

Kavramsal Tutarlılığın Önemi Bağlamında Gazzâlî'nin Müşterek Lafızlara Yaklaşımı*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 18 Aralık 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Fehmi Soğukoğlu**

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr.

Düzce Üniversitesi / Duzce University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/04175wc52>

<https://orcid.org/0000-0001-8994-630X>

fehmisogukoglu@duzce.edu.tr

Öz

Türkçe çok anlamlılık manasına gelen “iştirâk-ı lafzî” veya “müşterek lafız”, telaffuzu aynı, anlamı farklı olan kelimeler için kullanılan bir kavramdır. Naslarda veya bir ilme ait metinlerde geçen ifadelerin doğru anlaşılmasında müşterek lafızları ve anlamlarını bilmek önemlidir. Makalenin amacı, Gazzâlî'nin kelâmî konulardaki “müşterek lafız”larla ilgili metodunun ortaya çıkarılmasıdır. Bunun için onun müşterek lafız olduğunu söylediği; iman, Kur'an, kadim, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kelimelerini nasıl açıkladığının tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu amaç ve hedefler aynı zamanda kavramsal tutarlılığın önemini ortaya çıkaracak ve günümüzde kullanılan kavramlara yönelik bir perspektif sunacaktır. Gazzâlî, müşterek lafzın normalde kullanılan bir anlamının olamayacağını, yalın halde kullanıldığında hangi anlamın kastedilmiş olduğunun bilinemeyeceğinin altını çizerek, dolayısıyla müşterek lafız herhangi bir karine olmadan zikredilirse veya karinenin anlama delaleti kesin değilse anlamın tespiti ichtihada dayanacaktır. O, yukarıda zikredilen kavramların her birisinin farklı anlamlara gelebildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bazı mezheplerin bu kavramlar üzerindeki ihtilafının lafzî bir ihtilaf olabileceği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâmî İlimler, Kavram, Müşterek Lafız, Gazzâlî, İhtilaf

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Conceptual Coherence in Al-Ghazali's Interpretation of Common Words*

Research Article

Received: 18 December 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

The concept of *al-ishtirak al-lafzi* or *al-lafz al-mushtarak*, which translates as “polysemy” in English, refers to words that share the same pronunciation but convey different meanings. It is of utmost importance to understand polysemous words and their contextual meanings in order to accurately interpret expressions in the Qur’an, Sunnah, and other religious texts. This study seeks to examine al-Ghazali’s methodology in addressing polysemous terms within theological discourse. It specifically analyses how he interprets concepts identified as polysemous—namely *al-iman*, *al-quran*, *al-qadim*, *al-aql*, *al-ilm*, *al-nafs*, and *al-majaz*—while emphasising the significance of conceptual consistency and offering insights into the contemporary usage of these terms. Al-Ghazali emphasizes that a polysemous word does not possess a single fixed meaning and that its intended sense cannot be determined when used in isolation. In the absence of contextual indicators, or where these are ambiguous, the meaning of a polysemous word must be inferred through *ijtihad* (independent reasoning). He demonstrates how the aforementioned concepts may be open to diverse interpretations, which has resulted in literal disputes among various sects. *Al-Ghazali’s* analysis highlights the dynamic nature of language and the necessity of accounting for polysemy in contemporary theological discussions.

Keywords: Theology, Islamic Sciences, Term, Polysemy, al-Ghazali, Disagreement.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The aim of this article is to elucidate al-Ghazali's methodology in interpreting *polysemous terms* within theological discourse. To this end, it examines several key concepts that al-Ghazali identifies as *polysemous*: *al-iman*, *al-Quran*, *al-qadim*, *al-aql*, *al-ilm*, *al-nafs*, and *al-majaz*. These objectives highlight the importance of conceptual consistency in theological analysis. Additionally, this study seeks to contribute valuable insights into the conceptual frameworks employed in contemporary discourse.

Al-Ghazali observes that the term “faith (al-Iman)” is a commonly used designation. He sought to reconcile the perspectives of the Maturidi, Ashari, Ahl al-Hadith, and certain Sufi views with his own definitions of faith. In his view, the term “faith” is employed in three distinct senses. First, it refers to the affirmation of a proposition by the heart, either through genuine belief or imitation. Second, it signifies both inner assent and outward action. Third, “faith” denotes a particular form of assent that emerges from perceiving phenomena through a form of spiritual insight or clairvoyance.

In the writings of al-Ghazali, the term “eternal (qadim)” is attributed with two distinct meanings when applied to the concept of God. The first refers to eternity in terms of essence, while the second pertains to eternity in relation to time. Eternity in essence, as articulated by the philosophers, implies that the existence of an entity's essence is not dependent on any causal factor. In contrast, eternity in time suggests that the entity has no temporal beginning to its existence. It is in this latter sense that philosophers argue the universe itself is eternal.

According to al-Ghazali, the term “Qur'an” carries two distinct meanings: “to read” (*al-qira'a*) and “that which is read” (*al-maqrû*). In reference to the Qur'an as “that which is read,” al-Ghazali holds that it is uncreated.

As for the term “intellect” (*al-'aql*), al-Ghazali asserts that it may signify several different concepts:

- 1- Certain necessary or self-evident knowledge
- 2- The faculty that enables the acquisition of theoretical knowledge in human beings
- 3- Knowledge derived from experience
- 4- An epithet used for individuals of honor and dignity
- 5- A term denoting the integration of knowledge and action
- 6- The dual aspects of knowing and doing within the individual

Al-Ghazali seeks to reconcile the differing conceptualisations of “knowledge” by proposing that the term *knowledge* (*al-’ilm*) is a common noun. He suggests that it encompasses several meanings, including: 1- That which is attained through thought or sensory perception 2- Presumptive or probable knowledge 3- The knowledge of Allah.

Al-Ghazali argues that the term “soul” (*al-nafs*) is polysemous and seeks to clarify two of its meanings. The first interpretation views the soul as the core element that governs emotional states, including those related to anger and desire. It primarily refers to the physical and mundane aspects of human nature. This meaning is reflected in the hadith: “Your greatest enemy is the nafs between your two eyebrows.” The second interpretation regards the soul as the essence and true nature of a person. It can also be referred to as the intellect. In fact, the essence of a person can be described by both terms.

Al-Ghazali proposes that the term “metaphor” (*al-majaz*) can be understood in two distinct ways. The first definition is opposed to truth, signifying falsity. The second involves using a word in a sense that deviates from its conventional meaning. He argues that if the first definition of “metaphor” were applied to the Qur’an, it would not be a valid interpretation. The Qur’an, as the revealed word of Allah, is considered to be the truth.

Building on the premise that language is inherently dynamic and subject to continual transformation, it is crucial to consider the possibility that certain theological terms function as *mushtarak lafz* (homonymous expressions) in contemporary discourse. Terms such as *mu’jiza* (miracle), *walaya* (sainthood), and various other theological and Sufi concepts may exhibit significant discrepancies between their specialized usage in scholarly contexts and their more colloquial meanings among the general public. This divergence highlights the necessity of recognizing the polysemous nature of such terms. In cases involving *mushtarak lafz*, it is essential to account for the interpretation intended or understood by the interlocutor.

This study examines selected theological concepts in al-Ghazali’s corpus that function as *mushtarak lafz*, highlighting his methodological approach to their interpretation. It may also be suggested that a similar analysis could be conducted with respect to jurisprudential and mystical (Sufi) terminology. Furthermore, the potential for a comprehensive thesis exploring the broader implications of homonymous expressions in theological discourse—independent of the framework of any particular author—appears both valuable and promising.

Giriş

Kelâm ilminin teşekkülünü tamamladığı bir dönemde yaşayan ve kendisinden önceki müktesebatı geniş bir şekilde analiz eden İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), kelâmda müteahhir dönemini başlatan kişi olarak kabul edilmiştir. Onu bu denli önemli yapan husus, İslâmî ilimlerdeki birikiminin yanı sıra mantık kurallarını kelâm içerisinde sistemleştirerek ilmî bir metod oluşturmastır.¹ Bu metodun günümüze kadar etkisini sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Gazzâlî'nin farklı ilmî disiplinlerde geniş bir bilgi birikiminin olması, onun kavramlara karşı daha hassas bir yaklaşım sergilemesine sebep olduğu kaydedilebilir. O, ekoller arasında tartışmaya sebep olan kavramlardan bazılarının aslında aynı anlama geldiğini ortaya koyarak, çeşitli ihtilaflı meselelere uzlaştırıcı bir yaklaşım getirmiştir.

Makalede, Gazzâlî'nin eserlerinde kelâmî bazı kavramlar için kullandığı “müşterek lafız” söyleminin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda Gazzâlî'nin iman, Kur'an, kadim, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kelimelerini müşterek lafız olarak nasıl açıkladığının tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu amaç ve hedefler aynı zamanda kavramsal tutarlılığın önemini vurgulayacak ve günümüzde kullanılan kavramlara yönelik bir perspektif sunacaktır.

Gazzâlî'nin görüşlerini farklı açılardan inceleyen pek çok çalışma yapılmıştır. Türkiye'de 50'nin üzerinde lisansüstü tez, 10'un üzerinde doktora çalışması yapıldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde, çeşitli kavramlara yaklaşımı inceleyen çalışmalar yer almaktaysa da onun kavramları ele alış metodunu veya müşterek lafızlarla ilgili görüşlerini inceleyen bir tez bulunmamaktadır. Gazzâlî'den bağımsız olarak, müşterek lafız konusunda *Müfessirlerin İhtilaflında Müşterek Lafızların Etkisi ve Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* isimli doktora tezleri², *İslam Hukuk Metodolojisinde Müşterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri* adında bir yüksek lisans tezi³ bulunmaktadır. Konu hakkında makale düzeyinde hazırlanmış çeşitli

¹ M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/505.

² Abdulbasit Khthir Bukir, *Müfessirlerin İhtilaflında Müşterek Lafızların Etkisi* (Van: Van Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

³ Alaaddin Hançer, *İslam Hukuk Metodolojisinde Müşterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler

akademik çalışmalar şunlardır: “İbn Rüşd’de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahi Sıfatlar”⁴, “Bir Hukuk Terimi Olarak Müşterek Lafız ve Fürû-i Fıkha Tesiri”⁵, “İbn Faris’in Fütûâ Fakîhi’l-‘Arab Adlı Kitabında Çokanlamlılık”⁶, “Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur’an’daki Yeri”⁷. Ayrıca Erden tarafından kaleme alınmış bir kitap ve bir makale bulunmaktadır.⁸ Bu makalede ise müşterek lafız konusu Gazzâlî’nin eserlerinde incelenecek ve bazı dinî kavramlara uygulaması yapılacaktır. Makalenin müşterek lafzın önemini ortaya koyması açısından özgün olduğu kaydedilebilir.

1. Gazzâlî’nin Düşüncesinde “Müşterek Lafız” Kavramı

Müşterek kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir ve iştirâk masdarının ism-i mef’ûlû olup ortak anlamına gelmektedir. Müşterek lafız, teleffuzu aynı anlamı farklı olan kelimeler için kullanılan bir kavramdır. İştirâk-ı lafzî şeklinde de söylenilen bu terim Türkçe çok anlamlılık manasına gelmektedir. Türkçe sözlüklerde “Bir kelimenin birçok anlam bildirme niteliği: çok anlamlılık”⁹ şeklinde açıklanmaktadır. Erden’in bildirdiğine göre bu kavram ilk defa Sîbevyhi’nin (ö. 180/796) lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde yapmış olduğu taksimde yer almaktadır.¹⁰

Lafızla anlam arasında mütebâyin, müterâdif ve müşterek olmak üzere üç türlü ilişki kurulması mümkündür.¹¹ Mütebâyin, anlam ve lafzın farklı olması, müterâdif anlamın aynı lafızların farklı olması, müşterek ise lafızların aynı anlamların farklı olduğu kelimelerdir. Müşterek lafza Türkçe “yüz” kelimesi örnek olarak verilebilir. “Yüz”, yüzmek fiilinin emri, 100 sayısı veya insanın bir uzvu olan yüz anlamlarına gelebilmektedir. Arapça’da müşterek lafza genelde “ayn” kelimesi misal olarak sunulmaktadır. Nitekim “ayn” göz anlamına geldiği gibi, “pınar” veya “nesne” manasında da kullanılmaktadır.

Müşterek lafızda bir kelime yalın olarak kullanıldığında herhangi bir

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁴ İrfan Karadeniz-Hüseyin Karaman, “İbn Rüşd’de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahi Sıfatlar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022).

⁵ Alaaddin Hançer-Alimcan Buğda, “Bir Hukuk Terimi Olarak Müşterek Lafız ve Fütû-i Fıkha Tesiri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2024).

⁶ Ahmed Hazim Kassab, “İbn Faris’in Fütûâ Fakîhi’l-‘Arab Adlı Kitabında Çokanlamlılık”, *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020).

⁷ Mustafa Aydın, “Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur’an’daki Yeri”, *Current Perspectives in Social Sciences* 28/1 (2024).

⁸ Muhammet Kasım Erden, *Terâdif, Furûk, İştirâk ve Ezdâd Kavramları Ekseninde Arap Anlamlılığı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023); Muhammet Kasım Erden, “Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi”, *İlahiyat Akademisi* 17 (2023).

⁹ Türk Dil Kurumu (TDK), “Çok anlamlılık” (Erişim 10 Aralık 2024).

¹⁰ Erden, “Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi”, 84.

¹¹ Bazı araştırmalarda bu ilişkinin dört türlü olabileceği kaydedilmektedir. Aydın, “Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur’an’daki Yeri”, 126.

anlamanın diğerlerine tercih edilmemesi esastır. Nitekim bütün anlamlar kelimenin ilk anlamı mesabesindedir. Eğer anlamlardan birisi aslî diğerleri ikincil, üçüncül anlam şeklindeyse buna mecâz denilmekte ve müşterek lafız adı verilmemektedir.¹²

Müşterek lafızların bir dilde oluşmasıyla ilgili çeşitli sebepler ileri sürülmektedir. Durmuş, şu altı hususun buna sebep olabileceğini zikretmektedir: 1- Aynı kelimenin farklı bölgelerdeki insanlar tarafından değişik anlamlarda kullanılmış olması, 2- Mecâzî kullanımın zamanla kelimenin asıl anlamı haline gelmesi, 3- Başka bir kelimenin dönüşerek diğer kelimeyle aynı lafızla kullanılmaya başlanması, 4- Bir kelimenin zamanla farklı bir anlamda kullanılmaya başlanması ve her iki anlamın da sözlüklerde yer alması, 5- Kültürel, sosyal ve dinî sebeplerle bir kelimenin yeni bir anlam kazanması, 6- Hatalı kullanımlar sonucunda kelimenin yeni bir anlam kazanması.¹³ Buradan yola çıkarak müşterek lafızları sadece sözlüklere hasretmenin yanlış olacağını söyleyebiliriz. Nitekim dil yaşayan bir varlık gibi sürekli gelişme göstermektedir. Dolayısıyla geçmiş zamanda mecâz olan veya kullanılmayan bir anlam, dil yapısında sonraki zamanlarda oluşabilmektedir.

Müşterek lafızlar hakkındaki bilgi, Kur'an ve sünneti doğru anlama açısından büyük öneme sahiptir. Usulcüler naslardaki "müşterek" lafızları tespit etmek ve bu tür lafızlar konusunda hangi anlamın tercih edilmesi gerektiğiyle ilgili bir metot ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla "müşterek" usul-i fıkıhta da kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Kavram, ilk dönem eserlerine "el-vücûh ve'n-nezâir" adıyla yansımış ve bu ismi taşıyan birçok kitap kaleme alınmıştır.

Gazzâlî müşterek lafız konusunu daha çok *Mi'yârü'l-ilm*, *Mihek-kü'n-nazar* ve *el-Mustasfâ*'da işlemektedir. Bununla birlikte *İhyâu ulûmi'd-dîn* ve diğer eserlerinde de konuyla ilgili bilgilere yer vermiştir. Onun farklı eserlerinde bu konuya değinmiş olmasını kavram tutarlılığına verdiği önemle ilişkilendirebiliriz. Ona göre Allah Teâlâ'nın kelâmında, Hz. Peygamber'in hadisinde veya bir müctehidin eserinde bir kavram kullanıldığında okuyucunun kavramın müşterek olup olmadığı hakkında bilgisi olmazsa, başkalarıyla gereksiz tartışmalara girebilir.¹⁴

Gazzâlî müşterek lafız şu şekilde tanımlar: "Tanımı ve hakikati açısından farklı şeylere (müsemma) ait isimlerdir."¹⁵ Arapça 'ayn'la ifade edilen kelimenin bir uzuv olan göz, tartının gözü, su gözü, altın ve güneş için

¹² İsmail Durmuş, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/171.

¹³ Durmuş, "Müşterek", 32/171-172.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Beyrut: Dârü'l-kutubî'l-ilmîyye, 1993), 20.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 26.

kullanılmasını buna örnek olarak zikreder.¹⁶ Ona göre müşterek kelime kullanıldığında İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) söylediği gibi anlamların hepsi aynı anda kastedilmiş olamaz. Dolayısıyla anlamlardan sadece birisi karine eşliğinde değerlendirilebilir.¹⁷ O, “gur’ (القرء)” kelimesini bu hususa örnek olarak zikreder. Kur’an’da da zikredilen bu kelime, “kadınların hayız hali” ve “hayızlı olmama hali” anlamını içeren müşterek bir lafızdır. İlgili âyette bu iki anlam, aynı anda kastedilmiş olamaz.¹⁸

Gazzâlî, müşterek lafzın tek bir anlamının bulunmaması sebebiyle ya-lın halde kullanıldığında hangi anlamın kastedildiğinin bilinemeyeceğinin altını çizer.¹⁹ Dolayısıyla müşterek lafız herhangi bir karine olmadan zikredilirse veya karinenin anlama delaleti kesin değilse anlamın tespiti ictihada dayanacaktır. Ancak anlamlardan birisine hamledilebilecek net bir karine bulunursa “müşterek”, usûl-i fıkıhtaki “nas” kavramı hükümlerine dâhil olacaktır.²⁰

2. Gazzâlî'nin Bazı Müşterek Lafızları Açıklama Usulü

Hüccetü'l-İslâm lakabıyla şöhret bulan Gazzâlî, genç yaşlarında Bağdat'taki Nizamiye Medreselerinde müderris olarak görevlendirilmiş; kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefe gibi çeşitli ilim dallarında derinlemesine bilgi sahibi bir âlim olarak temayüz etmiştir. İlmî çok yönlülüğü sayesinde, farklı mezheplere ait görüşleri kapsamlı bir biçimde tahlil etme imkânı bulan Gazzâlî, bazı ihtilafların temelinde “kavramsal tutarlılık ya da tutarsızlık”ın yattığını ifade etmiştir. “Müşterek lafız” kavramı da bu bağlamda onun birçok eserine yansımıştır. Çeşitli fikhî ve tasavvufî terimleri bu açıdan ele almasının yanında, kelâmın da inceleme alanına giren bazı kavramları müşterek lafız olarak betimleyip farklı anlamlarını incelemiştir. Onun; iman, kadim, Kur’an, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kelimelerini “müşterek lafız” olarak kabul ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu kavramlar etrafındaki ihtilafın büyümesinde isimlendirmenin de merkezi bir rolü bulunmaktadır.

2.1. İman

İmanın mahiyeti, artıp azalması ve iman amel ilişkisi meselesi genel anlamda kelâmcılar arasında özelde Mâtürîdî ve Eşârî ulema içerisinde ihtilafa sebep olmuş meselelerdendir. Özetle, “iman, tasdiktir”, “iman tasdik ve ikrardır”, “iman, tasdik, ikrar ve ameldir”, “iman marifettir” ve “iman

¹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 26.

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ* (Kıbrıs: 1987), 43; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 276.

¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 240

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm* (Mısır: Dârü'l-maârif, 1961), 86.

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mihekkü'n-nazari fi'l-mantık* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 270.

ikrardır” şeklinde farklı görüşlerin dile getirildiği söylenebilir.²¹ İmanın mahiyeti ve amelle olan ilişkisi konusundaki bu tartışmaların yanı sıra, Mâtürîdîler, imanın artıp azalmadığını vurgularken, Eş‘arîler imanın artıp azaldığını savunmaktadır.²²

Gazzâlî, iman kelimesinin müşterek bir isimlendirme olduğunu söyleyerek farklı mezheplere ait görüşleri birleştirmeye çalışmıştır. Ona göre iman üç ayrı anlamda kullanılmaktadır.²³ Birincisi, itikat veya taklit yoluyla kalbin bir şeyi tasdik etmesi anlamındadır. O, çoğunluğun imanının böyle olduğunu kaydeder. Bu şekilde tanımlanan iman kalpte güçlü veya zayıf olabileceğini kaydeder. Buna örnek olarak bazı Yahudilerin kayıtsız şartsız iman edebildiklerini, tam tersi bazı Hristiyanların itikadının çok kolay sebeplerle bozulabileceğini aktarır. Söylenenlerin Müslümanlar için de geçerli olduğunu belirterek, iman artması veya azalmasının bu anlama gelebileceğini kaydeder.²⁴ İman kelimesinin bu anlamı dikkate alındığında, iman delillendirilmiş olması, şüphelerden azade hale gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Mukallid kimsenin imanı da bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu durumda ‘tasdik’in gücü ve kalpteki kararlılığı kişiden kişiye değişiklik arz edecektir.

İkincisi, iman kelimesiyle tasdik ve amel birlikte kastedilmektedir. Hadis rivayetlerinde yer alan “İman yetmiş küsur şubedir”²⁵ gibi imanla amel arasında bağlantı kuran rivayetler bu anlamdadır. Bu durumda iman artıp azalma şeklinin ne olduğu herkesçe bilinmektedir.²⁶ Nitekim iman bu tanımlı çerçevesinde amelin artması, iman artması, azalması iman azalması manasına gelmektedir. Buna paralel olarak tasdik güçlenip zayıflaması da mümkün görülebilir.

Üçüncüsü, iman kelimesiyle basiret gözüyle müşahedenin akabinde oluşan yakînî tasdik kastedilmektedir. Gazzâlî’ye göre bu tanım dikkate alındığında iman artması ve azalmasından pek bahsetmek mümkün olmaz ancak yine de itmi’nan derecelerinde artma veya azalma meydana

²¹ İman konusunda şu ana kadar önemli bir literatür oluştuğu için bu konunun detaylı makalede tekrarlanmamıştır. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214; Muammer Esen, “İman Kavramı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 79-91; Fatih İbiş, “İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 548-572.

²² Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *el-İnsâf* (Kâhire: el-Mektebetü’l-ezheriyye li’t-turâs, 2000), 45; Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye* (Mısır: Dârü’l-meârif, 1969), 152-155.

²³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’l-dîn* (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, ts.), 1/120.

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kavâidü’l-akâid* (Lübnan: Âlemü’l-kutub, 1985), 261-262.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü’s-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimeşk: Dârü İbn Kesîr ve Dârü’l-Yemâme, 1993), “Kitâbü’l-îmân”, 2.

²⁶ Gazzâlî, *Kavâidü’l-akâid*, 266.

gelebilir.²⁷ Bu üçüncü tanım sûflerin sezgiye dayalı iman anlayışıyla örtüşmektedir.

Yukarıdaki üç tanımda da imanın artma veya azalmasından söz edilmektedir. Bu durumda “Mâtürîdîlerin “iman artmaz azalmaz” ifadesindeki maksatları bu tanımlardan hangisine dâhil olmaktadır?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi Mâtürîdîlere göre tasdik, tekzibin zıddıdır dolayısıyla imanda tasdik varlığı/yokluğu cihetinden bir artma ve eksilme olamaz. *Şerhü'l-Akâid*'de bu durum şu şekilde ifade edilir: “İstilahî olarak iman, Nebî aleyhisselâmın Allah Teâlâ katından getirdiklerini tasdik edip bunları ikrar etmektir. Ameller farklılık gösterebilir, ancak iman artıp azalmaz.”²⁸ Bu görüşe göre kişide iman ya vardır ya da yoktur, dolayısıyla buradan yola çıkarak bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimler meleklerle insanların imanı arasında bir fark gözetmemişlerdir. Onlara göre iman, kemal cihetinden artıp eksilebilir.

Mâtürîdîlerin “iman artıp azalmaz” söyleminin Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) itibaren dile getirildiği kaydedilebilir.²⁹ Mâtürîdî ve Eş'arîlerin imanı tasdikten ibaret görmeleri sebebiyle iman kavramıyla genelde birinci ve bazı âlimlerin görüşü çerçevesinde ise üçüncü tanımı kastettikleri söylenebilir.

2.2. Kadim

Kadim, “sözlükte varlığının üzerinden uzun zaman geçen” anlamına gelmekle birlikte kelâm eserlerinde Allah Teâlâ'nın evveliyeti için kullanılmaktadır.³⁰ İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı ehl-i eser bu kelimenin Allah Teâlâ hakkında kullanılmasını caiz görmemektedir. Onlara göre kadim ve kıdem kelimelerinin Arapça'daki kullanımı bellidir ve bu kullanımın değiştirilmesi uygun değildir. Dolayısıyla İbn Hazm, Allah Teâlâ'nın bu kelimeyle vasfedilmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca Kur'an'da bu kelime, üzerinden zaman geçmiş nesneler için kullanılmaktadır.³¹

Gazzâlî, naslarda yer almadığı için kadim kelimesinin Allah Teâlâ'nın ismi denilemeyeceğini ancak O'nun kemaline dair bir sıfatını tanımlamak için kullanılabileceğini belirtir.³² Ona göre kadim kelimesi müşterek bir lafızdır. O, kadim kelimesinin Allah Teâlâ için kullanımında iki anlam kas-

²⁷ Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid*, 266.

²⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye* (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâtü'l-ezheriyye, 1988), 78.

²⁹ Nu'man b. Sâbit İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, “el-Fikhü'l-ekber”, *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri* (İstanbul: İfav, 2017), 56.

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/393-394; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1981), 41/3553.

³¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* (Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayat, 1900), 75.

³² Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 174.

tedilebileceğini belirtir. Birincisi zât itibarıyla kadimlik, ikincisi zamansal açıdan kadimlik. Zât itibarıyla kadimlik daha çok felsefeciler tarafından geliştirilmiş bir kavram olup, zatının var oluşuna bir illet bulunmayan anlamındadır. İkincisi ise varlığı için başlangıç zamanı bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu ikinci husus açısından âlem felsefecilere göre kadimdir.³³ Birinci söylediğimiz tanıma göre ise hadistir. *Mi'yârü'l-ilm* isimli eserinde bu konuyu tartışan Gazzâlî, kadim kelimesinin sözlük anlamına değinmeden, kelâm ve felsefedeki kullanımı üzerinden konuyu incelemektedir. Dolayısıyla kavram doğru bir şekilde anlaşıldığında bazı felsefecilerin âleme kadim demelerinin yaratıcıyı inkâr anlamı taşımadığı daha net bir biçimde görülmektedir.

2.3. Kur'an ve Kelâm Sıfatı

Kelâm tarihinde ilk dönemlerden itibaren önemli tartışmalardan birisi olan halk-ı Kur'an meselesi, mihne olaylarının yaşanmasına sebep olmuş Mu'tezile-Ehl-i sünnet ayrışmasındaki temel konulardan birisi sayılmıştır.³⁴ Konu etrafında yaşanan tartışmalar ifrat ve tefrite sebep olmuş, Mu'tezile Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunurken, Haşviyye mushafların dahi yaratılmamış olduğunu dile getirmiştir. Daha orta tutum sergileyen çoğunluğun görüşü Ebû Hanîfe'den günümüze kadar devam etmiştir. Ebû Hanîfe şöyle demektedir: "Kur'an-ı Kerim, Allah'ın kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an-ı Kerim'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur'an mahlûk değildir."³⁵

Gazzâlî hem Kur'an hem de kelâm kelimesini müşterek lafız olarak kabul eder. Ona göre kelâm, nefiste olana delalet eden lafızlar için kullanıldığı gibi; ibarelerin delâlet ettiği nefiste bulunan manalar için de kullanılmaktadır.³⁶ Kur'an kelimesinin de 'okumak' ve 'okunan' olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Kur'an'ın mahlûk olmaması, onun 'okunan' olması açısından. Dolayısıyla 'okumak' kadim olana delalet eden ibarelerdir. 'Okunan' ise kelâmullah'tır.³⁷ Bu söylemlerin Ebû Hanîfe'nin sözlerinin bir açıklaması mahiyetinde olduğu belirtilebilir. Müşterek lafız dikkate alındığında Kur'an'ın mahlûk olduğu söylenebileceği gibi, mahlûk olmadığı da dile getirilebilir. Kur'an kelimesiyle kastedilen anlama göre bu ifadeler doğruluk kazanacaktır. Elbette bu bakış açısı konu hakkındaki tartışmaları nihayete erdirmeyecektir. Nitekim Mu'tezileye göre Kur'an 'okumak'

³³ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 334.

³⁴ Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011).

³⁵ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 53.

³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 80.

³⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 73.

anlamıyla da ‘okunan’ anlamıyla da mahlûktur. Diğer taraftan bazı Haşvîlere göre Kur’an ‘okumak’ manasıyla da ‘okunan’ manasıyla da mahlûk değildir. Bu söylemlerden yola çıkarak Kur’an’ın yaratılmışlığı üzerindeki tartışmaların lafzî ihtilafa dayanmadığı görülmektedir. Ancak diğer taraftan müşterek lafız dikkate alındığında ulemanın konu hakkındaki söylemlerinin daha doğru bir şekilde anlaşılacağı dile getirilebilir.

2.4. Akıl

Sözlükte, “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” şeklinde açıklanan aklın terim anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mu’tezilî ulemanın akıl hakkındaki söylemleri özetle şu şekildedir: Vâsıl b. Atâ (ö. 131/148) “Hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak”, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) “İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç”, Câhiz (ö. 255/869) “Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü”, Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) “İnsanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan bilgiler.”³⁸

İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944), aklın tanımından çok işlevinden bahsettiği görülmekte, Neseî’nin (ö. 508/1115) ve Sâbûnî’nin (ö. 580/1184) de onu takip ettiği anlaşılmaktadır.³⁹ Eş’arîlerin çoğu ise aklı bilgiyle açıklamaktadır.⁴⁰ İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş’arî’nin aklı ilim diye tanımladığını nakletmektedir. Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise aklı “Bazı zorunlu bilgiler” şeklinde tarif etmiştir.⁴¹

Gazzâlî, kendisinden önceki akıl tanımlarını dikkate alarak aynı kelimeyle farklı mefhumların kastedildiğini tespit etmiş ve akıl kelimesinin müşterek bir isimlendirmeye sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre akıl kelimesiyle şu hususlar kastedilebilmektedir:

- 1- Bazı zorunlu bilgiler
- 2- Nazarî bilgilerin insanda oluşmasını sağlayan garîze
- 3- Tecrübeden kaynaklı bilgiler
- 4- Heybet ve vakar sahibi kimselere verilen bir lakap
- 5- Bilgiyle ameli birleştirmeye verilen isim⁴²

Gazzâlî *el-Mustasfâ*’da akıl kelimesiyle bu beş hususun kastedilebileceğini belirtirken, *Mîzânü’l-amel*’de bunlara bir ilave daha yapar.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242-243.

³⁹ Osman Oral, “Mâtürîdî’de Akıl ve Yaratılış Hikmeti”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (2016), 145-148; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâ-yetü fi’l-hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 49-52.

⁴⁰ Yavuz, “Akıl”, 2/242-246.

⁴¹ Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993), 196.

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 20.

6- Kişinin bilici ve amel edici yönleri⁴³

*Mi 'yârü 'l-ilm'*de ise “felsefecilere göre akıl, müşterek bir isim olup, sekiz anlamda kullanılabilir” der ve şunları sayar: 1- Kelâmcıların akıl saydıkları, 2- Nazarî akıl, 3- Amelî akıl, 4- Heyûlânî akıl, 5- Meleke olan akıl, 6- Fiilî akıl, 7- Müstefâd akıl ve 8- Faal akıl.⁴⁴

Gazzâlî'nin, aklın bu kadar geniş bir anlam yelpazesinin oluşuna dikkat çekişi önemlidir. Nitekim akıl üzerine yapılan tartışmalar çeşitli meselelerle günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Akıl kelimesiyle farklı anlamların kastedilebileceği düşüncesi konuya daha geniş bir açıdan yaklaşma imkânı tanımaktadır.

2.5. Bilgi

Günümüzde “özneyle nesne arasındaki ilişki” olarak tanımlanan bilgi, Arapça'da “ilim” ve “marifet” kelimeleriyle ifade edilmektedir.⁴⁵ Bilgi, gerek kelâm ilminin inşası açısından, gerekse Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı sebebiyle kelâmcılar tarafından önemsenmektedir. Bilginin tarifi konusunda gerek mezhepler arasında gerekse mezheplerin kendi içerisinde fikir birliği bulunmamaktadır.

Mutezilî ulemeden Cübbâî bilgiyi “Belli bir şeye kalp itminanı ile olduğu gibi inanmaktır” şeklinde tanımlarken, İmâm Mâtürîdî, “kendisinde olduğu kimseye duyulur ve bilinir şeylerin açık olmasını/açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat”⁴⁶ olarak tarif etmektedir. Eş'arî âlimlerden Bakıllânî ise bilgiyi; “malum olanı olduğu üzere bilmektir”⁴⁷ diyerek açıklamaktadır. Gazzâlî, tanımlar arasındaki farklılığa sebep olarak bilginin açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar belirgin bir kavram olmasını öne sürer.⁴⁸

Kelâm'da bilgi; akıl, duyular ve doğru haberle elde edilmektedir. Neseî bunlardan başka bilgiye ulaştıran bir yöntemin olmadığını belirtir.⁴⁹ Kelâmcılar tarafından genel kabul gören bu düşünce, zan içeren hususların bilgi olmadığı anlamına gelmektedir. Bu durumda özellikle haberle sabit olan dinî hususların çoğunun ‘bilgi’ye dayanmadığı söylenmelidir. Gazzâlî bu probleme, bilgi kelimesinin müşterek bir isim olduğunu söyleyerek çözüm getirmeye çalışır. Ona göre bilgiyle; düşünce ve duyunun neticesi,

⁴³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mizânü'l-amel* (Mısır: Dârü'l-meârif, 1964), 203.

⁴⁴ Gazzâlî, *Mi 'yârü 'l-ilm*, 287.

⁴⁵ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/157.

⁴⁶ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille* (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 19.

⁴⁷ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Temhîd* (Lübnan: Müessesetü'l-kutubi's-sekâfiyye, 1987), 25.

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1998), 40.

⁴⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 34.

zan ve Allah'ın ilmi kastediliyor olabilir.⁵⁰ O, bu tasnifiyle “bilgi” kelimesinin kelâmdaki kullanımıyla, başka ilimlerdeki kullanımını birbirinden ayırmaktadır. Buna göre kesin bilgi, kesin olmayan bilgi gibi farklı bilgi türlerinden bahsetmek mümkün hale gelmektedir. Söz gelimi sahih âhâd bir haber, Buhari (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve diğer hadis imamlarının birçoğu dahi aktarsa kelâmî terminoloji açısından kesin bilgi ifade etmez. Yani âhâd bir haberle delillendirilmiş bir husus “doğru haber” kategorisinde değerlendirilmez. Nitekim kelâmcıların ıstılahında “doğru haber” mucizeyle desteklenmiş peygamber sözü veya mütevâtir haberdur. Âhâd haber ise ikisine de dahil olmamaktadır. Ancak bu söylem âhâd rivayetlerde yer alan hususların değersiz olduğu veya bilgi ihtiva etmediği anlamına gelmemekte, bilakis diğer İslâmî ilimlerin terminolojisi dikkate alındığında âhâd rivayetlerin değerli bilgiler içerdiği kaydedilmelidir.

2.6. Nefis

Nefis, sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Bu kavramın, insanın mahiyetini anlamada önemli kavramlardan birisi olduğu görülmektedir. Nefs-i nâtıka, nefis-i emmare, nefis-i mutmainne gibi farklı izafetlerle de kullanılmaktadır. Nefis, bazı âyetlerde yergi sadedinde zikredilirken⁵², bazı âyetlerde ondan övgüyle bahsedilmektedir.⁵³ Gazzâlî bu durumu nefsin müşterek bir isim olduğunu belirterek ortaya koymaktadır.

Gazzâlî, nefsin birçok anlamı bulunduğunu söyler ve bunlardan ikisini açıklamaya çalışır. Birinci anlama göre nefis öfke ve arzu gibi duyguları yöneten merkezdir. Bu daha çok insanın dünyevî ve bedensel yönünü temsil etmektedir. “Senin en büyük düşmanın iki kaşının arasındaki nefisindir”⁵⁴ rivayetindeki nefis bu anlamdadır.⁵⁵

İkinci anlama göre nefis, insanın özü ve hakikati manasındadır. Bu, ruh veya akıl olarak da isimlendirilebilir. Nitekim her iki kelimeyle de insanın özü kastedilebilmektedir.⁵⁶

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 21.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 50/4500; Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526.

⁵² “Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz Rabb'im çok bağışlayan, pek esirgeyendir.” (Yusuf 10/53).

⁵³ “Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! (nefis). Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön. Böylece has kullarımın arasına sen de katıl. Cennetime gir!” (el-Fecr 89/27-30).

⁵⁴ Celâleddin es-Suyûtî, *el-Câmiu'l-kebir* (Mısır: el-Ezherü's-şerif, 2005), 7/259.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/4.

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/4.

Tasavvufî eserlerde sıkça karşılaşılan “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözündeki nefis kelimesiyle Gazzâlî'nin belirtmiş olduğu her iki anlam da kastedilmiş olabilir. Birinci anlam dikkate alınırsa sözün anlamı şu şekilde olmaktadır: Kişi nefsinin kötülüklerini, hatalarını bilirse bunu düzeltme imkânı bulur. Dolayısıyla nefsinin tezkiye ederek Rabb'ini bilebilir. İkinci anlam dikkate alınırsa söz şu anlama gelmektedir: İnsan ruhu Allah Teâlâ'yı bilebilecek bir mahiyette yaratılmıştır. Ezelde Rabb'in sualine icabet etmiştir. Dolayısıyla kişi ruhunun hakikatine erebilirse, Rabb'ini bilebilir.

2.7. Mecâz

Mecâz; Allah'ın sıfatlarından fikhî birçok hükme kadar, çeşitli dinî meselelere etki eden bir konudur. Sözlükte “bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek” anlamına gelen mecâz, kelâm, Arap dili ve belagati, usûl-i fıkıh, tefsir, edebiyat gibi farklı disiplinlerin ilgi alanına girmektedir.

Dilde mecâz var mıdır? Kur'an'da mecâz var mıdır? gibi tartışmaların erken dönemlerden itibaren tartışıldığı görülmektedir. Örnek olarak İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Arap dilinde mecâz yoktur, görüşünü benimsemektedir.⁵⁷ Davut ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve takipçilerinin “Arap dili ve belagatında mecâz vardır ancak Kur'an'da mecâz yoktur” düşüncesinde oldukları aktarılmaktadır.⁵⁸ İsmi yukarıda zikredilen istisnalar ve bunları takip eden az sayıda âlimin dışında ulemanın kahir ekserisi Arap dilinde mecâz olduğu gibi Kur'an'da da mecâzın varlığını dile getirmişlerdir.

Gazzâlî, mecâz kelimesinin müşterek lafız olduğunu söyleyerek tartışmalara birleştirici bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. O, mecâz kelimesiyle iki anlamın kastedilebileceğini belirtir. Birincisi batıl anlamına gelen hakikatin zıddıdır. İkincisi ise bir kelimenin normalde kullanıldığı anlamın dışında kullanılmasıdır.⁵⁹ Ona göre mecâz kelimesine birinci söylenilen anlam verildiğinde bunun Kur'an için kullanılması mümkün değildir. Nitekim Kur'an, Allah'ın kelâmı olup haktır. Kur'an'da mecâz olduğunu söyleyenler de bu anlamı kastetmemişler, bilakis mecâzı ikinci anlamıyla kullanmışlardır.

Sonuç

İnsan, düşünce üretme yeteneğini büyük ölçüde kavramlar aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda, kavramların doğru bir şekilde anlaşılması ve kullanılması, sağlıklı bir düşünce sisteminin inşası açısından kritik bir öneme sahiptir. Yanlış anlaşılan ya da hatalı kullanılan kavramlar, gereksiz ihtilaflara sebep olabilmektedir. “Müşterek lafız” konusu kavramsal tutarlılık açısından dikkate alınması gereken meselelerdendir.

⁵⁷ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân* (Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996), 74-93; Abdulhamit Birişik, “Mecâzü'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/223.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 76.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 84, 186.

Müşterek lafızla, mecâzî söylem arasında benzerlik bulunmaktadır. Gazzâlî'nin bu iki hususu birbirinden ayırdığı görülmektedir. Kelimenin birden fazla anlamı bulunuyorsa müşterek lafızdan bahsetmek mümkündür, anlamlardan hangisinin kastedildiği ancak siyak-sibak vb. karineler eşliğinde tespit edilebilmektedir. Mecâzî söylemde ise, aslolanın hakiki anlam olduğu, ancak bir karine sebebiyle mecâz anlamın kastedilmiş olduğuna hükmedilebileceği söylenebilir.

Gazzâlî'nin başta *Mustasfâ*, *Mi'yârü'l-ilm*, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* olmak üzere, eserlerinde herhangi bir kavram hakkında bilgi verirken, kelimenin müşterek olma ihtimalini de değerlendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla gerek fikhî ve tasavvufî, gerekse kelâmî birçok kavramın müşterek anlamları hakkında bilgi vermektedir. Kelâmî kavramlardan, iman, kadim, Kur'an, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kavramlarının Gazzâlî tarafından müşterek lafız olarak kabul edildiği tespit edilmiştir.

İmanla alakalı olarak; mahiyeti, artıp azalması ve imanda istisnanın imkânı gibi konularda mezhepler arası söylem farklılığı bulunmaktadır. Kelime müşterek lafız olarak kabul edildiğinde farklı görüşlerin bazı yönlerden birleştirilmesi mümkün görülmektedir. Benzer durumun diğer kavramlar için de geçerli olduğu kaydedilebilir. Bununla birlikte Kur'an kelimesi üzerindeki müşterek lafızdan kaynaklı farklı anlayışlar ihtilafı gidermemektedir. Nitekim bu konudaki ayrışmanın temelinde kavramı farklı anlama bulunmamaktadır.

Dilin sürekli değişim gösterebileceği düşüncesinden hareketle günümüzde kullanılan kelâmî kavramlar değerlendirilirken müşterek lafız olma imkânının değerlendirilmesinin son derece önemli olduğu görülmektedir. Mucize, velâyet ve birçok kelâmî ve tasavvufî kavramın bir ilim dalındaki kullanışı ile halk arasındaki yaygın kullanımı arasında farklılıklar oluşabilir. Bu, kelimenin müşterek olduğu anlamına gelmektedir. Müşterek lafızlarda muhatabın zihninde ifade ettiği anlamın dikkate alınması gerekmektedir.

Makalede Gazzâlî'nin eserlerinde geçen müşterek lafızlardan kelâmî kavramlar incelenmiş olup, benzer bir çalışmanın fikhî ve tasavvufî kavramlar açısından da yapılabileceği dile getirilebilir. Ayrıca müelliflerden bağımsız olarak müşterek lafızın kelâm kavramları üzerine etkisiyle ilgili tez düzeyinde çalışmalar yapılması mümkün görülmektedir.

Kaynakça

Aydın, Mustafa. "Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur'an'daki Yeri". *Current Perspectives in Social Sciences* 28/1 (2024), 125-136. <https://doi.org/10.53487/atasobed.1414909>

Bâkîllânî, Ebû Bekir. *et-Temhîd*. Lübnan: Müessesetü'l-kutubi's-sekâfiyye, 1987.

Bâkîllânî, Ebû Bekir. *el-İnsâf*. Kâhire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2000.

Birişik, Abdulhamit. "Mecâzü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/223-225. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahih*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimeşk: Dârü İbn Kesîr ve Dârü'l-Yemâme, 1993.

Bukur, Abdulbasit Khthir. *Müfessirlerin İhtilafında Müsterek Lafızların Etkisi*. Van: Van Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Durmuş, İsmail. "Müsterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 171/172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erden, Muhammet Kasım. "Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi". *İlahiyat Akademi* 17 (2023), 83-116. <https://doi.org/10.52886/ilak.1279248>

Erden, Muhammet Kasım. *Terâdüf, Furûk, İştirâk ve Ezdâd Kavramları Ekseninde Arap Anlambilimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Esen, Muammer. "İman Kavramı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 79-91. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000956

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mi'yârü'l-ilm*. Mısır: Dârü'l-maârif, 1961.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mizânü'l-amel*. Mısır: Dârü'l-meârif, 1964.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kavâidü'l-akâid*. Lübnan: Âlemü'l-kutub, 1985.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Maksadü'l-esnâ*. Kıbrıs: 1987.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Menhûl*. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mihekkü'n-nazari fi'l-mantık*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.

Hançer, Alaaddin. *İslam Hukuk Metodolojisinde Müsterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Hançer, Alaaddin - Buğda, Alimcan. "Bir Hukuk Terimi Olarak Müsterek Lafız ve Furû-i Fıkha Tesiri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2024), 498-532. <https://doi.org/10.69576/ihya.1432231>

İbiş, Fatih. "İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 546-579. <https://doi.org/10.32711/tiad.1014863>

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayat, 1900.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-maârif, 1981.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Kitâbü'l-Îmân*. Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.

Îmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. "el-Fikhü'l-ekber". *Îmâm-ı A'zâmun Beş Eseri*. İstanbul: İFAV, 2017.

Karadeniz, İrfan - Karaman, Hüseyin. "İbn Rüşd'de Müsterek Lafız Teorisi ve İlahi Sıfatlar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 67-86. <https://doi.org/10.34085/buifd.1096707>

Kassab, Ahmed Hazim. "İbn Faris'in Fütüvâ Fakîhi'l-'Arab Adlı Kitabında Çokanlamlılık". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020), 61-77.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille*. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (2016), 139-153.

Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye*. Mısır: Dâru'l-meârif, 1969.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâyetü fi'l-hidâye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.

Sinanoglu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Suyûtî, Celâleddîn. *el-Câmiu'l-kebîr*. Mısır: el-Ezherü's-şerîf, 2005.

Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

TDK, Türk Dil Kurumu. "Çok anlamlılık". Erişim 10 Aralık 2024. <https://sozluk.gov.tr/>

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-ezheriyye, 1988.

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/393-394. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Yıldırım, Ramazan. "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 49-69.