik olmasını sağlayan birincil zorunluluklar arasında değildir. Betimleyici karakterdedir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatını oluşturan bir diğer isim, "el-Mucîb" ismidir (Sâffât, 37/75). Bu isim (اجابة) mastarından türemiştir. Bu mastarın anlamı dinlemek ve cevap vermektir (Penrice, 2010, s. 66). Tanrı'nın Mucîb oluşu, duaları duyan,

(dilediğini) kabul eden ve istemeleri karşılayan (cevaplayan) anlamındadır (t.y., s. 202). Bu isim; bana doğrudan müracaat edin, dualarınızda beni birleyin, nitekim ben işitip cevap veren ve duayı kabul edenim anlamındadır. Tanrı'nın kullarıyla ilgilenmesi ve onların isteklerine cevap veriyor olması O'nun ikramıdır. Keremin büyüklüğü mucîb olmayı gerektirir. Tanrı'nın dualara cevabı nasıldır gibi bir soru sorulacak olsa; bu sorunun cevabı belirsiz kalacaktır. Bu noktada Tanrı'nın vahiyle pek çok soruya cevap vermiş olması da bu sıfatın bir uzantısı olarak görülmüştür (İslamoğlu, 2012, ss. 651-652). El-Mucîb, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Bilakis kerem sıfatını tamamlayan ikincil nitelikler arasındadır.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatını tamamlayan bir diğer isim "el-Vekîl" ismidir (Âl-i İmrân, 3/173; Zümer, 39/62). Bu isim (وكيل) kökünden türemiştir. Bu kök bir iş hususunda bir başkasına dayanmak (itimat), kendi zayıflığını (yetersizliğini ifade etmek), yetkileri aktarmak, emanet etmek ve kararlar almada sorumluluğu devretmek gibi geniş bir anlam evrenine sahiptir (Ahmed, t.y., s. 405, 1979b, s. 136).

Tanrı'nın el-Vekîl oluşunun anlamı; kullarının hacetlerini karşılama hususunda yeterli oluşu şeklinde yorumlanmıştır (1993, s. 734). Tanrı'nın insanlara vekalet etmesi (koruyup savunması, destek olması) O'nun bir ikramıdır. İbnu'l-Enbarî, el-Vekîl ismini "koruyucu" şeklinde açıklamıştır (1993, s. 734). Yine kefil anlamı verenler de olmuştur (2001a, s. 203). Esmada eş anlamlılık mümkün değil diyen görüş bu açıklamayı eleştirmiştir. Bununla beraber kefil ile vekîl olmanın, temsilcilik (naib) anlamında buluştukları ifade edilmiştir (İslamoğlu, 2011, s. 405).

El-Vekîl ismi (faîl) vezindedir. Vezindeki mübalağa unsuru onun vekalet hususunda mükemmel ve eşsiz oluşuna işaret etmektedir. Bu vezin çift yönlüdür. El-Vekîl isminde hem ism-i fail anlamı hem de ism-i mefûl anlamı mündemiçtir. İsm-i fail anlamı, onun vekîl oluşunun fiili yönüdür. Mefûl oluşuysa tevekkül edilen ve tevekkül bekleyen anlamındadır.

İslam Tanrısı, tevekkül beklentisiyle dünya yaşamıyla doğrudan ilgili olduğunu bildiren bir çağrıda bulunmaktadır. Nitekim tevekkül çağrısı veya insanların dua etmesini buyruk vermesi yaşamın akışını değiştirebileceğini bildirdiği mesajlardır.

Aynı zamanda Kur'an'da Tanrı'nın çeşitli müdahalelerle insan yaşamına etkilerde bulunduğu dair aktarımlar mevcuttur bunlardan bazıları; denizi yararak İsrailoğullarını kurtarması ki bu tabiatın doğal akışını aşan bir olaydır (Bakara, 2/50). Yine Musa'ya sopasıyla taşa vurması emrini vermesi ve neticesinde pınar fişkırması hadisesi anlatılmıştır (Bakara, 2/60). Yağmuru yağdırdığı ve rüzgarları sevk ettiğini bildirmiştir (Bakara, 2/ 164). Yine bazı kavimleri helak ettiğini bildirmesi ve doğrudan müdahaleye dair benzeri ifadelerden anlaşılana, İslam Tanrısı, deizmin “atıl tanrı” fikrinden farklıdır (Necm, 53/50; Hâkka 69/4-12; Hûd, 11/81-83). El-Vekîl insanın yetersizliklerini gidermeyi ve onu takviye etmeyi isteyen hayata müdahil bir Tanrı profilidir. İnsanlığı yalnızlığına terk eden bir Tanrı kerem sıfatını zedelemiş olurdu. Kerem sıfatının tamamlayıcı parçası olması sebebiyle ikincil karakterdedir; Kendinde Var'ın kurucu niteliği değildir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmesi gereken bir diğer isim “el-Kefîl” ismidir (Nahl, 16/91). Bu isim (كفل) kökünden türemiştir. Bu kök bir şeyin başka bir şeyi içermesi, kuşatması anlamındadır (1979b, s. 187). Binek hayvanların sırtına atılan örtüye kifl denilmesi bu anlam ile ilintilidir. Kifl kelimesinin pay anlamına geldiği de ifade edilmiştir (1993, s. 588). Allah'ın el-Kefîl oluşu, yarattıklarının ihtiyaçlarını karşılama hususunda garantör olması ve yük alması (kifl) anlamlarına gelmektedir. Tanrı'nın kefil olması kerem sıfatının bir uzantısıdır. Kefaletin şahitlik ve denetleyicilik anlamına geldiği de ifade edilmiştir (2016, s. 1023). Nitekim geçtiği ayette yapılan anlaşmaların muhafaza edilmesi mesajı verilmiştir. El-Kefîl, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Çünkü bu isim olmadan da Kendinde Varlık olmak mümkündür. Halihazırda bu isim mübalağa unsuru içermektedir. Betimleyici karakterdedir.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatını tamamlayan bir diğer isim “el-Velî” ismidir (Bkz. Bakara, 2/107; Şûra, 42/28). Bu kelime (ول) kökünden türemiştir. Bu kök aslen yakınlık anlamındadır (1979b, s. 141). Yine (ولاية) kelimesi yardım anlamında kullanılmaktadır (İsfehânî, 2010, s. 547). Bu kökten türeyen velâyet kelimesi, idareci olmak yönetme, dost edinme veya vâris tayin etme anlamında kullanılmaktadır (Penrice, 2010, s. 340). Tanrı'nın el-Velî oluşu, müminlere yardım edip işlerini yoluna

sokan ve efendi gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu durum Tanrı'nın kullarına bir ikramıdır. Bu isim bir yönüyle de Tanrı'nın inananları sevdiğine delalet etmektedir. Nitekim kelimenin kökünde bu anlam da mevcuttur. Tanrı bu ismini sadece inananlara has kılmıştır (Bkz. Bakara, 2/257). Bu isim, Tanrı'nın inananlara dost olduğuna delalet etmektedir. Yine el-Velî velayeti altındakileri koruyan, sahip çıkan ve onların menfaatini gözeten anlamlarındadır. Tanrı velâyeti hususunda yeterli olduğunu bildirmiştir (Bkz. Nisa, 4/45). Yine aynı kökten türeyen Mevlâ ismi, Tanrı için kullanılmaktadır (Bkz. Muhammed, 47/11). Mevlâ kelimesi, “*birine sevgiyle bağlanan, dost, arkadaş, yardımcı, sahip ve mâlik*” gibi manalara gelir (Topaloğlu, 2004, s. 440). Bu iki isim, Tanrı'nın veya bir başka deyişle Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Kerem sıfatını tamamlayan ikincil niteliklerdir. Betimleyici karakterdedirler.

İslam Tanrısı'nın keremini temsil eden bir diğer isim “el-Vedûd” ismidir (Bkz. Burûc, 85/14). Bu kelime (ودود) kökünden türemiştir. Bu kök saf sevgi, istemek, arzulamak, temenni etmek gibi anlamlara gelmektedir (Kahtânî, t.y., s. 123). Bu isim (feûl) veznindedir. Hem ism-i fail hem de ism-i mefûl anlamı taşımaktadır. Anlamı çok seven ve çok sevilen şeklinde karşılanmıştır (Yazır, 2011, s. 107). Yanı sıra feûl vezni mübalağa anlamı taşımaktadır. Çok seven ve çok sevilen derken, “çok” ifadesini kullanmamıza imkan veren bu mübalağa unsurudur. Fakat Tanrı'nın sevgisini ifade ederken “çok” kelimesini kullanmak yetersiz kalmaktadır. Sevgisi çerçeve içine alınabilir durumda değildir. Dolayısıyla bu isim Tanrı'yı nispeten betimleyebilen niteliktir. Sevgi tıpkı merhamet gibi soyut bir ifadedir. Buna ek olarak Tanrı'nın metafizik bir varlık olduğu da düşünülünce; sevgi veya merhamet dünyevi ölçeklerde bile ölçülebilir durumda değilken, uzam dışı bir varlığın kuşatılmaz, soyut sevgisini anlayabilmek, ancak sezinleme veya duyumsama ile ilgilidir.

Din dilinin kendi özel yapısı içinde bu ismin verdiği mesaj; “İslam Tanrısı insanlar ile irtibatını keremi sebebiyle sevgi düzleminde ele almak ister.” şeklindedir. Tanrı'nın kullarına sunduğu sevgi O'nun bir ikramıdır. Allah, Vedûd oluşuyla ikrama açık, ülfet edilebilir, sevecen bir Tanrı profilindedir.

Vedûd ismi sevilecek varlığı gerektirir. Bu sebeple bu isim Kendinde Varlığı oluşturan zorunluluklar arasında yer almaz. Kerem sıfatını oluşturan ikincil nitelikler arasındadır. Tanrı'nın sevgisi analogi yoluyla nispeten anlaşılabilir durumdadır. Zira insani sevgi kısmen de olsa, Tanrı'nın sevgisini analogik olarak anlamaya imkan verir (Blackstone, 2005, s. 140). Nitekim insan havsalası açısından Tanrı'nın sonsuz sevgisi kuşatılamaz durumdadır. Fakat insan sevmenin ne olduğunu, uzam sınırlarında duyumsadığı için analogiyle “Tanrı seviyor” söyleminin anlamına nispeten intikal edebilmektedir. Bu sebeple tamamı kuşatılamayanın parçası bize o şeyi yarı belirgin kılar.

İslam Tanrısı'nın kerem sıfatı kapsamında değerlendirilmesi gereken bir diğer ismi “el-Hâdî” ismidir (Bkz. Hac, 22/54; Furkan, 25/31). Hidayet Tanrı'nın hem keremiyle hem de iradesiyle kesişir. Bu çalışmada kerem sıfatıyla bağlantılı olan yönü tercih edilmiştir. Bu isim (هدى) kökünden türemiştir. Kök (doğru) yolu gösterme anlamındadır (1979b, s. 42). Tanrı'nın Hâdî oluşu, O'nun kullarına yol gösteriyor oluşuna delalet etmektedir. Hidayet, Tanrı'nın bir ikramıdır. Tanrı her topluluğun içinden, doğru yol öğretisini tebliğ eden, yol göstericileri çıkardığını bildirmiştir (Ra'd, 13/7). Vahyini doğru yola (hidayete) ileten bir kaynak kılmıştır (Lokmân, 31/2-3). Hidayet Tanrı'nın hem keremiyle hem de iradesiyle kesişir. Bu çalışmada kerem sıfatıyla bağlantısı tercih edilmiştir. Bu isim, Tanrı'nın kullarına yol gösterdiğine, onları başıboş bırakmadığına delalet etmektedir. El-Hâdî ismi, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Betimleyici niteliktedir. Dolayısıyla yarı belirgindir.

Buraya kadar sayılan isimler kerem sıfatı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu tercih eleştiriye açıktır. Fakat sonuç yine de değişmeyecektir. Burada geçen isimler ve ilgili sıfat netice itibarıyla yarı belirgin olmaktan öteye geçemez. Çünkü sayılan isimler ve ilgili sıfat Kendinde Var'ın birincil zorunluğunu temsil etmez.

2. 16. Merhamet

Allah kendisini şefkatli ve merhamet sahibi bir varlık olarak nitelemiştir. O'nun merhameti, keremindedir. Allah'ın merhamet sıfatını temsil eden çeşitli

isimleri vardır. Bu isimlerden birisi “er-Rahmân” ismidir. Rahmân kelimesi, (رحمة) mastarından türemiştir (Ahmed, t.y., s. 224). Sözlükte; şefkatli olmak (رقة), acımak (عطف), merhamet göstermek (رأفة) gibi anlamlara gelmektedir (1979b, s. 498).

Rahmân ismi, fe'lân (فعلان) veznindedir (Rızâ, 1990, s. 40). Arap dilinde bu vezin mübalağa bildirmektedir. Mübalağanın sözlük anlamı; “*Ulaşmak, son noktasına varmak anlamında bulûğ kökünden türemiştir*” (Durmuş, 2006, s. 425) Tanrı için mübalağa abartı anlamında değildir. Bilakis Tanrı'nın isimlerinde yer alan ve dolayısıyla tanrısal sıfatlarda yer alan mübalağa unsurları, Tanrı'nın o vasıfta mutlak ve mükemmel oluşunu ifade eder. Rahmân ismindeki mübalağa bu kabildendir. Mübalağanın anlama yansımaysa; “Allah rahmetin kaynağıdır ve merhameti sınırsız olandır” şeklinde karşılanabilir (İslamoğlu, 2011, ss. 259-260).

Rahmân, sıfat-ı has olarak anılmıştır (İslamoğlu, 2011, s. 261). Bu çıkarım Tanrı'nın kendisini tanıtmak istediği öncelikli isim-sıfat olmasıyla ilintilidir. Benzer bir şekilde sıfat-ı gâlip ifadesi de kullanılmıştır. Bunun anlamı, sıfatken zamanla isim olarak kullanılır olmasıdır (2016, ss. 76-77). Fakat isim öncedir sıfat sonradır. Dolayısıyla ism-i gâlip diye anmak daha isabetlidir. Kur'an'da “*İster Allah diye yalvarın ister Rahmân diyerek...*” ifadesi geçmektedir (İsrâ, 17/110). Bu ayet Allah ismiyle Rahmân isminin birbirinin yerine kullanılabileceğine işaret etmektedir. Bu ismin çoğulu yoktur ve sadece Allah için kullanılmaktadır.

İslam Tanrısı, kendisini merhametin sahibi olarak tanıtmıştır (zü'r-rahmet) (Bkz. En'âm, 6/147; Kehf, 18/58). Rahmetinin her şeyi kuşattığını ve zatına rahmeti yazdığını (كتب) ifade etmiştir (Bkz. A'râf, 7/156; Mü'min, 40/7; Bkz. En'âm, 6/12,54). Tanrı'nın zatına rahmeti yazması rahmeti ilke edinmesi anlamındadır (2016, ss. 608-609). Rahmeti ahlak edindi şeklinde de yorumlanmıştır (Yazır, 2011, s. 434). Netice itibarıyla “Allah kimdir?” sorusunun en temel cevabı; “O, Rahmandır.” şeklinde belirlenmiş olmaktadır. Merhamet sıfatının en belirgin göstergesi bu isimdir.

İslam Tanrısı'nın merhamet sıfatını temsil eden bir diğer ismi Rahîmdir. Bu isim Rahmân kelimesiyle kökteştir. Nitekim (رحم) kökünün (فعليل) veznine aktarılmış halidir (2000, s. 126). Arap dilinde fe'il (فعليل) vezni mübalağa anlamı taşımaktadır.

Fakat Rahmân kelimesindeki mübalağanın, Rahîm kelimesindeki mübalağadan daha güçlü olduğu ifade edilmiştir (2016, s. 77). İbn-i Cinnî'den nakledilen “*Harfteki fazlalık manadaki ziyadeye delalet eder*” ifadesi de bu görüşü desteklemektedir (İslamoğlu, 2011, s. 264).

Bu iki ismin kökteş olması ve yan yana gelmiş olmaları rahmet eksenli okunduğunda sözde tenzil oluşturacaktır. Nitekim Rahmân olmak zaten Rahîm olmayı içermektedir. Dolayısıyla bu iki isim kökteş olsa da aralarında bir nüans olması gerekmektedir.

Nitekim Arap dil felsefesinde; “Tümcelerde ve isimlerde bulunan farklılıklar, manaların da farklı olmasını gerektirir” kaidesi zikredilmiştir (Âskerî, 2014, s. 12) Bu kaide muvacehesinde, Rahmân ve Rahîm isimleri arasında fark gözetilmesi gerekmektedir. Rahmân ve Rahîm isimlerinin aynı anlamda olduğu ve ikinci ismin ilk ismi pekiştirme gayesine matuf olduğu da düşünülebilir.

İki ismin arasındaki fark; Rahmân kelimesi, çokluk ifade eden “fe'lân” veznindeyken Rahîm ismi, sıfat-ı müşebbehe sayılmıştır. Yani süreklilik ve kalıcılık ifade eder şeklinde bir yorum yapılmıştır (Bolelli, 2014, s. 413) Bu durumda rahmet, Tanrı'nın arazı değildir. O'nda süren ve devam eden sabit bir niteliktir. Rahmân ismi zâtî iken, yani mahzâ şefkatli oluşunu ifade ederken, Rahîm ismi merhametin eyleme dökülmesi ile ilgilidir (İslamoğlu, 2011, s. 310). Nitekim Rahîm isminin anlamı; “*Tanrı daima merhamet eden ve eylemlerinde merhametli olandır*” şeklinde karşılanmıştır (İslamoğlu, 2011, s. 307). Yine bu veznin hem fâil hem de mefûl anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir (Hasan, 1978, s. 646). Fâil anlamıyla eylemlerinde merhametli olduğu anlaşılmaktadır. Fakat vezinde bulunan mefûl anlamını, -kendisine merhamet edilendir- şeklinde çevirmek muhaldir. Bu noktada anlamı tek yönlü düşünmek mümkün olabileceği gibi, -Tanrı rahmete ihtiyacı olanlar tarafından, merhametine müracaat edilendir ve merhameti celbedilendir- şeklinde okunarak, mefûl anlamın karşılanma imkanı da vardır.

Tanrı'nın zatına rahmeti benimsemiş olması, O'nun bu niteliği varoluş zorunluluğu haline getirdiği anlamına gelmemektedir. Bu ikincil niteliktir. Yani zâtî

zorunluluk değildir. Rahmân ve Rahîm isimleri, rahmet edileni veya rahmet edilecek varlığı zorunlu kıldığı için, Kendinde Varlığın tanrısal varoluşunu oluşturan zorunluluklardan değildir. Bir başka deyişle merhamet sıfatı olmadan da Tanrı, tanrısal varoluşundan bir şey kaybetmemektedir. Bu sebeple betimleyici nitelikler arasında saymaktayız

İsmin vezninde bulunan mübalağa unsuru yanı sıra kuşaticılık; tanrısal merhametin tanımlanmasını (tahdîd), bir çerçeve içine alınmasını imkansızlaştırır. Mübalağa anlamı taşıyan isimler ve dolayısıyla sıfatlar Tanrı için kullanıldığında, betimleyici unsur haline gelmektedirler. Bu da betim unsuru saydığımız ikinci ölçüttür. Sıfatın anlam aktarım kapasitesi yetersiz kalmaktadır. Çünkü tanrısal rahmet veya bir başka deyişle kuşatılmaz rahmeti anlamak insan için mümkün değildir. İnsan sadece rahmet kelimesinin anlamıyla, bahsedilen betimleyici anlatının arasında, analogi kurabilir. Ama tanrısal rahmetin tümel halini anlamak insanlara kapalı kalmaktadır. Mübalağa anlamı taşıyan isim ve sıfatlarla kısmen Tanrı'nın nasıl olduğu veya nasıl olmadığı belirli hale gelmektedir. Betimleyici nitelikler Kendinde Varlık oluşunun veya bir başka deyişle Tanrı'nın zati zorunlulukları arasında olmadıkları zaman biz bu tip sıfatları lütfuna işaret eden sıfatlardan sayacağız yani ikincil zorunluluklar adıyla anacağız. İkincil zorunluluklar, tanrılığını ilgilendiren zorunluluklar anlamına gelebildiği gibi tanrısal varoluşun yani birincil niteliklerinin, uzantısı olarak da görülebilir.

Tanrı'nın betimlenmesinde, dilin yetersiz kalması sebebiyle merhamet sıfatı yarı belirginler kategorisine yerleştirilmelidirler. Bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz gibi rahmetin dünyada ne anlama geldiğinin bilinmesi analogi yoluyla mefhuma intikal etme imkanı vermektedir. Bu açıdan tam belirsiz kalmadığı gibi tam tanımlı saymamız da mümkün görünmemektedir.

İslam Tanrısı'nın merhametini temsil eden bir diğer isim “er-Raûf” ismidir. Bu kelime (رأف) kökünden türemiştir. Bu kök, merhamet ve şefkat (rikkat) anlamındadır. Yine merhametin yoğun halini ifade etmek için kullanıldığı da nakledilmiştir (1979a, s. 176). Tanrı'nın er-Raûf oluşu, O'nun merhametine ve şefkatine delalet eder. Bu ismin mübalağa bildirdiği ifade edilmiştir (2016, s. 715). Merhamet sıfatının

kapsamındaki isimlerin mübalağa taşıyor olması merhamet sıfatının da mübalağa taşıdığı anlamına gelir. Mübalağa unsurunun anlama yansıması ise onun tarifsiz bir şefkat sahibi oluşuna delalet eder. Merhamet sıfatı, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Sıfatın anlamı, insan için, nispeten anlaşılabilir bir durumdadır. Dolayısıyla betimleyici niteliktedir. Yarı belirginler kategorisinde yer almaktadır.

İkinci bölümde Tanrı'nın betimleyici niteliklerine yer verilmiştir. Bu sıfatlar, Tanrı hakkında tasavvur oluşturmayı amaçlayan sıfatlardır. Tanrı hakkında konuşma imkanı veren analitik kategorisi ve yarı belirginler kategorisinden sonra üçüncü bölümde Tanrı'nın bilinmeyen/konuşulamayan yönü tespit edilecektir. Yanı sıra Allah'ın Kur'an'daki tanıtımında bir tutarsızlık olup olmadığına değinilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI'NİN KONUŞULABİLİR OLMAYAN YÖNÜ VE TUTARSIZLIK

İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an'ın, Tanrı katından indirildiği beyan edilmiştir (Bkz. Hicr, 15/9; Nahl, 16/44). Tanrı, buyruklarını Ruh yani Cebrail vasıtasıyla ulaştırmıştır. O, vahyi çeşitli şekillerde elçi Hz. Muhammed'e iletmiştir.

İslam'ın temel postulatı “Kur'an, bütün satırları korunmuş ilahi hitabedir” şeklinde formüle edilen önermedir. Bu önerme önsel olarak kabul edildiği zaman, “ayetlerin tamamı Tanrı'nın sözüdür” önermesi oluşmaktadır. Tanrı'nın sözü olarak inanılan Kur'an'ın, muhtevası incelediğinde, pek çok konuya temas edildiği gözlenmektedir. İlahi hitabe olduğu kabulünden hareketle, muhtevasında yer alan konular, bütünüyle Tanrı'nın temas ettiği meselelerdir.

Kur'an için, tanımlar kitabı ifadesi kullanılmıştır (Gardet & Anawati, 2017, s. 46). Bu yönüyle İslam Tanrısı'nın zati itibariyle tanımı yapılamazken sıfatları itibariyle ne kadar anlaşılıp tasvir edilebilir olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun cevabını Kur'an'ın kendi muhtevasında aramak en isabetli yöntem olacaktır. Nitekim Kur'an'ın muhtevasında yer alan pasajların önemli bir bölümü; Tanrı'nın doğrudan yahut dolaylı olarak kendisinden bahsettiği yerlerdir. Tanrı'dan geldiği kabul edilen bir mesajın yine Tanrı'dan bahsetmesi, O'nun kendisini tanıtmaya demektir.

İslam'ın Tanrısını tanımak için öncelikle Kur'an'ın bütüncül olarak taranması gerekecektir. Kur'ân'ın tertip edildiği sıraya göre ilk sure, Fatıha suresidir. Bu surenin ilk ayeti besmele ismiyle maruftur. Besmelenin açılımı; Rahman ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle (başlarım) şeklindedir. Bu tümcede, İslam Tanrısı kendi ismini beyan etmiştir. Daha sonra esma-i hüsnâ'dan iki sıfatı bildirmiştir. İslam Tanrısı'nın ismi Allah'tır. İslam Tanrısı'nın zatını ifade etmede kullanılmaktadır. Kur'an'da bildirilen diğer bütün tanrısal isim-sıfatları kapsamına alan kuşatıcı bir isimdir (Penrice, 2010, s. 18). Kelimenin anlamı üzerine çeşitli lugavî tahliller yapılmıştır. Bu tahliller temelde iki görüşe ayrılmaktadır. İlk görüş;

Kelimenin, herhangi bir kökten türemiş (müştak) olmayıp, sözlük manası taşımadığı ve gerçek mâbudun özel adını temsil ettiği, yahut sözlükte bir anlamı olsa bile gerçek mâbuda ad olunca bu anlamı kaybettiği görüşü genellikle benimsenmektedir (Topaloğlu, 1989, s. 471).

Nitekim Gazâlî, Allah lafzının iştikakı/kökene hakkında yapılacak dilsel tahlillerin ve tariflerin keyfi ve zorlama olacağını ifade etmiştir (2004, s. 61). Bu yorum, Allah lafzının türedi olmadığı ve bu hususta söz etmenin zannî olacağı kabulüdür.

İkinci görüşse dilde bulunan ve tüm söz dağarcıkları için geçerli olan kuralların, Allah kelimesi için de geçerli olacağı, Allah lafzının da dil sınırları içerisinde olduğu ve bir kökünün var olduğu kabulüdür (İslamoğlu, 2011, ss. 110-111). Bu kabule göre Allah lafzı;

İlâh kelimesinden türemiş olup başına harf-i ta'rif getirilmiş, bir taraftan el-ilâh şeklinde dildeki yerini almışken diğer taraftan kullanım sırasında dile kolaylık sağlamak maksadıyla asıl kelimenin hemzesi kaldırılmış, lâmlar birleştirilmiş (idgam) ve azamet ifade eden kalın bir ses verilerek Allah tarzında okunmuştur (Topaloğlu, 1989, s. 471).

Şayet aslının ilah olduğu, zaman içinde Allah diye telaffuz edildiği görüşü kabul edilirse ilah kelimesinin anlamını elde etmek, Allah lafzını anlamaya götürecektir. İlah kendisine kulluk edilen bütün mabutlar için kullanılmaktadır (İsfahanî, 2010, s. 31). El-İlah ise elif-lam (ل) takısı ile uluhiyetin Allah'a tahsis edilmesidir (İsfahanî, 2010, s. 31). Bu yönüyle, “Allah kendisine kulluk edilmeye layık yegane mabuttur” anlamına erişilir.

Allah isminin kökeni hakkında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Bu ismin 30 kadar köke nispet edildiği zikredilmiştir (Dalkılıç, 1992, s. 33). Allah has isim olarak anılmıştır (İslamoğlu, 2011, s. 110). Has ismin, özel isimden farklı bir hususiyet içermekte olduğu, özel ismin birden fazla şahsa kullanılabildiği fakat Allah isminin sadece el-İlah olana has olduğu, ne hakikaten ne de mecazen başkası için kullanılmayacağı ifade edilmiştir (İslamoğlu, 2011, s. 110). Allah lafzının çoğulu da

yoktur ve Kur'an'da en çok geçen isimdir. Nitekim 2697 defa kullandığı ifade edilmiştir (İslamoğlu, 2011, s. 151).

Yine Allah lafzı, ism-i gâlip diye anılmıştır (2016, s. 77). Bu galebe, kullanım yoğunluğuyla ilgili olsa gerektir. Hâsılı, Kur'an'da aktarılan esma-i hüsnâ ve onlardan elde ettiğimiz sıfatlar, “Allah kimdir?” ve “Allah ne yapar (ef'al)?” sorularının cevabını vermektedirler. Allah lafzı ise, hiçbir isme sıfat olmamaktadır. Bilakis bütün sıfatların mevsufu konumundadır.

Allah adlandırması bir cins isim değildir. Doğada, “Allahlık” cinsi yoktur. Yani Allah olarak anılan sadece bir varlık mevcut ve bu isim sadece ona aittir. O birin, diğeri olmadığı için, izlenim imkan dışıdır. Yanı sıra Tanrı şey olmayandır, hacimsizdir. Yani uzamda izdüşümü bulunmaz. Bu sebeple imgelemde tasavvur edilemez durumdadır. Zihnin bir adı tasavvur edebilmesi için, o şeyin imajını daha önceden alımlamış olması gerekmektedir. Ateş denildiğinde yahut bir nesne anıldığında, zihne gelen görüntü, onun daha önce tecrübe edilmiş imgesinin hayalidir. Fakat Allah deyince zihinde bir imaj meydana gelmemektedir. Tasvirî ve betimleyici bir tanımın sonucunda, Allah adı imajsız bir betim halinde kalacaktır. Çünkü Allah dediğimizde herhangi bir karşılık zihnimize belirmeyecektir.

Allah kelimesi doğrudan zatı ifade eder. Öte yandan sıfatlarla Allah adını nitelemek, bu adın sahibi olan varlığa bir belirginlik kazandırır. Tabii bu -Tanrı vardır-kabulünü, çözümlemeler yapabilmek için, çalışma boyunca bir gönderge olarak kabul etmemiz durumunda gerçekleşir. İtikat edilen fakat bilim nesnesi olmayan, mevcudiyeti doğrudan müşahede edilmemiş bir olasılık hakkında konuşmak problemlidir. Bir varlığı işaret eden bu ad, nesneyi belirtmediği için tam tanımlı olamaz fakat tanrısal sıfatların nispet edilmesiyle bu ad bir anlam kazanır. Burada şu belirtilmeli; Allah zatı itibariyle, kalıcı belirsizdir veya henüz bilinemezler kategorisindedir. O, zatı itibariyle dil sınırlarının dışındadır. O, “*tanımlanıp, sınırlandırılmaz*” (لا يحد بحد) diye anılmıştır (Hayyân, 2019, s. 33). O’nun özü, ulaşılmazdır (Armstrong, 2017, s. 24). Tanrı zatı itibariyle bütün insani ifadeleri aştığı için, Yahudi inancında; Tanrı’nın kutsal adının telaffuz edilmesi yasaklanmıştır. İslam dininde temsil edilemez sayıldığı için, Tanrı’nın görsel olarak ifade edilmesi yasaktır

(Armstrong, 2017, s. 22). O'nun zâtı hakkında tartışmak caiz görülmemiştir. Lao Tzu, "Mükemmel karenin köşeleri yoktur" derken; tanrısal doğanın kuşatılmaz oluşuna atıfta bulunmaktadır (Tzu, 2017, s. 75). Yine Budacılar, Nirvana'nın tanımlanamaz olduğunu söylerken, sözcüklerin değişken duyular dünyasına ait olduğunu ve sınırlı olduklarını düşünmektedirler (Armstrong, 2017, s. 68). G. Buda, Nirvana ile ilgili soruları uygunsuz görmektedir (Armstrong, 2017, s. 69). Hindular, Brahman'ı tanımlanamaz saymışlardır (Armstrong, 2017, s. 80). Görünen o ki, araştırmamızın sınırlarının dışında bulunan inançlarda da tanrısal öz kuşatılmaz bir giz olarak bırakılmıştır.

İslam dininde Tanrı'nın sübhanallah (سبحان الله) diye zikredilmesi, dilin sınırlı doğasının farkında olmanın bir uzantısıdır. Bu bir tenzih hassasiyetidir. Çünkü dil Tanrı'nın ne olduğunu söylemek noktasında yetersiz kalırken, sübhanallah sözüyle bu yetersizlik itiraf edilmektedir. Bu söz Tanrı'yı, tenzih edici bir dille anmaktır. Yehova'nın, "Ben benim (ego sum qui sum)" demesi zatının sözlere sığmayacağını ima etmektedir (Mısırdan Çıkış, 3/14). Zerdüşt'ün "Kendisi olan ona inanıyoruz" sözü de dilin gelip durduğu son noktaya delalet etmektedir (Visperad, 19/1). İslam Tanrısı kendisini اَنَا اللهُ "Ben (evet) ben Allah'ım" şeklinde anmıştır (Taha Suresi, 20/14). Benzer bir ifade de İhlas suresinde geçen (قل هو الله) "Deki; O Allah'tır" sözüdür. Ayette "Allah kimdir?" sorusu hüve zamiriyle (هو) cevaplanmaktadır. Adın zamirle karşılanması, kaçınılmaz olarak belirsizlik oluşturacaktır. Ters çevirip "peki o kimdir?" sorusunu sorarsak, Allah demek durumunda kalırız. Bu, yineleme/totoloji (circulus vitiosus) olarak anılır. Tanrı'nın zâtını anlatırken, sözün gelip durduğu son sınır zamirdir. Bu noktada Wittgenstein'in "Hakkında konuşulamayan üstüne susmalı." önermesi de zikredilebilir (Wittgenstein, 2018, s. 173).

Şayet Tanrı varsa ve zâtını açmak isterse o vakit bilinebilecek duruma gelir. Zâtını açarsa tam tanımlı hale gelecektir. Zâtını görünen gerçeklik haline getirmeyi isteyeceği bir an varsa şayet, o zamana kadar henüz bilemeyeceğimizi ifade ederek isabetli konuşmuş olacağız. Eğer varsa ve zâtını hiç âşikâr etmek istemezse o zaman kalıcı belirsiz olacaktır. Bir olasılık üzerine konuştuğumuzu dikkate alırsak şayet Tanrı yoksa bu konuşulanlar tamamen anlamsız olacaktır.

3. 1. TAM TANIMLILAR KATEGORİSİ

Dil, esasen olguyu bildiren ve sözel uzlaşmayı sağlamaya yarayan araçtır (Ferre, 1999, s. 78). Bu temel fonksiyonu itibariyle sözcüklerin somut bir göndergeye atıfta bulunması ve tanımlı bir karaktere sahip olması gaye edinilir. Bu kategoriye dahil olan önermeler doğa bilimlerinin ulaşmış olduğu önermeleridir. Dolayısıyla dilin temel gayesini gerçekleştiren kategori, bu kategoridir. Bu katın yargıları tam tanımlıdır. Nitekim bilimsel yargılardır. Bilimsel yargılar sınımaaya açıktır. Bazı bilimsel yargılar henüz tam tanımına erişilebilmiş durumda olmayabilir. Bu evren hakkındaki bilginizin sınırlı oluşuyla ilgilidir. Bu tip yargılar ilkece tam tanımına ulaşılabilir nitelikte oldukları için, tam tanımlılar kategorisinin içerisine geçebilecek durumdadırlar. Tam tanımına ulaşılana kadar yarı belirginler kategorisinde yer almaları uygundur.

Tanrı zati itibariyle tanımsızdır. O'nun tam tanımlı hiçbir sıfatı yoktur. Tanrı'yı niteleyen ifadeler kavram değildirler. Nitekim tanrı kavrama dönüşemez. Sadece doğa kavranabilir niteliktedir. Bu yönüyle kavramlar ancak gerçeklikten elde edilir. Gerçeklik ise doğadır. Bir başka deyişle fiziksel evrendir. Bu katın önermeleri gerçeklikle karşılaştırılabilir önermelerdir (Kocabaş, 2021, s. 47). Dolayısıyla aşkın nitelikli Tanrı'nın, tam tanımlılar kategorisinde herhangi bir sıfatı bulunmamaktadır.

Bu kısım sadece uzam içerisinde yer alanları kapsamaktadır. Yani bu kategori, fiziki evren hakkındaki yargılara karşılık gelmektedir. Sadece olgu bilgisi, kavram altına alınabilir. Gerçeklikten, kavrama gidilir. Fakat kavram koyup, gerçekler üretilemez. Bu sebeple sadece bu kategoride kavramlar bulunmaktadır. Bu katın dışında kalan bütün katlar, eksik kavramlar ve soyut kavramlardan oluşur. Dolayısıyla eksik önermeler ve soyut önermeler içerirler. Bunların kavram oluşu sorunludur. Şayet bir önerme eksik kavramlarla kurulduysa eksik önermedir. Öte yandan soyut kavramlar aracılığıyla kurulduysa soyut önermeler olarak anılır. Kavramlarla kurulan hakiki önermeler zaman zaman diğer kategorilere düşebilir. Mevcut koşulların sınırlılığı buna sebep olabilir. Nitekim uzayın uzak köşeleri kuşatılabilir niteliktedir. Fakat insan sınırlılıkları sebebiyle bütün uzayı kuşatabilmiş değildir. Uzayın kuşatılan kısmı tamamen incelenmişse o kısım tam tanımlıdır. Şayet eksik gözlem yapılmış ya

da bilinen bölüm bütün yönleriyle incelenmemişse belirgin bir yönü olduğu gibi belirsiz kalan bir yönü de bulunur. Dolayısıyla bilinen kısım yarı belirginini temsil eder.

Uzayın ulaşamadığımız noktalarına daha sonra ulaşabileceğimizi düşündüğümüzde orası henüz bilinemez konumundadır. Şayet yarı belirgin veya henüz bilinemez diye andığımız konu fiziki bir konuysa ve yeterli gözlemler yapılabilirse gelecekte tam tanımlılar kategorisine yükselebilir. Yine kavramlarla hakiki önermeler oluşturup saçma kategorisine düşme imkanı da vardır. Bu sözüme örnek olarak; “at konuşan canlıdır” türünde bir ifade saçmayı temsil eder. At, konuşma eylemi ve canlılık olguda karşılığı olan kavramlardır. Fakat kurulan önerme anlam değeri açısından saçmadır. Nitekim atın olgusal tanımında konuşma yeteneği gözlenemez.

Analitik kategorisi, diğer dört kategoriye göre bir hususiyet içermektedir. Bu hususiyet, analitik kategorisinin çözümleyici mantık kategorisi olmasıdır. Bütün kategoriler analitik kategorisiyle irtibat kurabilmektedir. Netice olarak, bir önerme doğadaki nesnelere atıfla kuruluyorsa o tam tanımlı olmaya elverişlidir. Nesne, bütün parçalarına ayrılabilir. Bütün belirtileri ortaya koyulabilen, tam olarak betimlenebilen tam tanımlı olur. İnsanın yetersizliği ve konunun yapısı sebebiyle somut bir olguya dair yapılan yarı belirgin açıklamalar, tam tanımına erişene kadar eksiktir. Bu yönüyle kavrama dönüşmüş sayılamazlar. Bu sebeple, yarı belirgin düzeyde kalmış eksik kavramlarla kurulacak önermeler, eksik önermelerdir. Yani olgusal karşılığı olan fakat yeterince bilgi sahibi olunamayan önermeler eksik önermelerdir. Durumlarına göre henüz bilinemez, sonucu itibariyle kalıcı belirsiz veya yarı belirgin sayılırlar. Bütünüyle kuşatıldığı zaman tam tanımlılar kategorisine geçiş yapabilir. Dolayısıyla anlam tarih içerisinde kendisini bilimin ilerleyişiyle açmaktadır. Yine tam tanımlı olduğu sanılan bir şeyin zaman içerisinde yarı belirgin derecesine düşebileceğini unutmamak gerekir.

Din diline dair önermelerin, doğa bilimlerinde kurulan türde önermelere benzemediği ve bilimsel ifadeler olmadığı ortadadır. Yani bilimsel önermelerin gereği olarak sayılan kavramlarla kurulma şartı, metafizik önermelerde bulunmamaktadır. Kuşkusuz metafiziğin en zorlu ifadeleri, Tanrı hakkındaki ifadelerdir (King, 2001, s.

18). Tanrı, gerçek kavram değildir. Fakat Tanrı'yı soyut kavram olarak anmak mümkündür. Bu sebeple "Tanrı denildiğinde anlam ne kadar aktarılır yahut bir anlamı var mıdır?" sorusu akla gelmektedir. Tanrı düşüncesinin, doğa bilimlerinin yargılarına karşılık gelen kat için bir anlam değeri yoktur. Bu da şu anlama gelir; Tanrı'nın bilim açısından bir anlamı yoktur. Tam tanımlılar katı için Tanrı, bir kelimedenden, soyut kavramdan ibaret sayılacaktır. "Tam tanımlılar katına dahil olamayan tanrı fikri, diğer dört anlam katı ve bir anlamsızlık katı içerisinde nerelerde değerlendirilmelidir?" sorunun cevabı irdelenmektedir.

3. 2. HENÜZ BİLİNEMEZLER KATEGORİSİ

Bu kategori, insanın sınırlılığı ya da araştırılan konunun mahiyetinden kaynaklanan kapalılık sebebiyle, herhangi bir konunun, belli bir müddet bilinemez olarak kalacak önermelerini kapsar. Tanrı'nın bu minvalde sadece bir sıfatı bulunmaktadır. Yarı belirginler kategorisinde nispeten bilinebilen sıfatlar yer almaktaydı. Aslında bu sıfatların eksik kalan yönleri de henüz bilinemezler kategorisiyle kesişim içerisinde olabilir.

Şu an belirsiz fakat gelecekte bilinebilir durumda olan kavram ve önermeleri temsil etmektedir. John Hick'in, eskatolojik doğrulama ile anlatmak istediği fikir bu kategoriye girmektedir. Metafizik içeriğin fiziki ölçüde bilinemeyen yönlerinin olduğunu belirten fakat sonraki bir yaşamda bilinecek ve doğrulanacak olduğunu ifade eden yaklaşımdır (Yıldırım, 2015, ss. 46-47). İslam Tanrısı, her ne kadar tartışmalı olsa da gelecekte kendisini göstereceğini ifade etmektedir. Bu durumda O, henüz bilinemez durumdadır. Örneğin tarihin sonunda bir kıyametin gerçekleşeceğine dair öne sürülen iddia, şu an için henüz bilinemez durumdadır. Şayet tarihin bir sonu olur ve o noktada bu iddia gerçekleşirse, bu iddiayı ifade eden önerme üst kategorilere çıkar. Nitekim önceden metafiziksel karakterde olan bir iddia (antik Yunan atomculuğu gibi) sonradan bilimsel olarak sınanabilen bir teoriye dönüşebilir (Manafov, 2020, s. 90). Fakat o noktada böyle bir kıyamet gerçekleşmezse kıyamet iddiasını ifade eden önerme saçma kategorisine yerleşir. Öte yandan ölüm sonrası (post-mortem) bile Tanrı'nın sınırsız niteliklerini deneyimlemede yetersiz kalabilir (Blackstone, 2005, s. 137). Yine bu deneyim sadece belirli kişilere, belirli ölçülerde

açık olabilir. Bu durumda Tanrı'nın tam tanımına ulaşamayacaktır. Dolayısıyla Tanrı hakkında anlamlı konuşmayla ilgili epistemolojik problemler sürecektir (Blackstone, 2005, s. 146).

3. 2. 1. Âşikâr Olmak

Tanrı kendisini açık bir varlık olarak tanıtmaktadır. O, teist için nihai bir hakikat, ateist için geçersiz bir iddia, agnostik içinse sadece bir olasılıktır. Tanrı, bir varsayım olarak yorumlanmıştır. Nitekim Gökbilimci Laplace'ın "*Celestial Mechanics*" isimli eserini okuyan Napoleon, eserin içerisinde Tanrı'nın adının anılmadığını fark etmiş ve bunun sebebini sorunca; Gökbilimci Laplace'ın "*Efendimiz o varsayımla işim yok benim*" dediği nakledilmiştir (Russell, 2020, s. 40). Ateist ve agnostik için Tanrı'nın âşikâr oluşu anlaşılabilir durumda değildir. Fakat teist buna iman eder.

"O'nun açık oluşu bir nesnenin göz önünde olması gibi mi anlaşılmalıdır?" sorusu gündeme gelebilir. "Tanrı, alametlerle âşikârdır, Tanrı'nın zâhir oluşu olguların üstünde kendisini gösterir" şeklinde tevil edilebilir. Fakat ez-Zâhir ismi âşikârlığa taalluk eden bir isimdir. Zıttı (الخفا) giz, sır, kapalıdır. Gözler O'nu idrak edemez dolayısıyla O'nun zuhur anlamındaki âşikârlığı insan için kapalıdır. Filibeli Ahmet Hilmi şöyle der: "*Ey sırr-ı vücûd-i bî-vücûd, ma'rufsun ama bilinmezsin, zâhirsin ama görünmezsin.*" (Hilmi, 2017, s. 60).

Bu sıfat henüz bilinemezler kategorisindedir. Nitekim Tanrı şu an gizlidir. Âşikâr olmak açık olmayı, belirgin olmayı gerektirir. Mutlak gayb olan bir varlığın, kendisini ez-Zâhir olarak yani âşikâr sıfatıyla anması, insan için bilinebilir bir durum değildir. Tanrı gelecekte kendisini açmayı dilerse, bu sıfatın anlamı bilinir hale gelir. Bu eskatolojik doğrulamaya denk düşer. Âşikâr sıfatı Tanrı'nın henüz bilinemez oluşunu temsil eden tek sıfatıdır.

3. 3. KALICI BELİRSİZLER KATEGORİSİ

İnsan zihni mevcut haliyle sınırlı yapıdadır. Bu yönüyle insan zihni bilgiyi ancak çeşitli ölçülerde elde edebilir. Bazı anlatılarsa insan için tamamen belirsizdir. Örneğin Tanrı'nın zâtı, insan için kalıcı belirsizdir. Yine Tanrı'nın bazı sıfatları, kalıcı belirsiz olarak anmamız gereken karakterdedir. İnsan için tamamen anlaşılma durumunda olan sıfatlar, bu kategoride yer almaktadır.

Tanımı tamamen kapalı veya hiç kuşatılmamış ya da tasavvur edilme imkanı olmayan kelime ve önermelerin yer aldığı kategoridir. Şayet Tanrı kendisini açmayacak ve O hiç görülmeyecek denilirse; o zaman Tanrı kalıcı belirsizdir. Yanı sıra Tanrı'nın zâtı kalıcı belirsiz olarak anılabilir.

3. 3. 1. Sır

Tanrı gizlidir. O kendisini el-Bâtın ismiyle tanıtmıştır. Bu O'nun duyu organları ile kavranamaz oluşuna delalet etmektedir (2016, s. 573). O, fenomenlerin ardındadır. Zatıyla gizlidir. O'nun gizemliliği, hakkında konuşabildiğimiz bir gizemlilik değildir (King, 2001, ss. 118-119, 121). Hem âşikâr olup hem de sır olmak birbirine zıttır (Konevî, 2014b, s. 88). Tanrı, esrarengiz bir varlığa sahiptir. O, kendisini farklı tarzlarda açabilir. Tanrı'da bulunan bu tip karşıtlıkları, din dilinin kendi mantığıyla okumak çelişkiyi kaldırır.

Ez-Zâhir ve el-Bâtın isimleri Tanrı'nın Kendinde Varlık oluşunun birincil zorunlulukları arasındadır. Bu iki isim birbirini tamamlayarak analitik karakter olsa da kendi başlarına düşünüldüğünde analitik kategorisinde değerlendirmeyi tercih etmedik. Varlık olmak ya zâhir olmaktır ya bâtın olmak yahut her ikisini de içermektir. Bir başka deyişle varlık sır veya âşikâr olmalı ya da her ikisini kendisinde taşımalıdır. Allah da varlıktır. Bu sebeple bu üç ihtimalden en az birisini taşımak zorundadır. Tanrı iki sıfatı da kendisinde cem etmiştir. Sır olması sebebiyle, âşikâr sıfatı henüz bilinemezler kategorisindedir. Kalıcı Bâtın olmak, Tanrı'yı isim ve sıfatlarıyla kalıcı belirsiz kılar. Ez-Zâhir oluşuyla zuhur ederse, bâtın oluşu kalkacaktır. Netice itibarıyla Tanrı sır sıfatıyla kalıp varlığını açmadığı sürece insan için kalıcı belirsizdir.

Tanrı'nın sır oluşu insan için anlaşılır bir durum değildir. Sır sıfatının karakteri zaten bilinmezliği temsil eder.

3.3.2. Aşkın Olmak

İslam Tanrısı mekânsal sınırların dışındadır. Metafizik bir varlık oluşunu temsil eden bazı isimleri vardır bunlardan birisi; “el-A'lâ” ismidir (Bkz. A'lâ, 87/1; Leyl, 92/20). Bu isim (علو) kökünden türemiştir. Bu kök yüce, yüksek, üstte olan, şerefli gibi anlamlara gelmektedir. Zıttı (سفل) aşağı, alçak, bayağıdır (İsfehanî, 2010, s. 346).

El-A'lâ, ism-i tafdil kalıbındadır. Bu kalıbın anlama yansıması ise Tanrı'nın en şerefli olması ve her şeyin üstünde aşkın oluşuna işaret etmektedir. Üstte olmasının anlamı, uzayın içinde, somut bir mekanda olduğu kastı değildir. Nitekim İslam Tanrısı her yerde (hazır) olduğunu beyan etmiştir (Bkz. Hadid, 57/4; Tevbe, 9/40; Kaf, 50/16; Alâk, 96/16). Tanrı'nın el-A'lâ ismi; kainatın üstünde oluşuna ve aşkın niteliğine (teâlâ) işaret etmektedir. Bu yönüyle Tanrı kaplayıcıdır.

Mekan dediğimiz ve henüz sınırlarını kuşatamadığımız geometrik derinliğin şayet bittiği bir nokta varsa, o noktada, tanrısal aşkınlığın tahtını ifade eden (arş) başlamaktadır. Arşın ne anlama geldiğini tahlil etmek, aşkınlığını anlamak için gereklidir.

Kur'an Allah'ın gökleri, yeri ve ikisi arasında olanları yaratıp arşa istiva ettiğini nakleder (Secde, 32/4). Gökler, yer ve arasındakiler bütün kainatı ifade etmede kullanılmaktadır. Arş ise, kainatın bittiği noktadır. Bu durumda kainat mazruf, arş ise zarftır. Bir başka deyişle arş, kainatın çatısıdır. Nitekim arşın bir anlamı da çatı ve tavan demektir (2001a, s. 264). Yine ayetten anlaşılan arşın mevcudattan önce olan varlığıdır ki bunu Kur'an doğrudan bildirmiştir (Bkz. Hûd, 11/7). Dolayısıyla Tanrı göktedir sözü tutarlı değildir. Nitekim gök, arşın altındadır. Arap dilinin en eski lügatlerinden birisi olan *Kitabu'l-Ayn* isimli eser, arş kelimesinden türeyen arîş (عريش) kelimesinin; kendisiyle himaye olunan, gölgeleyen (ما يستظل به) anlamında

kullanıldığını aktarmıştır (Ahmed, t.y., s. 249). Bu noktada arş, kainatı mecazen gölgede bırakmaktadır.

Arşın üstü mekansızlıktır. Yahut keyfiyeti meçhul (bilâ keyf) olan tanrısal bir mekandır. Yine arş kelimesi kral tahtı, makam, hükümlanlık ve yüksek yer gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Öztürk, 2017, s. 97). Arap dilinde kuyunun üstünü tahtayla kapatmaya (عرش البئر) denilmektedir (Ahmed, t.y., s. 249). Hasılı arş, fizik ile fizik ötesi arasındadır. Alt yüzü fiziğe bakarken üst yüzü mutlak gayba (bilinmezliğe) doğru dönüktür (Bkz. Yunus, 10/3; Ra'd, 13/2; Mu'minûn, 23/116; Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7, 69; Hâkka, 69/17). Tanrı zarfı da mazrufu da kaplamıştır. Nitekim arşın üzerine istiva etti (على العرش استوى) ifadesi bu yorumu desteklemektedir. Tam bu noktada Allah'ın el-A'lâ oluşu açıklığa kavuşmaktadır. O, bütün evrenin ve onun bitişini ifade eden arşın üstünde olmandır.

Kur'an'da el-A'lâ ismine yakın anlamlı iki isim daha zikredilmektedir. Bunlardan ilki el-Müte'âl diğeri ise el-Alî isimleridir (Bkz. Ra'd 13/9; Bkz. Lokman, 31/30). El-Müte'âl ismi, (علو) kökünün tefâul veznine aktarılmasıyla elde edilmektedir (Zeccâcî, 1986, s. 162). Bu ismin anlamı; Tanrı'nın kudretiyle her şeye üstün gelmesi (istila) şeklinde anlaşılabilir. O, yarattıklarının fevkinde olan şekindedir (Kahtânî, t.y., s. 80). Bu ismin Tanrı'nın fiillerindeki aşkınlığı (te'âlâ) ifade ettiği yorumu da yapılmıştır (İslamoğlu, 2012, s. 517). Netice itibariyle el-A'lâ ismi ile el-Müte'âl ismi yakın anlamlıdır. El-A'lâ isminin mekansal yüksekliği bildirdiği, el-Müte'âl isminin ise izzet, şeref ve hükümlanlık yönünden üstün oluşu da ifade eder.

Kur'an'da geçen yakın anlamlı bir diğeri isim ise el-Alî ismidir. El-Alî, betimleyicilerin betimlerinden ve bilgelerin bilgilerinden aşkın nitelikte (olandır) (İsfahanî, 2010, s. 346).

Son tahlilde bu üç isim, Tanrı'nın aşkın sıfatını ifadede kullanılmaktadır. İslam Tanrısı, zatıyla, fiilleriyle, şerefiyle mevcudatın fevkindedir ve metafiziktir. Buradan hareketle, İslam Tanrısı zatıyla, hulûl/ittihat gibi nitelemelerin dışındadır. Herhangi bir varlıkta enkarne (incarnation) olmanın ötesinde bir varlığa sahiptir. Tanrı'nın uluhiyetinin bedene bürünmesi anlamına gelen enkarne kelimesi, İslam

teolojisine aykırıdır. Yine o aşkınlığıyla, panteizmin içkin/tabiiatta mündemiç (immanent) tanrısından farklıdır. Bu üç isim Tanrı hakkında konuşurken dilin gelip durduğu son noktadır. Bu isimler Allah için kullanıldığında, yön bildirme anlamında üstte olmayı ifade etmez. Bu sebeple tanrısal aşkınlık insan açısından analogik yöntemle anlaşılabilir durumda değildir. Şayet betimleyici bir nitelik olarak görülürse, insan zihninde bir karşılığı olmayacaktır. Karşılığı olmayan bir betim unsuru, anlamsız olacaktır.

İslam Tanrısı'nın aşkın sıfatına taalluk eden bir diğer ismi, "er-Refi" ismidir. Bu isim (رفع) kökünden türemiştir. Bu kök kaldırmak ve yükseltmek anlamındadır (Penrice, 2010, s. 125). Bu isim Tanrı'nın yüksekte oluşunu ifade etmektedir. Yanı sıra dereceleri yükseltici oluşuna delalet etmektedir (Bkz. Mü'min, 40/15). Yükseltme, somut olarak yukarıya kaldırma anlamında olabileceği gibi manevi anlamda, şeref ve kıymetin yükseltilmesi anlamında da kullanılabilir (Bkz. Ğaşiye, 88/18; Bkz. Yusuf, 12/76; Meryem, 19/57; İnşirah, 94/4). Er-Refi ismi, Tanrı'nın aşkınlığını ifade etmesi ve mübalağa vezninde olması sebebiyle insan zihni açısından anlaşılmaz durumdadır. Dolayısıyla kalıcı belirsizdir.

Neticede bu isimler ve dolayısıyla Tanrı'nın aşkın sıfatı, tasarladığımız dil kategorileri açısından kalıcı belirsizler katındadır. Bu isimlerin ve sıfatın Müslümanlar için törel değeri olsa da dilin kapasitesinin yetersizliği sebebiyle veya bir başka deyişle dilin olgusal kurgulanışı hasebiyle; bu hacimde bir anlatıyı, dilin, sınırlı yapısıyla taşıma imkanına sahip olmadığını ifade etmekteyiz. Zaten insanın kurduğu dil, zihniyle paralel ilerlemektedir; ikisi de kısıtlıdır. Fakat bu kısım tartışmaya açık kalabilir niteliktedir. Yani aşkın sıfatını betim unsuru sayıp, yarı belirginler kategorisine almayı teklif edecek görüş de tamamen yok sayılmaz.

3.3.3. İbdâ

İslam Tanrısı'nın tekvin sıfatı ve o sıfatı kuran isimler yarı belirgin kategorisindeydi. Fakat Tanrı'nın yaratmayla ilgili bir sıfatı daha yer almaktadır. İbdâ yoktan yaratıcı oluşunu temsil eder. Kur'an'da bu sıfata taalluk eden isim "el-Bedi" ismidir (Bkz. Bakara, 2/117). Bu isim (بد) kökünden türemiştir. Bu kök bir şeyi

örneksiz (prototipe dayanmadan) meydana getirmedi (ابتداء الشيء و صنعه لا عن مثال) (1979b, s. 209). Yine daha önce bilinen bir yöntemi takip etmeden yapmak anlamındadır (İsfehanî, 2010, s. 49).

Tanrı'nın bedî oluşu onun yoktan (ex nihilo) yaratışını ifade etmektedir (2004, s. 147). İbdâ fiilini Tanrı için kullanımı, mevcudatı aletsiz, maddesiz, zamansız ve mekansız (durumdan) icat etmesi anlamında kullanılmıştır (İsfehanî, 2010, s. 49). Bu şekliyle insana nispeti imkansızdır. İnsanın yaratıcı eylemler yapabilmesi ancak vardan varı meydana getirmeye, inşa ve keşfetmeye şamildir (Bkz. Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/110). Tanrı'nın ibdâsı (لا من شيء), yoktan meydana getirişi meselesi, İslam ilahiyatında tartışma konusudur. Nitekim İbn Rüşd, Tanrı'nın yoktan yarattığına dair öne sürülen görüşe muhaliftir (2018, s. 45). Fakat İbn Rüşd, “kainat ezeldir” gibi bir görüşün de Kur'an'da yer almadığını beyan etmiştir (2018, s. 43). Bu tartışmada taraflar birbirlerine çeşitli deliller ile mukabele etmişlerdir (Öztürk, 2017, ss. 43-47). Fakat bu ihtilafın detayları tezin sınırları dışındadır.

İslam ilahiyatının genel kabulü Tanrı'nın yoktan yaratmış olmasıdır. Tanrı'nın el-Evvel (öncesiz ilk varlık) ve el-Bedî oluşu bu tartışmada yoktan yaratma tarafının iddiasını güçlendirmektedir. Tanrı her şeyi kendisinin yarattığını bildirmiştir (En'âm, 6/101). Bu hususta bir ihtilaf yoktur. Tanrı'nın ibdâsı, bir ilk madde/maddeler yaratıp diğer şeyleri o maddeden meydana getirmesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim bütün canlıların sudan yaratılışı, göğün yaratılışta duman halinde oluşu, gökler ve yer yaratılmadan önce arşın sular üstünde olduğu gibi ifadeler Allah'ın, yaratılışın başlangıcında bazı maddeleri, başka maddelere sebep kıldığına delalet etmektedir (Fussilet, 41/11; Hûd, 11/7).

Tanrı'nın sıfatı, anlamına analogi yoluyla intikal edemeyeceğimiz bir sıfattır. Ayrıca bu sıfatı temsil eden el-Bedî ismi mübalağa veznindedir ve bu şekliyle Tanrı'yı nitelemektedir. Dolayısıyla kuşatılmaz durumdadır. Çünkü insan için yoktan yaratmak kuşatılabilir bir durum değildir. Bu sebeplerden ötürü kalıcı belirsizdir.

3. 3. 4. Kurbiyet

İslam Tanrısı aşkın bir varlıktır. Öte yandan kendisini kurbiyet sıfatıyla tanıtmıştır. Bu sığata taalluk eden isim “el-Karîb” ismidir (Bkz. Hûd, 11/61; Sebe, 34/50). Bu isim (قرب) kökünden türemiştir. Bu kök, yakın anlamındadır. Zıttı uzak anlamında (بعد) kelimesidir. El-Karîb, faîl veznindedir. Bu vezin mübalağa anlamı içerir. Tanrı'nın son derece yakın olduğuna delalet eder. Nitekim insana şahdamarından daha yakın olduğunu beyan etmiştir (Kâf, 50/16). Yine kişiyle kalbi arasına girer ifadesi geçmektedir (Enfâl, 8/24). Bu durumda Tanrı aşkınlığıyla beraber, içkin bir durumda olabilmektedir. Bu karşıt durumun mahiyeti ve keyfiyeti meçhuldür.

El-Karîb, Kendinde Var'ın birincil zorunlulukları arasında değildir. Aynı zamanda üstte söylediğimiz gibi mübalağa unsuru taşımaktadır. Yine aşkın olmasına rağmen yakın oluşunu ifade etmesiyle de bu sıfatın anlaşılması insan zihni açısından mümkün görünmemektedir. Dilin genel mantığı açısından, kurbiyet sıfatı Tanrı'yı nitelediğinde kalıcı belirsizler kategorisinde olacaktır.

3. 3. 5. Büyüklük

Tanrı büyük sıfatıyla bilinir. Bu sıfatı temsil eden isim, “el-Kebîr” ismidir (Bkz. Sebe, 34/23). Bu isim (كبر) kökünden türemiştir. Küçüğün zıttı (nicelik bildiren), büyük anlamındadır (Penrice, 2010, s. 265) Azîm oluşu heybetinin şiddetine, kebir oluşu ise her şeyden büyük oluşuna delalet ediyor gibidir. Bu sıfat nicelik bildirmektedir. Bilinen bütün büyüklük algılarından daha büyük olandır. İsmi faîl vezninde olması en büyük oluşuna işaret eder. Yani bilinen her şeyden büyük olandır ama ölçülebilir nitelikte değildir. Zihin büyük nitelemesini nispeten tasavvur edebilir fakat “Tanrı büyüktür” türünde bir ifadenin zihinde bir karşılığı yoktur. Bu açıdan el-Kebîr ismi ve dolayısıyla büyüklük sıfatı kalıcı belirsizdir. Fakat bu sıfatın nispeten analogik değer taşıdığı itirazı yapılabilir. Böyle değerlendirilirse yarı belirginler kategorisine yerleştirmek gerekecektir. Tercihimiz nicel anlamı olmasına rağmen nicel anlamı zihinde karşılamayan sıfatların, kalıcı belirsiz sayılması yönündedir.

3. 4. SAÇMA KATEGORİSİ

Saçma kategorisinin içeriğini, mantık kurallarının ihlal edildiği, tutarsız önermeler oluşturur. “Bir önerme mantıklı fakat saçma olabilir mi?” sorusu akla gelmektedir. Bir önerme veya iddia mantık ilkeleriyle uyumluysa biçimsel açıdan saçma olamaz. Çünkü mantık, saçmanın karşıtıdır. Burada şu hususun belirtilmesi gerekir; bir önerme veya iddia belli mantık oyunları, üstüne mantık maskesi takılarak mantıklıymış gibi takdim edilebilir. Fakat mantık sanatında yetenekli olan kişiler orada bir mantık kusuru olduğunu fark edip, ilgili iddianın altında bir saçmanın yattığını ortaya koyabilirler. Bir dil grubu, özel bir dil, kendi kullanımı içerisinde özel bir mantığı barındırabilir. Aslında mantık, gerçeklik ile ortak ilerler. Mantığa ilham veren dış gerçekliktir. Fakat mantıklı olan fiziksel olandan ibarettir denilemez. Nitekim matematik mantıklıdır fakat fiziksel değildir. Tanrı, fiziksel değildir fakat hakkında özel bir dil oluşturulmuştur. Bu dil kendi içerisinde çelişkilerden bağımsız bir mantık taşır. Bu kullanım mantığı diye adlandırılabilir.

Örneğin uzay ve zamanın içerisinde tanrılık yoktur. Dünyanın içinde doğaüstü bir özneye rastlanmaz (Wittgenstein, 2018, s. 135). Tanrı, kendisini dünya içinde açığa vurmaz (Wittgenstein, 2018, s. 171). İnsanların sadece insan olduğunu düşündüğümüzde herhangi bir insanın, canlının veya nesnenin tanrı sayılması saçmayı temsil eder. Çünkü insanın tanımında tanrılık yoktur. Dolayısıyla herhangi bir insanın tanrı ilan edilmesinin doğrulayacak bir referans noktası bulunmaz. Yine tanrısal bir sıfatın kurgusal, absürt nitelikler taşıması onu saçma kategorisine yerleştirmeyi gerektirmektedir. Örneğin yüz gözlü, bin kulaklı gibi nitelikler masalsi anlatımlar olacağı için absürt sayılacaktır; haliyle saçma kategorisi içerisine dahil edilecektir.

Dilin genel mantık kurallarından olan, çelişmezlik ilkesi uyarınca, Tanrı aynı anda hem zâhir hem de bân olamaz gibi gelmektedir. Yani hem sır hem âşikâr olması çelişik gibidir. Bir başka örneğe hem aşkın hem de içkin olamaz gibidir. Fakat Kur'an burada eksilteli bir dil kullanmış olabilir. Yani “Zâtıyla bân iken fiilleriyle zâhir'dir” gibi anlaşılabilir. Din dili kendi iç mantığıyla anlaşılırsa; sır ve âşikâr olma sıfatlarının Tanrı'da aynı anda bulunması anlaşılır bir durumdur (King, 2001, s. 96). Tanrı'nın şu an bân olduğunu fakat zuhur edeceğini düşünürsek bu sorun ortadan kalkmaktadır.

Yine aşkın ve içkin oluşunu da; zâtıyla aşkın fiilleriyle içkin gibi anlamak mümkündür. Fakat çelişki mantıksal bir imkanı ifade etmeye elverişli sayılmaz (Ferre, 1999, s. 34). şeklinde düşünülürse o zaman bu iki sıfat saçma kategorisine yerleştirilir. Çünkü çelişki kendi kendisini geçersiz kılar (Blackstone, 2005, s. 75). Çelişmede, doğruluk imkansızdır (Wittgenstein, 2018, s. 83). Çalışmada bu iki sıfatı kullanım mantığını dikkate alarak saçma kategorisine yerleştirmek yerine ilgili kategorilere yerleştirmeyi tercih ettik.

Bunun dışında mantık açısından, Tanrı'nın saçma kategorisine dahil edilebilecek bir sıfatıyla karşılaşılmamıştır. Bu noktada şunu da eklemek gerekir, "Tanrı'nın var oluşu ispatlanmazsa, O'nun hakkında konuşmak anlamlı değildir" şeklinde bir eleştiri de yapılabilir (King, 2001, s. 143).

Tanım dışı diye anabileceğimiz veya çelişki yaratan, safsata türündeki söylemler bu kategoriye aittir. Tanrı'nın ilk bakışta bazı sıfatlarındaki çelişki, kendi iç tutarlılığı dikkate alındığında aşılabilir durumdadır.

SONUÇ

Bu çalışmada tasarlanan altı katlı model, Kur'an'ın Tanrı tanıtımı dikkate alınarak sınanmıştır. Bu modelin kaynağı, insan aklının doğal yapısıdır. Aklın doğal yapısı, önermeleri bu altı katın sınırları içerisinde işlemektedir. Dolayısıyla bu sınırların dışı, kategorik açıdan mümkün değildir. Dildeki bütün önermelerin anlam ve bilgi değeri, yerleştikleri kategorinin kapasitesine bağlıdır. Önermeleri kategorilere yerleştirirken referansımız, “hakikat, iddialar ile somut gerçekler arasındaki uyumdur” ilkesidir.

Ölçülebilir olgusal düzlemi konuşmak, bilim dilinin beklentisidir. Bilim dili, tanımlı ve sınanabilir önermelerle kurulu bir dildir. Hedefi, tanımlı öbekler aracılığıyla -deneyin de yardımıyla- yeni objektif tanımlar elde etmektir. Bu yönüyle çerçeve içine almak yani kavramak ister. Fakat ilahiyat gibi metafizik önermeler içeren bir disiplin için, böyle bir bilimsellikten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Tanrı, soyuttur, bilim dilinin dışında kalan spekülatif kelimeler kapsamındadır. Olguya uygulanan bilimsel yöntemi, anlam katlarının hepsine uygulamak, Tanrı kabulünü bütünüyle yok edecektir. Fakat çoğulcu bir yaklaşımla kullanım mantığını dikkate almak gerekirse diğer katlar kurulur.

Çalışmamızda, Tanrı hakkında mantıklı konuşma imkanı elde etmek için iki postulatı kabul etmek gerektiği dile getirilmiştir. Bu postulatlar “Tanrı vardır” ve “Tanrı, Kendinde Varlıktır” şeklinde tespit edilmiştir. Tanrı hakkında mantıksal içerimi, tutarlığı ve belli ölçüde belirginliği olan bir konuşma için bu iki önerme öncüdür. Kendinde Varlık adlandırmasının gerekçesi; O'nun el-Evvel oluşudur. Yani İslam'a göre, Tanrı ezelden kendinin sebebi olarak vardı.

Analitik ve yarı belirginler kategorisi Tanrı'yı konuşmaya imkan veren önermelerin bulunduğu kategorilerdir. Bir başka deyişle, birincil ve ikincil nitelikler konuşulabilir durumdadır. Çalışmamızda Tanrı'nın kurucu sıfatları, birincil sıfatlar olarak anılmıştır. Bu sıfatlar, Kendinde Varlığın zorunlu sıfatlarıdır.

Tanrı'nın betimsel niteliklerini ikincil nitelikler olarak anmayı tercih ettik. Bu sıfatlar okuyucunun tasavvurunu inşa edicidir. Oluşturulan tasavvurla edimsel bir karşılık hedeflenir. Betimsel sıfatlar, Tanrı'nın zatını kuran zorunlu sıfatlar değildir. Yani bu sıfatları çektiğimizde, Tanrı, Kendinde Varlık olmasından hiçbir şey kaybetmez.

Doğa bilimlerinin önermelerini temsil eden tam tanımlılar kategorisinde, Tanrı ile ilgili önermeler yer almaz. Yani doğa bilimlerinin grameriyle Tanrı'yı konuşmak mümkün değildir. Nitekim tam tanım ancak uzam içerisinde bulunan, nesnel yapıda olan varlıklar için mümkündür. Mantık açısından da cinsi ve faslı bilinmeyen tam tanımı mümkün değildir.

Allah zatı itibariyle kalıcı belirsizdir veya henüz bilinemezler kategorisindedir. Yine Tanrı'nın kalıcı belirsiz ve henüz bilinemez sıfatları bulunmaktadır. Bunlar Tanrı'nın konuşulamayan yönünü temsil eder. Şayet Tanrı bir iddiaysa ve gerçek değilse; o zaman O'na dair kurulan bütün önermeler saçma kategorisine yerleşirler. İslam'ın Tanrı öğretisi kendi içerisinde belli bir tutarlılık taşır. Modellemenin altıncı katı olan *saçma kategorisinde* herhangi bir sıfatı bulunmamaktadır. Tahliller ışığında, çalışmamızda bu kategoriye dahil edebileceğimiz bir sıfatla karşılaşmadık. Saçma kategorisine dahil edilecekleri belirleyen kural, mantık hatasının olması, kurgusal, absürt nitelikler taşıması ve uzay içinde yer alan nesnel nitelikteki şeyleri, Tanrı diye imlemek gibi etkenleri içermektedir. Çünkü uzamda Kendinde Varlık olarak anılabilecek bir tanrılık bulunmamaktadır. Şayet gerçeklik sadece maddeden ibaretse o zaman Tanrı'ya kabulü, bütünüyle saçma kategorisine yerleşecektir. Fakat bu konu bilinmezliğini sürdürmektedir.

Bu model aklın doğal sınırlarını temsil etmektedir. Bu aynı zamanda anlamlı ve anlamsızın sınırlarını gösterir. Bir şey ne kadar anlamlıysa ancak o kadar bilgi değerine sahiptir. Bilgi ise değerini gerçekle uyumundan alır. Dolayısıyla gerçekle uyumlu olan önerme bilgi değeri en yüksek önermedir. Bu önerme aynı zamanda anlam değeri en yüksek olan önermedir. Altı kat içerisinde anlam değeri en yüksek önermeler, tam tanımlılar kategorisindeki önermelerdir. Daha sonra anlam ve bilgi değeri sırasıyla; yarı belirginler, henüz bilinemezler ve kalıcı belirsizler şeklindedir.

Saçma kategorisinin anlam ve bilgi değeri yoktur. Analitik önermeler ise bazı öncüllere dayanan çıkarımlar olmaları sebebiyle değerini öncüllerin değerinden alacaktır. Özetlemek gerekirse tam tanımlılar kategorisinden aşağıya doğru inildikçe kategorilerin anlam aktarım kapasitesi azalır ve buna paralel olarak taşıdıkları bilgi değeri de azalır. Saçma kategorisine gelince bilgi değeri yiter.

Din diline ait bütün terimler, bu kategorik dil perspektifiyle incelenip yerleri tespit edildiğinde, gerçeklik yerine teslim edilecektir. Anlamın tespit edilmesi “neyi biliyorum?” sorusunun cevabını verir. Bu noktada “Tanrı vardır” önermesi kabul edilirse, Kur’an’da tanıtılan Tanrı’nın anlaşılma kapasitesi bu altı katlı anlam modelinin sınırları içerisinde belirtilen kadar olacaktır. Dildeki bütün yargı cümleleri, bu altı katlı anlam modelinin sınırları içerisindeydir. Bu yönüyle Tanrı örneklemini üzerinde sınanan bu modeli, dilin bütün önermeleri için de kullanmak mümkündür.

Son tahlilde bu çalışma Tanrı hakkında konuşma ve onu bilme bağlamında agnostisizmi gerekçelendirmektedir. Tanrı, bahsettiğimiz iki öncül varsayılsa hakkında konuşulabilir duruma gelmektedir. Bu öncüller kabul edilmezse bir olasılık ve bilinmezlik olarak kalıyor. Fakat öncülleri kabul etmemiz halinde bile Tanrı’nın bilinebilir oluşu hâlâ kusurludur. Şayet bir teist “Tanrı burada gösterilen anlam ve bilgi katlarından daha fazlasıdır” derse, bunu rasyonel bir zeminde konuşacaksa iddiasını gerekçelendirmesi gerekecektir.

Din dili konusunu çalışacak kişileri bekleyen temel zorluk Tanrı’nın aşkın varlığıdır. İnsan topluluklarının ürettiği dillerin sınırlı olması dolayısıyla Tanrı gibi fizikötesi bir varlık hakkında konuşmak problemlidir. Agnostik din felsefesi literatürü oluşturmak için çalışmalar yapılabilir. Bu perspektifle din dili konusu çalışılacaksa dil, anlam, bilgi ve doğruluk gibi konular tanımlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, H. b. (t.y.). *Kitâbu'l-Ayn*. Daru ve Mektebetu'l-Hilal.
- Altuğ, T. (2016). *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*. Belge Yayınları.
- Armstrong, K. (2017). *Tanrı'nın Tarihi*. Pegasus Yayınları.
- Âskerî, E. H. (2014). *El-Furûk fi'l-Luğa*. er-Risaletü'l-Âlemiyye.
- Aydın, M. S. (2019). *Din Felsefesi*. İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ayer, A. J. (2020). *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Metis Yayınları.
- Az, M. A. (2017). *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Otto Yayınları.
- Beydavî. (1997a). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Dâru İhyâi-t-Türâsi'l-Arabî.
- Blackstone, W. T. (2005). *Dinsel Bilgi Sorunu*. Ataç Yayınları.
- Bolelli, N. (2014). *Arapça Sarf İlmi*. İfav Yayınları.
- Cevherî. (1987a). *Es-Sihâh Tâcu'l-Luğa*. Daru'l-İlmi li'l-Melayîn.
- Copleston, F. (2013). *Aristoteles*. İdea Yayınları.
- Çil, D. A. (2019). "Wittgenstein'in Birinci Dönem Düşüncelerindeki Resim Kuramı ve Anlamla İlgili Sorunlar". *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2.
- Dakr, A. (1986). *Mu'cemu'l-Kavâidi'l-Arabiyyeti fi'n-Nahv ve't-Tasrîf*. Daru'l-Kalem.
- Dalkılıç, B. (1992). *Yunus Emre'de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Durmuş, İ. (2006). "Mübalâğa". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 31).
- Elîf, H. (2015). *Kur'an Lügati*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Emiroğlu, İ. (2019). *Klasik Mantığa Giriş*. Elis Yayınları.
- Ezherî. (2001a). *Tehzîbü'l-Luğa*. Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî.

- Ferre, F. (1999). *Din Dilinin Anlamı*. Alfa Yayınları.
- Fîrûzâbâdî. (2005). *El-Kâmûsu 'l-Muhît*. Müessesetü'r-Risale.
- Flew, A. (2020). *Yanılmışım Tanrı Varmış*. Profil Kitap.
- Gardet, L., & Anawati, G. (2017). *İslam Teolojisine Giriş*. Ayrıntı Yayınları.
- Gazalî. (2004). *El-Maksadu 'l-Esnâ*. Dâru İbni Hazm.
- Gündüz, Ş. (2017). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Vadi Yayınları.
- Güneş, M. B., & Oktay, A. S. (2019). "Din Dili ve Anthony Flew'un İnanç Değişikliğinin Din Diline Yansıması". *Bilimname*, 39.
- Hasan, A. (1978). *En-Nahvu 'l-Vafi*. Daru'l-Meârif.
- Hayyân, C. b. (2019). *Kitâbu 'l-Hudûd*. Elis Yayınları.
- Hilmi, F. A. (2017). *A'mâk-ı Hayal*. Palet Yayınları.
- İbn Âşûr. (1984). *Et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*. Daru't-Tunusiyye.
- İbn Cevzî. (2001b). *Zâdu 'l-Mesîr fî İlmi 't-Tefsîr*. Daru'l-Kitabu'l-Arabî.
- İbn Dureyd. (1987b). *Cemheretü 'l-Luğa*. Daru'l-İlm li'l-Melayîn.
- İbn Enbarî. (1992). *Ez-Zâhir fî Meânî Kelimâti 'n-Nas*. Müessesetü'r-Risale.
- İbn Esîr. (1979a). *En-Nihâye fî Garîbi 'l-Hadîs ve 'l-Eser*. Mektebetü'l-Alemiyye.
- İbn Fâris. (1979b). *Mu'cemu Mekâyisi 'l-Luga*. Daru'l-Fikr.
- İbn Manzûr. (1993). *Lisânu 'l-Arab*. Darû Sâdır.
- İbn Rüşd. (2018). *Faslu 'l-Makâl*. Elis Yayınları.
- İmamoğlu, T. (2011). "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35.
- İsfehanî, R. (2010). *El-Müfredât fî Ğaribi 'l-Kur'an*. Daru'l-Marife.
- İslamoğlu, M. (2008). *Hayat Kitabı Kur'an Gereççeli Meal-Tefsir*. Düşün Yayınları.
- İslamoğlu, M. (2011). *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*. Düşün Yayınları.

- İslamoğlu, M. (2012). *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*. Düşün Yayınları.
- İslamoğlu, M. (2013). *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*. Düşün Yayınları.
- Kahtânî, S. b. V. (t.y.). *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ fî Dav'il-Kitâb ve's'-Sünne*.
Matbaatu Sefir.
- Kasımî. (1997b). *Mehâsinü't-Te'vîl*. Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- King, R. H. (2001). *Tanrı'nın Anlamı*. İnsan Yayınları.
- Kocabaş, Ş. (2021). *İfadelerin Gramatik Ayrımı*. Küre Yayınları.
- Koç, T. (2017). *Din Dili*. İz Yayıncılık.
- Konevî, S. (2014a). *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. Kapı Yayınları.
- Konevî, S. (2014b). *Miftâhu'l-Gayb*. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kuvancı, C. (2012). *Din Dili Dil Oyunu mu?* İz Yayıncılık.
- Manafov, R. (2020). *Karl Popper Aklı*. İz Yayıncılık.
- Maverdî. (2012). *En-Nüket ve'l-Uyûn*. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Mehmet, V. (2014). *Vankulu Lüğati*. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Nuhhâs, E. C. (1988). *Meâni'l-Kur'an*. Camiatu Ümmü'l-Kurâ.
- Ömer, A. M. (2008). *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. Alemü'l-Kütüb.
- Öner, N. (2019). *Klasik Mantık*. Divan Kitap.
- Öztürk, M. (2017). *Kur'an ve Yaratılış*. Kuramer Yayınları.
- Penrice, J. (2010). *Kur'an Sözlüğü*. İşaret Yayınları.
- Polat, S. (2022). "Din Dili Açısından Dini Semboller Bize Ne Söyler". *Batman Akademi Dergisi*, 6(2).
- Râzî, E. (2018). *Tefsîru Garibi'l-Kur'âni'l-Azîm*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rızâ, M. R. (1990). *Tefsîru'l-Menâr*. el-Hey'etü'l-Mısriyye.
- Russell, B. (2020). *Din ile Bilim*. Yapı Kredi Yayınları.

- Saidirûşen, M. B. (2013). *Kur'an Dilinin Analizi*. el-Mustafa Yayınları.
- Samiraî, F. S. (2000). *Meâni'n-Nahv*. Daru'l-Fikr.
- Soskice, J. (2017). "Din Dili" (M. Turan, Çev.). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43.
- Soykan, Ö. N. (2016). *Felsefe ve Dil*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Şimşek, İ. (2021). *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*. Otto Yayınları.
- Taberî. (2000). *Câmiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'an*. Müessetü'r-Risale.
- Toğaloğlu, B. (1997). Hak. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 15).
- Tokat, L. (2009). "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal*, 6(1).
- Topaloğlu, B. (1988). "Ahad". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 1).
- Topaloğlu, B. (1989). "Allah". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 2).
- Topaloğlu, B. (1996). "Habîr". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 14).
- Topaloğlu, B. (2004). "Mevlâ". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 29).
- Tzu, L. (2017). *Tao Te Ching*. Metis Yayınları.
- Useymîn, M. b. S. (2000). *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vasıtıyye*. Daru İbnu'l-Cevzî.
- Wittgenstein, L. (2000). *Felsefi Soruşturmalar*. Küyerel Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2018). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Metis Yayınları.
- Yazır, E. H. (2011). *Hak Dini Kur'an Dili*. Zehraveyn Yayınları.
- Yıldırım, A. (2015). *Din Dilinin Ahlaki Yorumu*. Elis Yayınları.
- Zebidî. (t.y.). *Tâcu'l-Arûs*. Daru'l-Hidaye.
- Zeccâcî. (1986). *İştikâku Esmâillah*. Müessetü'r-Risale.
- Zemahşerî. (2016). *El-Keşşâf*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.