

Bilâ Kayfa As a Perception of Ashâb al-Hadîth to Bless Allâh

Bayram ÇINAR*

Abstract

In the Islamic tradition, there have been differences in method among Islamic schools in understanding religious texts. These differences in approach also emerge in the perceptions of God, the central element of Islamic theology. The main problem with God is based on the fiction that He is different from the created universe. When God, as a theological acceptance, is different from the world, the theological discourse difficulties caused by the difficulties of perception about Him have also been the source of inevitable discourses and claims among the schools. In this study, with the assumption that the bilâ kayfa approach, which is emphasized as a method Ahl al-Hadîth's effort to understand religious texts is a product of the effort to glorify and sanctify Allâh. It has also been tried to determine what this religious approach, which is used extensively by Riwâya schools, means theologically, and whether this school differs from its counterparts in using this method. Another subject included in the study is to determine whether there is a difference between the Ra'y and Riwâya theological schools in terms of using this religious approach. In addition, the theological reasons that reveal the arbitrary approach are also tried to be determined within the framework of our study. This study claims that arbitrariness, which is presented as a theological discourse, expresses a theological silence, therefore, it is an attitude of refuge due to the theological deadlock. As a theological attitude, it assumes that arbitrariness, which is highly respected in the Islamic tradition, is a huge void as a theological discourse, therefore it has no meaning. However, this helplessness is not a weakness caused by the inadequacy of scholars, but a human helplessness resulting from the inability to perceive Allâh due to his different qualities from the universe. Therefore, the theological stance in question is assumed to be the theological silence caused by God's difference from the universe exceeding human potential.

Keywords: Kalâm, Ahl al-Hadîth, Ahl al-Riwâya, Ahl al-Ra'y, Bilâ Kayfa,

* Doctor, Ministry of Education (Teacher), Gazi Vocational Training Center, Ankara, Turkey.
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı (Öğretmen), Gazi Meslekî Eğitim Merkezi, Ankara, Türkiye.

kocacinarby@gmail.com

ORCID 0000-0002-4886-7610

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14 Novmber / 14 Kasım 2021

Accepted / Tarihi: 22 December / 22 Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 28 January / 28 Ocak 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 17; **Pages / Sayfa:** 37-62.

Suggested ISNAD Citation: Bayram Çınar, "Ashâbu'l-Hadis'in Allah'ı Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (Ocak-January 2022), 37-62.

www.dergipark.org.tr

Ashâbu'l-Hadis'in Allah'ı Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf

Bayram ÇINAR

Öz

İslam geleneğinde dini metinlerin anlaşılmasında ekoller arasında yöntem farklılıkları görülmüştür. Bu yaklaşım farkları İslam teolojisinin merkezi ögesi olan Allah'a ilişkin algılarda da ortaya çıkar. Allah'a ilişkin temel sorun O'nun yaratılmış evrenden farklı olduğu kurgusuna dayanır. Bir teolojik kabul olarak Allah âlemden farklı olunca O'na ilişkin algı zorluklarının doğurduğu teolojik söylem zorlukları da ekoller arasında kaçınılmaz söylem ve iddialara kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada Ehlu'l- Hadis'in dini metinleri anlama çabasının bir yöntem olarak öne çıkardığı bilâ keyf yaklaşımının Allah'ı yüceltme ve takdis etme çabasının bir ürünü olduğu varsayımıyla, söz konusu kavram ele alınmıştır. Rivayet ekollerinin yoğunlukla kullandığı bu dini yaklaşımın teolojik olarak ne anlam ifade ettiği, söz konusu ekolün bu yöntemi kullanmak itibarıyla benzerlerinden ayrışıp ayrışmadığı da tespit edilmeye çalışılmıştır. Rey ve rivayet ekolleri arasında bu dini yaklaşımı kullanmak açısından bir farkın olup olmadığını tespit etmek de çalışmada yer verilen bir diğer konu olmuştur. Buna ek olarak, bilâ keyf yaklaşımını ortaya çıkaran teolojik nedenler/gerekçeler de bu vesile ile çalışmamız çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma, bir teolojik söylem olarak sunumu yapılan bilâ keyf'in teolojik bir suskunluk halini ifade ettiğini dolayısıyla teolojik çözümsüzlük sebebiyle takınılan sığınma tavrı olduğunu iddia eder. Bir teolojik tavır olarak İslam geleneğinde oldukça saygın olan bilâ keyf'in, teolojik bir söylem olarak kocaman bir boşluk olduğunu dolayısıyla bir anlam içermediğini varsayar. Fakat bu teolojik acizlik âlim yetersizliği sebebiyle oluşan bir acizlik değil, Allah'ın âlemden farklı niteliklere sahip olması sebebiyle algılanamamasından kaynaklanan bir insan acizliğidir. Bu yüzden söz konusu teolojik duruş, Allah'ın evrenden farklılığının insan potansiyelini aşmasının doğurduğu teolojik suskunluk olduğu varsayılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Ehlu'l-Hadis, Ehlu'r-rivaye, Ehlu'r-rey, Bilâ keyf,

Giriş

Tevhid; bir dini ilke olarak, Allah'ı şeriki olmayan tek, benzeri olmayan ferd olarak kabul etmeyi gerektirir.¹ İslam teolojisinin bu temel ilkesi, bütün ekoller tarafından onaylanmıştır. Bu ilke bağlamında Müslümanlar arasındaki ihtilaf olduğu söylenemez. Konuya ilişkin ihtilaf, Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen şeylerin nasıl anlaşılması gerektiği bağlamında daha alt başlıklarda olmuştur.

Kur'an âyetleri ve Hz. Peygamber'den gelen hadislerin literal anlamıyla mı anlaşılacağı yoksa te'vil mi edilmesi gerektiğine ilişkin ihtilaflar, İslam akâid ekolleri arasında sözü edilen bu farklılaşmalara kaynaklık etmiştir. Kelam ekollerinden bazıları söz konusu metinlerin literal anlamı ile anlaşılması gerektiğini dile getirirken, diğer bazıları ise Allah'a

¹ Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz," *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 45-62.

nispet edilen şeylerin tevhid ilkesi bağlamında ve *tenzih* doktrini çerçevesinde yorumlanması gerektiğini savunur.

Bu teolojik ihtilaflara kaynaklık eden farklı birçok neden varsayılmış ise de temel nedenlerden birinin Kur'an'ın kullandığı dil olduğu tespit edilmiştir.² Farklı ekollerin alandaki varlığına da gerekçe gösterilen din dili, bu farklılıkların meşruiyet zemini olarak da savunulmuştur.³ Bu dilin önemli oranda sembolik ve insan biçimci bir dil olduğu savunulmuş, söz konusu teolojik dili yorumlamak ise belirli zorlukları ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamdaki ihtilafları *te'vilci/yorumcu* ve *lafızci* şeklinde tasnif çabası, ekollerin Allah'a ilişkin nispetleri anlamaya dönüktür. *Reyci* ekoller, bu ayırmda yorumdan yana tavır sergilemişken, *rivayetçi* kanadın ise yorumdan kaçınan bir yaklaşım içinde olduğu varsayılmıştır.⁴ Rivayetçi ekollerin mensuplarından bazıları, konuya ilişkin dini metinlerden kaynaklanan sebeplerle - ki bu lafızci akımların bir şeye metinde geçtiği şekliyle iman etme anlayışının doğurduğu bir sorundur - somut bir Allah tasavvuruna yönelikleri söylenmiştir. Zira İslam kültür geleneğinde rivayetçi bu akımlar, Allah tasavvurları sebebiyle *teşbihçi*,⁵ *tecsimci* ve *tenzihçi* yönelimler göstermişlerdir. Somut bir tanrı tasavvuru geliştirme eğiliminin her hangi bir dini telkin ve metinden bağımsız olarak, insanın doğuştan getirdiği bir eğilim olduğu iddia edilmiştir.⁶ Bu yüzden sözü edilen *teşbihçi* ve *tecsimci* eğilimlerin, İslam'a özgü olmayıp hemen her dinin müntesipleri arasında temsilcilerine rastlanabilir. Her ne kadar bu dini temayülün bir dine aidiyeti iddia edilemese bile, söz konusu tanrı tasavvurlarının bu dini algı ve yaklaşımlarla ilişkili bir zeminde geliştikleri söylenebilir. Literal bir okumanın ürünü olan bu insani eğilimin, İslam erken dönemlerinde bazı Müslümanlar tarafından temsil edildiği de söylenmiştir. Kur'an'ı bir bütün olarak ilk tefsir eden Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) da bu yaklaşımın erken dönem temsilcilerinden olduğu kabul edilir.⁷

İslam geleneğinde *teşbihçi-tenzihçi* akımların varlığını yorumlayan bazı çevreler ise insanın doğasını dışlamayan, fakat kültürel unsurları da göz ardı etmeyen yorumlar ortaya

² Johannes Marinus Simon Baljon, "Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili çev. Mevlüt Erten," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 293-301.

³ Râzî "Kur'an bütünüyle muhkem olsaydı, bir tek mezhebin olması kaçınılmaz olurdu. Diğer mezhepler ise iddialarına destek bulamazlardı. Bu durumda ötekilerin tümü batıl olurdu. Oysa Kur'an'da hem muhkem hem de müteşâbih âyetler bulunduğu için her mezhep sahibi kendi görüşlerini destekleyecek şeyler bulabilir, dolayısıyla da içtihatlarda bulunabilir" çıkışıyla Kur'an'ın kullandığı dili ekollerin birden fazla olmasına gerekçe olarak sunduğu gibi, alandaki çok sayıdaki ekollerin varlığını da bu zeminde legalleştirme yoluna gider. bk. Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 238, 239.

⁴ Baljon, "Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, 293-301.

⁵ Teşbih, Allah'ı herhangi bir varlığa ya da nesneye benzeterek, somut bir tasvir ortaya koymaktır. İslâm düşünce geleneğinde teşbih eğilimlerinin, hicrî birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktığı iddia edilmiştir. bk. İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 203.

⁶ Bayram Çınar, "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru," *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

⁷ Yusuf Yurt, "Mukatil b. Süleyman ve Antropomorfizm," *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 251-282.

koymuşlardır. Bu yorumlarda, insanın gelişmişlik düzeyi ve yorumlanan metne olan kültürel yabancıklar üzerinde yoğunlaşan kompleks değerlendirmeler yapılmıştır. Bu yorumlar; *teşbihçi*, *tecsimci* düşünceyi ilk kuşak Müslümanlardan uzak tutmayı amaçlayan, daha çok sonradan Müslümanlaşan yabancı unsurlar ile ilişkilendiren anlayışlardır. Bu bağlamda Evkuran;

"Teşbih düşüncesi, insan doğasından kaynaklanan antropolojik bir temele de sahiptir. İnsan zihni, mutlak ve aşkın bir varlık olan Tanrı'yı zorlukla kavrar. Bunun için soyutlama yeteneğini başarmış yüksek bir kültür gerekir. Ayrıca insan, inandığı Tanrı'yı kendi hayatında, yakınında görmek ister. Varlığına inandığı Tanrı'nın izlerini günlük yaşamında hissetmek ister. Onun, kendisinden uzak ve erişilmez oluşunu kabul edemez. Onunla kolaylıkla iletişimde bulunmayı arzu eder. Metafiziğin ve tüm teolojilerin kadîm ve en merkezî konusu olan Tanrı'nın varlığının nasıl kavranabileceği konusunda tenzih ve teşbih arasında gidip gelen akımlar ortaya çıkmıştır. Bir yandan Tanrı'nın mutlaklığı ve aşkınlığı vurgulanırken diğer yandan da onun insana yakınlığı araştırılmıştır. Bu iki yönelim, tarih boyunca at başı gitmiştir. Yine de belirtmek gerekir ki, teşbih inancının beslendiği kaynak, kutsal kitaplarda anlatılan Tanrı'yla ilgili nitelemelerdir. İslâm'ın ilk döneminde, Allah'ı anlatan ifadelerin anlaşılmasında herhangi bir sorun yoktu. Kur'an'ın ilk muhatapları, Allah'a fiil, nitelik ya da mekân atfeden ifadelerdeki benzetme ve temsil gibi nüansları sorunsuz anlıyorlardı. Arap olmayanların İslâm'a girmeleriyle birlikte Antropomorfik inançların etkileri kendini gösterdi. Arap dilinin inceliklerine yabancı olan birinin, Kur'an'da Allah'a fiil ya da organ atfeden bir ayeti mecaz değil de hakikat olarak okumasının onu teşbihe ya da tecsime götürmüş olduğu tahmin edilebilir"⁸ değerlendirmelerinde bulunur.

Çalışmamız, İslam teolojik ekollerinden Allah'a nispet edilen nitelikleri literal anlama eğilimi gösteren ekollerin söz konusu anlayışlarını ele alacaktır. Literalist ekoller içerisinde teolojik algıları sebebiyle *teşbihçi*,⁹ *tecsimci*, *tenzihçi*¹⁰ algılara sahip kitlelerden

⁸ Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz", 45-62.

⁹ Râzî, *Esâsu't-takdis*, 202.

¹⁰ Teistik yapılar, ister tecsim ister ise teşbihe dayalı tanrı tasavvurlarına sahip olsunlar, onların hiçbir durumda tenzih anlayışlarından yoksun olmaları beklenemez. Zira dinler açısından Tanrı figürü dini yapının merkezinde bulunur ve otoriteyi temsil eder. Bu kabulün eşzamanlı ortaya çıkardığı şey ise diğer ekollerden farklılık gösterse bile hiç birinin tanrıyı yücelten bir tenzih anlayışından yoksun olamayacağıdır. Ters varsayım din olgusunun tanrı merkezli oluşuyla çelişen bir durum arz eder. Çalışmamız çerçevesinde Ashâbu'l-Hadis içerisinde bir ayrıma gitmek gerektiğinde teşbihçi-tecsimci anlayışların dışında kalan ve bilâ keyf tavrına sadakat gösteren bakiyeyi ifade edebilecek çerçeve bir kavram olarak *tenzihçi* ifadesini, bu ayrımda kullanmak zarureti ortaya çıkmıştır. Bu teolojik zorunluluk sebebiyle ortaya çıkan fiili durumda, onları savunageldikleri bu tavra iten sebebin, bilâ keyf savunucularının, Allah'ın evrende olan hiçbir yaratılmışa zatı ve sıfatları itibarıyla benzemediği yönündeki algılarının belirleyici olduğu görülmüştür. Dolayısıyla onların bilâ keyf tavrındaki beklentilerinin Allah'ı tenzih etmek olduğu varsayılarak, onlara tarafımızca tenzihçi şeklinde bir nispet verilerek, ifadelendirme yapılmıştır. Bunun amacı onları benzerlerinden ayırmaktır. Diğer ekollerin tenzihçi olmadıkları iddiasında bulunmak değildir.

tecsimci ve teşbihçi yaklaşımların temsilcileri ise ele almayacak, yine aynı akım içindeki *tenzihçi* yaklaşımın teolojik algıları ele alınacaktır.

Konuya ilişkin olarak *bilâ keyfe* doktrini üzerine çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalardan özellikle William Montgomery Watt'ın (1909-2006) *Created in His Image: A Study in Islamic Theology* adlı çalışmasında konu dolaylı olarak gündeme gelmiştir. Watt, kavrama dikkat çekerek yerli akademik çevrelerin bu kavram hakkındaki dağınık dikkatlerini toplamalarına, konuya daha dikkatli eğilmelerine öncülük etmiştir.¹¹ Abrahamov'un (1944-) *The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and its Foundations in İslamic Theology* isimli araştırması, konuya ilişkin yapılmış çalışmalardan ülkemizde en yaygın bilinenlerindedir. Abrahamov yaptığı çalışma ile bu kavram etrafında Ehlu'l-Hadis'in bir teolojik duruş sergilediğini ortaya koyarak, yerli akademik çevrelerin dikkatini kavram ile birlikte Ehlu'l- Hadis'e de çekmeyi başarmıştır.¹² O, söz konusu çalışması ile Frank'ın konuya ilişkin araştırmasına da atıf yaparak, Richard M. Frank'ın (ö. 2009) *Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arî* adlı araştırmasının ülkemizde bilinirliğine katkı sağlamış ve kavramın ne amaçla teolojiye entegre edildiğine ilişkin bir değerlendirmede bulunmuştur. *Bilâ keyf* teolojik yaklaşımının Allah'a beşeri nitelikler nispet etmekten kaçınmak amacına dönük teolojik bir çaba olduğuna vurgu yapılmış, söz konusu yaklaşımın Ehlu'l-Hadis'e aidiyeti de tespit edilmiştir.¹³ Bu akademik çalışmalarda Ehlu'l-Hadis geleneğine mensup âlimlerin söz konusu teolojik yaklaşımı kullanma örnekleri de ortaya konulmuştur. Konuya ilişkin bir diğer çalışma ise Nader el-Bizrî'ye (1966-) aittir.¹⁴ Zât-sıfat ilişkisine adanmış çalışmada, bu teolojik tavrın Ebu Hanife'den esinle olsa bile Mâturidî ekol tarafından kullandığına dikkat çekilerek, söz konusu teolojik duruşun Ehlu'l-Hadis'e özgü olmadığını ima eder.

Son yıllarda konuya duyulan ilgi sebebiyle çok sayıda yerli akademik çalışma da yapılmıştır. Çalışmamız boyunca yeri ve konusu geldikçe bu çalışmalara atıf yapılacaktır. Son olarak çalışmamız boyunca, metodolojik ve kavramsal olarak Kelam ilminin sağladığı yöntem-terminolojiye sadakat gösterilecektir.

¹¹W. Montgomery Watt, "Created in His image: a study in Islamic theology", *Oriental Society Transactions, Glasgow University* 17/ (1961), 38-49.

¹²Binyamin. Abrahamov, "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in İslamic Theology," *Arabica* 42/3 (1995), 365-379.

¹³Richard M. Frank, "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arî." 104.1-2 (1991)." *Le Muséon* 104/1-2 (1991), 141-190.

¹⁴Nader el-Bizrî, "God: essence and attributes", *The Cambridge companion to classical Islamic theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 121-140.

1. İslam Geleneğinde Müteşâbih Âyetlere İlişkin Genel Yaklaşımlar ve Bunun Sebepleri

İslam kültür geleneğinde müteşâbih âyetlere ilişkin olarak ekoller arasında tavır farklarının tarihsel ve kültürel birçok nedenin olduğu varsayılabilir. Bu sebeplerin her biri belirli oranda makul ve olgu üzerinde etkilidir. Fakat tüm unsurların dini temelli olanlarını ikiye kadar indirgemek olası görünüyor. Bunlar

1. *Vahyin dilinden kaynaklanan nedenler;*

2. *Rivayetlerden kaynaklanan nedenler;*

Vahiy metinlerinden kaynaklanan nedenler; Allah yoğun biçimde kendi zâtı ve sıfatları hakkında bildirimlerde bulunur. Bu ifadelerin lafzî bir anlama mı karşılık geldiği, yoksa bunların sembolik bir teolojik dil mi olduğu, İslam geleneğinde tartışmalı bir konudur. Bu yüzden söz konusu mesele, felsefi ve teolojik zeminde süreç boyunca tartışılmıştır. Ekollerin ayrışmasına kaynaklık eden bu tanrısal dil, farklı ekollerin tanrısal dili yorumlama çabalarını da gündeme getirmiştir. Ayrışan bu yapılar, süreç içerisinde kendi anlayışları doğrultusunda metinleri *yorumlama* ya da *yorumdan kaçınma* şeklinde iki temel tavır göstermiştir. Ashâbu'l-Hadis, *yorumdan kaçınma* anlayışını metodolojik olarak ortaya koyan ekollerdendir.¹⁵ Selef'in anlayışına göre Allah inanılması gerekeni bir bütün olarak Kur'an'da göstermiş, Hz. Peygamber ise, gerek söz ve gerekse davranışlarıyla başka bir anlayışa ihtimal bırakmayacak şekilde bunları açıklamıştır. Bu yaklaşıma göre; insana düşen ise akâid konularında tevakkuf edip, kendilerine açıklandığı şekliyle iman edip, dinde tartışmaya girmemektir.

Bu düşüncenin temsilcilerinden olan Zührî'den (ö. 124/742) yapılan aktarım; "İlim Allah'tan, tebliğ Peygamberdendir. Bize düşen de ona teslim olmaktır" şeklindedir.¹⁶ Bu kabulün insanı çağırdığı ufuk ise; sözü edilen konuda araştırmaya, düşünmeye ve bireysel içtihadı yer olmadığı şeklinde olmuş ya da öyle anlaşılmıştır.¹⁷

Reycî ekollerin bu tanrısal dil konusundaki tavırları ise söz konusu metinleri *te'vil* etmek şeklinde olmuştur. Alanda farklı anlayışlardan kaynaklanan sebeplerle ayrışan yaklaşımların gereği olarak, söz konusu ekoller farklı tanrı tasavvurlarına sahip olmuşlardır. Allah'ın kendisi hakkında söylediklerinin ne anlam ifade ettiği, bu tartışmalarda belirleyici bir rol oynamıştır. Eş'arî kelamcı Fahrü'd-din er-Râzî (ö. 606/1206), Kur'an'da Allah'ın kendisi hakkında kullandığı bazı ifadelerden hareketle,

¹⁵ Bayram Çınar, "İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2020), 29-48.

¹⁶ Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Sem'anî, *Edebu'l-implâ ve'l- istimplâ* thk. Ahmed Muhammed Abdurrahman (Cidde: Matbaatu Mahmudiyye, 1993), 319.

¹⁷ Abdulhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 136, 137.

Kur'an'ın insan merkezci bir dili olduğu (antropomorfist) görüşünü tercih etmiştir.¹⁸ Onun yaklaşımında Allah'ın bilgisi sınırsız olduğu gibi, kelamının hududu da yoktur anlayışı etkili olmuş görünür.¹⁹ Oysa elimizde sınırlı bilgiler içeren ve sınırlı lafızlarla örülmüş bir vahiy metni olması Râzî'nin durumu yorumlamasını gerektirmiştir. Buna göre elimizdeki sınırlı metin, Allah'ın bilgisi ve kelamının sınırlı olduğunu ifade etmez, metnin sınırlılığı insanın sınırları ile ilişkili olmalıdır; şeklinde bir yorumu sonuç vermiştir.

Ehlu'l-Hadis ise Kur'an'da Allah'a ilişkin kullanılan ifadelerin lafızcı bir anlayışla ele alınması gerektiğini dile getirmiş ve söz konusu âyetleri yorumlamaktan kaçınarak onlara lafızları üzere iman edilmesini önermiş, bu gibi âyetleri lafızları üzere tasdik etmeyi telkin etmiştir.

Söz konusu teolojik dilin literal bir anlam taşıdığı, dolayısıyla bu konuda vahiyde söylenene razı olunup susulması gerektiği kanaatini paylaşmayan bir grup; bu tanrısal dilin yorumlanması gerektiği kanaatinde olmuştur. Söz konusu metinlerin yorumlanması gerektiği bir kanaat olarak onlara hâkim olmasına karşın; onların tartıştıkları konu bu kez *nereye yorum, nereye kadar yorum* bağlamına taşınmıştır. Bu tartışma müteşâbihat problemiyle kısmen ilişkili fakat ondan farklı ikincil bir teolojik sorun alanıdır. Tanrısal dilin yorumunun bir sınırı var mıdır (?) varsa bu sınır neresidir (?) bu yorumun kaynakları nelerdir? vb. tartışmalar bu bağlamda devam etmiştir. Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) yorumun kaynakları ve sınırlarına ilişkin bu krizin çözümünde görev almak üzere ortaya çıkan âlimlerdendir.²⁰

Tanrısal dilin ifade ettiği anlamın doğurduğu sorun alanlarından kaynaklanan problemler sebebiyle, bu kez İslam geleneğinde farklı bir kırılma ortaya çıkarmıştır. Sözü edilen problem, bu dilin sembolik olduğunu varsayan akımlar ile bu dilin ifadelerinin hakikatin ifadesi olduğunu varsayan akımlar arasında olmuştur. Vahiy dilinin sembolik bir dil olduğu varsayımındaki akımlar *tenzihiçi* bir tanrı algısı geliştirmişlerken, bu dilin *hakikatin ifadesi ve Allah'ın kendi dilinden kendini tasviri* şeklinde bir anlayış ise farklı bir tutum geliştirmiştir. *Tecsimci* ve *teşbihçi* nitelik arz eden ekoller, bu lafızcı ekoller arasından çıkmıştır. Bu ayrışma İslam kutsal metinlerde Allah'ın kendisi hakkında kullandığı ifadelerin sembolik bir dili mi; yoksa tanrıya ilişkin literal bir değerlendirme mi ifade ettiğine ilişkin tartışmanın ileri bir adımıdır. *Tenzihiçi* ekollerin bu tartışmalardaki tavrı, Tanrıya ilişkin yorumlarda temel kıstasın; O'nun "evrenden ayrı ve ona hiçbir biçimde benzemeyen" olduğu temelinde olması gerektiği yönünde olmuştur. *Teşbih* ve *tecsime* giden ekollerin bu tartışmadaki tavrı da *tenzihiçi* fakat insan biçimci bir tasavvurdan

¹⁸ Ruhullah, Öz. " Fahreddîn er-Razî'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 22 (June 2019), 232-249.

¹⁹ Lokmân 31/27.

²⁰ Ebu Hamid Gazzâlî, "Kanûnu't-te'vil. thk. İbrahim Emin Muhammed", *Mecmuatu resail* (Kahire: Mektebetu't - Tefikiyye, ts.), 623-630.

²¹ Arthur Stanley. Tritton, *İslam Kelamı* çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 70-74.

doğurmuştur. Onların bu anlayışlarının alana yansımaları ise insan biçimci *süpermen* formu olmuştur.²¹ İslam geleneğinde somut tanrı tasavvurları bu ekollerin alana armağanıdır. Konuya ilişkin *tenzihiçi* tavır; *tanrı hakkında kutsal kitapta (Kur'an) kullanılan ifadelerin sembolik bir anlam taşıdığını varsayar*, insan biçimci algı uyandıran ifadelerin ise diğer âyetlerle birlikte ele alınarak, O'nun kutsallığını zedelemeyen *te'villere* gidilmesi gerektiğini savunur. Onlar, *Allah'ın evrende hiçbir şeye benzemediğini*²² söylerken, bunu nitelik ve edim ile sınırlı tutmayı, tür ve cins olarak da Allah'ın âlemden farklı olduğunu varsayarlar. Buna göre, mademki; *Allah evrende hiçbir şeye benzemez* o halde onun kendine nispet ettiği niteliklerin de yaratılmış varlıkların özelliklerine benzememesi gerekir; anlayışı ile Kur'an'da ve hadislerde anlatısı yapılan nitelikleri lafzî anlamıyla ele alma imkânları olmadığını ifade ederler. Buna karşın tevili tercih edenler ise Kur'an'da Allah'ın kendisine nisbet ettiği sıfatların literal anlamı ile anlaşılmasının Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetilmesini sonuç vereceğini düşünür. Bu yüzden de onlar, böyle bir çağrışım yapabilecek olan sıfatları te'vil yoluna gitmiş, Kur'an'da, Allah'ın kendine ilişkin ifadelerini *tenzih ilkesi* çerçevesinde yaratılmış varlıkların niteliklerinden uzaklaştıran yorumlar yapmışlardır. Kelamcılar arasında yorumdan yana tavır koyan *tenzihiçi* kanadın en uç örneğinin ise Mu'tezile olduğu varsayılmıştır.²³

Öte yandan felsefi arka planları sorunlu ve tercihen felsefeye mesafeli olan litaralist akımlar ise felsefeye uzak olmayı dindarlıklarının gereği görmüş,²⁴ sıfatlar konusunda yorumdan kaçınmanın bu konudaki en doğru yaklaşım olduğuna kanaat getirmişlerdir. Metodolojik bir tutum olarak onlar *mütesâbih* âyetler konusunda yorum yapmayı uygun bulmamış, bu konuda susmayı yeğlemişlerdir. Fakat onların içinden lafzın çağrıştırdığı anlamı merkeze alan bir tanrı tahayyülü/tasavvuru geliştirmiş ekol mensuplarının görüldüğüne de tesadüf edilmiştir.

Gerek ilgili âyetleri yorumlama cesareti gösteren grupların teolojik olarak aldıkları risk, gerekse yorumdan kaçınmanın dini konumlarını bu bağlamda irdelemek gerekir. Zira akla hemen gelen soru, onların farklılaşan bu tavırlarına karşın, dinin yoruma onay verip vermediğidir. Konuya ilişkin bir diğer soru ise bu farklı tavırlardan her ikisinin aynı anda onaylanması mümkün olmadığına göre, söz konusu ekoller kendi tutumlarını teolojik olarak nasıl izah etmişlerdir?

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu farklı yaklaşımların ortaya çıkışında aynı âyetin farklı şekillerde tefsir edilmesi, onların söz konusu tutumlarını meşrulaştırmada başat rol

²² eş-Şûrâ 42/11.

²³ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-itikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 15.

²⁴ Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 1-24.

oynamıştır. Sıfatlar konusu başta olmak üzere *müteşâbihât* konusunda taraflar arasındaki bu ihtilafın en önemli kaynağı olan âyeti; *onun te'vilini sadece Allah bilir* ifadesinde *vakfetmek* ile bu bölümü sonraki bölüm ile *vasl etmek* arasındaki farktan doğmaktadır. Konuya ilişkin olarak Kur'an'ın rehberlik vaad eden âyeti de bu metindir. Dolayısıyla farklı tutumlar geliştiren ekoller, bu tutumlarını söz konusu âyetin kıraâtı ve tefsirinde aklamaya çalışmışlardır. Sözü edilen âyetin metni şöyledir;

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Âyetin konuya mesnet kabul edilen bölümü, *vakf* halinde *onun te'vilini ancak Allah bilir* anlamına gelir.²⁵ Bu anlayışa göre söz konusu âyet; "...Oysa onların [*müteşâbih âyetlerin*] yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır derler..." anlamı taşır. Fakat bu bölümü sonraki bölümle birleştirerek *vasl* edenler, söz konusu bu âyeti "...Oysa onların [*müteşâbih âyetlerin*] yorumunu ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir. [*İlimde derinleşmiş olanlar*] ise Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır derler" şeklini alır. Kıraat kaynaklı bu ihtilaf, tarafların Kur'an'ın müteşâbih olan diğer tüm metinlerine ilişkin yorum farklılıklarına kaynaklık eder. Zira Allah ifadesinde vakfedilir ise metin, *müteşâbihatı yalnızca Allah bilir* halini alır. Fakat Allah ifadesi ilimde derinleşmiş olanlara vasl edilir ise, *müteşâbihatı Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir* şeklini alır ki bu durumda ilimde derinleşmiş olanlara, konuya ilişkin söz söyleme imkânı doğar ve söz konusu bu zümreye yorum imkânı ortaya çıkar. Farklı tutum sergileyen ekoller anlayışlarını bu âyetin sözünü ettiğimiz okuma farkına dayandırırılar. Böylece ilk okuma; *müteşâbihâtın sadece Allah tarafından bilineceği* şeklinde bir anlayışa, ikinci okuyuş ise ilimde *rûsuh sahibi uzman âlimlerin de müteşâbihatın anlamını bilebileceği* şeklinde bir anlayışa kaynaklık eder. Gazzâlî, *rûsuh sahibi* âlimlerin de müteşâbih âyetleri anlayabileceği okuyuşunu onaylamış âlimlerdendir.²⁶ Fakat Gazzâlî'de bile ilimde rûsuh sahibi âlimlere tanınmış sınırsız bir yetki alanı olduğu düşünülemez.²⁷

Teoriye göre; Kur'an'ın âyetlerinde teşbih kaynaklı bir anlam kapalılığı ile karşılaşıldığında, dinin ruhuna uygun olmayan anlam veren ifadeler konusunda, kavramların gerçek anlamlarından uzaklaşarak dinin ruhuna daha uygun bir anlam katmanına ulaşmaya gayret edilir. Zira okunan dînî metinden iki veya daha fazla anlam çıkarmak mümkün olduğu için, söz konusu olan ibarelerin kapalı olduğunu ileri süren ve

²⁵ Turan Erkit, *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2009, 10-13.

²⁶ Gazzâlî, "Mişkâtü'l-envar" *Mecmuatu resail* (Kahire: Mektebetu't-Tevfikiyeye, ts.), 286.

²⁷ Gazzâlî, "Kanûnu't-te'vil", 623-630.

²⁸ Âl-i İmrân 3/7.

metinlere keyfi anlamlar yükleyen gruplar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım iki ve daha fazla anlama imkân veren ifade ve ibarelerden birinin, ancak gerekçeli olarak tercih edilebileceğini varsayan bir yöntem olarak, te'vili sınırlandıran ekollerin yorumunu keyfilikten kurtaran bir görev üstlenir. Gazzâlî'nin; te'vile imkânın olmadığı veya yorumda tercih yapabilme olasılığının olmadığı durumdaki önerisi ise; " *amenna bihî kullun min indî rabbina*"²⁸ tavrıdır. O, muhataplarını çözümsüzlük durumunda "Allah'a nispet edilen şeyleri ispat ve inkâr adına varid olan her şeye tâzim ve takdis ile onlara olduğu hal üzere iman et. Bu konudaki kıl-u kâle yönelme, zira ne sen bununla emr olundun, ne de bunu anlamana imkân var" anlayışına çağırır.²⁹

İslam geleneğinde konuya ilişkin farklı tutumların ortaya çıkmasında önemli bir diğer neden de bu çalışma çerçevesinde, âyetlerin Hz. Peygamber tarafından yapılmış tefsiri niteliğindeki rivayetlerin kaynaklık ettiği sorunlardır. Rivayetlerin sebep olduğu birçok teolojik sorundan söz edilebilir. Bizim konumuz bağlamında değineceğimiz husus, rivayetlerin kaynaklarının neden olduğu sorunlardır.

Reyci ekoller içinde yoruma daha az başvuran yapılar olabileceği varsayılabilir gibi rivayetçi ekoller içinde de yoruma daha fazla meyil gösteren âlim grupları bulunabileceği varsayılabilir. Bir başka ifade ile ekoller homojen bir yapıyı temsil etmezler. Reyci ekoller arasında daha nasçı kanatlar var olduğu gibi, rivayetçi akımlar içerisinde de göreceli olarak rey ekolüne daha yakın duran akımlardan söz edilebilir.³⁰

Rivayetçi ekoller arasında Allah'ı cisimleştiren ve insan biçimci bir Allah tasavvuruna sahip yapılar görülmüştür. Bu yapıların, konuya ilişkin nassları literal yorumlayarak insan biçimci bir tanrı algısına ulaştıkları söylenebilir. Dolayısıyla her anlama çabası içerisinde yorumlamayı bulundurur. Bundan kaçınmanın imkânı da yoktur. Bu yönüyle yorumdan kaçınmak ya da bir metne ilişkin "yorumlanamaz" yargısı vermek de aslında bir yorum faaliyetidir.

Öte yandan ekollerin mensupları arasında teolojik iddialarını ortaya koyma ve savunma becerileri açısından da bir homojenlikten söz edilemez. Farklı teolojik tutumlarından hareketle rivayetçi ekol tek parçadan oluşan bir yapı olmaktan uzak, dolayısıyla çok parçalı bir dini anlayışı temsil ettiği, söylenebilir. Sosyal yapıların doğası gereği İslam ekolleri geleneğinde mezheplerin homojen bir yapı olduğu varsayımı ise Sosyal Bilimlerin teorik-metodolojik bir yanlısıdır. Bu durum teolojik yetkinlik ile ilgili bir konudur ve Ashâbu'l-Hadis içerisinde ise özellikle ashâb arasında bir yetkinlik farklılığı olduğu varsayılmaz. Bu yüzden söz konusu ekol nezdinde bir bütün olarak ashâbın bir bütün

²⁹ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-mustakim* çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 142.

³⁰ Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturdiliği Uzlaştırma Girişimleri, Tacuddin Es-Subki ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 112-131.

olarak dini bir yetkinliğe sahip olduğu varsayılmıştır. Bu varsayımın doğurduğu temel sorun, ashâbın bazısının aktardığı bazı rivayetlerin bilgi değerine ilişkin tartışmalardır. Ashâb'ın kendi döneminde ve kendi aralarında bazılarını daha yetkin gördükleri ya da bazılarını diğer bazılarını daha az yetkin görererek sınırladıkları görülmüştür.³¹ Olgunun kendisi ile onlara ilişkin geliştirilen teorik kabul arasındaki farklılık, teolojik sapmalara neden olmuştur. Zira vakıadan hareketle teorik olarak ashâbı bir bütün olarak otorite gören akımların daha esnek bir algıya sahip olmaları beklenebilirdi. Çünkü bizzat âshab kendi içinde daha yetkin, daha az yetkin olarak ayrılmış olmalarına karşın, sürecin sonraki dönemlerinde daha az yetkin sahabeden gelen bazı rivayetler literal bir değerlendirmeye tabi tutularak antropomorfist bir Allah tasavvuruna İslam dini içerisinde olanak tanımıştır. Râzî'nin *Esâsu't-takdîs*'de sergilediği tablo âshab arasındaki bu yetkinlik farkını ortaya koyar.

Bu durumda yetkinlikleri tartışmalı/sorunlu bazı rivayet aktarıcıları tarafından aktarılan mesajları mana ve lafız olarak doğru anlayıp aktardıkları tartışmalıdır. Zira Ehlü'l-Hadis açısından bu durum özellikle önemlidir. Çünkü onların yoğun biçimde rivayetlerle beslendikleri varsayıldığında bu aktarımlar, onların teolojik kanaatlerinde diğer tüm ekollerden daha fazla önem arz eder. Oysa aktarıcıların yetkinlikleri konusundaki değerlendirmeler farklı ekoller arasında değişen bir uygulamalara kaynaklık eder. Mesela Ebu Hanife kendisine ulaşan rivayetlerden bazılarının râvilerinin fakih olmaması³² sebebiyle gündemine almamış ve konuya ilişkin hüküm verirken sanki bu rivayetler yokmuş gibi davranmış ve ictihâdda bulunmuştur. Hz. Peygamberin tefsirinin rivayetler ile sonraki kuşaklara aktarıldığı varsayıldığında, yorumun kaynağı da sadece rivayet olur. Bu durumda rivayeti aktaranın yetkinliği daha önemli bir hal alır. Ebu Hanife, aktaranın yetkinliği sorunu sebebiyle, temkinli davranmış ve aktardığı metnin ifade ettiği anlamı farkında olmayan râvilerin rivayetlerine duyarsız kalmıştır.

Râzî, ashâb arasında daha yetkin olanların daha az yetkin olduğu varsayılan sahabilere sınır belirlemek yönünde çabalarının olmasını gerekçe göstererek, onların yetkinliklerinin homojen kabul edilemeyeceğini varsaymış, onların kendi aralarında birbirilerine karşı tutumlarına bu kabulüne kanıt olarak sunar. Râzî'nin bu algısı ve Ebu Hanife'nin uygulaması, rivayetin taşıyıcı ayaklarının aktardıklarının metni lafız ve mana olarak koruyabilme yetkinlikleri olmaması, onlardan rivayet alınması konusunda tereddütlere kaynaklık etmiştir. Bu durum rivayetlerle yetinmeyen te'vilci âlim gruplarının ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Râzî, sahabe dönemini kast ederek; *bu dönemde ihtilaf yoktu*, algısının bir yanlığı olduğuna onlar arasındaki bakış açısı ve yetkinlik farklarını delil

³¹ Ashâb arasındaki yorum farklılıklarına ilişkin bazı örnekler için bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215, 216.

³² Bu ifade, aktarılan metnin ne anlam ifade ettiğini farkına varmamak anlamı taşır. bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebinin hadis metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 73-78.

getirir. ³³ Rivayetlere ilişkin tereddütler bazı âlim gruplarında güven duymadığı rivayete göre bir inanç geliştirmektense ma'kul gördüğü akıl yürütmelere dayanmak tavrını hızlandıran bir etmen olmuştur.³⁴ Bu değerlendirme farkı tarafları farklı yönelimlerde bulunmaya teolojik olarak zorlamış, bazıları rivayetlerin inşa ettiği bir dindarlıkla yetinirken, diğer bazıları rivayetlerin aktarıcıları konusundaki tereddütleri sebebiyle aklın rolünü daha fazla öne taşıyan bir dindarlık modelini öne çıkarmalarında etkili olmuştur. Tüm bunlardan sonra taraflar Kur'an'ın dili ve rivayetlere kaynaklık eden râvilerin aktarımlarının sağladığı imkânlarla bir zihniyet oluşturdular. Bu zihniyet de tarafların nass yorumlarında belirleyici rol üstlendi. Sonuçta iki taraf da yorumda bulunmaktaydı fakat Bilâ keyfi savunan rivayetçi kanat yorumda bulunduğunu farkına varmaksızın ve yorumdan kaçındığı varsayımıyla bu faaliyeti yürütmektedir. Diğer grup ise aklın imkânlarının vahyin anlamının belirlenmesinde bir sınır çizdiği anlayışı ile akıl açısından mümkün olmayanın, vahye konu olmayacağını varsaydı. Çünkü onlar vahyin akli muhatap aldığını dolayısıyla aklın imkânsız gördüğü bir şeye vahyin hükmetmeyeceği yönünde güçlü bir kanaate sahiplerdi. Bu grup rey taraftarlarıydı. Buna karşın rivayet kanadı, aktarılan metinlerin literal çağrışımlarının zihne dikte ettiklerini dilin imkânları çerçevesinde onaylamaya hazırdı.³⁵ Bu dini tutumun doğurduğu teolojik sorunlar onlarda Allah'ı tenzih doktrini çerçevesinde özellikle müteşâbihat konusunda suskun kalmaya zorlayacaktı. *Bilâ keyf* tavrı, rivayetçi din söylemin, lafzın zihne dikte ettiği anlam karşısındaki teolojik suskunluk durumunu temsil eder.

2. Ashâbu'l- Hadis'in Tenzihçi Nass Yorumu

İslam geleneğinde ekoller arasında hem Allah'a nispet edilen sıfatlar konusunda hem de bu sıfatların ne anlam ifade ettiği konusunda farklı ekollerin taraftarları arasında çekişmeler yaşanmıştır. Bu tartışmalar onların Allah algıları ile ilişkili olmuş ve ulaşılan sonuçlar ekoller arasında farklılıklar göstermiştir. İslam geleneğinde konuya ilişkin temel yaklaşım, *Allah'ın kendine nispet ettiklerini O'na nispet etmek, onun kendisine nispet etmediği nitelik ve sıfatları ise O'na nispet etmemek* şeklinde bir çerçeve belirlenmiştir. Mu'tezile'ye *muattıla* nispeti bu ekolün Allah'ın kendisine nispet ettiği sıfatları, ona nispet etmemek konusundaki tavırları sebebiyle verilmiştir.³⁶ Onların bu tavırları *halef* yaklaşımına daha yakın bir tavidir.

³³ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215, 216.

³⁴ Tritton, *İslam Kelamı*, 70-74.

³⁵ Tritton, *İslam Kelamı*, 70-74.

³⁶ Onların, zattan ayrı ezeli sıfat takdirinin *teaddü'l-kudemâyı* gerektireceği yönündeki değerlendirmeleri, bu nispetin kendilerine yapılmasının temel nedenidir. bk. Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz", 45-62

İslam teolojik geleneğinde *selef*³⁷ yaklaşımı olarak da bilinen dini tutumun konuyu ele alma biçimi, *halef*in yaklaşımından farklılık gösterir. *Selef*in Allah tasavvuru, *et-tefvîz maa't-tenzîh* olduğu varsayılmış, bu temel duruş, onların sıfatlara ilişkin tavrında da belirleyici olmuştur. *Allah'ı şanına uygun olmayacak vasıflardan tenzih etmek, Allah'ın kendine sıfat olarak nitelemiş olduğu vasıfların hakikatini ise Allah'a havale etmek ve hakkında nass bulunmayan bir konuda te'vile girişmemek* şeklindeki teolojik tavır, onların Allah tasavvurlarını özetler. Onların bu yaklaşımı sonraki süreçte İslam teolojik geleneğinde *bilâ keyf* doktrini olarak formüle edilmiş ve bu teolojik yaklaşım, yaygın bir bilinirliğe sahip olmuştur.³⁸

İslam kültür geleneğinde Ashâbu'l-Hadis tarafından sistematik bir dini yaklaşım olarak kullanılan *bilâ keyf*in İmam Malik tarafından yaygın biçimde kullanıldığı, varsayılmış, fakat bu teolojik tutumun onunla başladığı iddia edilmemiştir. Zira Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) annesi kanalıyla Ummu Seleme'den (ö. 62/681) yaptığı aktarım, bu anlayışın İmam Malik'den daha önceye uzanan bir tarihi olduğuna işaret eder.³⁹ İmam Malik'in şeyhi Râbia'tu'r-Rey'in (ö. 137/753) de bu yaklaşımı sürdürdüğü söylenmiştir.⁴⁰ Fakat söz konusu bu teolojik yaklaşımın, dini bir tavır olarak Malik'in kullanımı ile İslam geleneğinde yaygınlık ve bilinirlik kazandığı söylenebilir. Henri Laoust'un (1905-1983), bu görüşün kökenini Hanbelî geleneğe dayandırdığı da söylenmiştir.⁴¹

Buna karşın *halef*in konuya ilişkin genel anlayışı ise, *et-te'vil maa't-tenzîh* olarak ifade edilmiştir. *Halef*, Allah'ı noksanlıklardan tenzih ederken, nasslarda yer alan sıfatları, Allah'ın ulûhiyetine uygun bir şekilde *te'vil* etmek yoluna gitmiş, teolojik metinleri de bu anlayış doğrultusunda yorumlamıştır. Onlar, selefin yorumdan kaçındığı, Kur'an'da Allah'ın kendisi için kullandığı *haberi sıfatları* mecazi din dili çerçevesinde ele alarak, yorumlama yoluna gitmiştir. Süreç içerisinde yorumlamalara ilişkin objektif kriterlerin

³⁷ Selef kavramı sözlükte önce gelenler, geçip gidenler anlamına gelir. İslam geleneğinde bir istilâh olarak; *Sahabe, tâbi'ûn ve tebe-i tabi'ûn* için kullanılmış bir kavramdır. bk. Kahtan Abdurrahman Ed-Dûrî, *el-Akîdetu'l-İslamiye ve mezâhibuhâ* (Lübnan: Kitâb-Naşirûn, 2012), 210; Bu anlayışa kaynaklık ettiği söylenen otoriter metin, *En hayırlı insanlar şu benim içinde bulunduğum çağda olanlardır, sonra ondan sonra gelen sonra da ondan sonra gelendir* hadisidir. bk. Ebu Bekr İbn Ebî Asım, *es-Sünne* thk. Nâsruddin el- Albanî.(Beyrut: el-Mektebetu'l- İslamiye, 1980), 2/627 (No:1466). Bu hadiste Hz. Peygamber'in benim içinde yaşadığım çağ ifadesi ile sahabeyi, sonra ondan sonra gelen demekle ondan sonra gelen nesil olan, *tâbi'ûnu, sonra da ondan sonra gelen* diyerek *tebe-i tabi'ûnu*, kastettiği varsayılmıştır. bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. Haccâc*. (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392),16/85; İslam geleneğinin tümünde bu üç nesil faziletli bulunmuş ve kutsal kabul edilmiştir. Onlar, sonra gelen nesillerden bu metnin sağladığı algı sebebiyle daha üstün kabul edilmiştir. Bu algının bir neticesi olarak *selef* söz konusu bu üç kuşağı ifade eden bir kavram olarak görülmüştür. Bu yüzden de ekollerin ekserisi mezheplerinin görüşlerini selef âlimlerine dayandırırılar ya da selef âlimlerinden kaynaklarını gösterirler. Bu durum İslam kültür geleneğinin bir temayülü olarak yerleşik bir görünüme kavuşmuştur. bk. Ed-Dûrî, *el-Akîdetu'l-İslamiye ve mezâhibuhâ*, 211.

³⁸ Abrahamov, "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and its Foundations in İslamic Theology", 365-379.

³⁹ Hüseyin Sâmî Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, (el-Mektebetu't-Tahsiyye li'r-Reddu a'lâl- Vahabiyye, 1999), 11.

⁴⁰ Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, 12, 13.

⁴¹ Abrahamov, "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and its Foundations in İslamic Theology", 365-379.

olmaması, konuya ilişkin sübjektif değerlendirmeleri ortaya çıkarmış, yorumlar konusundaki belirsizlikler, te'viller konusunda kaos yaşanmasını sonuç vermiştir. Ekoller arasında farklılaşan yorumlarda bir sınırın olması gerektiği ve sübjektif yorumlardan kaçınılmasını öneren Gazzâlî, yorum ve te'vil konusunda belirli kıstasların olması gerektiğini teolojik çevrelere telkin etmiştir.⁴²

Ehlu'l-Hadis'in özellikle haberi sıfatlar konusunda yorumdan kaçınmak şeklinde farklılaşan metodolojik tavırlarına karşın, teolojik konulara duydukları ilgi, onların terminolojik olarak kelama yaklaşmalarına imkân verse bile; *bilâ keyf* olarak bilinen tutumları sebebiyle onların yöntemsel olarak kelamcılara mesafeli davrandıkları varsayılabilir.⁴³ Haberi sıfatlar başta olmak üzere müteşâbih naslara karşı nasıl bir tavır takınılması gerektiğine ilişkin bu ekolün önerisi, *kıyastan kaçınmak ve konuya ilişkin nass ve rivayetlerle yetinmek* şeklinde olmuştur.⁴⁴ Konuya ilişkin bir diğer yorum ise *bilâ keyf*in dinin tartışmaya konu olan alanlarında tartışmaları azaltmaya dönük olduğudur.⁴⁵ Zira Gazzâlî'nin, Malik b. Enes'in (ö. 179/795) *bilâ keyf* tavrına ilişkin yorumlarından biri, bu yaklaşımın amacını ve hedefini açığa vurur. Ona göre bu hedef "ihtilaf kapısını kapatmak" tır.⁴⁶ Bu ifade *bilâ keyf*in bir söylemden ziyade bir tavır olduğunu dışa vuran bir yorumu içerir.

Allah kendini vasf ettiği gibidir, dolayısıyla onun kendini vasıflandırdığı şekliyle O'na iman etmek gerekir; şeklinde bir tutumu sonuç veren *bilâ keyf* yaklaşımı, Ashâbu'l-Hadis'in nass konusunda yorumdan kaçınmalarını sınırlandırmış olsa bile, Ashâbu'l-Hadis'in bütünüyle yorumdan kaçındıkları şeklinde anlaşılmamış, daha çok müteşâbihât konusunda yorum yapmanın dinen sakıncalı olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Onlar bu tavırları ile kelamcı ekoller ile aralarına mesafe de koymuş olmaktadır.⁴⁷ Bu durum Ehlu'l-Hadis'in hiç yorum yapmadıkları, asla te'vilde bulunmadıkları anlamına da gelmez. Çünkü bu ekol mensupları da konuya ilişkin rivayetlerin sağladığı imkânlarla, nadir görülse bile; nassın bir parçası ve yorumu olarak te'vilde bulunmuşlardır. Onların yorumlarının ayırt edici tarafı, *akıl sağladığı olanaklara değil, nassın-rivayetin sağladığı imkânlarla yaslanan yorumlar olmasıdır*. Zira bu ekol mensuplarına kendi ekolleri içerisinde yapılan telkinler, "kendisine itimat edilecek olan rivayet (eser) tir. Reyin ise hadisi, tefsir eder nitelikte

⁴² Gazzâlî, "Kanûnu't-te'vil.", 623-630.

⁴³ İbn Huzeyme'nin Ehlu'l-Hadis'in farz bir ilim olan akâide ilgi duyduğunu fakat onların kelama mesafeli olduklarına ilişkin değerlendirmeleri için bk. *Ebu Bekr Ahmed Beyhakî, el-Esmâ ve's-sıfât* thk. Muhammed Muhibbu'd-din Ebu Zeyd. (Mısır: Dâru's-Şühedâ, 2015), 2/688, 689 (4 nolu dipnot).

⁴⁴ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 41.

⁴⁵ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977), 1/53.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Kıstasul-mustakim*, 154.

⁴⁷ Abdullah b. Muhammed b. Ali el- Herevî, *Zemmu'l-kelam ve ehlihi*. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998).

olanını al" şeklinde olduğu, konuya ilişkin edebiyata yansımıştır.⁴⁸ Bu anlayışa bağlı olarak, kendine rivayetlerde dayanak bulamayan hiçbir yoruma söz konusu ekolün dinî anlayışında imkân verilmemişken, rivayetlerle desteklenen müteşâbihât ise te'vil edilmiştir. ⁴⁹ Onların yorumlarının ayırt edici yanı *rivayetlerde kökleri tespit edilebilen yorumlarla sınırlı kalınmasıdır*. Bir rivayete dayanmayan bireysel görüşleri *hevâ* olarak değerlendirmeye tabi tutan *Ashâbu'l-eserin*, rey ehlini *ehlu'l-hevâ* olarak değerlendirmesi ise tarafların bu yorum anlayışları farkından dolayı olmalıdır. Bu algı, rivayetlere "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır, bunların en şerlisi; dini reyleri ile taksim eden ve Allah'ın helal kıldıklarını reyleri ile haram, haram kıldıklarını da reyleri ile helal kılanlardır" şeklinde yansımıştır.⁵⁰

Sözü edilen zihniyetin mi rivayeti inşa ettiği, yoksa rivayetin mi bu zihniyeti ortaya çıkardığını bu günden söyleyebilmek ise olası değildir. Konuya ilişkin kesin olan ise bu rivayetin sunduğu perspektifin Ashâbu'l-Hadis zihniyeti ile yakın ilişki içerisinde olduğudur.

Bilâ keyf doktrini ekseninde hareket eden selef âlimlerinin özellikle müteşâbih⁵¹ nasrlar konusundaki tavırlarının metolojik olarak şu şekilde olacağı varsayılır: 1. *Takdis*: Allah'ı şanına uygun olmayan şeylerden Allah'ı tenzih etmek gerekir. 2. *Tasdik*: Kur'an ve hadislerde Allah'ın isim ve sıfatları hakkında ne söylenmişse, onları olduğu gibi kabul etmek. Allah'ın kendisini tanıttığı şekilde ya da Peygamber'inin O'nu tanıttığı şekilde bilip tasdik etmek gerekir. 3. *Aczi itiraf*: Özellikle nassta geçen müteşâbih ifadeler konusunda, rivayetlerde her hangi bir delil bulunmaksızın te'vilde bulunmaktan kaçınarak, kişinin bu konuda yetersiz olduğunu kabul etmek gerekir. 4. *Sükût*: Nassta geçen müteşâbih ifadeleri anlamayanların, bunlar hakkında soru sormaktan kaçınmaları ve susmaları gerekir. 5. *İmsak*: Müteşâbih ifadeler üzerinde te'vilden uzak durmak, bu konuda yorum yapmaktan kendini alıkoyarak konuşmamaktır. 6. *Keff*: Müteşâbih olan konularla zihnen bile meşgul olmamak gerektiğini telkin eder. 7. *Ma'rifet ehline teslim olmak*: Müteşâbihâta ilişkin konuları bilmesi mümkün olan, dolayısıyla delilleri bilen; Hz. Peygamber, sahabe ve konu uzmanı âlimlerin söylediklerini kabul etmektir.⁵²

Fakat teolojik bir tavır olarak Ashâbu'l-Hadis'in müteşâbihât konusundaki tutumu *bilâ keyften* sonra bile tam olarak homojen bir görünüm arz etmez. Bu ekolün bazı marjinal gruplarının *teşbih* ve *tecsimi* sürdüren te'villerde buldukları ifade edilmişken, öte yandan bu ekol içerisinde bazı âlim gruplarının ise *bilâ keyf* tutumu ile yetindikleri

⁴⁸ Ebu Ömer Yusuf en-Nimerî el-Kurtubî İbn Abdilber, *Camiu beyani'l-ilm ve fazlihi*. thk. Ebu Eşbal ez-Zuheyrî. (Riyad-Cidde: Dâr ibnu'l-Cevzî, 1994), 1050.

⁴⁹ Bayram Çınar, "Gazzâlî'de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı" *Kalemname* 5/10 (2020), 363-386.

⁵⁰ İbn Abdilber, *Camiu beyani'l-ilm ve fazlihi*, 1038.

⁵¹ Sıfatlar bahsi ve Allah'a nispet edilen şeylere ilişkin metinler bu ekol algısında müteşâbih nasrlar bağlamında ele alınmıştır.

⁵² Ebu Hamid Gazzâlî, "İlcamu'l-avam thk. İbrahim Emin Muhammed", *Mecmuatu resail*. (Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyeye, ts.), 320-322.

söylenmiştir. Bunlardan İmam Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) bazı hadislerde geçen sıfatlar ile ilgili nasıl bir tavır takınacakları sorulduğunda, onun: " keyfiyetini (nasıl olduğunu) ve manasını sormaksızın ona söylendiği şekliye iman eder, onaylarız (tasdik)" dediğini Ebubekir Hallâl (ö. 311/923) sahih senet ile aktarmıştır.⁵³ Selef ulemasının önde gelenlerinin⁵⁴ de bu gibi sorularla muhatap olduklarında, söz konusu sıfatlara *keyfiyetsiz* olarak iman ettiklerini dile getirdikleri, Ebu İsa et-Tirmizî'den (ö. 279/892) aktarılmıştır.⁵⁵

Buna göre Ashâbu'l-Hadis ekolü mensuplarının rivayetlerde aktarılan nitelikleri tefsir etmeden, her hangi bir yoruma gitmeden ve bunun nasıl olduğunu sormadan; aktarılan şeye olduğu hali ile iman etmeyi teolojik olarak tercih eden bir yola gittikleri söylenebilir. Bu tavrın teolojik karşılığı *Allah'a havale etmektir* ki buna kelim terminolojisinde *tefviz(d) illallah*⁵⁶ denilir.⁵⁷

Bilâ keyf tavrının, bir selef yaklaşımı olarak Ashâbu'l-Hadis tarafından yoğun biçimde kullanılmış olması sebebiyle, söz konusu teolojik yaklaşım bu ekole ait bir yöntem olarak kabul edilmiştir.⁵⁸ Oysa durumun böyle olmadığı, rey ehlinin en köklü yapılarından biri olarak görülen Ebu Hanife Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767) tarafından da aynı yöntemin kullanıldığı görülür. Ebu Hanife'nin *bilâ keyfi* kullandığı bağlamın, teolojik olarak yorum yapma imkânının olmadığı konularda olması, *bilâ keyf* kavramının Ebu Hanife tarafından da teolojik bir *sığınma alanı* olarak görüldüğünü ortaya koyduğu gibi, söz konusu teorinin farklı ekollerin ortak paydası olduğunu da gösterir. Zira Ebu Hanife'nin, *Fıkû'l- Ekber*'inde bütün sıfatlara ilişkin değil bazı sıfatlara ilişkin olarak *bilâ keyf* doktrinine atıf yaptığı, görülür.⁵⁹ Ebu Hanife'nin *bilâ keyfi* kullanma biçimi, söz konusu teoriyi alanın tümünde kullananlar olduğu gibi, bu tavrı kısmen uygulayan âlimlerin de olduğu gerçeğiyle bizi karşı karşıya bırakır. Onun atıf yaptığı meselede, konuyu teolojik salınma bıraktığı ve hakkında söz söylemeye olanak bulamadığı kanaati uyanır. Bu durum *bilâ keyf* tavrının, teolojik bir çaresizliğin neticesi olarak gündeme geldiğini gösterir. Bu çaresizlik, teolojik ifadelendirme zorluklarının ortaya çıkardığı bir diyalekt ya da kavrama sorunları olduğu iması yapar. Bu yüzden söz konusu teolojik duruş, bir ekolün duruşu olmaktan ziyade,

⁵³ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Selesetu mecâlis li İbn Asâkir* thk. Â'sım el-Keyâlî (Dubai: Matbaa'tu'l-Beyân, 1996); Ma'nî el-Himeyrî'nin Takdim (Giriş) yazısı, 2, 3.

⁵⁴ Süfyan es-Sevrî, İbn Mubarek, Süfyan b. Uyeyne, Enes b. Malik, Veki' b. Cerrah bunlar arasında sayılmıştır. bk. İbn Asâkir, *Selesetu mecâlis*, 2, 3.

⁵⁵ İbn Asâkir, *Selesetu Mecâlis*, 2, 3.

⁵⁶ Mu'min, 40/44.

⁵⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 334.

⁵⁸ Selefin anlayışına göre şayet Allah dilese bunun nasıl olacağını bize açıklardı. Böylece biz de onun nasıl olacağını bildik. Fakat O bunu açıklamamış, bizim ondan (müteşabihlerden) el çekmemizi dilemiştir şeklindedir. bk. Ebu Bekir Ahmed b. İbrahim el-İsmailî el-Cürçânî, *İ'tikâd eimmetu'l-Hadis* thk. Adurrahman el Humeyyis. (Riyad: Dâru'l-'âsime, 1412), 50, 62, 63.

⁵⁹ Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *el- Fikhu'l-ekber*. (Haydarabad: Meclisu'd- Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979), 3.

teolojik bir çaresizlik durumunun doğurduğu suskunluğun, teolojik bir çözüm olarak görülmesine dayanır. Bilâ keyfin teolojik söylem geliştirme konusunda zorluk yaşayan her teoloğun kullanabileceği bir sığınak olarak görülmesinde bu bağlamda bir sakınca görünmemektedir. Karşı karşıya bulunulan bir problemin geçici olarak ya da hiçbir zaman çözülemeyeceğinin/ çözümsüz olduğunun ifade edilmesi, bilimsel olarak ne anlama geliyor ise - ki bir sorunun çözülemeyeceğinin ifade edilmesi palyatif bir çözüm olarak görülebilir - teolojik olarak *bilâ keyf* aynı anlamı ifade eder. İnsanın bilme imkânının sınırları, bu tavrı benimseyen teologlar tarafından farkına varılmış olmalı ki; söz konusu ekolde *esmâ ve sıfatlara icmali üzere iman etmek* de bu ekolde teolojik bir tavır olarak onaylanmıştır.⁶⁰

İslam geleneği içerisinde bilâ keyf yaklaşımının teolojik bir sığınma alanı olduğunu, bunun önemli oranda insanın potansiyeli ile ilişkili bir konu olduğunu farkına varan âlim gruplarına da sık olmasa bile rastlanır. Bunlardan Ebu Osman Zehebî (ö. 748/1348), "Allah'ın zatı ve sıfatlarına ilişkin gerçeği (kühünü) anlamaya güç yetirmemekten kaynaklan bir ümitsizliğin insanın *bilâ keyfi* bir çözüm olarak görmesine sebep olduğuna " dikkat çeker.⁶¹ Bu anlayış teolojik çözümsüzlüğü, *bilâ keyf* tutumu ile ilişkilendiren bir yaklaşımdır. Buna göre insan, *Rabbinin nasıllığını bilmeksizin, varlığına inanma tavrı göstermiştir* denilebilir.

Farklı ekollerin *bilâ keyf* yaklaşımını teolojik bir sığınak olarak kullanma sıklığı ise söz konusu ekolün teolojik enstrümanları ile bağlantılı bir konudur. Ebu Hanife'nin, Ashâbu'r-rey'den biri olarak nadiren bu teolojik yaklaşımı tercih etmesi, bu yönüyle bir yöntem sorun oluşturmaz. Zira ister reyçi isterse rivayetçi olsun konuya ilişkin genel kanaat; *nassları yorumlama imkânının bulunduğu bir durumda, ancak teolojik te'vilin yapılabildiğidir*. Ebu Hanife'de *bilâ keyfe* atıf yaptığı durumda teolojik yönteminin elverdiği diğer tüm seçenekleri göz önüne almış, fakat yoruma imkân bulamamıştır, demek bu durumda olası görünüyor. Zira onun "Allah mahlukâtın sıfatlarıyla sıfatlandırılmaz. rıza ve gazab Allah'ın bilâ keyf sıfatlarındandır..."⁶² şeklinde bir değerlendirme yaptığı görülür. Onun bu söyleminden çıkabilecek sonuç; *çünkü bu sıfatlar kulların sıfatlarından farklıdır ve biz bunun nasıl olduğunu bilemiyoruz* anlamı taşır. Oysa Ashâbu'l-Hadis'in tenzihiçi kanadının *bilâ keyf* yöntemini kullanmak konusunda Ebu Hanife'den farklılaşan yaklaşımı, onların diğer seçeneklerden umut veren bir sonuç elde edilemediği takdirde başvurdukları bir yöntem olmayıp, bu yöntemin onlar açısından konuya ilişkin ilk akla

⁶⁰ Ebu Abdillah Şemsüddin Zehebî, *el-Arş* thk. Ali et-Temîmî. (Medînetu'l-Munevvere: Câmiatu'l-İslamiye, 2003), 1/33.

⁶¹ Zehebî, *el-Arş*, 1/34.

⁶² Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, "El-Fıkhu'l-ebbat thk. Muhammed. Zahid el-Kevserî." *El-Âlim ve'l-Müteallim, El-Fıkhu'l-Ebsat, El-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*. (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001), 41-59. (57)

gelen yaklaşım olmasıdır. Bu yönüyle Ashâbu'l-Hadis indinde *bilâ keyfe* karşılık gelen teolojik suskunluk, teolojik olarak doğal olanı, yorum yapmak ise sıra dışılığı ifade eder. Dolayısıyla Ebu Hanife'nin bu yöntemi kullanmasına gerekçe olarak sunduğumuz *sığınma teolojisi* yorumunu, bu ekol için yapmak, bu bağlamda anlamlı görünmez. Çünkü bu ekolün teolojik tavrı, genel itibarıyla sığınma teolojisini temsil eder. Bu yüzden onların *bilâ keyfi* tercih ettikleri durumu değil, yorum yaptıkları olguları yorumlamak daha anlamlıdır. Tüm bunlardan sonra Ebu Hanife, Allah'a nispet edilen şeyi kendi teolojik yöntemi çerçevesinde önce yoruma kalkar, yoruma imkânı var ise yorumlar. Şayet yoruma bir dayanak ve imkân bulamaz ise *bilâ keyf* yöntemini son seçenek olarak devreye sokar görünüyor. Oysa Ashâbu'l-Hadis'in tenzihiçi bu kanadının mensupları, *bilâ keyfi* ilk seçenek olarak ele alır, konuya ilişkin nassı yorumlamadan lafzı üzere tasdik ederler. Daha sonra da yorum imkânı var mı diye bakarlar, şayet bir yorum imkânı bulurlarsa yorumlarlar. Bulamazlarsa durumlarını korumayı, konuya ilişkin suskun kalma durumunu sürdürürler. Dolayısıyla sürecin işleme biçimi Ehlu'l-Hadis âlimleri ile ehl-i reye mensup bir âlim arasında farklılık gösterir.

Bu bağlamda Ehlu'l-Hadis'in tavrını ifade eden İbn Dâkik el-İyd'den (ö. 702/1302) yapılan nakil şöyledir:

"Allah'ın kendisine nispet ettiği şeyde kast ettiği mana hak ve doğrudur. Birileri bunu te'vil etme yoluna giderse de bakarız, şayet yorum Arap dilinin el verdiği bir mana ise bu yorumu reddetmeyiz, fakat sözü edilen te'vilin Arap dilinde bir dayanağı yok ise bu konuda tevakkuf eder ve bilâ keyf anlayışına geri döneriz. Bu durumda ise söylenen şeyi olduğu hali ile yorumlamadan tasdik ederiz."⁶³

Sözü edilen durum, Ehlu'l-Hadis ekolü mensuplarının yoruma tümüyle kapalı olmadıklarını gösterdiği gibi, onların teolojik önceliklerini ortaya koymak konusunda da zengin veri sunar. Buna göre; *önce metni söylediği üzere onaylamak, daha sonra metnin yoruma imkânı olup olmadığını kontrol etmek, şayet dil açısından yoruma imkân varsa yorumlamak, fakat yorumlama imkânı bulunmayan durumlarda meseleyi ilk hali üzere kabul etmek* şeklindedir. Bu döngünün Ebu Hanife uygulamasından belirgin biçimde farklı öncelik basamakları olsa bile, onların da aslında *bilâ keyfi* teolojik bir sığınak olarak gördüklerini de ortaya koyar. Fakat onlar, teolojik alanın sınırlı bir söylem alanı olduğu varsayımı ile *bilâ keyfi* metodolojik bir tutum olarak belirlemiş ve rey ehlinin bir temsilcisi olan Ebu Hanife'den farklı bir teolojik duruş sergilemişlerdir.

Tutum farklılığına karşın tarafların ortak paydaları Ebu Hanife'nin de daha nadir olsa bile onlar gibi *bilâ keyfi* kullanmasıdır. Tarafların farklılaştığı noktalar ise bu yöntemi kullanma sıklıkları ve tarafların teolojik alana ilişkin varsaydığı söylem alanının genişlik algısı farkıdır. Bu durum tarafların temel teolojik yöntemleri ile bağlantılıdır. Buna göre

⁶³ İbn Asâkir, *Selesetu Mecâlis*, 3.

Ehlu'l-Hadis ekolü mensuplarının bilâ keyfi tercih sıklığı Ebu Hanife'den daha fazladır, çünkü onların teolojik yaklaşımında yorum yapılabilir alan, Ebu Hanife'ninkinden daha sınırlıdır. Bu yüzden onların teolojik sığınak ihtiyacı, Ebu Hanife'den daha fazladır denilebilir. Bu bağlamda söylenmeyi hak eden bir diğer bir ilginç durum ise Ehlu'l-Hadis ekolü mensuplarının, dili yorum açısından bir dayanak, otorite ve hakem olarak kabul etmiş olmalarıdır.⁶⁴

Tüm bunlardan sonra; selefin konuya ilişkin tavrı, nasslarda yorumunu buldukları şeyleri, bu nassların el verdiği şekilde yorumlamaktır. Fakat yorumuna kesin nasslarda rastlayamadıkları hurufu mukattaa gibi şeylere ise lafızları üzerine iman etmek ve onları tasdik etmek, manasını ise "Allahu â'lem bi muradihi" diyerek O'na havale etmek şeklinde olmuştur. Onlar bu tavırları *tefviz(d) illallah* olarak değerlendirilmiştir. Görüldüğü üzere teolojik bir kesinliğe ulaşma imkânı bulunmayan bir durumda onların; varsaymak ve zannetmekten kaçınarak, sözü edilen *nasstaki kastın ne olduğuna ilişkin yeterli delilimiz olmadığı için kastın ne olduğunu anlamaktan acizim. Bundan neyin kastedildiğini bu yüzden bilemiyorum, bunun nasıl olduğunu ne anlam ifade ettiğini Allah bilir* anlamı taşır.

Bu teolojik tutum, insani potansiyel içerisinde bir teolojik çözümsüzlüğün ifadesi olduğu görüntüsü ise Ehlu'l-Hadis uygulamalarında görülür. Öte yandan teolojik ekollerin genel amacı ve yaklaşımı teolojik bir söylem geliştirmek olduğu varsayıldığı için de bu ekol mensuplarının konuya ilişkin tavırlarının *teolojik bir söylem* olduğu düşünülmüş, bu yüzden de bu tavır bir söylem stratejisi ve yöntemi olarak görülmüştür. Oysa bu ifadenin teolojik dildeki karşılığının *bilmiyorum* olduğu düşünüldüğünde, *bilâ keyfin*, bir *söylem suskunluğu* ve *teolojik boşluğa* karşılık geldiği görülür.

Buna göre gelenekte yaygın bir kanaat olarak sürdürülen; *tefviz(d) selefin tavrıdır, tevil ise halefin tavrıdır*, anlayışının olguyu tam olarak ifade ettiği de şüphelidir. Selefin tavrını daha doğru ifade eden şey; onların kendi yöntemleri içerisinde kanıt olarak gördükleri *delile* dayalı olarak, metin yorumunu yaptıklarıdır. Bu durumda onların neyi delil olarak gördüklerine eğilmek gerekecektir. Onlara göre delil, sahih ve kati nassın bir şeye delâletidir. Delilin olmadığı bir konuda ise Ashâbu'l-Hadis'in bu kanadı, yorum yapmaktan doğacak teolojik sorumluluğu omuzlamak yerine, yorum yapmamayı daha güvenli bulmuş ve te'vilden kaçınmışlardır. Bu teolojik kaçınma durumu ise tarih içerisinde *bilâ keyf* şeklinde tebellür etmiştir. Zira bir delile (sahih ve kati nass) dayanmaksızın yorumda bulunmak, onlara göre bilgi değil, zan ifade eder. Bu durum –delil algıları farklı olsa bile – halef açısından da farklılık göstermez.⁶⁵ Onların da yoruma imkân veren delil ve karineler olmaksızın yoruma gitmeleri teolojik olarak İslam geleneğinde hoş karşılanmamıştır.

⁶⁴ İbn Asâkir, *Selesetu Mecâlis*, 3.

⁶⁵ İbn Asâkir, *Selesetu Mecâlis*, 4.

Selefin; *Allah'ın sıfatlarının, onun kitabında ve resulünün sünnetine geldiği hali ile temsile ve teşbihe gitmeden, keyfiyetini sormadan ve inkâr etmeden, nassda geldiği şekliye kabul edenler* olduğu söylenmiştir.⁶⁶

Allah'ın zatı hakkında insanın bilgisizliği, sıfatlarına ilişkin bilgisizliğin de kaynağı olarak tespit edilmiştir. Öte yandan bu konudaki bilgi eksiklerine karşın, Allah'a nisbetinin nasıl olduğu bilinmeyen bu sıfatların, teolojik olarak kabul edilmesi de gerekmektedir. Bunları inkâr etmeye itikâd açısından imkân da yoktur. Bu bilinmezlik durumu karşısında onlar tarafından geliştirilen tavır, İmam Malik'in literatüre yansıyan tutumunun yorumu ile mümkün olmuştur. Onun teolojik olarak susma halini ifade eden bu tavrı, bir çözüm olarak gündeme gelmiş ve alanda kabul görmüştür.

Buna göre; *el-istiva mâlum* yani istiva bilinen bir şeydir. Çünkü istiva Arapça bir kavramdır ve biz istivanın ne olduğunu Arap lügatinden bilmekteyiz. *Keyfiyetuhu meçhul*; fakat Arap lügatünden bildiğimiz istiva Allah için kullanıldığında bunun nasıl gerçekleştiğini, ne anlama geldiğini bilemiyoruz. Çünkü Allah'ın zâtına ilişkin bilgimiz yok, anlamı taşır. *Sualun anha bid'a*, yani Allah'ın kendisine nispet ettiği bütün diğer sıfatlar gibi istiva da Kur'an'da Allah'a nispet edilmiş bir niteliktir. Bu niteliğin nasıl olduğu ise nasslarda açıklanmamıştır, dolayısıyla senin bunu sorman dinen caiz olmayan bir bid'at'tir.⁶⁷ O halde yapman gereken, mana olarak epistemolojik bir karşılığı olmayan, çağrışım yapmayan şeye lafzı üzere, söylenen şeye o hal üzere iman etmendir. İşte *bilâ keyf*, bu çaresizlik ve çözümsüzlüğün teolojik adıdır. Dolayısıyla bilâ keyf olarak onaylanan şey, anlam açısından *bilmiyorum* anlamına, teolojik olarak ise *hiçliğin* ifadesidir. Zira teolojik olarak kabul edilen şey, rasyonel olarak mahiyetten yoksundur.

Bilâ keyf doktrinini savunucuları teolojik tutumları sebebiyle *Allah kendini vasf ettiği gibidir* tavrı gösterirken, bir inanan olarak bu konuda yoruma mesafeli davrandıkları gibi, aynı tavırları ile bu konuda yorum yapmanın dinen sakıncalı olduğu yönünde de bir tavır sergilemiş olmaktadır. Aksi davranış içinde oldukları varsayılan ekol ve teologlar ise onlar tarafından sapkınlıkla itham edilmişlerdir. *Ehlu'l-ehvâ, sahibu'l-bid'a, firaku'd-dâlle*, vb. onların nas karşısında farklı tavır gösteren muhaliflerine ilişkin teolojik eleştirilerini ifade eden kavramlardandır.

Ashâbu'l-Hadis'in sahip olduğu teolojik algıyı test ettikleri zemin, dolayısıyla söz konusu tutumlarının kaynağı olarak gösterdikleri dayanak ise; ashâbın Allah'ın zatı ve sıfatları itibarıyla sonradan yaratılmışlardan farklı olduğu konusunda bir anlayışa sahip olmaları ve O'nu bu bağlamda tenzih etmeleridir. Allah'ın zihinlerin tahayyül ettiği her şeyden, insanın sahip olduğu her türlü vehimden farklı bir tabiata sahip olduğu tezi, onların bu kabullerindeki temel dayanaklardandır. Bu bağlamda ashâbın bu algısına da *"leyse ke*

⁶⁶ El-U'leyvî İbn Halife, *Hazihi A'kitetu's- selef ve'l-halef fi zâtillih*. (Dimeşk: Matbaatu Zeyd ibn Sâbit, 1397), 9.

⁶⁷ İbn Halife, *Hazihi a'kitetu's- selef ve'l-halef fi zâtillih*, 9, 10.

mislihi şeyun ve hüve's-semi'u'l- basir"⁶⁸ âyetinin kaynaklık ettiği varsayılmıştır.⁶⁹ Bazı Kur'an âyetlerinde Allah'a isnat edilen şeylerin zahirleri üzerine hamledilmesinden doğacak teşbih durumlarından Resulullah'ın kaçınmayı telkin ettiği, Kur'an'ın ise "kalplerinde hastalık bulunanların müteşâbihâta yöneldiğine"⁷⁰ ilişkin kanaatleri sebebiyle, sağlıklı oldukları düşünülen bireylerin muhkem âyetlere yönlendirdiği düşünülerek, hareket edilmiştir. *Ummu'l-Kitâb* olan muhkem âyetler, bu yüzden söz konusu akımın algısında kendisi ile *amel etmek* ve *iman etmek* içindir. Dolayısıyla *gerek iman konularında gerekse amele ilişkin konularda sadece muhkem âyetlere bakılmalıdır* telkini yapılmıştır. Müteşâbih âyetlerin ise *kendilerine iman etmek ve temessük etmek için* var oldukları varsayılmıştır. Durum böyle olunca, tenzih ilkesi sebebiyle müteşâbih âyetlerin teşbihçi yorumlanmasına teolojik imkân kalmadığı gibi, müteşâbih âyetlere ilgi duymak ve onlara ilişkin yoruma gitmek de bir hastalık göstergesi kabul edildiği için, bu alana girmek konusunda isteksiz davranılmıştır.⁷¹ Tüm bunlara karşın, rivayetçi akım içerisinde teşbih ve teçsime varan te'villerin varlığı, söz konusu grupların Kur'an'ın makâsıdı konusundaki bilgi eksikliğine ek olarak Arap dilinin incelikleri konusundaki yetersizlikleri sebebiyle izah edilmeye çalışılmıştır.⁷²

Sufyan b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) "Allah'ın kendine nispet ettiği şeyleri Allah'tan ve O'nun resulünden başka tefsir edip yorumlamaya, başka bir dilde ya da Arapça başka ifadeler ile dile getirmeye imkân yoktur" dediği aktarılır.⁷³ Allah'a nispet edilen şeyleri teolojik olarak anlamlandırmaya imkân olmadığını, bunun ancak Hz. Peygamberin yaptığı tefsirler sayesinde meşru bir anlama kavuşabileceğini dile getiren bu yaklaşım, söz konusu ifadelerin başka dile çevrilmesinin ise *tenzih* ve *takdisi* zedeleyeceğinden endişe ediyor olmalıdır. Zaten *bilâ keyf* bu endişenin teolojik bir tutuma dönüşmüş biçimidir.

Bu yönelim farkları Ebu Hanife'nin sözü edilen teolojik çaresizliği (bilâ keyf) nadiren, Mâlik'in ve sair Ehlu'l-Hadis'in ise sıklıkla yaşamasını gerektirmiştir. Zira Ebu Hanife'nin rivayetlere ek olarak kullandığı başka teolojik enstrümanlar vardır. Bu ona yorumda ekstra olanaklar sunmaktadır. Rivayetler dünyası ise iki tarafın da kullandığı ortak alandır. Ashâbu'l-Hadis'in ise Kur'an âyetlerine ek olarak kullandığı yegâne teolojik aracın rivayetler olduğu söylenebilir. Bu yüzden rivayetçi ekolün sığınma ihtiyacı doğal olarak Ebu Hanife'den daha yoğun olması beklenir. Olgunun kendisi de zaten bu beklenti doğrultusunda şekillenmiştir.

Malik b. Enes'ten yapılan aktarımlara göre; ona sorulan sorulardan çok azına cevap verdiği, bunların büyük çoğunluğunu ise cevapsız bıraktığı ve *bilmiyorum* dediği

⁶⁸ eş-Şûrâ 42/11.

⁶⁹ Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, 9.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁷¹ Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, 9,10.

⁷² Bedevi, *el-Huccetu'd-dâmiğâ*, 9.

⁷³ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 2/ 817 (No: 689).

yönündedir. ⁷⁴ Normal koşullar altında, *Kur'an ve hadiste her şey var iddiası* ile bu durum birlikte ele alındığında, her *bilmiyorum* ifadesi ya söz konusu iddiayı çürüten bir görev üstlenir ya da bilmiyorum cevabını verenin, Kur'an ve hadislere ilişkin eksikliğini ifade eder. Fakat soruların müteşâbihât alanıyla ilgili olduğu varsayılarak bu denklemi yeniden düşündüğümüzde, durumun farklı olduğu anlaşılır. Zira *bilâ keyf* tavrını denkleme ekleyip konuyu birlikte düşününce, *bilmiyorum* ifadesi, sorulan sorunun cevabını bilmiyorum anlamından ziyade, *bunun nasıl olduğunu bilmiyorum anlamına gelir*. Bu durumda, bilmiyorum demek, teolojik olarak yetkin değilim, teolojik yetersizlik sebebiyle bilmiyorum anlamı değil, aksine teolojik imkânsızlıktan dolayı insan olarak bunu bilme imkânım yok anlamına gelir.

İslam kültür geleneğinde İmam Malik'e ilişkin olarak; *İslam'ın rasihlerindedir* ⁷⁵ denildiği, bunun da Âl-i İmrân suresi 7. âyetini, vasl halindeki yorumuyla, gündeme gelen bir anlayış olduğu açıktır. Bu yaklaşıma göre o müteşâbihâta ilişkin konuşabilecek yegâne zümrenin içinde kabul edilmiştir. Durumun böyle olduğu varsayıldığında ise onun konuya dair otoritesinin ümmet nezdinde neden bu denli tartışma dışı kaldığı görülebilir. Bu durum ise onun *bilmiyorum* şeklinde dile getirdiği ifadeyi farklı anlamak gerektiğini ima eder. Bize göre onun bu ifadesi, meseleyi bilmiyorum değil, sözü edilen meselenin mahiyetini ve nasıllığını bilmiyorum anlamı kazanır.

Hanbelî âlim Ali b. Halef el-Berbehârî'ye (ö. 329/940) gelindiğinde ise bilâ keyf doktrini, dinde tahkikten uzaklaştıran bir anlayışa zemin olarak sunulur. O, bir bütün olarak dini kast ederek

" Bil ki sünnette kıyas yoktur. Bu yüzden ona misal getirilemez. Bu konuda reye(ehvâ) de başvurulamaz. Bu konuda yapılabilecek olan Resulullah'ın sünnetinde aktarıldığı şekliyle bilâ keyfi tasdik etmektir. Bu tefsir edilmez ve bu konuda niçin (lima) ve nasıl (keyfe) denilmez." ⁷⁶

değerlendirmesinde bulunur. Onun bu değerlendirmesinde bilâ keyf, sadece müteşâbihâta ilişkin alanla sınırlı tutulmayıp, rivayetlerin taklidini telkin eden bir şekle evrilmesine bir araç olarak sunulmuştur. Dinde taklidi bir bütün olarak öneren Berbehârî, *bilâ keyf* doktrinini bu önerisine kaynak olarak göstererek savunmuştur.

⁷⁴ İbn Musâ Kâdî İ'yâz, *Tertîbu'l-medârik ve tekrîbu'l-mesâlik*, (Mağrib: Vezâretu'l-Evkaf ve Şu'uni'l-İslamiyyeti'l-Mağrib, 1983), 183- 193.

⁷⁵ İmam Malike ilişkin olarak söylenen *İslam'ın rasihlerindedir* ifadesi, Âl-i İmrân, 3/7. âyete atıf yapar. *Er-rasihûne fi'l-ilm* ifadesinin duraktan sonramı olduğu, yoksa duraktan öncemi olduğu müteşâbihât konusundaki farklı tavırlara kaynaklık etmiştir. İmam Malik'in söz konusu âyette hangi okuyuşu tercih ettiğini, dolayısıyla bu konudaki kanaatini bilemiyoruz. Fakat İmam Malik'e bu nispeti yapan kişinin âyete ilişkin okuyuşunun *vasl* olduğu söylenebilir.

⁷⁶ Ebu Muhammed Berbehârî, *Şerhu's-sunne*, thk. Hâlid b. Kâsım er-Radâdî. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993),70.

İstiva, nûzul, meci'... vb. Ehlu'l-Hadis tarafından *fili sıfatlar* olarak görülmüş, Kur'an ve Hadis'te Allah'a nispet edilen dolayısıyla sözü edilen teolojik tartışma konuları da Allah'ın sıfatları bahsinde ve müteşâbihât içerisinde değerlendirilmiştir. Bu konular *bilâ keyf* tutumu çerçevesinde, hakkında teolojik olarak sükût edilmesi gereken konuların başında gelmiştir. Bu teolojik tutum hakkında konuşma imkânının olmadığı varsayılan konularda bir sığınak görevi üstlenmiştir.

Sonuç

Bu çalışma çerçevesinde Ashâbu'l-Hadis'in yoğun biçimde başvurduğu bilâ keyf yaklaşımının Allah'ın zâtı ve sıfatları itibarıyla, yaratılmış âlemden *her açıdan* farklı olması ve insan aklının sınırlı potansiyeli sebebiyle, O'nu anlama ve kavrama sorunlarına bir çözüm olarak önerildiği görülmüştür. Allah'a dair bilinmezler kümesinin doğurduğu bir teolojik söylem sorununun ortaya çıkardığı bir yaklaşım olduğu tespit edilmiştir. Bu tespit, konuya ilişkin en açık bulgudur. Daha önce bu konu üzerinde çalışmış akademik çevrelerin dikkat kesilmedikleri, dolayısıyla onların kadrajları dışında kalan bu konu, bize göre bilâ keyfe yaklaşımına ilişkin en dikkat çekici noktadır. Aslında *bilâ keyf* insan şuurunun kavrama alanı dışında kalan Allah'a ilişkin bazı niteliklerin ne anlam ifade ettiğinin bilinemeyeceğinin teolojik ifadesidir. Bilâ keyf, felsefi olarak *hiçlik*, epistemolojik olarak *bilmiyorum-kavrayamıyorum* ifadelerinin teolojik karşılığıdır.

Bu teolojik duruşa ilişkin bir diğer nokta da bilâ keyf anlayışının bir ekole ait tavır değil, teolojik bir söylem olarak sunulmasının zor olduğudur. Sözü edilen konularda teolojik söylem zorluğu yaşayan, dolayısıyla müteşâbihât alanında teolojik bir çözümsüzlüğü farkına varan diğer ekollere mensup âlimlerin de - Ashâbu'l-Hadis'ten daha az olsa bile - bu yaklaşıma başvurduklarını ortaya koyar. Ebu Hanife ise, bu teolojik duruşa yönelen Ehlu'l-eser dışı yegâne rey taraftarı olduğu için değil, bu teolojik çaresizliği en erken farkına varan rey taraftarlarından biri olması sebebiyle çalışmada kendisine yer bulabilmiştir. Bu yönüyle bilâ keyf, bir azimet teolojik duruşu değil, bir zaruret teolojisinin alana yansımadır. Konuşmaya teolojik olarak imkanın olmadığı bir durumda susmayı öğütleyen/telkin eden bir tavidir.

Ehlu'l-Hadis'in *tecsim* ve *teşbih*ten uzak duran *tenzihi* kanadının bu yaklaşımın yaygınlaşmasında belirleyici etkisi olduğu açıktır. Onlar bu teolojik yola başvurarak hem Allah'ı tenzih ve takdis etmek istemiş, hem de rivayetlerden ve Kur'an metninin yorumundan doğacak istenmeyen anlayışları, bu duruşları sayesinde dışlayabilmişlerdir. Zira insani bir temayül olan insan biçimci teolojik algılar aksi durumda alan hâkimiyeti kazanabilirlerdi. Oysa onların bu yaklaşımları ve bu konudaki tutumlarındaki ısrarları sayesinde ki teşbihçi ve teccimci akımlar İslam kültür geleneğinde marjinal akımlar olarak kalabilmişlerdir.

Aslında bir bütün olarak müteşâbihât konusunda bir yöntem önerisi olarak ileri sürüldüğü anlaşılan bilâ keyf yaklaşımı, Allah'a nispet edilen niteliklere ilişkin yoğun şekilde kullanılmıştır. Fiili sıfatlar olarak da bilinen alanda yorum yapmaya ve te'vilde bulunmaya alternatif olma niteliği kazanan, bu teolojik duruş daha sıhhatli bir teolojik duruş olduğu varsayımı ile Ehlu'l-Hadis tarafından tercih edilmiştir. Fakat bu yaklaşımın, sürecin daha geç dönemlerinde, rivayetlerin tümüne ilişkin bir yöntem önerisi olarak görülmek istendiği de Berbehâri özelinde görülmüştür.

Son olarak söz söyleme imkânının olmadığı düşünülen bir alandaki teolojik bir çaresizliğin doğurduğu bir sığınma alanını ifade eden *bilâ keyf*, teolojik bir söylem değil, teolojik bir tutum ve duruşu temsil eder. Bilinmezler âlemine ilişkin insana haddini bilmeyi telkin eder. Felsefi kökenli olmasa bile, insanın tahmin etme, varsayma temayülüne karşı teolojik bir başkaldırıcıyı temsil eder. İnsana, tahmin etme. Varsayma. Tahayyül etme; nassda geldiği haliyle onayla önerisiyle, makullar dünyasında tercih etmeye gerekçe bulunmadığı bir durumda, insanın teolojik olarak stop etmesinin de bir çözüm olabileceğini varsayar. Bir yönüyle; farkına varan, anlayan akla teolojik bir durak olarak düşünülmüş bir kuramdır. İnsan olarak bu konuda söyleyecek sözüm yok, ben pes ediyorum, cümlesinin teolojik ifadesi İslam kültür geleneğinde *bilâ keyf* şekliyle ifadesini bulmuştur.

Kaynaklar

- Abdulhamit, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Abrahamov, Binyamin. "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in İslamic Theology." *Arabica* 42/3 (1995), 365–379.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. "Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili çev. Mevlüt Erten." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 293–301.
- Bedevis, Hüseyin Sâmî. *el-Hucce'tu'd-Dâmiğâ*. el-Mektebetu't-Tahsisiiye li'r-Reddu a'lâl-Vahabiyye, 1999.
- Berbehârî, Ebu Muhammed. *Şerhu's-Sunne* thk. Hâlid b. Kâsım Er-Radâdî. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed. *el-Esmâ ve's-Sifât* thk. Muhammed Muhibbu'd-Din Ebu Zeyd 3 Cilt. Mısır: Dâru's-Şûhedâ, 2015.
- Bizri, Nader, el-. "God: essence and attributes". *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. 121-140. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Çelebi, Bekir Topaloğlu-İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Çınar, Bayram. "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru." *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79–110.

- Çınar, Bayram. "Gazzâlî'de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı." *Kalemname* 5/10 (2020), 363-386.
- Çınar, Bayram. "İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2020), 29-48.
- Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231-249.
- Doğan, Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 1-24.
- Ebu Bekir Ahmed b. İbrahim el-İsmailî el-Cürcânî. *İ'tikâd eimmetu'l-Hadîs* thk.Adurrahman el Humeyyis. Riyad: Dâru'l-'âsime, 1412.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. "El-Fıkhu'l-Ebsat thk. Muhammed Zahid el-Kevserî." *El-Âlim ve'l-Müteallim, El-Fıkhu'l-Ebsat, El-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, El-Vasıyye*. 41-59. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *El Fıkhu'l-Ekber*. Haydarabad: Meclisu'd- Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979.
- Ed-Dûrî, Kahtan Abdurrahman. *el-Akîdetu'l-İslamiye ve Mezâhibuhâ*. Lübnan: Kitâb-Naşirûn, 2012.
- Erkit, Turan. *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz." *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 45-62.
- Frank, Richard M. "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arî." 104.1-2 (1991): ." *Le Muséon* (1991), 141-190.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *El-İktisad Fi'l İtikad* çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "İlcamu'l-Avam thk. İbrahim Emin Muhammed." *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Kanûnu't-Te'vil. thk. İbrahim Emin Muhammed." *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mişkatu'l- envar, thk. İbrahim Emin Muhammed." *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *El-Kıstasu'l-mustakim* çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-. *Zemmu'l-kelam ve ehlihi* 5 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1998.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf en-Nimerî el-Kurtubî. *Camiu beyani'l-ilm ve fazlihi*. thk. Ebu Eşbal Ez-Zuheyrî. Riyad-Cidde: Dâr ibnu'l-Cevzî, 1994.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Selesetu mecâlis li İbn Asâkir* thk. Â'sım El-Keyâlî. Dubaî: Matbaa'tu'l-Beyân, 1996.
- İbn Ebî Asım, Ebu Bekr. *es-Sünne* thk. Nâsruddin El- Albanî 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamiye, 1980.
- İbn Halife, El-U'leyvî. *Hazihi a'kitetu's- selef ve'l-halef fi zâtillih*. Dimeşk: Matbaatu Zeyd ibn Sâbit, 1397.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarilik ve Maturdiliği Uzlaştırma Girişimleri, Tacuddin Es-Subki ve Nuniyye Kasidesi". *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 112-131.
- Kâdî İ'yâz, İbn Musâ. *Tertîbu'l-medârîk ve tekrîbu'l-mesâlik* 8 Cilt. Mağrib: Vezâretu'l-Evkaf ve Şu'uni'l-İslamiyyeti'l-Mağrib, 1983.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. Haccâc* 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1392.
- Öz, Ruhullah . "Fahreddîn er-Razî'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül." *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 22 (June 2019): 232-249.
- Râzî, Fahreddin er-. *Esâsu't-takdîs* thk.Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Sem'anî, Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed. *Edebu'l-implâ ve'l- istimplâ* thk.Ahmed Muhammed Abdurrahman. Cidde: Matbaatu Mahmudiyye, 1993.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebinin hadis metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Watt, W. Montgomery. "Created in His image: a study in Islamic theology". *Oriental Society Transactions, Glasgow University* 17/ (1961), 38-49.
- Yurt, Yusuf. "Mukatıl b. Süleyman ve Antropomorfizm." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 251-282.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn. *el-Arş* thk. Ali et-Temîmî 2 Cilt. Medînetu'l-Munevvere: Câmîatu'l-İslamiye, 2003.