

TC.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÂTURÎDÎ'DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Osman GÜVEN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2006

TC.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÂTURÎDÎ'DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Osman GÜVEN

DANIŞMAN: Prof. Dr. Halife KESKİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2006

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Halife KESKİN

(Danışman)

Üye: Yrd. Doç Dr. İsmail YÜRÜK

Üye: Yrd. Doç Dr. Nebahat GÖÇERİ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.....// 2006

Prof. Dr. Nihat KÜÇÜKSAVAŞ

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET**MÂTURÎDÎ'DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ****Osman GÜVEN****Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı****Danışman: Prof. Dr. Halife KESKİN****Haziran 2006, 116 sayfa**

Bu çalışma büyük kelâm bilgini Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin ulûhiyyet anlayışını belirlemeye ve diğer kelâmcılarla kıyaslayarak kendine özgü yönlerini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Esasen İslam dininin uluhiyyet anlayışı Kur'ân'da açıklanmış; Allah'ın varlığı, birliği, sahip olduğu sıfatları hakkında yeterince açıklama yapılmıştır. Ne var ki, gerek din dilinden kaynaklanan anlama sorunları, gerekse sosyo-kültürel koşullar ile yabancı din ve felsefî akımların etkisiyle bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların bir kısmı kelâmcıların kendi aralarında geçerken bir kısmı da yabancı din ve kültürlerle yapılmış; Kur'ân ve sünnet merkezli Allah inancının savunulması ihtiyacı doğmuştur. Böyle bir ortamda 10. yüzyılda yaşayan Ebû Mansûr el-Mâturidî de İslam inanç esaslarını belirlemeye, ispat etmeye ve savunmaya çalışan bir din ve kelâm bilgini olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mâturidî, uluhiyyet anlayışını kendi bilgi sistemi doğrultusunda şekillendirmekte; akli, duyuları ve nakli esas almaktadır. Düşünürü göre duyular bize şüphe duymayacağımız bazı bilgiler verdiği gibi, gerek mütevatir gerekse âhad olsun haber de bize bir takım zorunlu bilgiler verir. Akla gelince, duyu ve haber yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin doğruluğunu ancak onun aracılığıyla kontrol edebiliriz. Buradan hareketle Mâturidî Allah'ın varlığını kozmolojik ve teleolojik delillerle ispatlar. Ayrıntılı bir sıfat tasnifine gitmeksizin Allah'ın şanına yaraşır biçimde pek çok sıfatı kabul eder ve bunların hepsinin ezeli, Allah'ın zatıyla kâim sıfatlar olduğunu söyler.

Düşünür, uluhiyyet anlayışında tenzihe verdiği büyük önem sebebiyle teşbihî /tecsimî yapıdaki mezhep ve fırkalardan; mâna sıfatları Allah'a vermemeleri nedeniyle Mu'tezile'den, tekvînin ve fiilî sıfatların hâdis oluşunu kabul etmeleri nedeniyle de Eş'ariler'den ayrılır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Tanrı, İsbât-ı Vâcib, İlâhî Sıfatlar, Kur'ân, Kelâm, Mâturidî

ABSTRACT**ALLAH-WORLD RELATIONSHIP IN MATURİDİ****Osman GÜVEN****Master Degree Thesis, Department of the Basic Islamic Sciences****Supervisor: Prof. Dr. Halife KESKİN****June 2006, 116 pages**

This study aims to design the divinity imagination of the great scholar Abu Mansur al-Maturidi and compares him with other theologians for the purpose of bringing to light his original opinions.

Essentially, Islam's divinity imagination has been desinged by the Holly Koran, also it has been declared the existence of Allah, His oneness and attributes enough. However, some discussions have arisen from the meaning problems of the religious language, socio-cultural environments foreign religions and philosophical schools. Some of these discussions have been made among theologians and some of them with foreign religions and cultures. So, it has been needed to defend the faith of Allah which is centrally Koran and Sunnah. In this environment, we meet Abu Mansur al-Maturidi who has lived in 10th century. He tries to design the fundamentals of Islamic faith, also prove and defend them.

Maturidi has shaped the divinity imagination by direction of his epistemology, so, he has based it on the intellect, senses and information. According to scolar, the senses give us some certainly knowledge and the information which is alone or widespread too. As for intellect, we can control our sensorial and informative knowledge by it. Here by Maturidi proofs the existence of Allah with cosmological and theological arguments. He doesn't classify the detailed divine attributes but accepts them befitting Allah's dignity. As well, he says that he accepts the divine attributes are ancient and extant with Allah.

The scolar separates from anthropomorphists because of their bodily and similitude believing. He also separates from Mu'tezilah because of their isolationist attitudes. Finally, he different thinks Ash'ariyah about creativity and acting attributes. According to Maturidi all attributes are ancient and extant with Allah.

Keywords: Allah, God, Proof of God, Divine Attributes, Koran, Kalam, Maturidi

ÖNSÖZ

İslam inanç esasları özü itibariyle Kur'ân'da yer aldığı şekilde “vahiy” yoluyla tespit edilmiş ve Hz. Peygamber görevi süresince gerekli açıklamaları yaparak şüphe ve karışıklıklara yol açabilecek durumları ortadan kaldırmıştır. Ancak h.I. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, İslam coğrafyası oldukça genişlemiş, bu coğrafyada yaşayan eski din ve kültür çevreleri, İslam'ın sağladığı inanç özgürlüğü sayesinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu ortamda gerek Müslümanların kendi içlerinde ortaya çıkan bir takım dini-siyasi sorunlar, gerekse İslam dışı çevrelerce İslam inanç esaslarına yöneltilen eleştiriler ve itirazlar, Kur'ân ve Hz. Peygamberin sünnetine bağlı din bilginlerini, bu sorunlara çözüm bulma arayışlarına yöneltmiştir.

Öte yandan dinler, özellikle de ilahi dinler söz konusu olduğunda, Tanrı kavramı en vazgeçilmez kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü dini insan için bir yaşam biçimi olarak belirleyen ve ona bildiren Tanrı'dır. İlk bakışta Tanrı salt bir inanç objesi ve imanın konusu gibi görünse de, gerek epistemik olarak incelenmesi halinde gerekse dinin tebliği ve muarızlardan gelecek eleştirilerin cevaplanması doğrultusunda ortaya konacak argümanlarda görüleceği üzere bilgiyle sıkı bir ilişkisi olduğu açıktır. Demek oluyor ki, iman bir yönüyle bireyin içsel dinî yaşantısını ilgilendirirken bir diğer yönüyle de bilginin ve akletmenin konusunu oluşturmaktadır. İman bu nitelikleri nedeniyle objektif olarak dile getirmeye uygun bir yapıya sahiptir.

İmanın bu özelliğinden hareket eden Müslüman düşünürler, onu sadece içsel bir yaşantı olarak görmemişler ve çeşitli ihtiyaçlar dolayısıyla objektif, aklî, mantıkî bir statüde dile getirmeye gayret etmişlerdir. Bu gayretlerin sonucu olarak Kelâm geleneğinde Allah'ın varlığı ve birliğini, sahip olduğu çeşitli sıfatları ispatlamaya, imanın ma'kul olduğunu göstermeye çalışan etraflı bir bilgi birikimi karşımıza çıkmaktadır.

Kısaca betimlemeye çalıştığımız İslam düşünce ortamı ve imanın epistemik yapısı nedeniyle ortaya çıkan sorunlara karşı çözüm bulma yolunda önemli çabaları olan din bilginlerinin en başta gelenlerinden biri de şüphesiz Ebû Mansur el-Mâturidî'dir. İnanç alanında “Mâturidîlik/Mâturidîyye” mezhebinin de kurucusu olan bilginimizin çeşitli konulardaki görüşleri bu güne kadar farklı çalışmalara konu olmuştur. Biz bu mütevazı çalışmamızda ise onun Allah-Âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerini tespit etmeye çalıştık.

Giriş bilgilerinin yer aldığı birinci bölümünde tezin amacını, kapsamını ve yöntemini açıklamakla işe başladık. Yine gerek tarihî bağların kurulabilmesi gerekse içerik ve yöntem açısından daha yakından tanınabilmesi amacıyla Mâturidî'nin hayatı, eserleri ve kelâm ilmindeki yeri ve önemini gösteren bir bölüm ekledik.

İkinci bölümde İslam kelamında ortaya çıkan çeşitli uluhiyyet anlayışlarını inceledik. Ulûhiyyet anlayışlarını tasnif ederken teşbih, tenzih ve teşbihsiz tenzih yaklaşımlarını esas almaya çalıştık. Böylece konuyu Mâturidî açısından ele almadan önce ana hatlarıyla tanıtmaya gayret ettik.

Üçüncü bölümde ise Mâturidî'de ulûhiyyet konusunu, isbat-ı vacib ve ilahî sıfatlar ana konular olmak üzere ele aldık. İsbat-ı vacib meselesinde Kur'ân'ın konuya yaklaşımı ve Kelam bilginlerinin düşünceleriyle konulara giriş yapıp daha sonra da Mâturidî'nin delillerine geçtik. Yine aynı yaklaşımla ilahî sıfatlara değindik. Konuların işlenişi sırasında kimi tarihî tartışmalara da yer vererek kelâmî düşüncenin gelişim aşamalarına da dolaylı olarak temas etmiş olduk. Bu değerlendirmelerin ardından sonuç bölümüyle konumuzu tamamladık.

Tezimin planlanmasından içeriğin oluşturulmasına kadar tüm aşamalarında bana her türlü kolaylığı sağlayarak kütüphanesini açan, değerli yorum ve görüşleriyle tezimi en iyi şekilde tamamlayabilmem için yol gösteren kıymetli hocam Prof. Dr. Halife KESKİN Bey'e, Te'vilât fotokopisinin temininde yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU Bey'e, yine yorum ve önerileriyle tezime katkı sağlayan hocam Yrd. Doç Dr. İsmail YÜRÜK Bey'e ve arkadaşım Tuna TUNAGÖZ'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Ayrıca, İF2004YL9 No'lu projemi destekleyen Çukurova Üniversitesi'ne teşekkür ederim.

Osman GÜVEN

ADANA-2006

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR	vii
I. GİRİŞ	1
1.1. Konunun Amacı.....	1
1.2. Konunun Kapsamı.....	2
1.3. Araştırmanın Metotları.....	3
1.4. Mâturidî'nin Hayatı, Eserleri ve İslâm Kelâmındaki Yeri.....	4
II. İSLÂM KELÂMINDA ULÛHIYYET	11
2.1. İslâm Kelâmında Ulûhiyyet Tartışmalarının Doğuşu.....	11
2.2. İslâm Kelâmında Ulûhiyyet Anlayışları.....	14
2.2.1. Teşbihî-Tecsimî Ulûhiyyet Anlayışı	14
2.2.2. Tenzihî Ulûhiyyet Anlayışı.....	18
2.2.2.1. Mu'tezilî Ulûhiyyet Anlayışı.....	18
2.2.2.2. Sünnî Ulûhiyyet Anlayışı.....	22
III. MÂTURÎDÎ'DE ULÛHIYYET	26
3.1. Allah'ın Varlığı Ve Birliği (İsbât-ı Vâcib).....	26
3.1.1. Allah'ın Varlığı ve Birliğini Delillendirme İmkân ve İhtiyacı.....	26
3.1.2. Kur'ân ve İslâm Kelâmında Allah'ın Varlığı ve Birliği.....	28
3.2. Mâturîdî'de Allah'ın Varlığı Ve Birliğinin Delilleri.....	32
3.2.1. Hudûs Delili.....	33
3.2.2. İmkân Delili.....	38
3.2.3. Hudûs ve İmkân Delillerinin Değerlendirmesi.....	40
3.2.4. Gâye ve Nizâm Delili.....	42
3.2.5. Gâye ve Nizâm Delilinin Değerlendirmesi.....	47
3.3. Allah'ın İsim Ve Sıfatları.....	49
3.3.1. İslâm Kelâmında Allah'ın İsim ve Sıfatları.....	49

3.3.2. Mâturîdî'de Allah'ın İsim ve Sıfatları.....	55
3.3.2.1. Sıfat-ı Nefsiyye (Vücûd).....	63
3.3.2.2. Sıfat-ı Selbîyye.....	66
3.3.2.2.1. Kıdem.....	66
3.3.2.2.2. Bekâ.....	68
3.3.2.2.3. Vahdâniyyet.....	68
3.3.2.2.4. Muhâlefetün li'l-Havâdis.....	77
3.3.2.2.5. Kıyâm bi-Nefsihî.....	78
3.3.2.3. Sıfat-ı Subûtîyye.....	79
3.3.2.3.1. Hayat.....	79
3.3.2.3.2. İlim.....	80
3.3.2.3.3. İrade.....	83
3.3.2.3.4. Semi' - Basar.....	85
3.3.2.3.5. Kudret.....	87
3.3.2.3.6. Kelâm.....	89
3.3.2.3.7. Tekvîn.....	95
3.3.2.4. Sıfat-ı Fi'liyye.....	100
3.3.2.5. Sıfat-ı Haberîyye.....	102
SONUÇ.....	108
KAYNAKÇA.....	110
ÖZGEÇMİŞ.....	117

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi
bk.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
der.	: derleyen
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
İFD	: İlahiyat fakültesi Dergisi
inc:	: inceleyiniz
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
KB	: Kültür Bakanlığı
krş.	: karşılaştırmamız
m.	: mîlâdî
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
MÜİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı
ö.	: ölümü
örn.	: örneğin
s.	: sayfa
sad.	: sadeleştiren
sy.	: sayı
tah.	: tahkik
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vr.	: varak
ty.	: tarih yok

I. GİRİŞ

1.1. Konunun Amacı

İmanın zihnî bir ikna veya kalbî bir tatmin olmaktan çıkıp bütünüyle yaşam biçimine dönüşmesi için belli başlı dinî anahtar kavramların çok iyi anlaşılması gerekir. Anlaşılamamış veya özümsemememiş dinî kavram veya önermeler inananı dinin gayelerine asla ulaştıramaz. Şüphesiz bu konumdaki anahtar kavramların en başında, bütün bir dinî sistemin üzerine kurulduğu “Tanrı” kavramı gelmektedir. Denilebilir ki, Tanrı kavramı dindarın dini anlamasının da dini yaşamasının da en temel kavramıdır. Bu bakımdan dinlerin, özellikle de ilahî dinlerin kutsal metinleri kendi Tanrı’larını ve Tanrı anlayışlarını önemli ölçüde betimlemişlerdir. Ne var ki, bu metinlerin anlaşılması ve yorumlanması kültürel ve tarihî şartlar doğrultusunda değişiklikler gösterebilmekte, bu değişik anlama ve yorumlama düzeylerinden Tanrı anlayışları da nasibini almaktadır. Bu nedenle diğer dinlerde olduğu gibi İslâmî kültür çevrelerinde de değişik ulûhiyyet anlayışları ortaya çıkmıştır.

Ulûhiyyet anlayışı bir ilaha inanmak kadar önemli bir konudur. Çünkü ilahla kurulacak bağ bu anlayış üzerine bina edilmektedir. Eğer bir ilah ne kadar yetkin düşünülürse inananın ona inancı da o kadar yetkin olacaktır. İslâm özelinde konuşmak gerekirse Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, insanla ve evrenle ilişkileri, onları yaratma ve yönetmedeki ilkeleri gibi birçok konudaki anlayış farklılıkları, İslam toplumunun hem kendi içinde mezhepler düzeyinde şekillenmesine hem de inanç, ibadet, ahlak, bilim ve sanat gibi önemli konularda diğer dini topluluklardan ve felsefî akımlardan önemli ölçüde değişiklikler göstermesine neden olmuştur. Örneğin Aristo felsefesinde Tanrı sadece bir açıklama ilkesi olarak sistemde yer alırken İslâm düşüncesinde Allah, âlemin yaratılmasından yönetilmesine kadar her aşamada ve her an iş başındadır. Bu nedenle birincisi deist, ikincisi teist bir ulûhiyyet anlayışını ortaya koymaktadır.

Bu genel tespitlerden hareketle sözü tez konumuz olan Mâturidî’nin Allah-Âlem ilişkisi anlayışına getirmek gerekirse, İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte Müslümanların değişik kültürlerle yüz yüze geldiği ve çeşitli düzeylerde karşılıklı etkileşimlerin olduğu bilinen bir konudur. Temellerini İmâm-ı A’zâm Ebû Hanife’nin attığı Türk-İslâm kültür çevresi de bahsettiğimiz etkileşim sürecinin sonuçlarından biridir. Şüphesiz Türk-İslâm kültür çevresinde yetişen en önemli bilginlerin başında bu kültür çevresinin itikadî mimarı da olan Mâturidî gelmektedir. O, İslâm inanç esaslarını

temel kaynaklara bağılı kalarak tespit etmeye ve açıklamaya gayret etmiş, bunlara yönelik içeriden ve dışarıdan gelen itirazlara da cevaplar vererek dinî esasları savunmaya çalışmıştır. Bugün bir itikadî mezhep olarak tanıdığımız “Mâturidîlik” onun bu çabalarından doğmuş ve Türk-İslam kültürünü yüz yıllar boyunca inanç açısından besleyip desteklemiştir.

İşte bu seçkin din bilgininin Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları vb. konulardaki görüşlerini, kısacası onun ulûhiyyet anlayışını kendi eserlerine bağılı kalarak belirlemeye ve diğer itikadî mezheplerden ayrıldığı noktaları tespit etmeye çalışmak, gerekirse karşılaştırmalar yaparak “Mâturidî ulûhiyyet anlayışının ve Allah-Âlem ilişkisinin kendine özgü özelliklerini ortaya koymak bu tezin başlıca amacıdır.

1.2. Konunun Kapsamı

Ulûhiyyet en geniş anlamıyla Tanrı’nın tanrılık niteliğini dile getirdiğine göre tezimizin Tanrı’nın tanrılık niteliğine ilişkin konuları kapsayacağı açıktır. Ancak ulûhiyyet anlayışlarının çeşitli din ve düşüncelerde oldukça farklılıklar gösterdiği gibi aynı din mensupları arasında da değişiklikler arz ettiğini yukarıda dile getirmiştik. Buradan hareketle tez konumuzu “Ebû Mansûr el-Mâturidî’de Ulûhiyyet” olarak sınırlandırdık. Bu çerçevede oluşturduğumuz planı kısaca özetlemek yerinde olacaktır.

Konuların tarihsel arka planına değinmeyi metodik bir ilke olarak benimsediğimizden giriş bilgilerinden sonra ikinci bölümde İslam keliminde Ulûhiyyet tartışmalarının doğuşunu inceledik. Bu tartışmalar sonucunda belirginleşen anlayışları teşbihî ve tenzihî ulûhiyyet anlayışları olarak iki ana gruba ayırıp birincisinde Müşebbihe, Mücessime ve Şiadan kimi fırkaların görüşlerine değindik. İkincisinde temelde tenzih fikrini benimsedikleri için Mu’tezile ve Ehl-i Sünneti ele aldık. Fakat bundan sonra sıfat anlayışlarındaki farklılık nedeniyle ayrıldıkları noktalara temas ettik.

Mâturidî’nin görüşlerine ayırdığımız üçüncü bölümde ise ulûhiyyetin muhtelif konularını oluşturan Allah’ın varlığı ve birliğinin imkânı ve ispatlanması ile bunlarının Kur’ân ve kelamcılar nezdinde ele alınmış şekline temas ederek konuya başladık. Daha sonra ise Mâturidî’nin isbat-ı vacib konusundaki delillerini Hudûs, İmkân, Gaye ve Nizam delilleri ekseninde inceldik. Bu delillere kelâm ve felsefe cephesinden yöneltilen eleştirilerin de yer aldığı bir değerlendirme ile delillerin ispat gücünü ortaya koymaya çalıştık.

İlahî sıfatlar konusunda da aynı şekilde İslam keliminde sıfat tartışmalarının doğuşuna dair bir girişten sonra konunun Mâturidî açısından aldığı şekli araştırmaya geçtik. Sıfatlar konusunda detaylı bir tasnifle karşılaşmasak da ana fikir olarak klasik dönemin tasnifine temel oluşturacak açıklamalarıyla sonraki dönemlere ışık tuttuğundan onun sıfatlar görüşünü Nefsî, Selbî, Subûtî, Fiilî ve Haberî Sıfatlar olarak sınıflandırdık. Burada da sadece onun ve onunla hemfikir olanların görüşlerinin değil, karşıt görüşlerin de yer almasına dikkat ettik. Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması, Tekvînin müstakil, zata zait ve ezeli bir sıfat olup olmaması gibi ilahî sıfatlar konusu etrafında doğmuş olan kimi tartışmaları tarihsel serüveniyle birlikte ilgili yerlerde işledik.

Bu şekilde Mâturidî'nin ulûhiyyet ve Allah-Âlem ilişkisi anlayışını kapsamlı bir şekilde ele almaya ve onun görüşlerini objektif bir şekilde yansıtmaya çalıştık.

1.3. Araştırmanın Metotları

Araştırmamızda ele aldığımız konuların öncelikle Kur'ânî boyutunu incelemekle işe başladık. Ancak bunu yaparken konuyu en kapsamlı olarak yansıtan âyetleri doğrudan vermeyi, diğerlerine ise dipnotlar yoluyla işaret etmeyi uygun gördük. Ayetlerin tercümelerinde yeri geldikçe şahsi tasarruflarda bulunmakla birlikte Ahmed Davudoğlu, Muhammed Esed tercümeleri ile Elmalılı tefsiri arasında karşılaştırmalar yapmak suretiyle vermeye çalıştık.

Ele aldığımız konuların kelâm tarihindeki yeri, varsa hakkındaki tartışmaların seyri, öncelikli olarak Eş'ariyye ve Mu'tezile olmak üzere çeşitli kelâm mezheplerinin görüşleri gibi giriş bilgileriyle konuyu sunmaya gayret ettik. Bunu yaparken İslâm tarihi, mezhepler tarihi kaynakları ile değişik mezheplerin kendi görüşlerini yansıtan temel eserlerine başvurduk. Konular hakkında yapılmış olan yeni çalışmalar varsa ulaşabildiğimiz ölçüde bunlara da yer vererek konuların güncelliğini de vurgulamaya çalıştık. İncelenen konuların felsefî boyutuna da yeri geldikçe değinmeye gayret ettik.

Nitekim araştırmamıza konu olan İmam Mâturidî'nin görüşlerini incelerken kendisine ait olduğu tartışmasız olan eserleri Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı esas aldık. Birincisinin tercümesi de yapılmış olduğundan okuyucunun karşılaştırma yapabilmesi amacıyla parantez içinde tercüme sayfalarını da belirttik. İkincisini ise doğrudan yazma nüshadan varak numarasını belirterek verdik. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Bekir Topaloğlu tarafından yapılan kısmî tahkik ve tercümesini de yine Kitâbü't-Tevhîd'de olduğu gibi tercüme sayfalarını parantez içinde göstererek kullandık.

el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn, Şerhu'l-Akâid gibi orijinal metniyle birlikte Türkçe çevirisi yayınlanmış olan kaynaklarda da yine Kitâbü't-Tevhîd'de olduğu gibi parantez içinde çeviri sayfalarını gösterme yoluna gittik. Ancak nadiren de olsa bu kaynaklarda doğrudan çevirileri kullandığımız vakit ise normal sayfa numarasını belirttik.

Mâturidî'nin görüşlerini bulabildiğimiz ölçüde her iki eserinden de takip etmeye özen gösterdik. Düşünürümüzün görüşlerini sunduktan sonra bu görüşlerin değerlendirilmesine geçtik. Gerek Mâturidî'yi destekleyenleri gerekse ona karşı çıkan görüşleri birlikte ele alarak konuya daha bütüncül ve geniş bir açıdan bakmaya çalıştık. Yine burada da Eş'ariyye ve Mu'tezile mezhepleri temsilcilerinin görüşlerine öncelik verdik.

İmam Mâturidî'nin kullanmış olduğu kavramsal yapı yer yer kendine özgümlükler göstermektedir. Bu durumu gözden kaçırmadan onun görüşlerini aktarmaya bir yandan da kolay anlaşılması açısından klasik kelamla dil birliği sağlamaya çalıştık. Bu nedenle zaman zaman orijinal kullanımları veya alternatif sayılabilecek çeviri veya yorumları paranteze alarak düşünürün kavram ve düşünce yapısına işaret etmeye çalıştık.

1.4. Mâturidî'nin Hayatı, Eserleri ve İslâm Kelâmındaki Yeri

Asıl adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr'dur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, h.3.yüzyılın ortalarında doğduğu anlaşılmaktadır. 333/944 yılında Semerkand'ta öldüğü hemen hemen kesindir. Mâturidî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklara göre, onun Türk asıllı olduğu kuvvetle muhtemeldir.¹ Nisbesi doğum yerinden; Semerkand dolaylarında küçük bir yerleşim yeri olan Mâtürîd veya Mâtürî'ten gelir.² Daha sonraları takipçileri tarafından “Şeyh, İmam, Şeyhü'l İslâm, İmâmü'l Hüdü, Alemü'l Hüdü, İmâmü'l Mütakellimîn, İmâm-ı Ehl-i Süne” gibi unvanlarla da anılmıştır.³ Semerkand'ta Ebû Hanife'nin itikadî ve fikhî görüşlerinin

¹ Macdonald, D. B. (1978), “Maturîdî” *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB. Yay., c.VII, s. 404; Ebû Zehra, Muhammed (1983), *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (çev: Abdülkadir Şener), İstanbul: Hisar Yay., c. I, s. 216; Speigh, R. Marston (1987), “Mâtürîdî”, *Encyclopedia of Religion*, New York, c. IX, s. 285–286; *Ana Britannica* (1994), “Maturidî”, İstanbul: Ana Yay., c. XXII, s. 135; Fırlı, E. Ruhî (1996), *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yay., s. 76. Ecer, A. Vehbi (2000), “Büyük Türk Âlimi Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sayı: 4, s. 52–58; Özen, Şükrü (2003), “Mâtürîdî” *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV. Yay., c. XXVIII, s. 146; Kutlu, Sönmez (2003), “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî” *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Kitabiyat Yay., s. 13.

²Watt, Montgomery (2001), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev: Ethem Ruhi Fırlı), İstanbul: Şa-To Yay., s. 384; Macdonald, “Maturîdî”, s. 404.

³ Özen, “Mâtürîdî”, s.149.

felsefî ve teolojik temellerinin tartışıldığı “Dâru’l-Cüzcâniye” de eğitim görmüş ve Hocası Ebû Nasr el- İyazî (h.4. asrın başları)’nin vefatından sonra merkezin başına geçmiştir.⁴

İlim aldığı hocalarından bilinenler Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el- İyazî, Ebû Bekr Ahmed b. İshak b. Salih el-Cuzcanî (3. asrın başları), Nusayr b. Yahya el- Belhî (ö.268/881) ve Muhammed b. Mukatil er- Razî (ö.248/862)’dir.⁵

Mâturidî’nin kendisinden bahsedileceği sanılan birçok eserde bile sukutla geçiştirilmiş olduğu görülmektedir. Mesela, İbnu’n Nedim (ö.385/995)’in “el-Fihrist”inde, Bağdadî (ö.429/1037)’nin “el-Fark Beyne’l-Fırak”ında, İbn Hazm (ö. 456/1063)’ın “el-Fasl”ında, el-İsferâyînî (ö.471/1078)’nin “et-Tabsîr fi’l-Dîn”inde, eş-Şehristanî (ö.548/1153)’nin “el-Milel ve’n-Nihal”inde, İbn Hallikan (ö.681/1282)’in “Tabâkât”ında, İbn Haldun (ö.808/1405)’un “Mukaddime”sindeki kelâm bölümünde, es-Suyûtî (ö.910/1505)’nin “Tabâkâtü’l-Müfessirîn” adlı eserlerinde olduğu gibi.⁶

Kelam, tefsir, fıkıh, fıkıh usulü ve mezhepler tarihi gibi çok çeşitli alanlarda eserler vermiş olmasına rağmen düşünürün yeterince tanınmamasının değişik sebepleri olabileceğinden bahseden Özen, bunlar arasında yaşadığı bölgenin hilafet merkezinden uzak olması, Arap tarihçiler tarafından ihmal edilmesi, Eş’ariliğin Nizamiye medreselerinde okutularak öğrenciler yetiştirilmesine karşın Mâturidîliğin bu fırsatı bulamayışı, akla önem vermesi nedeniyle muhafazakâr ulema ve biyograflarının ilgi alanı dışına çıkması gibi nedenler sayar.⁷ Topaloğlu ise bu ihmalin temelinde hadisçilerle fıkıhçıların onun görüşlerini Mu’tezileye yakın görmelerinin etkili olmasını daha muhtemel görmektedir.⁸ Watt ise diğer görüşlere kısmen katılmakla birlikte konuya daha değişik bir açıdan yaklaşarak umumiyetle Hanefîlerin mezhepler tarihi tetkikine ve kendi mezheplerinin önde gelen mensuplarının hayat hikâyelerine Eş’ârîlerden daha az dikkat ettiklerini söyler.⁹

Mâturidî’nin eserlerinden bahseden kaynaklara baktığımızda, onun kelâm, mezhepler tarihi, fıkıh usulü, tefsir ve Kur’ân ilimleri gibi çok çeşitli sahalarda kitaplar yazdığını görmekteyiz. Ancak bu eserlerden ikisi hariç diğerlerinden hiçbiri günümüze

⁴ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, s. 19.

⁵ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, s. 19.

⁶ et-Tancî, Muhammed b. Tavî (1955), “Abû Mansur al-Mâturîdî”, Ankara: *AÜİFD*. c. IV, sayı: I-II, s. 1-12; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 385; Macdonald, “Maturîdî”, s. 405; Uludağ, Süleyman (1999), “Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi –Giriş” (Taftazânî, *Şerhu’l Akâid/Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi* (haz: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yay., s. 37.

⁷ Özen, “Mâturîdî”, s.147 vd.

⁸ Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yay., Ankara 2002, s. XVIII, 4. dipnot.

⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 386.

ulaşamadığı gibi, pek çoğunun da ona aidiyeti oldukça şüphelidir.¹⁰ Bu nedenle biz burada onların tümünü saymak yerine Topaloğlu'nun görüşlerine katılarak¹¹ Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille*'sinde adı geçenleri vermeyi, günümüze kadar ulaşanları ise kısaca tanıtmayı uygun görüyoruz.

1) *Kitabü't-Tevhîd*: Kitap Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerini derli toplu ifade etmesi yanında, hem mezhebin temel kitabı niteliğindedir hem de başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli mezhep, fırka, dinî inanç ve felsefî anlayışlara dair en eski kaynaklardan biri durumundadır. Eser Cambridge Üniversitesi Ktp. nr. Add,3651'de kayıtlı tek nüshaya dayanılarak Fethullah Huleyf tarafından Beyrut-1970'te bir mukaddimeyle birlikte yayımlanmıştır.¹² *Kitabü't-Tevhîd*, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Dr. Muhammed Aruçi tarafından tekrar tahkik edilerek yayımlanmış (İSAM Yay. Ankara 2003), aynı tahkike dayanılarak Prof. Dr. Bekir Topaloğlu tarafından Türkçeye de çevrilmiştir. (İSAM Yay. Ankara 2002). Gerçi eserin daha önce Hüseyin Sûdi Erdoğan tarafından bir çevirisi yapıldığı görülüyorsa da (Er Matbaası, İstanbul 1981) pek çok hata nedeniyle başarısız olduğu Kutlu ve Topaloğlu tarafından belirtilmektedir.¹³

2) *Kitabü'l-Makâlât*

3) *Kitabü Reddi Evâli'l-Edille li'l-Ka'bî*

4) *Kitabü Reddi Tehzibü'l-Cedel li'l-Ka'bî*

5) *Kitabü Beyani Vehmi'l- Mu'tezile*

6) *Reddü Kitabi'l-Ka'bî fi Vaîdi'l-Füssâk*

7) *Reddü'l Usûli'l- Hamse li Ebi Amr el-Bâhilî*

8) *Reddü Kitabi'l-İmame li ba'zı'r-revâfız*

9) *Kitabü'r- Red ale'l-Karamita*

10) *Me'hazü's-Şerâi'*

11) *Kitabü'l-Cedel*

¹⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 385; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XXXI vd; Yunusoviç, Ziyadov Şovosil (2003), "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâtürîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar" (çev: Sönmez Kutlu-Yuldus Musahanov (2003), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay. içinde), s. 278 vd.

¹¹ Topaloğlu, Nesefî'nin Mâtürîdî'ye hem görüş hem de zaman olarak yakınlığı dolayısıyla onun eserleri hakkındaki bilgisinden kimsenin şüphe duymayacağını belirtir. Hatta düşünürün eserlerini bizzat incelemiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin eserlerini tespit konusunda Nesefî'nin adı geçen eserini esas aldığını ifade eder. bk: Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XXV, 28. dipnot.

¹² Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XXV; Ecer, Vehbi (1978), *Türk Din Bilgini Mâtürîdî*, Ankara, s. 48.

¹³ Kutlu, Sönmez (2003) "Ebû Mansur el-Maturîdî ve Maturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya" (*İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, İstanbul: Kitabiyat Yay. içinde) s. 396; krş: Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XIV, 1. dipnot.

12) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*¹⁴: Birçok yazma nüshası olduğu anlaşılan¹⁵ bu eserde Mâtürîdî K.Kerim'i sistematik olarak tefsir etmiştir. Kitabın Bakara Sûresinin 142. âyetine kadar olan kısmı İbrahim Avadayn ve es-Seyyid Avadayn (Kahire-1971), surenin sonuna kadar olan kısmı da Muhammed Müstefizürrahman (Bağdat-1983) tarafından yayımlanmıştır.¹⁶ Yine eserin Fatiha, Ayet el-Kürsî, Bakara Sûresinin son iki âyeti, Haşr Sûresinin son iki âyeti ve Fîl'den Nâs Sûresine kadar olan kısımlar tahkikli metinleri ve tercümeleriyle birlikte Prof. Dr. Bekir Topaloğlu tarafından yayımlanmıştır (İmam Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı, İstanbul 2003). Eserin tamamı ise yine Prof. Dr. Bekir Topaloğlu başkanlığındaki bir heyetçe yayına hazırlanmaktadır. Eserin Nisa ve Mümtehine Sûreleri üzerinde yüksek lisans düzeyinde tez çalışması yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷

Mâtürîdî'nin yaşadığı ortama ve kurmuş olduğu Kelâmî sistemin mezhepleşme sürecine kısaca temas etmek gerekirse, onun yaşadığı yıllarda Mâverâünnehir, önceleri Abbâsî devletine bağlı yarı bağımsız, sonraları ise ondan ayrılıp müstakil bir devlet olan Sâmnânîler'in yönetimi altındaydı. Abbâsî iktidarının batı merkezlerinde baskı gören Haricilik, Mürcie, Mu'tezile, Zeydîlik, İsmailîlik gibi pek çok siyasî ve itikadî mezhep, görüşlerini merkezî otoritenin zayıfladığı bu bölgede yaymaya çalışmaktaydı.¹⁸

Bu ortamda Mâtürîdî, Hanefîliğe dayalı Sünnîlik çerçevesinde faaliyet gösteriyor ve Ebû Hanife (ö.80/150)'ye bağlılığı ile tanınıyordu.¹⁹ Dolayısıyla henüz onun hayatta olduğu dönemde Mâtürîdîlik'ten söz etme imkânı yoktu. Bu nedenle Rudolph, Mâtürîdîliğin mezhepleşme sürecini üç aşamaya bağlı olarak açıklamaya çalışır.

¹⁴ en-Nesefî, Ebû'l Muîn (2004), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (tah: Hüseyin Atay), DİB. Yay., c.I, s. 472-73; Bu eser Keşfü'z-Zünun'da "Te'vilâtü Ehli's-Sünne" olarak kaydedilmektedir. bk: er-Rumî, Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî (Kâtip Çelebi) (1992), *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. I, s. 335; Mâtürîdî'nin eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk: Macdonald, "Maturîdî", s. 405; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, c. I, s. 216-17; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XXV vd; Özen, "el-Mâtürîdî", s. 149; M. Yeprem, M. Saim (1980), *İrade Hürriyeti ve İmam el-Mâtürîdî*, İstanbul: Şamil Yay., s. 260 vd; Gölcük, Şerafeddin (1998), *Kelâm Tarihi*, Konya: Esra Yay., s. 112; Koçar, Musa (2004), *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken Yay., s.19 vd.; Kutlu, "Bibliyografya", s. 394-398; *Ana Britannica*, "Maturidi", c. XXII, s. 135; Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 77-78.

¹⁵ Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XXX.

¹⁶ Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XXXI.

¹⁷ bk: Kutlu, "Bibliyografya", s. 409.

¹⁸ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", s. 17; krş: Kutlu, (2002), *Türklerin İslamlaşmasında Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: TDV. Yay., s. 156 vd.

¹⁹ Topaloğlu, Bekir (2003), "Mâtürîdî" (Kelâma dair görüşleri), *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV. Yay. c. XXVIII, s. 156; krş: Yörükan, Yusuf Ziya (1953), "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur Mâtürîdî" Ankara: *AÜİFD.*, c. II, sayı: II-III, s. 128; Yavuz, Y. Şevki (2003), "Mâtürîdiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV. Yay., c. XXVIII, s. 165; Speight ise onun İslâm hukukçusu Hanefî bilginlerce yetiştirildiğini kaydeder. bk: Speight "Mâtürîdî", s. 285.

Birinci aşama 4/10. yüzyılın sonlarına kadar her şeyin normal seyirde gittiği, Hanefilerin kendi dinî geleneklerini sürdürdükleri; Semerkand, Buhara ve diğer şehirlerde birbirine denk Hanefî otoritelerin ortaya çıkmaya devam ettiği bir dönemdir. Mâturidî de bunlardan biridir.

İkinci aşama 5/11. yüzyılın başlarıdır. Dönemin ayırıcı özelliği bu bölgede ilk kez Eş'arîlerin görülmeye başlamasıdır. Zira Eş'arîlik Nisabur'da İbn Fûrek (ö.406/1015) ve İsferyânî (ö.418/1027) gibi önemli sözcülere sahip olmuştur. İki grup arasında Allah'ın "tekvîn" sıfatı yüzünden hararetli tartışmalar yaşanmaktadır. Mâverâünnehirliler tekvînin Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğunu kabul ederken Horasan Eş'arîleri buna karşı çıkarlar. Ancak henüz tekvinin ezeli sıfat oluşunu temellendirmede Mâturidî'ye istinat etme söz konusu değildir.

Nihayet üçüncü aşamada 5/11. yüzyılın sonlarına tarihlenebilen ve Mâturidî'nin nihaî otorite olarak görülmeye başlandığı devredir. Bu dönemde onu bir otorite olarak takdim eden iki önemli sima vardır. Bunlar aynı nesilden olan Ebû'l-Yüsr el- Pezdevî (ö.493/1100) ile Ebû'l- Muîn en- Neseî (ö.508/1110)'dir.²⁰

Özen ise her ikisinin de Mâturidî'nin bir kelâm otoritesi olarak tanınmasındaki rolünü kabul etmekle beraber Pezdevî ile Neseî arasında bir ayrıma gider. Ona göre her ne kadar Pezdevî, Mâturidî'yi ehl-i sünnet imamlarından saysa da onun Kitabü't-Tevhîd'ini dil ve üslûp bakımından problemlili bulduğu gibi, bazı görüşlerini de açıkça eleştirmek suretiyle ona tam bağlı olmadığını ortaya kayar. Neseî ise Mâturidî'yi ekol sahibi bir düşünür kabul etmenin yanı sıra Kitabü't-Tevhîd'den sonra ikinci kaynak durumundaki Tabsıratü'l-Edille'sini de onun görüşleri doğrultusunda yazar ve böylece Neseî ile birlikte Mâturidîlik bir kelâm akımı olarak tarihteki yerini alır.²¹

Mâturidî ile ilgili yapmış olduğumuz bu kısa girişi onun Kelâm ilmindeki önemine değinerek bitirmek istiyoruz.

Mâturidî'nin ortaya koyduğu yöntem, onun kelâm ilmini nasıl sistematize ettiğini göstermesi bakımından önemli olduğu kadar, bu ilme kazandırmış olduğu yenilikler bakımından da önemlidir. Şüphesiz onun Kelâm ilmine getirdiği en büyük

²⁰ Rudolph, Ulrich (2003), "Mâturidîliğin Ortaya Çıkışı" (*İmam Mâturidî ve Mâturidîlik*, İstanbul: Kitabiyat Yay., s. 297 vd; Mâturidî'nin hayatına dair bilgilerin muğlaklığından söz eden Watt, onun tanınmasının daha geç bir dönemde; Hanefilerin Selçuklu ve Osmanlıların desteğiyle merkezî İslâm topraklarında önem kazanmalarıyla gerçekleştiğini söyler ve 8/14. yüzyıla tarihlendirir. Ayrıntılı bilgi için bk: Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 384 vd.

²¹ Özen, "Mâturidî", s. 149; Yavuz, "Mâturidîyye", s. 166; Pezdevî düşünürüne yönelttiği eleştirileri şöyle ifade eder: "Şeyh Ebû Mansur'un yazdığı Kitabü't-Tevhîd'de biraz kapalılık ve uzatma, tertibinde ise bir nevi zorluk vardır. Eğer bunlar olmasaydı bize kafi gelecekti." bk: Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed (1988), *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev: Şerafettin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yay., s. 3.

yenilik bilgi sistemindeki orijinalliktir. O, ilk kez bilgi sistemini açıklayarak kelâm yapmaya başlayan bilgin olmanın yanı sıra kendinden öncekilerin, özellikle de Mutezile'nin hilafına haberi de bilgi kaynakları arasına alan kişi olmuştur.²²

Düşünüre göre nesne ve olayların gerçekliklerini (hakaiku'l eşya) ancak duyuların idraki, haberler ve aklî istidlallerle öğrenebiliriz. Duyular bize bilgisizliğe yer kalmayacak kesinlikte bilgiler sağlar. Gerek mütevatir gerekse ahad olsun haber de bir takım zorunlu bilgiler verir. Aklî istidlallere gelince, duyu ve haber yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin doğruluğunu ancak akıl sayesinde kontrol edebiliriz.²³

Yine ona göre dinin kendisiyle anlaşılıp bilinebileceği iki temel kaynak vardır. Bunlar akıl ve nakilden ibarettir. Çünkü nakil yani vahiy dinî bilgilerin kaynağı olduğu gibi, akıl da bunların doğruluğuna delalet etmenin yanında Allah'ın varlığı, bir takım sıfatları ve O'na imanın gerekliliği gibi alanlarda bilgiler sağlar.²⁴

Burada söylenmeden geçilemeyecek bir diğer konu da akaidin Mâtürîdî eliyle nasıl Kelâma dönüştüğü meselesidir. Çünkü o, hocaları aracılığı ile vakıf olduğu İmâm-ı A'zâm'ın risalelerini incelemiş, onları geliştirip sistemleştirmiş, aklî delillerle destekleyerek onları eserlerinde işlemiştir. Öyle ki, artık Hanefilik sadece fikhî alanda kullanılır olmuş, Kelâmî sahada ise Mâtürîdîlik adı geçer olmuştur.²⁵ Mâtürîdî'nin Kelâm metoduna dair diğer özellikleri maddeler halinde sayarak konuyu kapamak isabetli olacaktır. Buna göre o;

- i. Kelâm ilmini siyasî mecradan çıkarmıştır.
- ii. Red-cevap kuruluşunu usûl-ü selâse planında sistemli bir bünyeye kavuşturmuştur.
- iii. Akıl- nakil çatışmasını ortadan kaldırmıştır.
- iv. Alanı içinde akla, onun istidlâl ve tahlillerine önem vermiştir.

²²Huleyf, Fethullah (1979), "Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi" (el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* tah: F. Huleyf), İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 30; Özcan, Hanifi(1998), *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİFAV. Yay, s. 29; krş: Speight, "Mâtürîdî" s. 286.

²³ el-Mâtürîdî, Ebû Mansur (2003), *Kitâbü't-Tevhîd* (tah: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yay, s. 11 vd.; Mâtürîdî'nin bilgi sistemi hakkında müstakil bir çalışma yapılmıştır. inc: Özcan, Hanifi (1998), *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİFAV. Yay.; Yine bilgiye dair muhtelif görüşlerinin değerlendirildiği bir başka eser Keskin, Halife (1997), *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yay., ss. 30, 40, 44, 78, 95, 99, 122, 132.

²⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5 (4); Bağçeci, Muhiddin (1990), "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu", *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî Kongresi*, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst. Yay., s. 24; Akıl söz konusu olduğunda el-Mâtürîdî ile Eş'arî arasındaki yaklaşım farklılığını dile getiren bir yorum için bk: Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, c. I, s. 219.

²⁵ Bağçeci, "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu", s. 30; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. XXXIII; Yörükcan, "İslam Akaid Sisteminde Gelişimler ve Ebu Mansur Mâtürîdî" s. 127.

v. Sem'iyat konularında başta K. Kerim olmak üzere nakle bağlı kalmıştır.²⁶

²⁶ Topaloğlu, "Ebû Mansur el- el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri" *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul: Kitabiyat Yay., s. 201; krş: Topaloğlu, "Mâtürîdî", s.156; Mâtürîdî'nin kelâm metodu hakkında geniş bilgi için bk: Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, c. I, s. 218 vd; Bağçeci, "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu", s. 23-32; Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 165 vd.

II. İSLÂM KELÂMINDA ULÛHIYYET

2.1. İslâm Kelâmında Ulûhiyyet Tartışmalarının Doğuşu

Kabilecilik temeline dayanan bir siyasal yapı içinde doğan İslâm, getirmiş olduğu evrensel ilkelerle ilk Müslümanları kabilecilik düşüncesinden bütünüyle uzaklaştırırsa da, İslâm'a girmelerinde onun ulaştığı gücün dolaylı etki ettiği kişi ve kabilelerde bu düşünce "şimdilik" küllenmiş olarak kaldı. Hz. Peygamberin ve vahyin otoritesini kabul ediyorlardı şüphesiz ama onun vefatından sonra vahiy ve nübüvvet sona erdiğine göre, yerleşik geleneklere dönmekte hiçbir sakınca yoktu. Oysa şimdi eski gelenek ilga ediliyor ve yerine seçimle veya ümmetin biatiyle yönetici seçme işi ikame edilerek merkezî bir otorite tesis ediliyordu. Ortaya çıkan bu yeni siyasal yapı karşısında, Hz. Peygamberin sağlığında kabilecilik temeline dayanan hiçbir iş yapmadığını gözden kaçıran kişi ve kabileler bir tür şok geçiriyorlardı.²⁷

Merkezî otoriteyi tanımadıklarını söyleyerek zekât vermeyenlere karşı Hz. Ebû Bekir (ö.12/634)'in kararlı tutumunda ve halifeliliğin onun hakkı olduğunu söyleyerek kışkırtma çabalarına karşı Hz. Ali (ö.40/661)'nin soğukkanlılığını korumasında olduğu gibi Hz. Peygamberin ölümünden sonraki ilk dönemlerde her şeye rağmen siyasî birlik sağlansa da Hz. Osman (ö.35/656)'ın şehit edilmesiyle işler yavaş yavaş çığırından çıkmaya başlamıştı. Bunun ardından yaşanan Cemel, Sıffin ve Tahkim olayları ise toplumdaki siyasî ayrılıkları geri dönülmez biçimde iyice perçinledi.

Başından beri betimlemeye çalıştığımız siyasal yapı tahkim tartışmaları nedeniyle Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan Haricilerle ilk meyvesini vermiş oldu. Ne var ki, Haricîlerin hem Hz. Ali'yi hem de Muaviye'yi tahkim dolayısıyla dinden çıkmakla suçlamaları, yaşanan tartışmalara bir de inanç boyutu kazandırdı. Bundan sonra yapılacak her tartışma, siyaset ve itikat sarmalını beraberinde getirdi.

İslâm toplumu vicdanında tam bir meşruiyet kazanamamış Emevî yöneticilerinin yapmış oldukları baskı ve zulmü Allah'ın dilemesine bağlamaya çalışmaları ise itikadî tartışmalara farklı bir boyut kazandıran bir başka etken oldu. Çünkü onlar halife veya Allah'ın vekili olduklarından, yaptıkları her şeyin Allah tarafından irade edilmiş bir tesirle yaptıklarını söylüyorlardı.²⁸ Bu ise sorumluluk ve eleştiriden kaçmanın en kolay

²⁷ İslâmiyet öncesi Araplardaki kabileciliğe dayalı siyasî sistem hakkında toplu bir değerlendirme için bk: Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, s. 14 vd.

²⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 114.

yoluydu. Emevilerin bu siyasallaşmış kader doktrinine karşı tepki olarak doğan Kaderiyye, Mürcie ve Cebriye bilginleri tartışmalara katılarak konuya değişik boyutlar kazandırdılar.²⁹

Bizim buradaki asıl amacımız ulûhiyyet tartışmalarının nasıl doğduğuna dair bir takım genel bilgiler vermek olduğundan (öbür türlü değinilen her konu başlı başına bir çalışma konusudur) bu fırkaların almış olduğu tavırları tümüyle buraya yansıtmanın mümkün değildir. Ancak adı geçen gruplarca örneğin; Kaderiyye tarafından kaderin tümüyle reddedildiğini veya Cebriyye tarafından ise çok az da olsa irade özgürlüğü tanınmaksızın insanın tüm yapıp-etmelerinin Allah’a atfedildiğini dikkate alacak olursak, meselenin Allah’ın sıfatları ile ilgili bir probleme dönüştüğünü söyleyebiliriz.³⁰ Yani kader tartışmaları üzerinden artık Allah’ın ilmi, iradesi, kudreti, şerri dileyip dilememesi ve insanın özgürlüğü gibi konuların da devreye girdiğini görmekteyiz.

İnsan özgürlüğünü merkeze alarak “Emevî kader doktrini” reddeden ve Emevilerin zulümlerinin Allah tarafından takdir edilmediğini söyleyen ilk kişinin Ma’bed el-Cühenî (ö. 80/699) olduğunu³¹ dikkate alırsak ulûhiyyet tartışmalarının h.1. asrın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz. Kaldı ki, bu tarihlerde Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Cabir b. Abdillâh (ö.78/697), Ebû Hureyre (ö.59/679), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Enes b. Malik (ö. 93/712) Abdullah b. Ebî Evfâ (ö. 86/705), Ukbe b. Amir el-Cühenî (ö. 58/677–8) gibi sahabeden önemli kişiler hayattadır.³²

Öte yandan İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte karşılaşılan yerli kültürlerin ulûhiyyet anlayışları ile İslamî ulûhiyyet anlayışı arasında meydana gelen uyumsuzluklar da bir yerde tartışmaların hız kazanmasında etkili olmuştur. Bu duruma Yahudi ve Hıristiyanların antropomorfik ulûhiyyet anlayışları ile daha Hz. Ali döneminde şekillenmeye başlayan Sebeiyye’de³³ olduğu gibi yabancı inanç unsurlarının İslamî kimliğe büründürülmeye çalışıldığı oluşumları örnek olarak verebiliriz.

²⁹ Adı geçen grupların konuya yaklaşımları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk: Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiseleri*, s. 284 vd.; yine İslâm öncesi Arabî kader inancı hakkında bk: Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 106 vd.; Keskin, Halife (1997), *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul:Beyan Yay., s. 21-22.

³⁰ Keskin, , *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s. 23; krş: aynı eser, s. 30.

³¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 102–103; Her ne kadar Watt böyle söylese de, bunun Sünnî yazarlarca girişilen, Kaderiyye i’tizâlinin sofu muhaddisler arasında başladığı vakıasını gizleme teşebbüsüne yönelik bir çaba olabileceğini ima ile ihtiyatlı bir dil kullanmaktadır. bk: aynı eser s. 103.

³² el-Bağdâdî, Abdülkahir (2001), *Mezhepler Arasındaki Farklar* (çev: Ethem Ruhî Fiğlalı), Ankara: TDV. Yay., s.18.

³³ Sebeiyye’nin ulûhiyyet anlayışı hakkında bk: Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 177 vd.

Esasen şartlar ne türlü şekillenirse şekillensin insan düşüncesine konu olabilecek herhangi bir olgunun, zaman içinde değişik yorumlarla farklı biçimlere dönüştürülmesi kaçınılmazdır. Bu, insanın bir türlü bağına koparamadığı din olduğu zaman daha da kaçınılmazdır. Dinlerin de –bir düşünce kategorisi olarak alındıklarında- diğer düşünceler gibi doğuş, gelişme ve çöküş evrelerini öngörmek mümkündür. Bu evrelerin her birinde dindarların din anlayışları, tanrı tasavvurları, dünyayı algılayış biçimleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla öyle veya böyle değişik dönemlerin değişik ulûhiyyet tasavvurlarına tanık olacağını beklemek gerekir. Bu durumu dile getirmek üzere Behiy,

Her din iki dönemden geçer veya her dinin iki aşaması vardır: Birincisi, dinde açıklama yapmaktan kaçınma ve onu insanî yorumlardan korumaya çalışma dönemi, ikincisi ise dinin mensupları tarafından açıklanıp yorumlanması devridir. Bu iki aşamadan birincisi, dine güçlü bir imanla bağlanıldığı veya dinî davetin yayımına kişinin kendini adadığı dönemdir. Bu dönem imanın yücelik-yükseklik dönemidir.(...) İkinci aşama, insanın dini gözler önüne serip açıkladığı ve yorumladığı, didik didik ettiği dönemdir. Bu dönem dine bağlılığın zayıfladığı ve insanın dünyada dinden yararlanmaya çalıştığı dönemdir³⁴, der.

Behiy'in dile getirdiği bu aşamaların Müslümanlarca da yaşandığını kabul etmek gerekir fakat biz burada ikinci aşama için öngörülen olumsuz davranışların din hakkında yapılan bütün araştırmalar veya din hakkındaki her konuşma için genelleştirilemeyeceğini düşünüyoruz.

Sonuç olarak İslam toplumundaki gerek siyasî, dinî içerikli tartışmalar gerekse konjonktürel şartların doğurduğu tartışmalar bir yönüyle Müslümanların Allah tasavvurlarında da etkili olmuştur. Bu durumu değişik din ve toplumlarda farklı ulûhiyyet anlayışlarının ortaya çıkışının sosyolojik bir konu³⁵ olmasıyla açıklayabiliriz. Ama ortaya çıkış gerekçesi ne olursa olsun çeşitli ulûhiyyet tasavvurları Kur'ân ve Sünnete uygunluğu ölçüsünde ümmetin onayını almış ve varlığını sürdürmüş, öbür türlü ise tarihî süreç içinde yok olup gitmiştir.

³⁴ el-Behiy, Muhammed (1992), *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü* (çev: Sabri Hizmetli), Ankara: Fecr Yay., s. 71; krş: Aynı eser, s. 51.

³⁵ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s. 34.

2.2. İslâm Kelâmında Ulûhiyyet Anlayışları

2.2.1. Teşbihî-Tecsimî Ulûhiyyet Anlayışı

İslâm coğrafyasında, çeşitli açılardan Allah'ı insana benzetmeleri ve O'nu cisim kabul etmeleri dolayısıyla Müşebbihe ve Mücessime adıyla anılan bazı gruplar ortaya çıkmıştır. Fakat böyle bir Tanrı anlayışı sadece bu gruplara özgü bir anlayış olmayıp insanlık tarihi boyunca değişik kültürel ve dinî çevrelerde görülen bir husustur.

En bariz örneklerini Yunan mitolojisinde gördüğümüz bu insan-biçimci tanrı anlayışı (antropomorfizm), felsefede de tartışma konusu olmuştur. Örneğin Xenophones (m.ö. 569/477), insanların tanrıları kendilerine benzetmelerinden ve her türlü aşağılık davranışı fütursuzca tanrılara vermelerinden rahatsızdır. O, bunların yanlışlığını dile getirmek üzere şöyle söyler:

Homeros ile Hesiodos, ölümlüler (insanlar) arasında suç sayılan, utarılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Sonra, ölümlüler sanıyorlar ki, tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler, kendilerinin biçimindedirler. Nitekim Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu, Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca atların, aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizeceklerdi. Oysa tanrılar ne aslan biçimindedirler ne zenciler gibidirler ne de yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar.³⁶

Esasen Xenophones sadece bu “halk dindarlığından” kaynaklanan tanrı anlayışını eleştirmekle kalmaz kendi anlayışını da ortaya koyar. Ona göre, “*Bir Tanrı vardır; bu, tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek Tanrı baştan aşağı iştmedir, baştan aşağı düşünmedir; her şeyi düşünceleriyle hiç zahmetsiz yönetir.*”³⁷

Xenophones'in bu yaklaşımı, eski yunandaki insan-biçimci tanrı anlayışına tek tanrıcılıkla³⁸ karşı çıkması kadar, bu düşüncenin doğduğu ortamı teşhis etmesi bakımından da ilginçtir: İnsan-biçimci tanrı anlayışı halk dindarlığından kaynaklanmaktadır.

³⁶Gökberk, Macit (1999), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 25–26; krş: Birand, Kâmıran (1987), *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: AÜİF. Yay., s. 17-18.

³⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 26.

³⁸ Birand, Xenophenes'in tek tanrıcılığının henüz tam bir monoteizm olmadığını ve panteist unsurlar da taşıdığını belirtir. bk: Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 18.

Yahudi ve Hıristiyanların kimi zaman Allah'ı insana kimi zaman ise insanı Allah'a benzetmeleri dolayısıyla insan-biçimci tanrı anlayışı, İslâm öncesi ilâhi dinlerde de bir sapma olarak kendini göstermektedir. Onların bu çarpık ulûhiyyet anlayışı K.Kerim tarafından da şiddetle reddedilip eleştirilmektedir.³⁹ Her ne kadar Allah'ın varlığını kabul ederek O'na aracılar kılmak üzere tapındıklarını söyleseler de putperest müşrikleri, tapındıkları putlar nedeniyle insan-biçimci tanrı anlayışı sınıfına koymak gerekmektedir.⁴⁰

İslâm toplumundaki insan-biçimciler Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandırılmakta ve İslâm fırak edebiyatında önemli bir yer tutmaktadırlar. Ama hemen belirtmeliyiz ki, bu düşünce sadece anılan fırkalar arasında değil, bazı Şîî fırkalar arasında da görülen bir durumdur. Hatta Bağdadî (ö. 429/1037)'ye göre teşbihin ilk ortaya çıkışı, Rafızîlerin gulat sınıflarından kaynaklanmaktadır.⁴¹ Abdülhamîd'e göre ise adı geçen fırkaların teşbîh-ı tecsîmî düşüncede oldukları doğrudur fakat bu düşüncenin ilk olarak onlar arasından çıktığını söylemek doğru değildir. Çünkü teşbih fikri ilk olarak "Haşviyye" diye anılan ehl-i sünnet hadisçileri arasında ortaya çıkmış ve sonra diğer gruplara sirayet etmiştir.⁴² O, bu konuda "te'vile sapmayan ama olduğu gibi tavakkuf da etmeksizin nasları zahiri üzere almayı ilke edinen" müteahhir selevin sıfat anlayışı⁴³ ve Şianın te'vil konusunda Mu'tezilî yöntemi benimsemesinden sonra bile teşbihçi hadisçilerin bulunması gibi hususları kanıt olarak kullanır.⁴⁴

Şîî insan-biçimcilere Hâşimiyye, Sebeiyye, Hulûliyye gibi fırkaları örnek verebiliriz. Bunlardan Hişâm b. el-Hakem (ö.195/810) Allah'ın sonlu, sınırlı ve cisim olduğunu söylemiş, yine uzunluğu, genişliği, rengi, kokusu vs. birçok maddî özelliği ile O'nu cismanî bir varlık olarak tanıtmıştır.⁴⁵ Hişâm b. Sâlim de öncekine benzer fikirler

³⁹ bk. Mâide 5/ 17, 72, 73, 74;Tevbe 9/30, Kehf 18/4; Yahudilik ve Hıristiyanlığın uluhiyyet anlayışı konusunda bk. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 185 (151); Yıldırım, Suad (1987), *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul: Kayıhan Yay., s. 9 vd; Macit, Nadim (1992), *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya: Damla Matbaacılık, s. 123 vd; Macit, Nadim (1996), *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yay., s. 101 vd.

⁴⁰ Müşriklerin ulûhiyyet anlayışı konusunda bk: Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s. 1 vd.

⁴¹ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 169.

⁴² Abdülhamid, İrfan (1994), *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev: Saim Yeprem), İstanbul: Marifet Yay., s. 221.

⁴³ bk: eş-Şehrîstânî, Muhammed b. Abdi'l Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed (1404), *el-Milel ve'n-Nihal* (tah: Muhammed Seyyid Kîlanî), Beyrut: Daru'l Ma'rife, c. I, s. 93; İbn Kayyim, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (1985), *Telbîsü İblîs* (tah: es- Seyyid el- Cemîlî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 142.

⁴⁴ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 221 vd.

⁴⁵ el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (t.y), *Makalâtü'l-İslamiyyin* (tah: Helmut Ritter), Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, s. 207; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 49, 170.

savunmuş, Allah'ın insanları gibi beş duyuya sahip olduğunu söylemiştir.⁴⁶ Yine Şia içinde değerlendirilen Sebeyye'nin kurucusu sayılan Abdullah b. Sebe' de Hz. Ali'nin ilahlığını iddia edecek kadar ileri gitmiştir.⁴⁷ Bu sebeple Bağdadî özellikle sonuncusunu "İslâm mensupları olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen fırkalar" arasında değerlendirmektedir.

Kerramiyye'nin kurucusu olan Muhammed b. Kerram da teşbih söz konusu olduğunda ilk akla gelen simalardandır. O, mabudunun bir cismi, sınırı olduğunu kabul etmiş, bazı kitaplarında ise cevherle nitelemiştir. İbn Kerram'ın meşhur görüşlerinden biri de arş konusundadır. Allah'ın arşa dokunduğunu ve orayı mekân tuttuğunu söylemektedir.⁴⁸

Anlaşılan o ki, teşbihî-tecsimî uluhiyyet düşüncesine sahip olanlar, duyulur âlemi duyular ötesi âleme tanık gösterirken bunun yalnızca dilin dar imkanlarından kaynaklandığını, bu benzetmenin bir hakikat değil, sadece anırtırma olduğunu kavrayamıyorlardı. Çünkü teşbihî dil söz konusu olduğunda, önemli olan, bir yerde haklı nedenlere dayanan insan-biçimci dil ile böyle bir zorunluluğu gerektirmeyen insan-merkezci dil arasında bir ayırım yapmaktır. Birincisi bir yere kadar anlayışla karşılanabilirken, ikincisi insandan hareketle onu her şeyin ölçüsü yapmaya çalışan bir yaklaşımdır. Oysa böyle bir dilin çeşitli sorunlar doğurması kaçınılmaz olmaktadır.⁴⁹ Yukarıda aktarılan örnekler bunu ortaya koyduğu gibi, Mâtürîdî'nin onlar hakkındaki vermiş olduğu bilgiler de bu yöndedir. Çünkü ona göre Müşebbihe'nin temel hatası şuydu: "Duyulur âlemdeki her fail ve âlim cisimdir. Öyleyse duyular ötesinde de böyle olmalıdır"⁵⁰ diye düşünüyorlar, az-çok duyulur dünyadan farklılıkları olması gereken bir konuda tümüyle insanın özelliklerinden hareket ediyorlar, soyut düşünmeye yer vermiyorlardı. Bu düşüncenin doğal sonucu olarak da cismiyet, hacim ve sınırlılık, hareket ve sükûn konularında yaratıklar içinde Allah'ın benzerlerinin olduğu sonucuna ulaşıyorlardı.⁵¹

Teşbihî/tecsimî anlayışı ifade eden örnekleri çoğaltmak mümkünse de biz maksadın az-çok hâsıl olduğunu düşünerek bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Her ne kadar bir tür tanrı hakkında konuşmaysa da, aslında bu düşüncelerin bir uluhiyyet tasavvuru olarak değerlendirilebileceği tartışma götürür bir husustur. Aynı şüpheyi izhar

⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 209; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 51, 170 vd.

⁴⁷ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 177.

⁴⁸ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160 vd.

⁴⁹ Koç, *Din Dili*, s. 58.

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 133 (109); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159 (129).

⁵¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 187 (152).

eden Macit, bu düşünceleri savunan kişilerin dinî metinleri sıradan okuyanlar sınıfına dahi sokulamayacağını, çünkü bu ifadelerin bir anlama çabasından çok haricî bir dilin, yüzeysel bir saplantının sözcülüğünü yansıtan özellikler taşıdığını söyler.⁵²

Ne var ki, insan-biçimci tanrı anlayışı tarihî bir vakıa olduğuna göre, bu anlayışı doğuran amilleri tespit etmek onların niçin böyle düşündüğünü anlamak bakımından bize büyük kolaylık sağlayacaktır. Behiy bu doğrultuda şunları söyler:

Teşbih inancı yalnızca kültürlü olmayan halk kesiminde mevcuttur, aydınlar ve kültürlü inananlarda değil. Aynı şekilde bu inanç sadece yetiştirilmemiş halk kitlesince kabul görür. Çünkü iki şey arasını, özellikle de görülen bir şeyle görülmeyen bir şey arasını ayırma yeteneği ve görünen bir varlık için caiz olan bir şeyin görülmeyen bir varlık için caiz olamayacağı anlayışı, insanın genel doğasından çok kültür düzeyine dayanır.⁵³

Behiy'in bu yorumlarını haklı çıkaracak bazı ipuçlarını Bağdadî'de de görmekteyiz. O Kerramiyye'ye uyanların akli kıt kimselerden, Nişapur'un köylerinden cahil ve ezilmiş küçük bir topluluktan oluştuğunu söylemektedir.⁵⁴ Yukarıda geçtiği üzere hatırlarsak, Xenophones de kendi toplumundaki insan-biçimciliğin bir tür halk dindarlığından kaynaklandığını ifade ediyordu. Bunlara Yahudî ve Hıristiyanların da ancak kutsal metinleri tahrif etme uğruna insan-biçimci tanrı anlayışına ulaşabildiklerini, yani bilgi bakımından bir gerilemenin söz konusu olduğunu eklersek başından beri temas etmeye çalıştığımız kültürel ve dinî çevrelerin, teşbihî-tecsimî uluhiyyet anlayışına sahip olmalarındaki etkenlerin, bir yorum ve anlayış farklılığından çok bilgisizlik ve soyut düşünememek gibi unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü günlük dilden aldığımız kavramları olduğu gibi birincil sözlük anlamlarıyla, hiçbir yorumlama ve soyutlamaya gitmeksizin Allah'a atfetmenin savunulacak bir yanı yoktur. Böyle bir dille ortaya konacak Tanrı tasvirinin İslâm ulûhiyyet anlayışıyla bağdaştırılması da söz konusu değildir.

Teşbih fikrinin doğmasında sıfatların nefyine karşı tepkiselliğin ve Gulat-ı Şiada olduğu gibi kimi liderleri aşırı yüceltme yoluna giden ve tanrısallaştıran tutumların etkili olduğunu, sonuçta bu düşüncenin lafza takılıp kalma, Allah'ı bilmede aklın rolünü

⁵² Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 118.

⁵³ Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 73.

⁵⁴ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; Bağdadî'nin Mukannaiyye hakkındaki benzer bir yorumu için bk: aynı eser, s. 201.

inkâr etme ve zihnî yeteneksizlik gibi nedenlerden doğduğunu söyleyen Macit⁵⁵ de aynı kanaatedir.

Bütün bunlar yanında terminolojiden kaynaklanan bazı anlayış farklılıklarının olabileceğini ve teşbihçi olarak anılan kişiler hakkındaki bilgilerin genellikle muhalifleri tarafından aktarılmış olduğu gerçeğini de hatırdan çıkarmamak gerekir.⁵⁶

2.2.2. Tenzihî Ulûhiyyet Anlayışı

Yöntemleri farklı olsa da Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tenzihî uluhiyyet anlayışını temsil etmektedirler. Bu nedenle onları aynı başlık altında ele almayı ama aynı zamanda yöntemlerindeki farklılıklar nedeniyle de ayrı ayrı değerlendirmeyi düşünüyoruz. Mu'tezile'nin bütünüyle sıfatları reddettiği var sayılarak genellikle nefiyici kategoride değerlendirilmesi ve Muattıla olarak algılanması bizce isabetli değildir. Çünkü görüleceği üzere Mu'tezile bütün sıfatları nefyetmediği gibi, gerek Mâtürîdî'nin hangi yöntemle olursa olsun bir mâna ispat eden kimsenin gerçekte ta'tili nefyettiğini söylemesi⁵⁷ gerekse Râzî (ö.606/1209)'nin onların kimi sıfatları reddetseler de en azından mana bakımından bunları kabul ettiklerini belirtmesi⁵⁸ de mutlak bir ta'tilden söz edilemeyeceğini göstermektedir.

2.2.2.1. Mu'tezilî Ulûhiyyet Anlayışı

Mu'tezile'nin doğuşu, muhtemelen fikrî bir evveliyata dayanmasına rağmen, Hasan el-Basrî (ö.110/728)'ye büyük günah işleyen kişinin durumu sorulduğu zaman daha kendisi cevap vermeden, öğrencilerinden Vâsıl b. Atâ (ö.131/748)'nin konu hakkında hocasından önce ve ona aykırı bir görüş bildirerek Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılması (i'tizal) olayına dayandırılmaktadır.⁵⁹ Vâsıl'ın bu düşüncesi o anda geliştirilmiş olsun veya tarihî bir geçmişe dayansın, İslâm toplumunda yeni bir anlayışı dile getirmektedir. Zira o ana kadar konu hakkındaki en belirgin görüşler Mürcî ve Haricî görüşlerden ibaret olup bilindiği gibi birinciler bu kişiyi mü'min sayarken

⁵⁵ Macit, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 121.

⁵⁶ Topaloğlu, Bekir (1989), "Allah", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV.Yay., c. II, s. 488.

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46 (39).

⁵⁸ er-Râzî (2002), *Kelam'a Giriş* (çev: Hüseyin Atay), Ankara: KB. Yay., s. 78.

⁵⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 18; Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 48; er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (1402), *İtikâdü Firakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (tah: Ali Sami en-Neşşar), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 39; el-Îcî, Adudu'd-Dîn Abdurrahman b. Ahmed (1997), *Kitabü'l-Mevakîf* (D. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Daru'l-Ceyl, c. III, s. 652; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, c. I, s. 154-155.

ikinciler tekfir etmekteydiler.⁶⁰ Şimdiyse Vâsıl, büyük günah işleyen kimseyi “ bu ikisi arasında bir yere” konumlandırarak yepyeni bir açıklama ve çözüm getirmiş oluyordu. Düşüncenin dine uygunluğu, mantıkî tutarlılığı gibi tartışmalar bir yana, var olan düşüncelerden köklü biçimde ayrıldığı ve kendine özgü bir yorum getirdiği ortadadır. Artık büyük günah işleyen kişinin durumu dolayısıyla ortaya çıkan bu düşünce daha da işlenip derinleştirilecek, Vâsıl ve ardıllarının çabalarıyla “usûl-i hamse” olarak bilinen beş ilke etrafında şekillenen yöntem İslâm inanç esaslarına dair tüm konulara uygulanacak ve “Mu’tezilî Kelâm” inşa edilecektir.

Bu doğuş öyküsünün de işaret ettiği gibi Mu’tezile gerçekten var olan düşünce biçimlerinden apayrı bir sistem geliştirmiş ve sistemi bütünüyle “Allah’ın birliği ve kıdemi” üzerine kurmuştur. Bu nedenle onlar, diğer fırkaların salt düşünsel bir sınıflamadan çok alaycı bir üslûpla verdikleri “Mu’tezile-Kaderiyye” adı yerine; kendilerini, Allah için “aslah” olanı yapmanın zorunluluğuna inandıkları ve O’ndan ilahî sıfatların kıdemi nefyettikleri için “Adalet ve Tevhîd Ehli” olarak nitelemeyi yeğlemişlerdir.⁶¹

Mu’tezile, bir bakıma kendisi için varlık koşulu olarak gördüğü tevhid ilkesini anlamada ve açıklamada “değillemeci/soyutlayıcı/tenzihî” bir dil kullanmıştır. Bu dilin temel tezi “Tanrı bambaşka (Muhâlefetün li’l-Havâdis) olduğundan, tabîî ve günlük dilden aldığımız kelimelerle Onun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Her hangi bir şeyi tam anlamı ile Tanrı’ya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur”⁶² şeklinde özetlenebilir.

Şüphesiz Mu’tezile’nin bu dili kullanmasındaki asıl amaç tevhidin bütünüyle açığa çıkarılmasıdır. Fakat işin başında son derece anlaşılır olan bu amaç, büyük oranda Allah Teâlâ’dan sıfatların soyutlamasıyla sonuçlanmıştır.⁶³ Onlar burada şöyle bir akıl yürütüyorlar: Eğer Allah’a zatına zait, hakiki sıfatlar verirsek bunlar ya O’nun zatının aynı olur ya da gayrı. Aynı olursa bunlara sıfat denemez. O’ndan gayrı olurlarsa hâdis veya kadîm olmak üzere yine iki ihtimal karşımıza çıkar. İlahi sıfatların hâdisliğini kabul edersek, Bârî Teâlâ’nın zatı hâdislere mahal olamayacağı için bu seçenek muhaldir. Kadîmdir dersek bu defa da Allah’ın şahsına özel sıfatı olan Kıdem

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 48.

⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 43; Îcî, *Kitabü’l-Mevakif*, c. III, s. 652.

⁶² Koç, *Din Dili*, s. 59.

⁶³ Bu durumu göstermesi açısından Vâsıl’ın şu sözü aktarılabilir: “Kim iki mana sıfat ispat ederse iki ilah ispat etmiş olur.” bk: Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 46.

dışında başka kadîmler ispat etmiş oluruz ki, bu durumda da ilahları çoğaltmış oluruz.⁶⁴ Kısacası onların gözünde kadîm sıfat ispat etmekle iki ilah ispat etmek arasından bir fark yoktu.⁶⁵ Ama öbür taraftan da Allah'ın görücü, bilici vs. oluşunu da reddetmenin imkânı olmadığına bilincindeydiler. Bu durumda onlara göre çözüm, Allah'ın zatından bağımsızlık çağrıştıran mana sıfatları reddetmek, ama ondan bağımsızlık ifade etmeyen ve yapı bakımından da sıfat sığasında olanları zata indirgeyerek kabul etmektir. Bu akıl yürütmenin sonucu somut olarak şuydu: Allah Hay'dır ama hayat sıfatı yoktur, Âlim'dir ama ilim sıfatı yoktur. Diğer sıfatlar için de durum aynıdır.⁶⁶ Öyleyse "Allah zatıyla âlimdir" cümlesinde olduğu gibi, zattan ayrı düşünilemeyen sıfatlar verilmeli; "Allah'ın ilmi vardır" cümlesinde olduğu gibi zattan bağımsız bir mana ifade edenleri ise Allah'a nispet etmekten sakınılmalıdır.

Tevhîd adına Mu'tezile'nin yaşamış olduğu bu trajik ikilem onları, Cenab-ı Hak'tan manâ sıfatların soyutlanması sonucuna ulaştırmış ve sorun Ehl-i Sünnetin "ilahî sıfatlar Allah Teâlâ'nın ne aynı ne gayrıdır" formülüne kadar çözümsüz kalmıştır.

Dinî bir sorun oluşturan, ilahî sıfatların Allah Teâlâ'dan soyutlanması problemini bir kenara bıraksak bile insan zihni, dile getirdiği şeyin doğruluğundan çok, dile getiriş tarzı olarak "evetleyici" dile daha yakın ve yatkındır. "Bir varlığı bütün olumlu nitelermelerden soyutlayarak tanımlamak kişiyi ancak o varlığa ilişkin kavramsal bir boşlukla karşı karşıya bırakabilir."⁶⁷ Çünkü deşillemelerle o varlığın ne olmadığı ortaya konabilir ama hala ne olduğuna dair bir şey söylenmiş değildir. Bu nedenle İslâm inanç esasları açısından doğru olsa bile, kullanmış oldukları dil sebebiyle, Mu'tezile kelamcılarının İslâm toplumu tarafından öyle kolay kabullenildiklerini söylemek zordur. Kaldı ki, bu dil bütün Müslümanların titizlikle üzerinde durdukları tevhid hakkında kullanılmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî ulûhiyyet anlayışı özündeki doğruluktan çok, bu yöntem farklılığı nedeniyle sürekli sorun olagelmıştır. Onların hem bahsettiğimiz anlama ve açıklama yöntemini hem de toplu olarak ulûhiyyet anlayışlarını göstermesi bakımından Eş'arî'nin şu tespitlerini –hem de uzunluğu kadar daşınık üslubuna

⁶⁴ el-Âmidî, Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Salim (1391), *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* (tah: Hasan Mahmut Abdü'l-Latif), Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, s. 40; krş: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 46; el-Kâdî, Abdül-Cabbâr (2001), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (haz: S. Mustafa Debâb), Beyrut: Dâru lhyâi't-Türasi'l-Arabî, s. 127 vd.

⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 46.

⁶⁶ el-Kâdî Abdül-Cabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 131; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 261; krş: Eş'arî, *Makâlât*, s. 156; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 71, 8. dipnot.

⁶⁷ Rençber, M. Sait (2004), *Tanrıyı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti*, Ankara: Kitabiyat Yay., s. 62

rağmen– burada vermek uygun olacaktır. “Mu’tezile, Allah’ın bir olduğu üzerine ittifak eder” der Eş’arî ve diğer ittifak noktalarını şöyle sıralar:

O’nun bir benzeri yoktur. O İşıttendir, Görendir. O cisim, gölge, ceset, şekil, et, kan, kişi, cevher ve araz değildir. Rengi, tadı, kokusu, dokunması, sıcaklığı, soğukluğu, yaşlığı, kuruluğu, uzunluğu, genişliği, derinliği, toplanması ve ayrılması, hareketi ve sükûnu, parçalara bölünmesi yoktur. O’nun bölüm ve parçası; vücut organları yoktur. Yönleri; sağ, solu, önü, arkası, altı, üstü yoktur. O’nu bir mekân kuşatamadığı gibi üzerinden zaman geçmiş de değildir. Bir şeyin O’na dokunması, O’ndan ayrılması ve bir mekâna hulul etmesi mümkün değildir. O yaratılmışların yaratılmışlık belirtilerini taşıyan hiçbir sıfatla nitelenemez. Sonlulukla, çeşitli yönlere gitmekle vasıflandırılmaz. O sınırlandırılmış da değildir. O ne doğurmuş ne de doğrulmuştur. O’nu hiçbir büyüklük çevreleyemez ve hiçbir örtü gizleyemez. O’nu duyular algılayamaz. O insanlarla kıyaslanamaz ve hiçbir şekilde yaratılanlara benzemez. O’na afetler ulaşamaz ve hastalıklar erişemez. O hatıra gelen ve hayalde beliren her şeyden uzaktır, onların hiçbirine benzemez. O İlk’tir, Önce’dir, var edilmişlerden öncedir. Yaratılmışlardan önce vardır. O ezelden beri Âlim’dir, Kadir’dir, Hay’dır, ve daima da öyle olacaktır. Gözler O’nu göremez, bakışlar kavrayamaz. Hayaller O’nu kuşatamaz. O kulakla işitilemez. O şeydir fakat diğer şeyler gibi değil. Âlim, Kadir ve Hay’dır ama diğer âlim kadir ve hay’lar gibi değil. O tek başına Kadîm’dir ve O’ndan başka kadîm yoktur. Mülkünde O’na ne bir ortak ne de yetkisini paylaşan bir yönetici vardır. Yaptığı bir şeyi yaparken ya da yarattığı bir şeyi yaratırken O’na bir yardımcı da yoktur. Yarattığı şeyleri bir örneğe göre de yaratmış değildir. O’na bir şeyi yaratmak, diğer bir şeyi yaratmaktan ne daha kolaydır ne de daha zordur. O’na bir menfaat sağlanamayacağı gibi bir zarar da ulaştırılmaz. O sevinç ve hazdan, mutluluk ve kederden uzaktır. O’nun sonu olan bir sınırı yoktur. O’nun yok olması da caiz değildir. O acizlik ve eksiklikten uzaktır. O, kadınların dokunmasından, eş ve çocuk edinmekten de münezzehtir.⁶⁸

⁶⁸ Eş’arî, *Makâlât*, s. 155–156; krş: Eş’arî (2005), *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul: Kabcacı Yay., s. 154; Eş’arî Mu’tezile’nin kendi arasındaki görüş ayrılıklarından da bahsetmektedir ancak konumuz açısından fazla önem taşımadığı için ihmal edilebilir niteliktedir. bk: *Makâlât* s. 157 vd.; Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 155 vd.

Mu'tezile, ulûhiyyet anlayışını oluştururken dolaylı olarak birçok Kur'ân âyetine göndermelerde bulunduğu gibi doğrudan ondan alıntılar da yapmaktadır.⁶⁹ Bu haliyle sıradan Müslüman rahatsız edecek bir durum görünmüyor. Yine Allah Teâlâ hakkındaki bazı yanlış anlama veya değerlendirmeleri önleme çabası olarak da bir yere kadar hoş karşılanabilir bir üslûp sergiliyorlar fakat Allah Teâlâ'nın sıfatlardan bu denli soyutlanmış olması, profesyonel bir kelâmcıyı –özellikle de Sıfatiyye/Selefiyye mirasından önemli ölçüde pay almış Sünnî kelâmcıyı– yeterince rahatsız edecek durumdadır.

2.2.2.2. Sünnî Ulûhiyyet Anlayışı

“Dinler iman esasları, ahlak anlayışları, dünya görüşleri ve ibadet şekilleriyle kendi kendilerine yeterli görünürler. Çünkü insanlığın çoğunluğu dinin kutsallık cihetine, zevahirine ve merasim yönüne kapılırlar. Bunda dinin bizzat kendisini kabul ettirici gücünün yanında, onun en etkili toplumsal bir fenomen olması da rol oynar.”⁷⁰ Bu durum kendini, ilk kez İslâm'la bu denli siyasal birlik ve güce, sosyal bütünlüğe kavuşmuş Arabî toplumda açıkça hissettirmiştir. Zira onlara göre sahip oldukları bu şeyleri İslâm sayesinde kazanmışlardı ve İslâm'ı terk etmekle kaybedebilirlerdi. Bu nedenle hiçbir şekilde İslâm'ın bozulup değiştirilmesine tahammülleri yoktu. Yine onlara göre İslâm; Kitap, Sünnet ve sahabenin yaşayışında vücut bulmuş haliyle İslâm'dı.

Onların yukarıdaki kaygılarında Kur'ân ayetleri de bir ölçüde etkili olmuştur. Çünkü Kur'ân Yahudî ve Hıristiyanların kendilerine gönderilen dinlerini çeşitli yollarla nasıl tahrif ettiklerini haber vermekte ve onları bu konuda şiddetle kınamaktadır.⁷¹ Onların önünde hem böyle tarihî bir tecrübe ve Kur'ânî uyarının olması hem de yaşayan İslâm grupları arasında bu temayülün baş göstermesi, dinin vahye dayalı aslının korunması hususundaki duyarlılığı iyice arttırmıştır.

Öte yandan bölge köklü bir kültürel ve felsefî geleneğe sahip olmadığı gibi bu merkezlerle de sıkı ilişkiler içinde değildi. Ancak güçlü İslâm orduları sayesinde bölge dışındaki dinî, kültürel ve felsefî çevrelerle ciddi ilişkiler kuran geleneksel Arabî kültür bu ilk karşılaşmada muhafazakâr bir tavır takınmak zorundaydı. Öbür türlü

⁶⁹ Mesela doğrudan alıntılar: En'âm 6/103; Şûrâ 42/11; İsrâ 17/1; Mü'min 40/20.

Dolay göndermeler: En'âm 6/101; Hadîd 57/3; Cin 72/3; İhlâs 112/1–4.

⁷⁰ Taylan, Necip (1997), *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: MÜİFAV. Yay., s. 15.

⁷¹ Bakara 2/ 41, 75, 79, 85;174; Mâide, 5/12–13–14, 41, 44; Tevbe 9/ 29–30–31.

muhatapların yöntemleriyle herhangi bir fikrî tartışmaya girmek bu yöntemlere yabancı olanlarca daha baştan yenilgiyi kabullenmek demektir. Kaldı ki, onlardaki fatih ruh hâlâ diriydi ve Arap olmayan kesimler Müslüman bile olsalar “mevâli” olarak algılanıyordu. Arabî asabiyetin canlılığını koruduğu böyle bir ortamda yeni fikirlere açık bu “köle çocuklarının” dini bozup değiştireceklerine dair bir şüphe onlar açısından her zaman haklı bir şüphe olarak görülüyordu.

Bir diğer husus, gerek Hz. Peygamber döneminde olsun gerekse mevcut İslâm toplumunda olsun vahiyden kaynaklanan dinî esas ve uygulamalarla, kültürden kaynaklanan bazı geleneksel uygulamalar birbirinden belirli çizgilerle ayırt edilmiş değildi. Şüphesiz bu ayırım hem Hz. Peygamberin hem de sahabenin zihninde örtülü olarak vardı fakat günlük yaşamda mevcut kültürel ortamı paylaşan biri için, ortaya konan bir görüşün/düşüncenin veya yapılan bir eylemin, doğru olduğu sürece vahiyden kaynaklanması ile kültürden kaynaklanması arasında pratik bir değeri yoktu. Ancak böyle bir ayırım kültürel kökeni farklı Müslüman toplum ve bireyler için pratik bir değer taşıyabilir. Dolayısıyla hali hazırdaki dinî/kültürel yapının vahiy mi yoksa kültür kaynaklı mı olduğu tartışmasına girilmeksizin devam ettirilmesi, İslamî değerlerin korunup sürdürülmesi bakımından önemli görülüyordu.

Böyle bir ortamda değişik kültürel birikimlere sahip çevrelerce başlatılan çeşitli dinî tartışmalar, özellikle de ulûhiyeti konu edinen tartışmalarda bu kültür ve tartışma yöntemlerine yabancı olanlarca tutunabilinecek en sağlam dal Kur’ân ve hadisti. Onlara göre dinde delil olması tartışılmaz bu iki kaynak muarızları susturmak için gereğinden fazlasıyla yeterliydi.

İşte, dinî hassasiyetlerle birleşmiş bu geleneksel tavır Selefiyye olarak vücut bulmuştur. “İman esaslarıyla ilgili konularda âyet ve hadislerde bildirilenlerle yetinip – müteşabihler de dâhil– bunları aynen kabul edip, teşbih ve tecsîme de düşmeyen ama te’vil yoluna da gitmeyen ehl-i sünnet topluluğu”⁷² olarak tanımlanan Selefiyye, akâid konularında akla yer vermemeyi şiar edinmişti ve bu şiarla bağlı kalarak geliştirdiği yöntem, söz gelimi Allah Teâla’dan her türlü noksan sıfatları tenzih etmenin yanı sıra nasslarda geçen müteşabihatın mânâsının bilinemeyeceğini itiraf etmeyi, müteşabihatın

⁷² Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 51; Topaloğlu, Bekir (1985), *Kelâm İlmi- Giriş*, İstanbul: Damla Yay., s. 113; krş: Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 93; Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 70; Selefiyyenin sıfatlar konusundaki tutumu için bk: eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 92.

mânâsını sormamayı ve onlar üzerinde yorum yapmamayı hatta kalben dahi meşgul olmamayı öneriyordu.⁷³

Selefiyye bu ulûhiyyet anlayışıyla konjonktürel olarak belli ölçüde İslâm inanç esaslarının yozlaşmasına engel olmuşsa da takip ettiği yöntem bakımından artık belli bir entelektüel seviyeye ulaşmış kesimleri ikna etmekten oldukça uzaktı. Şüphesiz Selefiyye'nin İslâm toplumu üzerinde saygın bir otoritesi vardı ve onların 'teşbihten kaçınma endişesiyle te'vilden sakınışını ve müteşabihatı zahirleri üzere bırakışını' yanlış anlayan gruplar, teşbih ve tescime yönelme konusunda onların bu tavrından cesaret alıyorlardı.⁷⁴

İslâm dünyasında h.2. asırdan itibaren bir taraftan akla dayalı felsefî ilimler tercüme ve telif yoluyla yayılırken⁷⁵ bir taraftan da akla dayalı bir kelâm metodu geliştirmiş olan Mutezile mezhebi hızla yayılıyordu. Akla karşı nakli ve teslimiyeti ilke edinmiş Selefiyye'nin yöntemleriyle bu yeni akımlara karşı koyabilmek imkânsızdı. Bu nedenle İslâm inanç esaslarını Kur'ân ve Sünnete bağlı kalarak ama bir o kadar da aklî değerlendirmelere yer vererek açıklayıp tespit edecek yeni bir yönetime ihtiyaç vardı.⁷⁶ Bu ihtiyacın farkında olan iki büyük Sünnî temsilcinin çalışmalarıyla gerek Kelâm ilmi gerekse Sünnî ulûhiyyet anlayışı yeni bir aşama kaydetmiştir. Bunlardan ilki Mâverâünnehir'de sistemini kurup geliştiren ve tez konumuz da olan Ebû Mansur el-Mâturidî, diğeri ise Irak'ta çalışmalarını sürdüren Ebû'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) olmuştur.

Esasen ta başından beri İslâm toplumunun büyük çoğunluğunca paylaşıp temsil edile gelen, özellikle de İmam-ı A'zâm'ın çalışmalarıyla az-çok sistematize edilen Sünnî düşünce bu yeni bilginler elinde artık temelde nasslara bağlı ama bunun yanında te'vile ve aklî açıklamalara da yer veren bir yönetime sahipti. Bu yeni yöntem özü itibarıyla Allah Teâlâ'nın sıfatlarını kabul etmeyi ancak müteşabih olanlarını da O'nun şanına uygun biçimde açıklayıp yorumlamayı ilke ediniyordu.

Böylece İslam toplumunda daima ana gövdeyi oluşturmuş olan bu iki grup kendi içinde Selefiyye ve Halefiyye olarak adlandırılmış, adı geçen son iki âlimin görüşleri

⁷³ Selefiyyenin metodu hakkında geniş bilgi için bk: İzmirli, İ. Hakkı (1981), *Yeni İlm-i Kelâm* (haz: S. Hizmetli), Ankara: Umran Yay., s. 61-62; Yörükân, "İslam Akaid Sisteminde Gelişimler ve Ebu Mansur Matüridî" s. 129 vd.; Topaloğlu, *Kelâm İlmi- Giriş*, s. 114 vd.; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 51 vd.

⁷⁴ Topaloğlu, *Kelâm İlmi- Giriş*, s. 114.

⁷⁵ İslâm dünyasında tercüme faaliyetlerinin başlaması, ilk tercüme ve mütercimler, bu tercümelemlerin İslâm düşüncesine etkileri gibi konular hakkında bk: Fahri, Macit (1992), *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev: Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yay., s. 11 vd; Bayraktar, Mehmet (1998), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV. Yay., s. 36 vd.

⁷⁶ Topaloğlu, *Kelâm İlmi- Giriş*, s. 120.

mezhep hüviyetine kavuşmuş ve varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Günümüz Sünnî düşüncesi her ne kadar Eş'arîlik ve Mâturidîlik üzerinden algılansa da yine de burada Selefiyye'nin olumlu rolünden bahsetmek gerekir. Esasen onlar Hz. Peygamber ve sahabe dönemini herhangi bir yoruma tabi tutmadan koruyup yaşatmışlar, yeterli bilimsel düşüncenin ve yöntemin gelişmediği bir ortamda bu verilerin tahrifini önlemişlerdir. İslam düşüncesinin belli ölçüde metodik kimliğe kavuştuğu Halefiyye döneminde ise bu veriler gözden geçirilerek neyin vahiy ve inancın konusunu oluşturduğu, neyin kültür kaynaklı olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu süreçte Kur'ân ve Sünnet merkezli ulûhiyyet anlayışı da şekillenmiştir.

III. MÂTURİDÎ'DE ULÛHİYET

3.1. Allah'ın Varlığı Ve Birliği (İsbât-I Vâcib)

3.1.1. Allah'ın Varlığı ve Birliğini Delillendirme İmkân ve İhtiyacı

Din nihaî manada bir inanç sistemine tekabül etmekte ve inancın meydana gelebilmesi için “inanın” ve “inanılan” gibi iki temel varlığı gerekli kılmaktadır. İslâm açısından baktığımızda, her ne kadar dinin kurucusu ve imana konu olan ilkelerin belirleyicisi Allah Teâlâ olsa da, O'nun çağrısına cevap verecek olan insan olacağı için, inanma fiilinin faili olarak daha etkin bir konuma sahiptir.⁷⁷ Dolayısıyla inanma bir bakıma inananın aklî, hissî ve tecrübî vb. yönlerden inanmaya hazır bulunmasını gerektirmektedir. Bu hazır bulunma durumlarından bir kısmı doğrudan bireyin kişisel ve ruhî istidatlarına gönderme yaparken, bir kısmı da aklî yeteneklerine yönelmektedir. İmanın bir yönüyle aklî yeteneklere yönelmesi, yani bilgiyle bağlantı kurması, az-çok onun objektif olarak dile getirilebileceği, imana konu olan varlıkların aklen ispatlanabileceği iddiasını tazammun etmektedir. Bir bakıma, iman esaslarını aklen temellendirme ve ispat etme gayesi güden Kelâm ilminin meşruiyeti de buraya dayanmaktadır.

Şunu kabul etmeliyiz ki, çoğu mümin inanırken bizim burada bahsettiğimiz üzere kendisinin ne derece inanmaya hazır olduğunu gözden geçirmez. Aklî melekelerinin mi, yoksa duygusal yönelimlerinin mi onu inanmaya sevk ettiğinin farkında değildir. O sadece inanmanın verdiği huzur ve güvenin farkındadır. Yine de inanma olayı metodik olarak incelendiğinde, bahsettiğimiz süreçlerin farkında olmadan yaşandığı görülecektir. O halde her iman olayında, imana konu olan Allah ve diğer inanç esaslarının ispatı –en azından inanan açısından– örtülü olarak vardır. Bu ispatın mantıkî önermeler şeklinde ifade edilmesi ise elbette bir profesyonellik işidir.

İslam bilginlerinin konuyla ilgili görüşlerine baktığımızda da bu iki ayrımın dikkat edildiği görülmektedir. Çünkü;

(...) bir kısım İslam âlimlerine göre insandaki Allah inancı fitrî olduğu için Allah'ın varlık ve birliğine dair deliller aramaya ihtiyaç yoktur. Fıtratı bozulmamış, ruhu hasta olmayan her insan Allah'ın var ve bir olduğunu

⁷⁷ İman söz konusu olduğunda süje ve obje önce/sonralığının psikolojik ve epistemolojik değerlendirmesi için bk: Özcan, Hanifi(1997), *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: MÜİFAV. Yay., s. 15.

kavrar. Bu konudaki deliller sadece insanı uyarmak, içindeki Allah'ın varlığı ve birliği hususunda mevcut olan zaruri bilgiyi geliştirmek içindir. Bir kısım İslam âlimlerine göre ise insan iç ve dış âlemde Allah'ın varlığını gösteren bir takım deliller üzerinde durup düşünüp böylece Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşır.⁷⁸

Öyleyse, Allah'ın varlığının ve birliğinin delillendirilmesi anlamına gelen isbât-ı vâcib; inanan açısından, inancın mantiken izah edilebilir olduğunu, hatta imanın bir yönüyle aklî olduğunu göstermektedir. “Bir yerde Tanrı'ya inanan birinin (theist) söylediği ifadenin doğruluğu veya yanlışlığı, eninde sonunda, Tanrı'nın var olduğunu dile getiren ifadenin doğruluğuna dayanır.”⁷⁹ Bu nedenle bütün bir inanç sisteminin üzerine kurulduğu “Tanrı'nın varlığı” tezinin mantikî önermeler çerçevesinde ispatlanması gerekmektedir. Yine inanan açısından düşündüğümüzde, ister fitraten, isterse belli bir araştırmadan sonra inanmış olsun, bu iman ilk basamaktan yukarıya doğru çıkarılması yani imanın taklidî ve icmalî halden tahkikî ve tafsilî bir aşamaya ulaştırılması gereği, O'nu Allah hakkında daha çok bilgi öğrenmeye itecektir. Bu da isbât-ı vâcibe duyulan ihtiyacın bir başka yönünü oluşturmaktadır.

Öte yandan inancın savunulması, Allah'ın varlığı ve birliği konusuna yöneltilen itirazların cevaplandırılması ve ortaya atılan iddiaların çürütülmesi gibi sorunlar da isbât-ı vâcib sayesinde çözümlenebilecektir. Dolayısıyla, inancın ispatı ve savunulması diye genelledebileceğimiz temel gereksinimler, isbât-ı vâcib konusunda araştırma ve düşünce üretmeyi gerekli kılmaktadır.⁸⁰

İnsandaki inanma ihtiyacı ve Allah tasavvurunun, onun yaratılışında bulunan tabii bir özellik olduğu görülmektedir. “Hiçbir kavim gösterilemez ki” diyor Günaltay, “kaynağında ve tarihinde bu isme rastlanılmasın! Çölde dolaşan çobanların ilkel lehçelerinde, mütefekkir filozofların yüksek nazariyelerinde bu ismi bulduğumuz gibi, güzellik saçan sanatkarların eserlerinde (...) bu ismi görüyoruz. Tüm bunlar ‘Allah’ düşüncesinin insan doğasında yaratılıştan var olduğunun kesin belirtileridir.”⁸¹ İnsandaki bu potansiyel inancın ve Allah fikrinin somut bir din haline geliş süreci bir yana, çocukta inanma kabiliyetinin varlığı, din psikolojik araştırmalarla da ortaya konan

⁷⁸ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 149

⁷⁹ Turan Koç, *Din Dili*, s. 21

⁸⁰ Geniş bilgi için bk: Aydın, Mehmet (1999), *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fak. Yay., s. 20 vd.

⁸¹ Günaltay, M. Şemsettin (1994), *Felsefe-i Ülâ*, İstanbul: İnsan Yay., s. 63

bir husustur.⁸² Kur’ân ise bu durumu “fitrat” olarak nitelendirmekte ve insanı, Allah’ın fitratına yönelmeye çağırmaktadır.⁸³

İnsandaki inanma ihtiyacı ve Allah tasavvurunun yaratılıştan kaynaklanan bir özellik olduğunu yine imanın bir yönüyle insanın aklî melekelerini ilgilendirdiğini söylediğimize göre, bu durumun somut delillerle ortaya konup-konamayacağını araştırmamız gerekmektedir. Günaltay’a göre bu mümkündür. Zira “insanlık tarihini başlangıcından itibaren izlediğimizde, vahşî, medenî tüm insanların, eşkâlden kaçınarak bir Allah’ın, bir başlatıcı (mebde-i vücudun) varlığında ittifak ettiklerini görürüz. Şu halde bu genel ittifak beşer aklının mebde varlığı sezebileceğinin onaylayıcısıdır. Mademki akıl mebde varlığı keşfedebilme özelliğine sahiptir, onu kanıtlayacak delilleri ortaya koyması da mümkündür.⁸⁴ Ancak konusu ne olursa olsun, insandaki algılama, anlama, düşünme ve açıklama gibi bilgi süreçleri belli bir düzeni takip etmek zorundadır. Yani Allah’ın varlığını ispat konusu da akıl yürütmenin yasalarına bağlıdır. Bir başka ifadeyle “diğer bilgi ve düşüncelerimizin ortak şartlarına tabidir. Bilgi ve düşüncelerimiz nasıl, gözlem, araştırma, irdelemekle gelişmekteyse, ulûhiyyet (Tanrı) fikri de, dış âlemin, ruhî kuvvetlerimizin araştırma ve irdelemeleri, aklımızın özgür ve mükemmel bir biçimde kullanılmasıyla gelişmektedir.”⁸⁵

Bütün bu değerlendirmelerden anlaşılıyor ki, İslâm’ın iman anlayışında bilgi önemli yer tutmakta, imanın oluşması için önemli bir aşama oluşturmakta ve dolayısıyla iman olgusu öyle veya böyle üzerinde konuşulabilir bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum bize İslâm’ın en başat iman objesi konumundaki Allah’ın varlığını ispat etme imkânı da sağlamaktadır. Öte yandan kaynağı ne olursa olsun genelde iman esasları, özelde ise Allah’ın varlığı konusu etrafında çeşitli şüphe ve itirazların ortaya çıkması ve bundan sonra da çıkacak olması, İslâm bilginlerini, bu konularda daima fikir üretmeye yöneltmektedir.

3.1.2. Kur’ân ve İslâm Kelâmında Allah’ın Varlığı ve Birliği

İslam’ın bir tevhid dini olduğu dikkate alındığında, Kur’ân’ın başlıca rehberliğinin Allah’ın varlığı ve birliği konusunda olacağı şüphesizdir. Bu nedenle

⁸² Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, TDV. Yay., Ankara 1993, s. 252 vd.

⁸³ bk: Rum 30/30. Aynı konuya temas eden bir hadis ve açıklaması için bk.: Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB. Yay., Ankara 1993, c. IV, s. 529

⁸⁴ Günaltay, *Felsefe*, s. 65

⁸⁵ Günaltay, *Felsefe*, s. 63

Kur'ân, mü'minin zihnini inşa etmeye Allah'a imanla başlar. Şüphesiz bu inşada kullanılan üslûp ve bilgi düzeyi yine kendine özgüdür. Kur'ân bilgiden bahsederken, herhangi bir epistemik paradigmaya denk düşecek bir yöntem izlemez. Yine ispat biçimi, bütün öncül ve sonuçları tek tek ortaya konmuş önermeler dizisini takip etmez. Ancak yine de, akıl ilkelerini ve mantikî diziyi terk ediyor değildir. Kur'ân'ın defalarca insan aklına göndermede bulunması da bunu göstermektedir.⁸⁶

İşte Kur'ân'da bilgi ve akletmeye bu denli önem verilmesi dolayısıyla, Allah'ın varlığı ve birliği konusunun da bilgi temelinde ısrarla işlenebilmesi mümkün olmuştur. Şunu da açıkça belirtmeliyiz ki, Kur'ân'da daha çok Allah'ın birliği ve sıfatları ele alınmıştır. Zira girişte bahsettiğimiz üzere, insanda inanama ihtiyacı ve Allah fikrinin fitrî olması ve Kur'ân'ın ilk muhataplarından müşriklerin, şirklerine rağmen Allah'ı kabul ediyor olmaları dolayısıyla bu yol seçilmiştir. Fakat bir şeyin bir olması ve bazı sıfatlar yüklenebilmesi için öncelikle var olması gerekir. Dil ve mantık açısından baktığımızda, bir şey hakkında konuşmakla o şeyin varlığını da zımnen ikrar etmiş olacağımız açıktır. Bu bakımdan Allah'ın birliğinin tartışıldığı ve ispatlandığı her yerde, öncelikle varlığının da ispatlandığını söyleyebiliriz.

Kur'ân, isbât-ı vâcibe, öncelikle insanın kendi potansiyellerini, düşünme ve akletme yeteneklerini harekete geçirerek işe başlar. Örneğin şöyle der:

Biz onlara dış âlemde de, kendi öz varlıklarında da ayetlerimizi göstereceğiz.⁸⁷ Yeryüzünde, içlerinde hiçbir şüphe duymadan inananların görebileceği (Allah'ın varlığının) işaretleri vardır. Tıpkı kendi kişiliğiniz üzerinde de bulunduğu gibi.⁸⁸ De ki, size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da gözlere ve kulaklara kim kadir olabilir? Ölüden diriye kim çıkarıyor, yaratma işini kim yönetiyor? “Allah”, diyeceklerdir.⁸⁹

Bunu ise insanın kendisi üzerine düşünerek “bilinçli bir Yaratıcı'nın varlığına tanıklık eden kendi ruhunun derinliklerini kavraması ve kâinatın ihtişamına daha derin ve kapsamlı bir şekilde bakması suretiyle”⁹⁰ gerçekleşeceği açıktır.

Kur'ân, Fussilet 41/53'te geçen orijinal ifadesiyle “enfüs” ve “âfâk” esprisine dayalı olarak hemen her fırsatta pek çok şeyi insanın dikkatine sunarak ondaki inanma

⁸⁶ Kur'ân'da akletmeyle ilgili ayetlerin geçtiği süre ve âyetlerin detayı için bk: Abdü'l-Bâkî, Muhammed Fuâd (2000), *el-Mu'cemü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, s. 594 vd.

⁸⁷ Fussilet 41/53.

⁸⁸ Zâriyât 51/20–21.

⁸⁹ Yunus10/31.

⁹⁰ Esed, Muhammed (1996), *Kur'an Mesajı* (çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yay., c. III, s. 981.

kabiliyetini uyandırmayı denemektedir. Şu da bir gerçektir ki, Kur'ân'ın muhatabı olan insanlar, sadece belli bir eğitim düzeyine sahip kimseler değildir. Dolayısıyla, onun kullandığı üslûp ve argümanlar da muhatabın seviyesine göre farklılıklar gösterebilmektedir. Bu duruma işaret eden İbn Rüşd (ö. 595/1198), “insanlar tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi de burhan sahibinin burhan ile tasdik ettiğini, cedelî (diyalektik) sözlerle tasdik eder. (...) Kimi de, hitâbî sözlerle tasdik eder,”⁹¹ demektedir. İsbât-ı vâcib delillerini konu alan ayetlerin tasnifi dikkate alındığında bu durum daha da belirginleşecektir.

- i. Büyük bir kudret, ilim ve hikmet eseri olan insanın yaratılışı, vücut yapısı, uzuvlar ve fonksiyonları ve bunlara bağlı olarak insana lütfedilen sayısız nimetler verildiğini bildiren ayetler.
- ii. Yürüyen, uçanı, sürüngeni, iki ve dört ayaklıları ile sonsuz bir kudretin eseri olan hayvanların yaratılışını ve insanın hizmetine verilişini konu alan ayetler.
- iii. Bozulması ve aksaması olmayan mükemmel tabiat nizamı, yeryüzündeki dağlar, denizler, ırmaklar vb. ile göklerin ve yerin ahenkli çalışması gibi konuları içine alan ayetler.
- iv. Yeryüzünde meydana gelen coğrafi olaylar (yağmur, rüzgâr, bulutlar vb.) ve bunların arkasındaki ilahî kudreti vurgulayan ayetler.
- v. Gece, gündüz, güneş sistemi gibi kozmik olayları dikkatlere sunan ayetler.⁹²

İlgili ayetler detaylıca incelendiğinde, İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına isbat-ı vacib konusunda cesaret ve ilham verdiği görülecektir. Aydın'ın, “İslam âlimlerinin kullandıkları bütün deliller, ortaya koydukları mantıkî şekilleri nasıl olursa olsun, ilham ve gücünü Kur'ân'dan almaktadır”⁹³ şeklindeki tespiti ve Kutluer'in Kur'ân ayetlerinin “İslâm entelektüellerini hayranlıkla cezbeden deliller”⁹⁴ ihtiva ettiğini söylemesi de aynı duruma işaret eder. Örnek olması açısından konuyla ilgili bir âyet meali verip, isbât-ı vâcib konusunu işleyen ayetlerin genel özelliklerini belirterek konuyu özetlemek istiyoruz.

De ki: Kimin yer ve ondaki bütün varlıklar biliyor musunuz?
Allah'ındır diyecekler. O halde düşünmüyor musunuz siz? De. Kim o yedi göğün Rabbi? Ve o büyük arşın Rabbi? De. Allah'tır diyecekler. O halde

⁹¹ İbn Rüşd (1992), *Faslu'l-Makâl* (çev: Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yay., s. 74; krş: aynı eser, s. 101.

⁹² Topaloğlu, Bekir (1998), *Allah'ın Varlığı*, Ankara: DİB. Yay., s. 23.

⁹³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 66.

⁹⁴ Kutluer, İlhan (1998), *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yay., s. 149.

Allah'tan sakınmaz mısınız? De. Kimdir o, her şeyin mülkü elinde olan? Kim o koruyan fakat kendisini koruyan bulunmayan? Eğer biliyorsanız söyleyin, de! Yine Allah'tır diyeceklerdir. O halde nasıl olup büyükleniyorsunuz? De.⁹⁵

İsbât-ı vâcib delillerinin genel özelliklerini ise şöyle sayabiliriz:

- i. Kur'ân delilleri ikna edicidirler. Kur'ân insanları ikna etmek için mucizeden çok akla hitap eder.
- ii. Kur'ân delillerinin hiçbir zaman devri geçmez, apaçık, bedihî ve umumîdir.
- iii. İnsanların fitratına uygundur.
- iv. Kelâmcıların ve İslam filozoflarının kaynağıdır.⁹⁶

“Kelâm ilmi, birinci hicri asırda ortaya çıkan ve her biri kendi görüşlerinin doğru, gerçek olduğunu savunan ve bunu âyet ve hadislerle ispatlamaya çalışan fırkalar karşısında, Kur'ân ve hadise en doğru mânâyı vermek, onu anlamak ve sınırları çok genişlemiş olan İslam ülkesindeki bütün Müslümanlara Kur'ân ve hadisle bildirilen inanç esaslarını anlayabilecekleri şekilde açıklamak ve anlatmak,”⁹⁷ “İslâm dinine dıştan ve içten yönelen itirazlara ve tenkitlere makul ve mantikî cevaplar vererek dinî düşünceyi savunmak zaruretinden doğmuştur.”⁹⁸ Bu ihtiyaca binaen doğan Kelâm, selefin aksine muhataplarını akıl zemininde karşılamayı denemiştir. Böylece Kelâm'ın yöntemi ve bilimsel yapısı da şekillenmiştir. Ancak Kelâm, doğuşundan günümüze kadar çeşitli yöntem ve içerik değişikliklerine de uğramıştır.⁹⁹ Yine de bu süreçte isbât-ı vâcib konusunda klasikleşmiş deliller ortaya koymayı başarmıştır.

İslam düşüncesinde isbat-ı vacib çalışmasının, İslam vahyi ile birlikte başladığını söylemek mümkünse de, konunun ele alınışı profesyonel olarak, Müslümanların farklı din ve kültürlerle karşılaşarak, onlarla fikri mücadele gereğinin ortaya çıkmasıyla hız kazanmıştır. Topaloğlu bu konuda,

(...) fetihlerin genişlemesiyle İslam dünyasının sınırları içine giren çeşitli fikir akımları Allah'ın varlığı konusunu da tartışma gündemine getirmiş olmalıdır ki, hicri II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren bilginler meseleye önem vermeye başlamışlardır. Bilinen ilk çalışmalar yüzyılın

⁹⁵ Mü'minûn 23/84–89.

⁹⁶ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 191.

⁹⁷ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 42.

⁹⁸ Uludağ, Süleyman (1999), *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergah Yay., s. 108.

⁹⁹ bk: Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 60; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 75 vd.

hemen başlarında Mu'tezile bilginlerinden Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) ve Cehm b. Safvan (ö.128/745)'a daha sonra da Ebû Hanife'ye aittir,¹⁰⁰ der.

İsbat-ı vacib konusuyla Kelâmcılar kadar filozoflar da ilgilendiği için her iki mesleğin kendine özgü delilleri olduğu gibi; ortak kullandıkları deliller de vardır. Bu delilleri temel yapıları açısından kozmolojik, metafizik, ahlaki-vicdani deliller olarak tasnif etmek mümkündür.¹⁰¹ Bu delillerin hangilerini, kimlerin kullandığını görmek bakımından şu listeyi yapabiliriz:¹⁰²

I. Kelâmcıların Delilleri

- i. Hudûs Delili
- ii. İmkân Delili
- iii. Gaye ve Nizam Delili
- iv. Kabul-i Amme Delili
- v. İlm-i Evvel Delili

II. İslam Filozoflarının Delilleri

- i. Hudûs Delili
- ii. İmkân Delili
- iii. Gaye ve Nizam Delili
- iv. Hareket Delili
- v. Ekmel varlık Delili¹⁰³

Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri ilgili bu kısa tasnifi verdikten sonra, Mâturidî'nin kullandığı delilleri daha detaylı incelemeye geçebiliriz.

3.2. Mâturidî'de Allah'ın Varlığı Ve Birliğinin Delilleri

İsbât-ı Vâcib konusuyla bizzat Kur'ân'ın ilgilenmesi ve bu hususta bir takım deliller sunması yanında, İslam düşünürleri de Kur'ân'ın bu tutumundan ilhamla bazı deliller ortaya koymuşlardır. Bu delillerin ispat gücü bir yana, inanmak istemeyen kimseler Kur'ân'ın ifadesiyle, “gerçeği bütün açıklığıyla ortaya koyan ayetler gelse bile bu apaçık bir

¹⁰⁰ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 69; Topaloğlu, Bekir (1989), “Allah”, s. 475.

¹⁰¹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 150; Günaltay, *Felsefe*, s. 84.

¹⁰² Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 150.

¹⁰³ İslam filozoflarının kullandıkları delillerin detayı için bk. Günaltay, *Felsefe.*, s. 83 vd.; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 29 vd.; inc: Taylan, Necip (1997), *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: MÜİFAV. Yay.

büyüdür derler. Ve zihnen onun doğruluğunu kavrasalar bile sırf zulüm ve kendilerini kaptırdıkları büyüklük duygusu nedeniyle karşı çıkarlar.”¹⁰⁴

Fakat bütün bu delillendirme çabaları da tümüyle boşa gidiyor değildir. En azından inanmanın ve imana konu olan varlıkların makul olduğunu göstermesi bakımından işlevseldir. Bu durumun farkında olan Mâtürîdî konuyla ilgili kullanılabilecek birçok delil ortaya koymaktadır. Onun kullandığı deliller temelde kozmolojik kökenli olup daha çok duyusal gözlemlere, ilk bakışta anlaşılveren vicdanî tezahürlere dayanmakta, karmaşık anlatımlara boğulmuş soyut izahlardan uzak durmaktadır. Ama onun bilgi sistemini tutarlı ve başarılı bir şekilde eserlerine yansıtması sonucu çoğu Kelâmcıda görülemeyecek biçimde nakli de kullanmaktadır.¹⁰⁵

Mâtürîdî, kullanmış olduğu deliller için belirgin bir isimlendirmeye gitmemektedir. Bu nedenle çeşitli Mâtürîdî araştırmacıları birbirinden farklı tutumlar sergilemektedirler. Söz gelimi âlemin sonradan yaratıldığını ifade etmek için o “hadesü’l-a’yân”¹⁰⁶ tabirini kullanmakta ve klasik dönemin hudûs delilini takrir etmektedir. Topaloğlu bu ifadeden hareketle onun bu konudaki deliline “Yaratılmışlık Delili” adını vermekte, Koçar da onu takiple aynı adı kullanmaktadır.¹⁰⁷ Lütü İbrahim ve Işık ise bu konuda bir isimlendirmeye gitmemekte fakat Mâtürîdî’nin Allah’ın varlığına ait delillerini âlemin sonradan oluşu üzerine dayandırdığını söylemektedirler.¹⁰⁸ Biz bu nedenle delillerin muhtevası ve ana fikri doğrultusunda klasik Kelâmı da dil birliği sağlamak açısından gelenekleşmiş isimler kullanmayı tercih ediyoruz.

3.2.1. Hudûs Delili

Hudûs delilini ilk defa kullanan Ca’d b. Dirhem olmuştur. Delil Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvan aracılığıyla Mu’tezile’ye geçmiş ve Ebû’l-Huzeyl el-Allâf

¹⁰⁴ Nemi 27/13–14.

¹⁰⁵ Onun bu yönünden takdirle bahseden Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd*’in âyet indeksinde 450’ye yakın âyetin yer aldığını ve bu durumun çoğu muhafazakar âlimin akâid kitaplarında görülmediğini söyler. bk: Topaloğlu, “Mâtürîdî’nin Kelâmî Görüşleri”, s. 183.

¹⁰⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 25 (21).

¹⁰⁷ Topaloğlu, “Mâtürîdî’nin Kelâmî Görüşleri”, s. 184; Topaloğlu, “Mâtürîdî”, s. 152; Koçar, Musa (2004), *Mâtürîdî’de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken Yay., s. 115

¹⁰⁸ İbrahim, Lütü (1991), “Allah’ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî’nin Delilleri” (çev: Emrullah Yüksel), Erzurum: *Atatürk Üniv. İFD.*, sayı: 10, s. 202-207; Işık, Kemal (1980), *Mâtürîdî’nin kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara: Fütüvvet Yay., s. 67.

(ö.235/850) tarafından dayandığı mukaddimler geliştirilmiştir.¹⁰⁹ Allah'ın varlığını ispat konusunda kelâmcıların klasik delili haline gelmenin yanında, hudûs; onların kullanmış olduğu cevher, a'râz ve cevâhir-a'râz metodu dışında filozoflardan el-Kindî (ö.252/866)'nin de matematiksel aksiyomlara dayalı olarak âleme uyguladığı ve âlemin sonluluğu fikrine ulaştığı bir ispat yöntemi olarak karşımıza çıkar.¹¹⁰

Hudûs, sonradan meydana gelmek, yok iken sonradan var olmak,¹¹¹ var olmak için başkasına muhtaç olmak demektir. Kelam literatüründe ise Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulan kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak bir varlığın, hatta bütünüyle evrenin varlığından önce yokluğunu, bir zamanlar yokken sonradan var edildiği olgusunu ifade eder.¹¹² Hudûs özelliği taşıyan varlığa “hâdis” denir. Hâdisin zıddı ise “kadîm”dir. Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan, varlığında bir başkasına muhtaç olmadığı gibi, onun var olmadığı bir zaman düşünülmemeyen varlık demektir.¹¹³

Bilindiği üzere Kelâmcılar, âlemin hâdis olduğunu, dolayısıyla onu var edecek birisine ihtiyaç duyduğunu söyleyerek, o var edicinin de âlem cinsinden olmayan bir kadîmin olabileceğini iddia ile Allah'ın varlığını ispata gitmek isterler. Temelde bu düşünce onların varlık tasavvuruna dayanmaktadır ve onlara göre varlık vacib ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Âlem bir mümkünler topluluğudur; cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Cevherler birleşerek cisimleri oluşturmakta, cisimler ise araz dediğimiz bir takım geçici sıfatlar yüklenmek durumundadırlar. Tanım gereği cevherdeki birleşme ve ayrışma özelliği, yine cismin cevher ve arazdan teşekkül edişi ve arazların cevherlere muhtaç oluşu gibi hususlar âlemin sonradan olma özelliğini açıkça ortaya koymaktadır. Âlem yapısında taşıdığı bunca eksiklik ve ihtiyaca rağmen kendi varlığının sebebi olamaz. Öyleyse onun var edicisi ilim ve kudretle donanmış bir varlık olmalıdır.

Kelâmcılar cevherlerin, arazların veya her ikisinin de hudûsunu birlikte ele almak suretiyle konumuz hakkında üç yöntem kullanırlar. Ancak özü itibarıyla her üç

¹⁰⁹ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 80; Topaloğlu, Bekir (1998), “Hudûs”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yay., c. XVIII, s. 305; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 153.

¹¹⁰ bk: Kindî (1994), *Felsefî Risaleler*, (çev: Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay., s. 77 vd.; Kindî bu konuya farklı risalelerinde temas eder. bk: Âlemin Sonluluğu Üzerine, s. 77; Sonsuzluk Üzerine, s. 83; Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine, s. 87.

¹¹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28 (24); el-Cürçânî, Ali b. Muhammed Ali (1405), *et-Ta'rifât* (tah: İbrahim el- Ebyarî), Beyrut: Dâru'l- Kitabi'l- Arabî, s. 113; er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi'l-Kadir (1995), *Muhtâru's- Şihâh* (tah: Mahmut Hâtır), Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, s. 53.

¹¹² Topaloğlu, “Hudûs”, s. 304

¹¹³ Cürçânî, *Tarifât*, s. 576; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 151.

yöntem de bizim yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız minval üzere olduğu için burada onların ayrıntısına girerek tekrar etmek istemiyoruz.¹¹⁴

İster cevherlerin veya arazların hudûsundan hareket edelim isterse her ikisini de birlikte ele alalım elde edeceğimiz sonuç şudur:

- i. Âlem bütün parçalarıyla hâdistir.
- ii. Her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.
- iii. O halde bu âlemin de bir muhdise ihtiyacı vardır ki, O da hâdis olmayan, Vâcibü'l-Vücûd Allah Teâlâ'dır.¹¹⁵

Burada, önermeleri sırasıyla doğrulamak gerekirse, “âlemin bütün parçalarıyla hadis oluşu” yukarıda geçtiği üzere onu oluşturan cevher ve arazların incelenmesinden elde edilecek bir sonuçtur. Hâdis varlığın, onu meydana getirecek bir muhdise muhtaç olacağı hem hâdisin tanımını gereğidir, hem de aklî zarurettir. Bu öncüllerin zorunlu sonucu olarak ise âlemin kendi cinsinden olmayan bir kadîm tarafından meydana getirilmiş olması gerektiği açıktır. Âlemin kendinden bir parça tarafından meydan getirildiği söylenecek olursa bu devre yol açar. Âlemin kendisi gibi bir hâdis tarafından meydana getirildiği kabul edilirse, bu defa da onu meydana getiren bir muhdisin olması kaçınılmazdır. Bu durumda devam eden teselsül dolayısıyla varlığa temel teşkil edecek bir ilk varlığa ulaşmak imkânsızdır.

Hem devir, hem de teselsülde mantıkî çelişki açıktır ve bunlara dayanarak tutarlı bir ispat ortaya koymak mümkün değildir.¹¹⁶ Dolayısıyla bu iki ihtimal de batıl olduğuna göre, âlemin kadîm olan Allah tarafından yaratılmış olduğu açığa çıkmıştır.

Mâturidî, âlemin hudusunu ispat konusunda cevher ve araz yöntemlerinden haberdardır. Çünkü ona göre, varlıkların çeşitli unsurlarının kendilerinde toplanmasına rağmen cevherlerin değişik konumlarda bulunmaları, onların, arazların etkisi altında olduklarını ve arazlar tarafından halden hale çevrildiklerini göstermektedir. Yine arazların kendi başlarına bulunamadığı ve nesnelere etki edemediği bilinen hususlardandır. Şu halde cevher ve arazların kendilerindeki bu özellikleri bilen bir

¹¹⁴ Kelamcıların âlemin hudûsunu için kullandıkları cevher, araz ve cevher-araz yöntemleri hakkında geniş bilgi için bk: Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 86 vd.; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 82 vd.

¹¹⁵ el- Gazzâlî, Ebû Hamid (1981), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (çev: Mehmet A. Müftüoğlu), İstanbul: Pirlanta Yay.

c. I, s. 313 vd.; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 80; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 207-208; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 152; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 46 vd.

¹¹⁶ Devr ve teselsül için bk: Râzî, (2002), *Kelâm'a Giriş* (çev: Hüseyin Atay), Ankara: KB. Yay., s. 150 vd; Taftazânî (1999), *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi/Şerhu'l-Akâid*, (terc: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay, s. 135; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s.153–154.

varlık tarafından var edildikleri anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Her ne kadar Mâturidî cevher ve arazın sonradan var edildiği konusunda bunları söylese de o bunlarla yetinmez ve kendi bilgi sistemine bağlı kalarak üç bilgi kaynağına göre ispatlamalarda bulunur. Buna göre;

i. Etrafımızdaki varlıkları incelediğimizde, çeşitli zaruretlerle başkasına bağımlı olduklarını görüyoruz. Zaruret ve ihtiyaç hâdis olmanın göstergeleridir. Zira kıdem ihtiyaçsızlığın simgesidir. Yine gözlemediğimiz tabiat varlıklarının parçalardan oluştuğunu, bir kısmının yok olup gittiğini, canlıların kendilerinde meydana gelen bir eksiklik ve aczi gideremediklerini görmekteyiz. Tüm bunlar tabiat varlıklarının sonradanlığına işaret etmektedir.

ii. Aklen düşündüğümüzde de cevher ve arazların hareket ve sükûn, birleşme ve ayrışma gibi özellikler taşıdığını görüyoruz. Biz biliyoruz ki, bu özellikler birbiri ardına gelmekte, kendisinde meydana gelen varlıkları değiştirmektedir. Bu da kadîm olmaya mani bir durumdur.

iii. Habere gelince, Allah Teâlâ, çeşitli âyetlerde âlemi yarattığını açıkça ifade etmiştir. Örneğin “O göklerin ve yerin yaratıcısıdır.”¹¹⁸ “O her şeyi yaratmıştır ve O hakkıyla bilendir.”¹¹⁹ “Göklerle yerin ve aralarındaki her şeyin mülkü Allah’ındır. O, dilediğini yaratır.”¹²⁰ Kaldı ki bu güne kadar hiç kimse kendisinin kadim olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasını kanıtlayacak bir delil ortaya koymuş değildir. Zaten böyle bir iddiada bulunulsa bile, onun dünyaya gelişini ve küçüklüğünü bilenlerce hemen yalanlanırdı.¹²¹

Âlemin yaratılmışlığı konusunda Mâturidî’nin kullanmış olduğu kanıtlardan biri de ondaki bazı kötülük ve eksiklik belirtileridir. Onun kötülük problemine bu derece farklı ve orijinal yaklaşması çoğu araştırmacının özellikle vurgulamaktan vazgeçemeyeceği bir husus olmuştur. Işık, bu durumu dile getirmek üzere “âlemde şerrin var olmasını, alışılmışın hilafına, ilk defa Allah’ın varlığına bir delil olarak ortaya atan (...) ve bunu ispat eden ilk insan şüphesiz Mâturidî’dir. Zira daha önce bu konuda, böyle bir delile başvuran ne bir kelâmcı ne de bir filozof görülmüştür,”¹²² der. Lütfi İbrahim’e göre ise,

Mâturidî, âlemin kendi kendine var olmadığını ispat etme hususunda, eğer âlem muhdissiz kendi isteğiyle var olsa, kendi isteğinin var olması söz konusu

¹¹⁷ bk: el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 218 (180).

¹¹⁸ Bakara. 2/117.

¹¹⁹ En’âm 6/101.

¹²⁰ Mâide 5/17–18.

¹²¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 25 (21) vd.; el-Mâtürîdî, âlemin hudûsu konusunda daha başka deliller ortaya koyarsa da özü itibarıyla çok fazla değişiklik göstermez. Örneğin bk: el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 27 (23) vd

¹²² Işık, *Mâtürîdî’nin kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 73.

olduğundan (o kendisi için) ancak şartların en iyisi ve niteliklerin en seçkini ile memnun olacaktır, böylece âlemde şer meydana gelmemiş olurdu, diye delil gösterdiği şer kavramını şaşılacak derecede kullanmıştır.¹²³

Felsefi çevrelerce “kötülük problemi veya ilahî adalet sorunu/teodise” olarak ele alınan problem özü itibarıyla şu düşünceyi dile getirmektedir:

Bütün Tanrı ispatları sonuçta bize sınırsız ilim, kudret, irade, iyilik ve hayır sahibi yüce bir varlığın yani Tanrı'nın var olduğunu, âlemin ortaya çıkışının ve mevcut durumunun O'nunla açıklanabileceğini belirtir. Bu anlamda iyi-kötü, hayır-şer âlemde ne varsa hepsi Tanrı'nın eseridir. Ancak âlemde çeşitli şekillerde gördüğümüz kötülüğün yeri ve anlamı nedir?¹²⁴

Problem, ilahiyat sistemlerini ve inananları olduğu gibi, inanmayanları da daima ilgilendirmiş, hatta ateizmin temel dayanaklarından biri olarak ileri sürülmüştür.¹²⁵ Fakat Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde âlemdeki kötülük ve eksiklik ne teistlerin tanrıya rağmen açıklamaya çalıştıkları gibi bir problemdir ne de ateistlerin tutunmaya çalıştıkları gibi inkâr vesilesidir. Aksine ona göre bu durum, Allah'ın varlığını gösteren bir delilden başka bir şey değildir. O, bu tutumuyla âlemdeki kötülük ve eksikliği bir Tanrı ispatı konumuna getirmeyi başarmıştır.

Mâtürîdî'ye göre tabiatta kötü, çirkin, değersiz ve aşağılık şeyler vardır. Eğer dışarıdan bir yönetimin müdahalesi olmasaydı varlıkların bu şekilde gerçekleşme ihtimali bulunmazdı.¹²⁶ Çünkü âlemin kendisi için böyle şeyler dilemeyeceği açıktır. Yine âlem kendi kendine varlık kazanmış olsaydı bir zaman diliminin bir diğer zaman diliminden, bir halin diğer halden ve bir sıfatın bir diğer sıfattan daha istenilir bir durumda olmaması gerekirdi. Ama şu anda âlem çeşitli zaman, hal ve sıfatlarla kayıtlanmış olduğuna göre onun kendi başına varlık kazanmadığı açığa çıkmış olur. Eğer böyle olmasaydı tabiattaki her şey kendi için en güzel ve hayırlı hal ve niteliklere sahip olur, böylece âlemdeki kötülükler(şer/şurur) ve çirkinlikler(kubh/kabaih) ortadan kalkardı. Fakat gözlediğimiz âlemde bunların bulunuyor olması onun bir başkası tarafından yaratılmış olduğunu göstermektedir.¹²⁷

Esasen kötülük problemi etrafında yapılan tartışmalar bir sonuca ulaşmadığı gibi zaman zaman teist düşüncenin de balıca sorunu durumuna gelmektedir. Felsefi

¹²³ Lütfi İbrahim, “Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri”, s. 206.

¹²⁴ Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 97.

¹²⁵ Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 97.

¹²⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 32 (27).

¹²⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29).

gelenekte bu konu daha çok Gaye ve Nizam Deliline karşı eleştiri mahiyetinde gündeme gelmekte Kelâmî gelenekte ise husun-kubuh çerçevesinde ele alınmaktadır. Ancak biz burada konuyu daha çok Mâtürîdî açısından ele aldığımızı göre şunu söyleyebiliriz ki, Mâtürîdî'ye göre mutlak bir kötülükten söz etmek mümkün değildir. Çünkü kötü olarak değerlendirdiğimiz varlıklarda bizim iç yüzünü kavrayamayacağımız yararlar da vardır. Örneğin ateşin yakma özelliği bazen kötü olabilir ama yemeklerimizi de yine onunla pişirmekteyiz. Keza bütün canlıların hayatı suya bağlıdır ama bazılarının ölümü de yine suda boğulmakla gerçekleşebilir.¹²⁸ Öyleyse varlıklardaki kimi iyi ve kötü özellikler onlara dışarıdan bir müdahalenin olduğunu göstermektedir. İşte bu düşünce insanı varlıklardan ibret almaya, yaratıcının gücünü düşünmeye yöneltmekte, dolayısıyla tevhide hizmet etmektedir.¹²⁹

Düşünürün konuya yaklaşımı dikkatle incelendiğinde, onun varlık ve âlem tasavvurunun son derece yetkin ve doğal olduğu görülmektedir. O, varlık hakkındaki tutumuyla bize şunu söylemek istemektedir: Başka hiçbir bağlantı gündeme getirilmeksizin varlıkların kendi doğaları incelendiği zaman, onlar, kendi gerçekliklerini açıkça dile getirmektedirler ve bütün bu incelemeler gösteriyor ki; âlem hem aklen, hem hissene hâdistir. Yine haber de âlemin hâdis olduğunu söylemektedir.

Mâtürîdî'ye göre âlemin yaratılmışlığı konusunda insan her şeyi sayıp dökmeye kalkışsa bunun üstesinden gelemez. Çünkü görme veya işitmeye konu olan hiçbir tabiat parçası yoktur ki onda yaratılmışlık göstergesi açık olmasın.¹³⁰

3.2.2. İmkân Delili

İmkân delili, âlemin yokluğunun düşünülmesi durumunda, aklî bir çelişkiye düşülmeyeceği, dolayısıyla âlemin mümkün bir varlık olduğu temeline dayanmaktadır. Mümkün; var olduğu halde, yokluğunun da düşünülmesi aklî bir çelişki doğurmayan varlıktır. Zatı itibariyle zorunlu olmayandır. Yine varlığı da yokluğu da zorunlu değildir.¹³¹ Bir başka ifadeyle “varlığı ve yokluğu zatına nispetle eşit olan ve var olmak için mutlaka bir illete, sebebe muhtaç olan varlıktır.”¹³²

Etrafımızda birçok varlık müşahade etmekte olduğumuz gibi, onların gerçekliklerinden de şüphe etmiyoruz. Ancak, onların yokluklarını düşünmemiz halinde

¹²⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169 (138).

¹²⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170 (139).

¹³⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 31 (27).

¹³¹ Cürcânî, *Tarîfât*, s. 296.

¹³² Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 155.

de aklî bir çelişkiye düşmüyoruz. Bu da onun mümkün varlıklar toplamından ibaret olduğunu göstermektedir.

Âleme muhal diyemeyiz çünkü varlığı akıl, his ve müşahedeye bağlı olarak ispatlanabilmektedir. Kendinden vacip de diyemiyoruz, çünkü varlığı zatının bir muktezası değildir. Yokluğunu düşünmekte aklî bir çelişkiye düşmüyoruz. Dolayısıyla âlem, vacip ve muhal arasında (imkân) bir varlık statüsüne sahiptir ki, o da mümkündür. Bu değerlendirmeler ışığında mümkün varlığın varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih olmadan var olması mümkün olamamaktadır. Mümkün varlığın bu yapısı bize Vâcibü'l-Vücud'a ulaşma imkânı sağlamaktadır ve delil de bu ana fikir üzerine kurulmaktadır. Eğer bu düşünceyi önermeler mantığına dökerek olursak;

- i. Âlem mümkünler topluluğudur.
- ii. Her mümkün var olabilmek için, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe muhtaçtır.
- iii. O halde, bu âlem de var olabilmek için böyle bir müreccihe muhtaçtır, O da Vacibu'l-Vücûd Allah Teala'dır.¹³³

Birinci önermenin doğruluğunu, âlemi gözlemlediğimiz zaman açıkça görüyoruz. Zira şurada bu masa olmayabilirdi de. Oysa bu düşünce, onun parçası olduğu âlem açısından bir eksiklik olmadığı gibi, kendisiyle izafet halindeki varlıklar açısından da bir eksiklik sebebi değildir. Bu örneğin daha net anlaşılabilmesi için, aynı düşünce biçimini vacibe uygulayalım. Vacibin yok olması halinde kendisine izafet halindeki varlıkların da olması imkânsızdır. Bu vacip Allah Teâlâ olduğunda ve O'nun yokluğunu düşündüğümüzde, O'na izafetle var olan âlemin de yok olması gerekir. Oysa âlemin varlığını aklen de, hissen de kabul ediyoruz. Bu durumda illetsiz bir malul kabul etmiş oluruz ki, bu da aklî bir çelişkidir. Kaldı ki, tanım gereği vacibin varlığı zata itibariyle zorunludur.

Âlemin bir mümkünler topluluğu olduğu anlaşıldığına göre, onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyacağı açıktır. Bu aşamada tespit ettiğimiz müreccihin âlem cinsinden bir mümkün olması düşünülemez. Düşünüldüğü takdirde o mümkün için de bir müreccihin olması gerekir ve bu durum teselsülü doğurur. Âlemin varlığını yine kendinden bir unsura da bağlayamayız. Çünkü bu düşünce de bizi devre götürür. Öyleyse devr ve teselsül sarmalından kurtulmak için

¹³³ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 154; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 211-214.

âlemin müreccihinin Vâcibu'l-Vücûd olması zorunludur. Zira daha önce geçtiği üzere, devir ve teselsüle dayanarak tutarlı bir akıl yürütme yapmak mümkün değildir.

Mümkün olan bir şeyin farklı durumlarda bulunmaya elverişli olduğunu söyleyen Mâtürîdî, buna kanıt olarak onun halden hale değişebilmesini ve hakkında kesin bir kararın (vacib ve mümteni' gibi) verilemeyeşini gösterir.¹³⁴ Bu da bütün tabiat nesnelere ortak özelliği olduğuna göre “herhangi bir tabiat nesnesinin yaratıcısız var olması mümkün değildir. Çünkü nesneye göre varlık ve yokluk aynı şeydir. Bir şekillendirici olmadan şeklin meydana geldiği, (bir değiştirici olmadan) mevsimlerin yaz, kış olarak değiştiği bilinmemektedir. Öyleyse varlıkların kendi dışında bir varlık sayesinde varlık kazandıkları ortaya çıkmıştır.”¹³⁵

Tabiattaki varlıkların birer mümkün varlık olduklarını böylece dile getiren Mâtürîdî, bu fikre kavram ve durum değerlendirmesi yaparak ulaşmaktadır. “Nesneye göre varlık ve yokluğun eşit olduğunu” söylemekle de kavramları, onları nasıl tanımladığımızdan değil, onların kendi zatları bakımından ne olduklarına bakarak tanımamız gerektiğini vurgulayarak ontolojik bir ilke de hatırlatmaktadır. Ancak burada şunu da itiraf etmek gerekir ki Mâtürîdî, âlemin mümkün oluşuna ve imkân fikrine hudûsta olduğu kadar öncelik vermemektedir.

3.2.3. Hudûs ve İmkân Delillerinin Değerlendirmesi

Hudûs ve İmkân delilleri yapıları itibariyle birbirlerine yakınlıkları ve âlemin yaratılış özelliklerinden hareket ettikleri için kozmolojik deliller olarak da adlandırılmaktadırlar. Bu nedenle burada değerlendirme yaparken her ikisini de birlikte ele almayı kolaylaştırmak için kozmolojik deliller olarak bahsetmeyi daha uygun buluyoruz.

Kozmolojik delillere yöntem açısından eleştiri, İbn Sina'dan gelmektedir. Zira ona göre seçkin insanlar Rableri için başka şeyleri (cisimlerin yaratılmışlığını) şahit getirmezler, bilakis gerçeklerin ispatı için bizzat Rablerini şahit tutarlar.¹³⁶ İbn Sina böyle söylemekle bu delili bütünüyle dışlıyor değildir. O, “kâinatın Allah'ın varlığına delil olabileceğini ve bir kısım insanların böyle hareket ettiğini, fakat en sağlam ve üstün yolun, kâinatın varlığına Allah'ın delil sayılmasının gerektiğini” söylüyor.¹³⁷

¹³⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 282 (229).

¹³⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 190 (156).

¹³⁶ Topaloğlu, “Allah”, s. 476.

¹³⁷ Atay, Hüseyin(2001), *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: KB. Yay, s. 180.

Filozof isbat-ı vacib konusundaki bu temel yaklaşımı nedeniyle, “varlık delili” diye anılan ispat şeklini sistemleştiren kişi olmuştur.¹³⁸

Delillere İbn Rüşd ve İbn Teymiyye (ö.728/1350)0’nin yönelttikleri tenkitler ise “bu delillerin Kur’an metoduna uymayışı, kullanışlı olmayışı, kesinlik arz etmeyen önermelerden meydana gelişi noktalarında”¹³⁹ yoğunlaşmaktadır.

Kant (ö.1801)’ın eleştirisi ise, sebep ve sebeplilik kavramının yerinde kullanılmamasına ve tecrübî olan ile aşkın olan ayrımının yapılmamasıdır. Ona göre, “hem tecrübeye dayalı bir akıl yürütmede bulunacağız, hem de kullandığımız tecrübî terim ve ilkeleri aşkın bir alana taşıyacağız; bu olmaz.”¹⁴⁰ Kant’ın bu eleştirisine göre rasyonel bir Tanrı ispatlama imkânı kalmaz. Netice itibarıyla Tanrı bilginin değil sadece imanın konusu haline gelir.

Russell’in eleştirisi de sebeplilik ilkesine yönelmektedir. Çünkü Russell, “parçalar hakkındaki nedenlerin, bütün için de neden olmayacağını, daha doğrusu bütünün nedeninin olmayacağını”¹⁴¹ belirterek, iddiasını kanıtlamak üzere, her insanın bir annesinin olmasından hareketle, insan ırkının da bir annesinin olması gerektiği fikrinin çıkarıldığını, oysa bunun doğru olmadığını söyler.¹⁴² Fakat Russell’in ortaya koyduğu analojinin tutarsızlığı açıktır. Çünkü ortadaki bütün veya insan ırkı tek tek anneli insanların oluşturduğu bir bütündür ve onlar hakkında bu kavram ancak genelleme yapmak uğruna kullanılmaktadır. Dolayısıyla Russell’in istediği gibi bütünün nedeni ortaya konamasa bile her bir parçanın nedeni ortaya konarak da varlıkların sonradanlığı ispatlanabilir ve bu da bir teist için yeterince amaca yetecek durumdadır. Zira “âlemi Allah yaratmıştır” ile “âlemdeki her bir varlığı Allah yaratmıştır” cümleleri arasında anlam bakımından bir fark yoktur.

Kozmolojik delillere yönelik maddeci ve ateist eleştiri ise, âlemin olduğu gibi karşımızda olduğu, bu nedenle onun var olmak için nihaî bir açıklamayı gerekli kılacak bir yanı olmadığı yönündedir.¹⁴³

Esasen Kelâmçıların hudûs ve imkânla tam olarak ifade etmeye çalıştıkları şey “âlemin sonradan ve yoktan -la min şey- yaratılmışlığı”dır. Kendi aralarında daha sonra ma’dûmun şey olup olmadığı tartışmasını doğuracak olan “yok” ve “yoktan yaratma”

¹³⁸ İbn Sina’daki varlık delilinin detayı için bk: Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 175, vd; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.196 vd; el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 404 vd.

¹³⁹ Topaloğlu, “Allah”, s. 476; krş: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 56.

¹⁴⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 59.

¹⁴¹ Gül, Fikri (2002), *Bertrand Russell’ da Bilim, Felsefe ve Din*, Ankara: KB. Yay., s. 177.

¹⁴² Gül, *Bertrand Russell’ da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 177.

¹⁴³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 61.

kavramları doğrudan K.Kerim’de geçmemektedir ancak Allah’ın kendisine nispet ettiği “halk”, “ibda” “inşa”, “fatr” ve “icad” gibi fiillerin etimolojik yorumundan elde edilen bir sonuçtur.¹⁴⁴ Gerçi Wolfson yoktan yaratma kavramının sadece Kur’ân değil Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarında da yer almadığını söyleyerek kaynak olarak Maccebeeler Kitabı (7:28)’de geçen bir kavramı göstermekte ve düşüncenin gelişme safhalarına dair geniş bilgiler vermekteyse¹⁴⁵ de Meşşâî filozoflara göre bu konuda durum pek de kelâmcıların dediği gibi değildir. Bu nedenle âlemin kıdemi ve hudûsu meselesi filozof ve kelâmcılar arasında tartışma konularından birisini oluşturur.

Kur’ân’ın âlem için açıkça yaratma fiilini kullanmasından da destek alarak kelâmcılar âlemin yoktan (lâ min şey’) yaratıldığını söylerler.¹⁴⁶ Fakat Meşşâî filozoflara göre âlem hiç olmazsa ezeli hâdis olmalıdır. Şöyle ki, hâdis, kendinden başka bir şey aracılığı ile ve kendinden başka bir şey sonucu (fail sebep) var edilen bir mevcuttur. Kadîm ise, kendinden başka bir şey aracılığı ile ve kendinden başka bir şey sonucu var olmayan ve kendinden önce zamanın da geçmediği bir mevcuttur. Bu ikisi arasında kalan bir mevcut türü de vardır ki, bu; kendinden başka bir şey aracılığı ile olmayan ve kendisinden önce zaman da geçmeyen bir şey sonucu (fail sebep) var olandır ve işte bu âlemdir. Âlemdeki bu özellik nedeniyle, ondaki muhdes özelliğini kadîm özelliğine tercih edenler, hâdis; kıdem özelliğini hâdis özelliğine tercih edenler kadîm kabul etmişlerdir. Bu nedenle âlem zatı bakımından hâdis olsa da zamanî bakımdan ezeli kabul edilmelidir.¹⁴⁷

Filozoflar içinde Kelâmcılara en yakın görüş İhvân-ı Safâ’ya aittir. Zira İhvân-ı Safâ’ya göre “Tanrı için eşyayı hazır bulan, “Vâcidü’l-Eşyâ” denemez. Aksine O’na eşyayı var eden “Mûcidü’l-Eşyâ” denir.¹⁴⁸ Tanrı-âlem ilişkisi İhvan’a göre terkip değil, ibdaî ve ihtiraîdir. Yokluktan (ademden), varlığa (vücuda) getirmektir.”¹⁴⁹ Tanrı’ya “Mûcid” değil de “Vâcid” niteliğini uygun görmek durumunda eşya kıdem ve ezililik kazanmış olacak, aynı zamanda varlık daha önce O’nun bilgi ve idrakinin dışında

¹⁴⁴ Aydın, Hüseyin (2004), *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara: DİB. Yay., s. 69.

¹⁴⁵ Wolfson, H. Austryn (2001), *Kelâm Felsefeleri* (çev: Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi Yay., s. 271 vd.

¹⁴⁶ Kelâmcıların kullandıkları yaratma delilleriyle ilgili detay için bk: Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 285 vd.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, s. 85 vd.

¹⁴⁸ Uysal, Enver (1998), *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul: MÜİFAV. Yay.

s. 93; Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 91.

¹⁴⁹ Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 91.

kalacaktır. Ama Tanrının “Mûcidü'l-Eşya” olarak kabul edilmesi bu tür sorunları ortadan kaldırmaktadır.¹⁵⁰

Tartışmanın temelde, her iki grubun Allah tasavvurlarına dayandığını söylemek mümkündür. Çünkü Kelamcılara göre Allah, “fâil-i muhtar” (failun bi'l-ihtiyar) dır. Meşşâî filozoflara göre ise Allah “mûcibun bi'zzât”tır.

Allah fâil-i muhtardır dediğimizde “kendi iradesi ve seçme hürriyeti ile bir fiili eylem haline dönüştüren, gerçekleştiren”¹⁵¹ bir Allah'a inanmış olmaktadır. Allah mûcibun bi'zzât'tır dediğimizde ise, “özü gereği, gerektirici, özüyle gerektiren”¹⁵² bir Allah kabul etmiş oluyoruz. Doğal olarak kelamcıların, Allah'ın irade, ihtiyar sıfatlarını nefyedecek böyle bir görüşü kabul etmeleri beklenemez.¹⁵³

Eşyanın tamamen Allah'ın ilim, irade ve ihtiyarına dayalı olarak yaratıldığını ısrarla dile getiren Mâtürîdî de Allah'ın zatıyla gerektirici (tab'an) olduğu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü ona göre “ zatıyla gerektiricilik zorunluluktur. Şanı varlıkları yoktan yaratma derecesine ulaşmış bir varlığın fiilinin zorunlu olması mümkün değildir. Yine bir şeyin zorunlu olarak varlık kazanması demek onun (var edicisinin) başkasının egemenliği altında kalması, varlığın imkân dâhilinde yaratılmaktan uzak olması demektir. Bu ise Yüce Rabbimizin münezzehe olduğu yaratılmışlık ve acizlik belirtisidir.”¹⁵⁴

Allah'ın tab'an fiil işlemediğini gösteren bir diğer husus da O'nun yoktan yaratması, yarattığını yok etmesi, yok ettiğini tekrar icat etmesi, bozduğunu düzeltmesi gibi olaylardır. Çünkü kendisinden tab'an fiil sudur eden birinin böyle yokken var etmesi, varken yok etmesi vs. gibi eylemlerde bulunması mümkün olamaz.¹⁵⁵

Yine tabiattaki olayların bir amaca yönelerek, belli bir düzen içinde cereyan etmesi, deneme-yanılma yoluyla ortaya konulması mümkün olmayacak şekilde eşyanın doğasının belirlenmiş olması gibi konular da Allah'ın zatı gereği yaratıcı değil; ilim, irade ve ihtiyara dayalı olarak yaratıcı olduğunu göstermektedir.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 94.

¹⁵¹ Güzel, Abdurrahman (1991), *Karabaği ve Tehafütü*, Ankara: KB. Yay., s. 247.

¹⁵² Güzel, *Karabaği ve Tehafütü*, s. 253.

¹⁵³ Fail-i muhtar ve mucibun bizzat tartışması için bk: Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 78, Güzel, *Karabaği ve Tehafütü*, s. 58 vd.

¹⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59); Kelamcı düşünürlerin zorunluluk fikrine karşı çıkış nedenleriyle ilgili genel bir değerlendirme için bk: Kutluer, İlhan (2002), *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yay., s. 15-16.

¹⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55 (46).

¹⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 72 (60); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55 (46).

Tüm bu değerlendirmelerden sonra şunu söyleyebiliriz ki, kozmolojik delillere yöneltilen yöntem ve içerik eleştirileri, bu delilleri tümüyle geçersiz kılmamakta, aksine delillerin zayıf ve eksik yönlerini göstererek daha mükemmel hale gelmelerini temin etmektedir.

3.2.4. Gâye ve Nizâm Delili

“Gâyelilik, kâinatın var oluşunun ve içinde oluşan olayların sıradüzeni ve tâbi oldukları kanunluluğun bir plana, bir programa, dolayısıyla bir gâyeye göre var olması demektir.”¹⁵⁷ Âlemdeki bu düzen ve gayelilikten hareketle, ona bu düzen ve gayeyi veren varlığı araştırarak, Vâcibu'l-Vücûd'a ulaşma esasına dayanan Gâye ve Nizam Delili, tarihi itibariyle Yunan Felsefesi'ne kadar geri götürülebilmektedir.¹⁵⁸ Delilin bu kadar eskiye dayanması, kendisine gösterilen rağbet bakımından anlamlıdır. Çünkü Gâye ve Nizam Delili, diğer delillere göre daha çok tecrübe ve müşahedeye dayanmakta, dolayısıyla, önermenin doğruluğu asgarî bir çabayla hemen anlaşılabilir. Delilin yapısındaki bu kolay anlaşılabilirlik, hem filozofları, hem de kelimcileri cezbetmiş görünüyor. Özellikle İslam kelimcilerinin bu delile rağbetini sağlayan pek çok Kur'ân ayeti olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin,

Muhakkak, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini takip etmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten su indirerek ölmüşken yeri onunla diriltmesinde, yeryüzünde her nevi hayvanları dağıtmasında, rüzgârları her taraftan estirmesinde ve yerle gök arasında emre amade duran bulutta akıl sahibi bir ulus için elbet (Allah varlığına dair) deliller vardır.¹⁵⁹ Şüphesiz, göklerle yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır.¹⁶⁰ O geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Diğer yıldızlar da Allah'ın emriyle hareket eder. Şüphesiz ki bunlarda, düşünen bir ulus için pek çok deliller vardır.

¹⁵⁷ Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, s. 129.

¹⁵⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 67.

¹⁵⁹ Bakara 2/164.

¹⁶⁰ Al-i İmran 3/190.

Yeryüzünde sizin için rengârenk yarattıklarında da öğüt alan bir ulus için büyük bir ibret vardır.¹⁶¹

Delille ilgili Kur'ân'dan örnekler çoğaltılabileceği gibi dikkatlere sunulacak ve ibret alınacak şeyler de âlemin sahip olduğu bütün varlıkların sayısı kadar çoğaltılabilir. Bu nedenle delilin önermeler halinde dile getirilişine geçmek daha pratik bir yol olacaktır. Buna göre;

- i. Kâinat, birbirine uygun bir sebepler ve gayeler manzumesi arz eder.
- ii. Sebepler ve gayeler manzumesi olan her şey, âlim ve akıllı bir illetin sebebidir.
- iii. O halde kâinat ta âlim ve akıllı bir illetin eserdir. O da Cenâb-ı Allah'tır.¹⁶²

Önermelerin doğruluğuna değinmek gerekirse, birinci önermenin doğruluğu için, gözlem ve deney yeterlidir. Zira etrafımızdaki varlıkları incelediğimizde, büyük bir düzen ve uyum gözlemlemekteyiz. Öyle ki bu düzen bir yandan canlı ve cansız varlıklar arasında olduğu gibi, varlıkların kendi içyapılarında da varlığını göstermektedir. En basitinden canlıların yaşadıkları ortamlarla solunum sistemleri arasındaki uyumu ele alalım. Her ikisi de canlı organizmanın ihtiyaç duyacağı oksijeni kullanmakta fakat su canlıları bunu solungaç sistemiyle sağlarken, kara canlıları akciğer sistemiyle elde etmektedir. Yine bitkiler solunum için karbondioksit kullanıp oksijen açığa çıkarırken, diğer canlılar oksijen kullanıp karbondioksit açığa çıkarak doğada denge sağlarlar. Bu uyum ve düzen sayısı, gözlemlediğimiz varlık sayısı kadar artacaktır.

İkinci önerme ise, sebep-sonuç bakımından bir gerekliliktir. Zira bunca uyum ve düzenin bilgisiz bir varlık tarafından oluşturulduğunu söylemek mümkün değildir. Üçüncü önermeye gelince, âlemin bu uyum ve düzeni tesadüfen elde etmiş olamayacağı gibi, kendi cinsinden bir varlıktan da almış olamaz. Öyleyse bu Vâcibü'l-Vücûd Allah Teâlâ olmalıdır.

Mâturidî de Gâye ve Nizam Delilini yine hudûsta olduğu gibi yaratılmış âlemi gözlemleyerek temellendirir. Ona göre âlem akıllara durgunluk verecek sanatkârane bir mükemmellikte yaratılmış, yaz ve kış gibi mevsimler ile güneş, ay ve yıldızlar gibi kozmik olaylar birbiriyle uyumlu işleyen sistemler olarak düzenlenmiş, tabiatları itibariyle aralarında uyuşmazlıklar olması beklenen cisimler uzlaştırılmıştır. Bütün bunlar ilimsiz ve hikmetsiz olamayacağına ve bu ilim ve hikmetin de tabiatın kendinde

¹⁶¹ Nahl 16/12-13; Ayrıca bk. Bakara 2/22; Al-i İmran 3/191-192; Yunus 10/5-6; Ra'd 13/2-4; Enbiya 21/16, 32; Ankebût 29/22, 44; Lokman 31/10; Duhan 44/38; Mülk 67/3-4.

¹⁶² Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 157; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 205-207.

bulunamayacağına göre tüm bunlar haricî bir âlim ve hikmet sahibi yaratıcının eseri olmalıdır ki, O da Allah Teâlâ'dır.

Düşünüre göre bir fiilin hikmetten yoksun olması için ya hikmetin bilinmemesi ya da hikmet gözetildiği vakit başka bir yararın kaybedilmesi gibi durumların olması gerekir ki, Allah Teâlâ bu gibi eksiklik ve ihtiyaçlardan münezzehe olduğuna göre O'nun fiillerinde hikmetsizlik olamaz.¹⁶³ O hikmeti “ her şeyi yerli yerine koymak” olarak tanımlar ve adalet ile isabet kavramlarını da hikmetin diğer anlamları olarak görür.¹⁶⁴ Mâtürîdî, birbirine benzer içerikteki söylemini birçok pasajda değişik münasebetlerle dile getirir. Örneğin,

Tabiatta meydana gelen her şeyde mutlaka düşünürlerin keyfiyetini ve iç yüzünü anlamaktan aciz oldukları hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına dair sanatsal işaretler vardır. Onlardan (düşünürlerden) her biri sahip oldukları onca ilim ve hikmetlerine rağmen bu durumu anlayamayacaklarının farkındadırlar. Bu ve benzeri durumlar (zaruretler) tabiatın yaratıcı ve mucidinin hikmetini delillendirmektedir.¹⁶⁵

Mâtürîdî'nin bu konuda verdiği örneklerden biri de boyalarla ilgilidir: “Boyalarla boyanacak eşyalar kendi başlarına bırakılacak olsalar bozuk ve çirkin bir görüntü ortaya çıkar. Demek ki bunlar her şeyi yerli yerine koyan, âlim ve hikmetli biri sayesinde düzen almaktadır.”¹⁶⁶

Varlıkların yapısındaki zıtlıklar da bu konuda Mâtürîdî'nin dikkatini çeken hususlardandır. Çünkü ona göre bunları bir arada tutan üstün bir güç olmadan bu kadar zıtlığın bir arada bulunması mümkün değildir hatta zıt şeyler doğası gereği bir birini reddedip iteeceğinden varlıkların yok olup gitmesi söz konusudur. Varlıklar yok olup gitmek bir yana mevcudiyetlerini uyum içinde sürdürdüklerine göre bu durum kudretli bir yaratıcıyı kanıtlamaktadır.¹⁶⁷

¹⁶³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 151–152 (123).

¹⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152 (124); 192 (158).

¹⁶⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35; (30).

¹⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 181 (148).

¹⁶⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 42 (35); 181 (148); 199 (164); 218 (180).

3.2.5. Gâye ve Nizâm Delilinin Değerlendirmesi

Gâye ve Nizam Delili, gerek önermelerindeki sadelik ve açıklık, gerekse de halkın anlayabileceği seviyede oluşu itibariyle, hem rağbet görmüş, hem de en az tenkide uğramış delildir demek mümkündür. Zira “ta Sokrat (m.ö. 470–399) ve Çiçeron’dan (m.ö. 106–43) itibaren kullanılagelen ve Kur’ân’ın de tasvip ettiği gaiyyet delili İslam tefekkürü tarihi boyunca da kullanılmış ve garbın ilahiyatçıları değilse de, son asır mütefekkirlerinin çoğu tarafından da beğenilmiştir.”¹⁶⁸ Gazâlî de İhyâ’da bazı Kur’ân âyetlerini takdimden sonra tabiatı gözleyen bir insanda ortaya çıkacak gaye, düzen ve yaratıcı fikrini şöyle dile getirir:

(...) azıcık akli olan bir insan (...) yer ve gökte Allah’ın acaib ve garip yaratıklarına, hayvanlar ve bitkilerin yaradılışına azıcık göz gezdirirse, kendisine gizli kalmaz ki, akılları şaşırtan bu emir ve sarsılmaz tertibi tedbir eden bir sâni ve bu şekilde kuvvetli yaratan bir fail lazımdır.¹⁶⁹

Gazâlî delile karşı beğenisini bu şekilde açıklarken İbn Rüşd’e göre ise bu delil yaratıcının varlığını ispatlama açısından basit ve açık olması nedeniyle delillerin en şerefliisidir.¹⁷⁰

Fakat yine de delile bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Mesela, Descartes (ö.1650)’in eleştirisi, “Allah’ın âlemi yaratırken hangi gayeleri takip ettiğini” bilemeyeceğimiz üzerinedir. Zira “bizim gayeye uygun zannettiğimiz illetler hep kendi tasavvurlarımızdır. Bunlar bir faraziyeden öte geçemez.”¹⁷¹

Kant’a göre ise, en iyimser bir yaklaşımla, “olsa olsa kâinatın bir nâzımı bulunduğu neticesi çıkarılabilir”¹⁷² bu nâzımın yaratıcı biri olduğu değil. Daha önce geçtiği üzere ateistlere göre ise âlemin ötesinde, onun varlığı için bir gaye, bir metafizik sebep aramaya gerek yoktur.

Delili eleştiren Hume (ö.1776) hakkında Aydın, ‘Din Üstüne Diyaloglar’ adlı eserinin nerdeyse tamamını bu delilin tenkidine ayırdığını söyler.¹⁷³ Yine Aydın’ın ifade ettiğine göre, Hume’un eseri bu konuda bazı çelişkiler taşımaktadır.

Sözgelimi Hume, parçalar hakkındaki hükümlerin bütün üzerine genellenemeyeceği düşüncesindedir. Ona göre bir kılın büyümesini gözlemlemekle,

¹⁶⁸ Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 140.

¹⁶⁹ Gazâlî, *İhya*, c. I, s. 713.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, Ebu’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Endelûsi(1998), *el-Keşf an Menahici’-Edille fi Akâidi’l-Mille* (haz: M. Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezu’d-Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, s.163.

¹⁷¹ Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 142.

¹⁷² Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 141.

¹⁷³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 74.

insanın türeyişine dair bir şey öğrenemeyeceğimiz gibi, bir yaprağın dalında nasıl oluştuğunu iyice bilsek bile, bu olay bize bir ağacın serpilip büyümesi hakkında bir şey öğretmez.¹⁷⁴ Yine Hume'a göre evrenin küçük bir ögesi, evrenin tümü için bir kural olmamalıdır.¹⁷⁵ Deney ve gözlemlerimiz bize bazı bilgiler vermektedir. Fakat dünyanın oluşumunu şimdiye kadar hiç gözlemediğimiz için bu konuda deneysel olarak bir şey söyleyemeyiz. Bunun için, “siz hiç doğayı, ögelerin ilk düzenlenişine benzeyen bir durumda gördünüz mü? Gözünüzün önünde hiç dünyalar oluştu mu? Ve siz bu düzenin ilk ortaya çıkışından tamamlanmasına değin, görüntünün bütün gelişmesini gözlemleme fırsatı buldunuz mu?”¹⁷⁶ Diye sorar.

Hume'un aksine Aydın'ın da belirttiği gibi, delili savunanlar bunu âlemin tümüne uygulamasalar bile sözgelimi şu ağaç, şu insan, şu çiçek gibi varlıklarda ispatlamakla maksadın hâsıl olduğu düşüncesindedirler.¹⁷⁷ Kaldı ki, tümevarımsal bir kıyaslama yoluyla bu düzenin kozmik düzeyde genelleştirilmesine mantıkî bir engel de yoktur. Burada olsa olsa, tümevarım yönteminin kendi yapısından kaynaklanan bazı problemler çıkabilir. Ama bu yapılan tümevarımsal çıkarımı büsbütün geçersiz kılmaz. Yani tümevarımsal bir isbât-ı vâcib delili de diğer herhangi bir tümevarımsal çıkarım kadar ispat gücüne sahiptir.

Doğayı canlı varlık-alanı ve cansız-varlık alanı olarak sınıflandıran Mengüşoğlu cansız varlık-alanında bir gaye ve uyum görmese de canlı varlık-alanı için amaçlılığı önemli bir kategori olarak görmektedir. Fakat ona göre bu amaçlılık “canlı varlığın yapısındadır, yoka bu ilke, canlıya herhangi bir dış motiv ya da güç tarafından dikte edilmiş bir ilke değildir.”¹⁷⁸ Bu ilkenin doğaya uzun süre uygulandığını; ilk kez Darwin tarafından canlı-alandan, Galilei ve Newton tarafından da cansız-alandan atıldığını belirten Mengüşoğlu, yine de “canlı varlıkta bir amaçlılık bulunduğu da görmezlikten gelinemez”¹⁷⁹ demektedir. Öte yandan her iki varlık alanının da birbirinden kopuk olmadığını belirterek bunlar arasındaki bağ ve ilişkiden bahsetmekle¹⁸⁰ bu ilkeden büsbütün vazgeçmemektedir. Esasen onun yaklaşımından anlaşıldığına göre bu ilke nedensellik ile ilgilidir ve bir bakıma Tanrı işe karıştırılmadan doğaya irca edilebilir.¹⁸¹ Bu noktada Aydın'ın, varlıklar arasındaki uyumlu sistem ve bu sistemdeki bütünlüğü,

¹⁷⁴ David Hume, *Din Üstüne Diyaloglar* (çev: Mete Tunçay), İmge Yay., Ankara 1995, s. 156.

¹⁷⁵ Hume, *Din Üstüne Diyaloglar*, s. 156.

¹⁷⁶ David Hume, *Din Üstüne Diyaloglar*, s. 161.

¹⁷⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 75.

¹⁷⁸ Mengüşoğlu, Takıyettin (1997), *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 156.

¹⁷⁹ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 156.

¹⁸⁰ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 153 vd.

¹⁸¹ bk: Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 151–157.

Tanrı determinasyonunun (tayyün, belirleme) görünümüleri olarak kabul etmemenin, ancak doktriner bir dünya görüşüne sahip olmakla mümkün olacağı şeklindeki değerlendirmesine katılmamak mümkün değildir.¹⁸²

3.3. Allah'ın İsim Ve Sıfatları

3.3.1. İslâm Kelâmında Allah'ın İsim ve Sıfatları

Kök itibarıyla yükseklik, yücelik gibi anlamlara gelen isim; bir şeyin kendisiyle bilindiği tipik özelliği veya cevher ve arazın bazısını diğer bazısından ayırmak yahut da gönderme (tenvih) yoluyla bir manaya işaret etmek üzere konulan sözcük demektir.¹⁸³ Bir başka tanıma göre ise, üç zamandan birine (geçmiş, şimdi, gelecek) ilişkin olmaksızın salt bir manaya delalet eden kavramdır.¹⁸⁴

Sıfat kelimesi ise; süs, nitelik¹⁸⁵ gibi anlamları yanında “zâtın bazı hallerine delalet eden ve nitelendiği zâtın onunla bilinmesini sağlayan zorunlu belirtileri ifade eden isim”¹⁸⁶ anlamı da taşımaktadır.

Buna göre biz, bir varlığı, varlık tarzı ne olursa olsun (zihnî, haricî vs.) dile getirmek, işaret etmek istediğimizde onu, o olmak bakımından ifade edecek bir dile getirme aracına yani bir kavrama ihtiyaç duymaktayız. Bizim bu kavramımız onu, bütün bağıntılarından soyutlanmış bir o olarak ifade edebileceği gibi, bir takım özelliklerle bağıntılar içinde de ifade edebilir. İşte varlık hakkındaki bu dile getirmelerimizden birincisine isim diyoruz, ikincisine ise sıfat. Bunun için “bir varlıktan bahsetmek ya da onu anlatmak ancak onu tedaî ettiren (daha önceden ne mana ifade ettiği az-çok bilinen) isimler vermek ve onun değişik özelliklerini belirten, bu özellikleri açıklayan sıfatlar atfetmek yoluyla mümkün olmaktadır.”¹⁸⁷ Benzer bir düşünceyi ifade etmek üzere Mâtürîdî de “yaratıklar içinde, hakkında konuşulan şeyin anlamını birinin anlayabilmesi, bu sözün duyulmasından önce o konuda (zihinde) bir ön bilginin olmasına bağlıdır,”¹⁸⁸ der.

¹⁸² Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, s. 134.

¹⁸³ İbn Manzûr (t.y), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, s. 397 vd.

¹⁸⁴ Cürcânî, *Tarîfât*, s. 40; Gazzalî, bu tanıma zaman kaydı koymaz. bk: Gazzalî, (1987), *El-Maksadü'l Esnâ fi Meânî Esmâillahi'l-Hüsnâ* (tah: Besam Abdu'l-Vehhab el-Câbî), Kıbrıs: El-Cüfan el-Câbî, s. 27.

¹⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. IX, s. 356.

¹⁸⁶ Cürcânî, *Tarîfât*, s.175.

¹⁸⁷ Keskin, Halife (1996), *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yay., s. 176.

¹⁸⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 115 (94); krş: Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1329 (ek-1).

Varlığı insan zihnine yaklaştırma yöntemi olarak onu adlandırma veya niteleme, sıradan bir adlandırma veya niteleme olduğunda bir sorun oluşturmazken, bizim var oluş koşullarımızdan büsbütün farklı olan Allah Teâlâ söz konusu olduğunda durum değişmekte ve bir takım anlaşmazlıklar baş göstermektedir. Hemen belirtmeliyiz ki, buradaki sorun tümüyle Allah Teâlâ'nın varlık tarzından veya dilin kısıtlı ifade gücünden değil kısmen de İslâm toplumunun "fırkalaşma" sancısından doğmaktadır. Çünkü K.Kerim'e baktığımız zaman bizim öngördüğümüz sorunların hiçbiri öngörülmemektedir.

Allah Teâlâ K. Kerim'de kendisine ait birçok isim ve sıfattan bahsetmekte ve bunları nefyetmek bir yana en güzel isim ve sıfatların kendisinin olduğunu haber vermektedir. Zaman zaman atıflarla yetinirken yeri geldiğinde ise bunları tek tek saymaktadır. Örneğin;

En güzel isimler Allah'ındır. Siz de O'na o isimlerle dua edin ve O'nun isimlerinde eğriliğe sapanları bırakın."¹⁸⁹ De ki: "İster Allah diye çağırın, ister Rahman diye. O'nu hangi isimle çağırırsanız çağırın bütün güzel ve üstün nitelikler (esmâü'l-hüsna) O'nundur."¹⁹⁰ O öyle Allah'tır ki, O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. Gizliyi de bilendir, aşikârı da. O Rahman ve Rahimdir. O öyle Allah'tır ki, O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O Mutlak Hâkim, Kutsal, Kurtuluşun Tek Kaynağı, Güven Verici, Doğru ile Eğrinin Tek Belirleyicisi, Üstün, Eğriyi Düzeltip Doğruyu İhya Eden, Bütün İhtişamın Sahibi! Şanı yüce Olan Allah insanların ilahlık yakıştırdıkları her şeyden uzaktır,¹⁹¹ demektedir.

Görüldüğü üzere Allah Teâlâ kendisi için birçok isim ve sıfat kullanmakta ancak bunlara dair herhangi bir açıklama veya sınıflandırmaya gitmediği gibi bu sıfatların ezeli/hâdis yahut zatıyla kaim olup olmadığı konusunda Kelâmın klasik tartışmalarına medar olacak bir açıklama veya imada da bulunmamaktadır. Hz. Peygamberin de değişik vesilelerle değindiğimiz konulara temas etmeksizin Allah'ın ilim,¹⁹² irade,¹⁹³ kudret,¹⁹⁴ sem' ve basar¹⁹⁵ gibi sıfatlarından bahsettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁶ Esasen, gerek

¹⁸⁹ A'raf 7/180.

¹⁹⁰ İsrâ 17/110.

¹⁹¹ Haşr 59/22-23.

¹⁹² el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1993), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dîmeşk, c. 4, s. 2528

¹⁹³ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, c. 4, s. 2553

¹⁹⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, c. 4, s. 2528

¹⁹⁵ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, c. 4, s. 2528

¹⁹⁶ krş: Koçyiğit, Talat (1989), *Hadisçilerle Kelâmcular Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: TDV. Yay., s. 116 vd.; Özler, Mevlüt (1995), *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul: Nun Yay., s. 144 vd.

Allah tarafından bizzat söylenmiş olsun gerekse insanlar tarafından O'na verilmiş olsun Allah'ı varlık olarak dile getirmenin ve O'nunla ulûhiyyet çerçevesinde ilişki kurmanın yegâne yolu insan zihninin kavrayabileceği bir adla O'nu anmaktır. Allah'a hiçbir ad ve nitelik verilmeksizin ne O'nun varlığının zihinde kavranması ve birtakım ilişkiler geliştirilmesi ne de diğer insanlara O'na dair bilgilerin iletilmesi mümkün olur.

Beşeri idrakin ulûhiyyeti kavrayabilmesi açısından ismin önemine değinen Yıldırım, ismin beşeri idrake sığmayan aşkın ulûhiyyet ile duyu ve akıl dünyasında yaşayan insan arasında irtibatı sağlayan bir bağ olduğunu; çünkü insanın Allah'ı olduğu gibi anamayacağını, okuyamayacağını vs. ama O'nun adını bu fiillere konu ederek O'nunla bağlantı kurabileceğini belirtir.¹⁹⁷ Demek oluyor ki, biz Allah Teâlâ hakkında ister salt varlık olarak konuşalım isterse dinimizin öğrettiği biçimde eşi-benzeri olmayan tek ve gerçek ilah olarak konuşalım, bunu, ancak O'nu bir ad veya bir takım niteliklerle anmak yoluyla yapabiliriz.

İnanan açısından dinî ifadeler ve vahiy, iman konusu olmanın yanında dinî bilginin de kaynağı olduğuna göre¹⁹⁸ Kur'ân ayetlerinde Allah için kullanılan isim ve sıfatların içerikten yoksun, yalnızca O'nu onurlandırma amacıyla verilmiş ad ve nitelikler olduğu söylenemez. Çünkü “eğer Tanrı hakkındaki konuşmalarımızın bir anlamı olacaksa ‘Tanrı’ sözcüğünün bir muhtevası olması gerekir.”¹⁹⁹

İzahtan ve istidlalden müstağni olan bu durum karşısında Allah'a isim ve sıfat vermekten kaçınabilecek kimse yoktur. Ancak Allah için hakiki ve zata zait sıfatlar kabul edilmesi halinde Allah ile kaim ilahî sıfatların da kadîm olacağı, dolayısıyla kadîm varlıkların sayıca çoğalacağı ve bazı sıfatların diğer varlıklarla benzeşmeye yol açacağı gibi endişeler kimi fırkalarda bir hassasiyet oluşturmuş ve yeri geldiğinde te'vil yoluna gitmelerine neden olmuştur. Bu konudaki tartışmaların genellikle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında geçtiği bilinmektedir.

Mu'tezile'nin bu konudaki temel tezi şudur: Allah'ın zatına zait hakiki sıfatlar atfedildiği zaman bu sıfatlar ya O'nun zatının aynısıdır ya da değildir. Eğer O'nun aynı olursa bunlara sıfat denmez. O'ndan gayri olursa hâdis veya kadîm olmak üzere yine iki ihtimal var. Hâdis olması durumunda Allah Teâlâ'nın hâdise mahal olması imkânsızdır. Kadîmdir denecek olursa, bu, O'nun özel sıfatı olan Kadîm dışında başka kadîmlerin

¹⁹⁷ Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s. 44.

¹⁹⁸ Dinî ifadelerin veya vahyin bilgi verici özelliği konusunda bk: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 129; Koç, *Din Dili*, s. 48 vd.; Watt, Montgomery(1982), *İslâm Vahyi* (çev: Mehmet S. Aydın), Ankara: Hülbe Yay., s. 118-119.

¹⁹⁹ Koç, *Din Dili*, s. 23, E.L. Mascall, *Words and Images*, Longsmans, Gren and Co., London-New York-Toronto 1957, ss. 1-2; R.E. Santoni, “Introduction”, s. 12'den naklen ; krş: Topaloğlu, “Allah”, s. 482

ispatı anlamına gelir ki, ilahların çoğalmasa demektir.²⁰⁰ Bu nedenle Allah Hay'dır ama hayat sıfatı yoktur, Âlim'dir ama ilim sıfatı yoktur. Diğer sıfatlar için de durum aynıdır.²⁰¹ Öyleyse "Allah zatıyla âlimdir" cümlesinde olduğu gibi, zattan ayrı düşünölemeyen sıfatlar verilmeli; "Allah'ın ilmi vardır" cümlesinde olduğu gibi zattan bağımsız bir mana ifade edenlerden ise sakınılmalıdır.

Buradan şu anlaşılıyor ki, ilahî sıfatlar konusundaki tüm hassasiyetlerine rağmen Mu'tezile'nin tam bir ta'til anlayışına sahip olduğunu söylemek zordur. "Çünkü onlar toptan inkârı tam bir ta'til görüşüne götüren ve ulûhiyyet fikrini içi boş mücerret bir fikir haline getiren bir üslup olarak görmekteydiler. Bunun içindir ki, sıfatları bir dereceye kadar muhafazaya çabaladılar."²⁰²

Mu'tezile'nin ilahî sıfatları bir dereceye kadar korumaya çalışmasına rağmen Nesefî, onların bu yönteminin yanlış olduğunu göstermek üzere isim-sıfat ilişkisini şu örnekle açıklar:

- i. Allah Teâlâ *âlim* değildir,
- ii. Allah Teâlâ'nın bir şey hakkında *ilmi* yoktur,

cümlelerinin dinleyen açısından birbirinden farkı yoktur. Dolayısıyla her ikisi de batıldır.²⁰³ Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin yapmış olduğu ayrıma göre düzenlenmiş bu cümlelerde *ilim* ve *âlim* kavramları biri olumlu, diğeri olumsuz olarak kullanılmamakta; Allah'ı tenzih yönünden her ikisi de gerekli olmaktadır. Nesefî'nin yapmış olduğu bu değerlendirme, Mu'tezile ile Sünnî âlimler arasındaki sıfat anlaşmazlığının konunun özünden çok şeklini ve tekniğini ilgilendirdiğini göstermektedir.²⁰⁴

Ehl-i Sünnet Allah'a sıfat verme konusunda Mu'tezile gibi düşünmemektedir. Onların sıfat anlayışına göre Allah Teâlâ kemal ifade eden sıfatlarla vasıflanır, eksiklik ve devamsızlık belirten sıfatlardan ise sakınılır. Yine O'nun sıfatları sonradan oluşma ve yok olma gibi araz özelliği taşımaz. Aksine onlar ezeli, ebedî ve kadîmdir. Allah'ın zatıyla kaim olup hiçbir yönden yaratılmışlarınkine benzemezler.²⁰⁵ Yine Ehl-i Sünnet'e

²⁰⁰ Âmidî, *Ğayetü'l-Merâm*, s. 40.

²⁰¹ Kâdî Abdül-Cabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 131; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 261; krş: Eş'arî, *Makâlât*, s. 156.

²⁰² İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 260.

²⁰³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 263.

²⁰⁴ Topaloğlu, "Allah", s. 488.

²⁰⁵ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 25 (71).

göre Allah ilmiyle âlim, iradesiyle mürîd, kudretiyle kadir, hayatla hay, sem' ile semî', basar ile basîr, kelâm ile mütekellimdir.²⁰⁶

Sünnî kelâmcıların bu konudaki temel dayanakları Kur'ân âyetlerinde bu sıfatların Allah için kullanılmış olmasıdır. Dilin kullanımı ve ümmetin büyük oranda konu üzerindeki ittifakı da onların diğer dayanaklarını oluşturur. Allah'a sıfat vermedeki Sünnî dayanakları toplu halde ele alan Neseî Allah'a sıfat vermede vahiy, akıl ve icma' olmak üzere üç türlü delil kullanır ve bunları şöyle açıklar:

- i. Allah kendisine K. Kerim'de ilim²⁰⁷, kudret²⁰⁸ gibi sıfatlar isnat etmektedir. Mu'tezile kelâmcıları bunları kabul etmeyerek aslında Allah'ı, Allah'tan daha iyi bildiklerini iddia etmektedirler ki, bunun saçmalığı ortadadır.
- ii. Aklî delil ise, insanların en cahilinin bile Allah'ın âlim olup da ilmi olmamasının ve kadir olup da kudreti olmamasının muhal olduğunu bilmesidir.
- iii. Allah'a Hayy, Kâdir, Âlim, Semi', Basîr, Bâkî demede ümmetin bir ihtilafı yoktur, bilakis icma' vardır.²⁰⁹

Mu'tezile'nin teaddüd-i kudema diye bilinen “kadîm sıfatların kabulünün Allah dışında başka kadîm varlıklar ortaya çıkaracağı” iddiasına Ehl-i Sünnet kelâmcıları, ismin veya sıfatların çokluğunun zatın da çokluğunu gerektirmeyeceğini söyleyerek karşı çıkarlar. Mesela Râzî'ye göre, Allah'ın pek çok ismi olması O'nun çokluğunu gerektirmez. Zira isim müsemmadan ayrıdır.²¹⁰ Taftazânî (ö.797/1395) ise burada imkânsız olan kadîm zatların birden fazla olmasıdır, bir olan zat ile onun sıfatlarının ezeli olması kadîmlerin sayısını arttırmaz görüşündedir.²¹¹

²⁰⁶ İmâm-ı Azâm, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 70 (55); Âmidî, *Ğayetü'l-Merâm*, s. 38; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 25 (71)

²⁰⁷ “Allah'ın dilediği kadarından başka, O'nun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar.” Bakara 2/255; “Allah sana indirdiği Kur'ân ile şahitlik ediyor ki, onu ilmiyle indirmiştir.” Nisa 4/166; “Kur'ân Allah'ın ilmi ile indirilmiştir.” Hüd 11/14.

²⁰⁸ Bakara 2/165; Zâriyât 51/58; Neseî'nin bu örneklerine kelamı da eklemek mümkündür: “Onlardan (Yahudilerden) bir grup vardı, Allah'ın kelâmını dinler, hakkı anladıktan sonra onu bile bile değiştirirlerdi.” Bakara 2/75.

²⁰⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.1, s. 262–263–264; krş: Sâbûnî, *Bidâye*, s. 26 vd. (72 vd.), Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem*, s. 216 vd.; İcmâyı daha çok fikhî bir kavram olarak değerlendiren Yazıcıoğlu, böyle itikadi bir konuda icmâdan bahsedilmesini tartışılır bulmaktadır. “İcmâ genellikle fikhî konularda söz konusu edilmektedir. İtikadî konularda icmân varlığından bahsedilmesi tartışılabilir bir konudur. Ancak herhangi bir metnin anlaşılmasında ittifak halinde olunması söz konusu olabilir. Akli meselelerde icmân olmaması, icmân mahiyetinin gereğidir.” bk: Yazıcıoğlu, M. Sait (1997), *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: MEB. Yay., s. 49.

²¹⁰ er-Râzî, (1988), *Tefsir-i Kebir* (çev: Suat Yıldırım ve arkadaşları), Ankara: Akçağ Yay., c. XI, s. 170; krş: Yazır, Elmalılı M. Hamdi (1992), *Hak Dini Kur'ân Dili* (Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve arkadaşları), İstanbul: Azim Yay., c. X, s. 73.

²¹¹ Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 24 (160).

Ehl-i Sünnet'in ilahî sıfatlar konusundaki kendine özgü temel görüşlerinden biri de onları zatın aynı da gayrı da saymayışlarıdır. Çünkü bu sıfatların Zat-ı Bârî ile aynı kabul edilmesi halinde birbirinden ayırt edilmesi mümkün olmazdı. Örneğin ilimle kudretin, irade ile tekvinin aynı sayılması gerekir, böyle hem zat ile sıfatlar hem de sıfatlar kendi aralarında ayırt edilemezdi. Sonuçta bu düşünce bir totolojiden öteye geçmez.²¹² Zaten Mu'tezile'nin sıfatları reddetmek için çıkış noktalarından biri budur. İlahi sıfatların Zat-ı Bârî'den ayrı düşünülmesi ise bunların varlığının O'ndan bağımsız olmalarını gerektirir ve yine Mu'tezile'nin dediği gibi kadîm varlıkların sayısı artmış olur. Ama bu görüşün mevcut haliyle bir paradoksu da bünyesinde barındırdığını ifade etmek gerekir.

Buradaki paradoksun bilincinde olan Taftazânî, sıfatlar meselesinin zorluğunu kabul eder. Çünkü zatiyla vacib varlığın çokluğunu kabul etmek tevhide aykırı, sıfatların mümkün oluşunu kabul etmek de Allah'ın zatının hâdislere mahal olamayacağı ilkesine aykırıdır. Gerçi filozofların zatî kıdem, zamanî kıdem ayırımına göre sıfatların zat açısından olmasa da zaman açısından kідemini kabul etmek bir sorun oluşturmazsa da, bu filozofların ilkelerini benimsemek ve bir takım Kelâmî ilkeleri reddetmek anlamına gelir. Dolayısıyla beraberinde başka sorunlar getirir.²¹³ Sıfatların zatın kідemiyle bağlantılı olarak anlaşılmasının zorluğu nedeniyle Mu'tezile ve filozoflar sıfatları nefyetme, Kerramiyye sıfatların kідemini reddetme, Eş'arîler ve Mâturidîler ise ilahî sıfatların zatın aynı olduğunu da gayrı olduğunu da kabul etmeme yoluna gitmişlerdir.²¹⁴

Kelâmcıların ayniyet ve gayriyet kavramlarını tahlil ederek sorunu çözümleme çabaları yanında²¹⁵ Aydın, paradoks kavramının kendisinden yola çıkmakta, bu tür ifadelerin büsbütün anlamdan yoksun veya içinden çıkılmaz çelişkiler taşıdığı anlamına gelmediğini belirterek soruna yaklaşmaktadır. Ona göre;

Paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili veya anlamsız olması gerekmez. Paradokslar, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyişinden kaynaklanıyor. Analogik ve sembolik ifadelerin önemli bir kısmının paradoksal olması bundan dolayıdır. Bir paradoksu tam olarak kavrayamayabiliriz; ama bu,

²¹² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 139.

²¹³ Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 18 (144); krş: Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 24 (160).

²¹⁴ Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 23, 24 (159, 160).

²¹⁵ Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 24 vd. (161 vd.).

onların anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olamayacağımız anlamına gelmez.²¹⁶

Ehl-i Sünnet'in orta yolu bulma çabası olarak geliştirdiği yorumlardan biri de haricî varlık- zihnî varlık ayırımına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, zihinde var olan şeyle haricîte var olan şey birbirinden ayrılmalıdır. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları zihni kavramları itibariyle zatının aynı olmamakla birlikte, haricî varlıkları itibariyle O'nun zatından gayrı da değildir. Aslında sıfatların anlamı zatın anlamından başka olmakla beraber, sadece varlıklar âlemindeki tezahürleri itibariyle aynı anlamı taşımakta ve birbirlerinden ayrılmamaktadırlar.²¹⁷

Sonuç olarak Sünnî kelâmcılar ne Mu'tezile ve filozoflar gibi Allah'tan en azından bazı sıfatları nefyederek O'nu sıfatlardan soyutlamaya kalkışmak suretiyle zatındaki kemali ve âlemlle ilişkisini tehlikeye atmakta ne de sıfatları hâdis sayarak kendi koydukları temel ilkelerle çelişmeyi göze almaktadırlar. Sorunsuz bir biçimde anlatmakta zorlansalar da Allah Teâlâ'nın sıfatlarını zata zait ve zatla kaim, hakikî, ezeli sıfatlar olarak kabul etmektedirler.

3.3.2. Mâturidî'de Allah'ın İsim ve Sıfatları

Allah'a isim ve sıfat verme konusunda Mâturidî'nin herhangi bir şüphesi veya kaygısı yoktur. Onun bu konuda takip ettiği yöntem tıpkı Allah'ın varlığını ispat konusunda olduğu gibi büyük ölçüde evrenin gözlenip incelenmesine dayanır. Yine o, bu konuda dilin ve mantığın imkânlarını da kullanır. Bazı İslam gruplarının yaratılmış varlıklarla benzeşme endişesiyle Allah'a isim ve sıfat vermekten kaçındıklarını söyleyen düşünür, bu endişenin yersiz olduğunu belirtir ve kendi görüşünü açıklamak üzere şöyle devam eder:

Bize göre asıl olan şudur ki, Allah'ın kendileriyle isimlendirildiği “Allah, Rahman” gibi zatî isimleri, yine eşyayı “bilmek” ve onlara “güç yetirmek” gibi zatî sıfatları vardır. Fakat bizim O'na sıfat ve isim vermemiz mecburen gücümüzün yettiği ve ifademizin ulaşabildiği şekilde olmaktadır. Çünkü bu niteleme ve isimlendirme ancak duyulur varlıklardaki yöntemle mümkündür. Bu ise duyulur varlıkların bilgisi yoluyla elde edildiği için ifadede benzeşmeyi gerektirmektedir. Fakat zaruret bizi (muhtemel

²¹⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 124.

²¹⁷ Aliyyül Kâri, Allâme (t.y), *Fıkh-ı Ekber Şerhi* (çev: Hüseyin S. Erdoğan), İstanbul: Hisar Yay. s. 75; Işık, *Mâturidî'nin Kelâm Sistemi*, s. 81–82; Huleyf, “Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi”, s. 36.

benzerliği önlemek için) duyulur âlemdeki manaları nefyete mecbur etmiştir. Biz O’nu zorunlu olarak söylediğim şekilde isimlendiriyoruz. Eğer gücümüz başka bir varlığın isimlendirilmediği isim ve nitelemelere yetseydi O’nu öyle niteler ve adlandırırđık.²¹⁸

Mâturidî’ye göre ilahî sıfatlar Allah’ı tanımın tek yoludur. Çünkü duyulur âlemde sıfatlardan soyutlanmış varlıkların zatına delalet edecek başka bir şey yoktur ve sıfatlardan soyutlanmış bir varlık ispatlanamaz. Zira bu, duyuya dayalı algı yönteminin dışındadır. Dolayısıyla Allah’ı da ancak sıfatlar yoluyla tanıyabiliriz. Allah’ın sıfatlarını tanımak için kâinatı gözlemek yeterlidir. Biz orada yokken sonradan var olmayı, zıtlıklara rağmen uyumu, her halükarda varlıklara söz geçirmeyi görmekteyiz. Bütün bunlar yaratıcının gücünü, kudretini göstermektedir. Yani yaratıcının zatına değil sıfatlarına işaret etmektedir. Öyleyse Allah’ın tanınıp ispatlanması da ancak sıfatlar yoluyla mümkün olabilir. Öte yandan doğrulukları mucizelerle desteklenmiş peygamberler de insanlara bilen, işiten, gören bir ilah inancını sunmuşlardır.²¹⁹ Tüm bu veriler karşısında Allah’ın sıfatlarını kabul etmek aklî, naklî ve tecrübî bir zorunluluk arz etmektedir.

Allah’a verdiğimiz isim ve sıfatları diğer birçok varlığa da vermekteyiz. Peki, bu durum Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzerlik doğurmaz mı? Mâturidî’ye göre hayır, doğurmaz. Şöyle ki, mutlak adlandırmayla benzeşme gerçekleşmez. Çünkü duyulur âlemdeki her türlü zıt varlık ancak “isim” sayesinde algılanabilir. Hayat-ölüm, nur-zulmet, hayır-şer ve iman-küfür gibi. Salt adlandırmayla benzerlik gerçekleşseydi bunlar arasındaki farkı ayıramazdı. Çünkü bunların hepsi de varlıklara ad olma bakımından aynıdır.²²⁰ Gerçek bir benzeşme ancak iki şey arasındaki cevher, sıfat veya hacim (had) açısından ortak bir noktada birleşmeyle oluşabilir.²²¹ Ne kadar ortak ad ve nitelgeler kullanılırsa kullanılsın Yaratıcı ile yaratılmış varlıklar arasında böylesine tüm yönleriyle uyumlu bir benzerliğin kurulamayacağı açıktır.

Mâturidî sorunu, bir de benzetmenin insan zihninde nasıl oluştuğunu çözümleyerek ele alır. Ona göre bizim zihnimize oluşan iki şey arasındaki benzerlik sadece dilin ifadesiyle oluşmaz bilakis iki varlık ve iki fiil arasındaki benzerliği zihnimizin bilmiş olmasıyla oluşur. İsimlendirme sırasında zihnimiz önsel bilgilerimize başvurarak aradaki benzerlik bağlantısını kurar. Bu nedenle iki şey arasında bilinen bir

²¹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.147 (118–119)

²¹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 199,200 (164); krş. el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 70(58) vd.

²²⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.150 (122)

²²¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.194 (159)

isim benzerliği olmasa bile, zihnimizin anlatılan yapısı dolayısıyla yine de önsel bilgilere dayanarak onlar arasında benzerlik kurması gerçekleşirdi. Vahdaniyet ilkesi doğrultusunda Allah ile diğer varlıklar arasında böyle bir benzerlik kurulamayacağına göre, salt adlandırmaya dayalı benzerlik bir gerçeklik taşımaz.²²²

Mâturidî'nin burada ciddi bir zihin çözümlenmesi yaptığını görmekteyiz. Gerçekten de biz ateş ve suyun birbirine benzediğini söylesek veya her ikisine de aynı adı versek sadece bu adlandırmaya dayanarak arada bir benzerlik kuramayız. Ama isimleri farklı bile olsa portakal ve mandalina arasında bir benzerliğin olduğunu renk, koku ve tat gibi unsurlara dayanarak sezebiliriz. Yine bir kimseye “aslan gibi adam” dediğimizde bu iki varlık arasında vücut ve zat bakımından bir benzerlik düşünmeyiz. Zihnimizde var olan yiğitlik ve cesaret imgesi üzerinden ikisi arasında bir benzerlik kurarız ve bu sırada zihnimizde ikisi arasındaki vücut ve zat bakımından uzlaşmaz uzaklık aynen korunur. Allah hakkında böyle bir önsel bilgiye sahip olamadığımızı göre, bazı zaruretlere nedeniyle bir takım isimler versek de bunlar benzetmenin anılan doğası gereği herhangi bir somut gerçekliğe tekabül etmez.

Dilin yapısından ve insan zihninin işleyişinden kaynaklanan bir takım zorunluluklar dolayısıyla Allah Teâlâ'ya teşbihi andıran bazı isim ve sıfatlar vermeye mecbur kaldığımızı ifade eden Mâturidî, bundan kurtulmak için de ispat-nefiy yöntemini önermektedir. Öncelikle Allah'a sıfat isnat etmek O'nun “âlim, kadir” gibi özelliklerini insan zihnine yaklaştırma amacı gütmekte olup bunun dışında gerçeklikleri yoktur. Çünkü bu sıfatlarla Allah'ın zatı itibarıyla öz yapısı dile getirilmiş olmaz.²²³ Ama bu yapılmadığı takdirde Allah'ın sıfatlardan soyutlanması gerekir ki, O'nun sıfatlardan soyutlanması ta'til demektir. Öte yandan O'na hiç sorunsuz sıfat isnat etmek de mümkün değildir. Öyleyse çözüm “Allah bilendir ama diğer bilenler gibi değil. Allah kadirdir ama diğer kadirler gibi değil” formülasyonlarında olduğu gibi ispat sırasında benzeşmeyi ortadan kaldırmak, bir başka ifadeyle Tevhîd ilkesini “nefiy çerçevesinde zatın ispatı ve ispat çerçevesinde de nefiy” dengesi üzerine kurmak gerekmektedir.²²⁴

Düşünür, bu üslûp için Şûra 42/11'deki “hiçbir şey O'na benzemez ve yalnız O'dur, her şeyi işiten ve gören” âyetini esas almaktadır. Allah Teâlâ burada kendisi için “şey'iyeti” ispat etmekte fakat “misliyyeti” nefyetmektedir. Çünkü misliyyetin olabilmesi için zat, sıfat ve yön gibi misliyyeti sağlayan tüm unsurları kapsamaması

²²² el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46 (38–39)

²²³ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 68 (56); 147 (119)

²²⁴ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 68 (56); 147 (119)

gerekir. Bu nedenle Allah Teâlâ yaratılmışlara hiçbir açıdan benzemez. Hiçbir şey benzemeyen şeyin ispatı ise aslında tevhidin ispatı olmaktadır.²²⁵ Yine başlangıçtaki nefye rağmen Allah'ın iştirici ve görücü olduğu âyetin sonunda açıkça söylenmektedir.

İlgili ayetteki ispat-nefiy yöntemi konusunda Esed de Mâtürîdî'ye paralel bir açıklama yapar. Ona göre,

Hiçbir şey O'na benzemez” ifadesi, O'nun mevcut olan veya olabilecek her şeyden yahut insanların düşünebileceği, hayal edebileceği veya tanımlayabileceği şeylerden köklü bir “farklılık” –yalnız sıfatlarda değil– taşıdığına işaret eder ve “hiçbir şey O'na denk tutulamaz” olduğundan O'nun başka her şeyden “nasıl” bir “farklılık” gösterdiği bile, beşeri düşünce kategorilerini aşan bir konudur.²²⁶

Bu kavranamazlık dolayısıyla O'nu veya O'nun vasıflarını tanımlamaya yönelik bütün girişimlerin mantıkî bir imkânsızlıkla karşı karşıya kalacağını belirten Esed, yine de K.Kerim'de geçen sıfatların işlevsel olduğu kanaatindedir. “O'nun tanımlanamazlığı gerçeği” der Esed, “Kur'ân'da zikredilen Allah'ın “sıfatları”nın O'nun gerçekliğini sınırlamadığını, ama tersine O'nun faaliyetlerinin Kendi yarattığı evren üzerindeki kavranabilir/görülebilir etkilerini gösterdiğini açıkça ortaya koyar.”²²⁷

Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ'nın bütün sıfatları ezelîdir. İlahî sıfatların ezelîliğini kabul etmeyenler şu soruya cevap vermelidir: İlim bakımından Allah'ın ezeldeki durumu neydi? O ezelde kendisinin âlim olduğunu biliyor muydu yoksa bilmiyor muydu? Eğer Allah kendisinin âlim olduğunu biliyorsa bu, O'nun bilgisinin ezelî olduğunu gösterir. Bilmiyorsa Allah'a cehalet isnat etmek gerekir. Kaldı ki ezelde bilgisi olmayan Allah, kendisindeki bilgi sıfatını sonradan hangi bilgi ve kudretle yaratmıştır? Burada muhatap ya Allah'ın sıfatlarının ezelîliğini kabul edecektir ya da bu sıfatların O'nda meydana gelişini zât-ı ilâhiye'den başka bir varlığa bağlayacaktır ki bunun ulûhiyetle bağdaşacak bir yanı yoktur. Ayrıca bu düşünce Seneviyye, Dehriyye ve Heyulâcılarla fikir birliği etmek demektir.²²⁸

Bilindiği üzere ilahî isim ve sıfatlarla ilgili tartışmalardan biri de bu isim ve sıfatların tevkîfî olup olmadığı konusundadır. Burada iki türlü tutumla karşılaşırız. Bazı

²²⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 672^b ; âyetin ihtiva ettiği değişik hususiyetler için bk: er-Râzî; *Tefsir-i Kebîr*, c. XIX, s. 426 vd.; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c.VII, s. 42 vd.

²²⁶ Esed, *Kur'ân Mesajı*, c. III, s. 985

²²⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, c. I, s. 24

²²⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 102–103 (84–85)

Kelâmcılara göre aklın uygun görmesi halinde Allah’a nasslar dışında da isim ve sıfat verilebilir.²²⁹ Fakat diğer bazılarına göre ise nasslar dışında O’na isim ve sıfat verilemez. Mâturidî de bu ikinci grupta yer alır. “Biz tanrı için sıfatlar uydurma hakkına sahip değiliz” der Mâturidî, “aksi halde Allah uydurulmuş sıfatlarla indî bir konuma getirilmiş olur. O esasında nasılsa öyle nitelendirilir.”²³⁰ Düşünür görüşlerini pekiştirmek için şöyle bir örnek de verir: Cenab-ı Hakk’ın güzel isimlerinden biri olan “Kuddûs” mübarek anlamına gelmektedir. Ama her ne kadar her iki ifadenin dile getirdiği şey aynı olsa da O’nun için “Ey Mübarek!” demek doğru olmaz. Çünkü Allah’ın isimleri arasında böyle bir şey nakledilmemiştir. O nedenle Cenab-ı Hakk’ı kendisinin isimlendirdiği şeylerle isimlendirme yoluna gitmeliyiz.²³¹

Allah’ın isimleri hakkında benzer bir hassasiyete sahip olan Râzî de Mâturidî’yi desteklemektedir. O Ehl-i Sünnet adına “manası doğru olan her şeyin Allah hakkında kullanılması caiz değildir”²³² açıklamasında bulunur. Gerçi, çoğunlukla Sünnî kelâmcıların savunan bu görüşün çok da titizlikle uygulandığını söylemek zordur. Çünkü özellikle felsefeyle temastan sonra “ilk”, “ evvel”, “kadîm”, “vâcibü’l-vücûd” gibi isimlerin Allah Teâlâ hakkında yaygın biçimde kullanıldığı bilinmektedir. Fakat onlar bu konuda icma’ olduğunu söyleyerek sorunu aşmaya çalışmaktadırlar.²³³

Mu’tezile’de görüldüğü gibi ilahî sıfatları Allah Teâlâ’nın zâtına indirgeme tutumuna karşı çıkan Mâturidî, sıfatların birbirine indirgenmesine de karşıdır. Niçin böyle düşündüğünü açıklamak üzere sıfatların taallukunun birbirinden ayrı oluşunu dikkatlere sunar. Çünkü bu sıfatlar Allah’a nispet edilişleri bakımında farklıdır.

“Mesela Allah, ilminin taalluk ettiği şeylerde kudretle nitelenemez, kudretinin taalluk ettiği şeylerde sem’ ile nitelenemez, rü’yetinin taalluk ettiği şeylerde keremle nitelenemez. Yine cûd ve hikmetinin taalluk ettiği şeyde de sem’ ile nitelenemez.”²³⁴

Sıfatların birbirine indirgenemeyeceği konusunda Neseî de Mâturidî ile aynı görüştedir. Ona göre ilahî sıfatlar için ne “o zattır” ne de “zatın gayridir” denebilir. Yine

²²⁹ Cübbaî’nin bu yöndeki görüşleri için bk. Eş’arî, *Makâlât*, s. 525; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 133 vd.

²³⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 65 (54)

²³¹ el-Mâtürîdî, *Âyâtün ve Süverun*, s. 51 (49); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 62 (52); Râzî, *Tefsîr-i Kebir*, c. XI, s. 173; Her ne kadar Mâtürîdî Allah’a isim vermede nasları ön plana çıkarıyorsa da onun bazı ifadelerinden dil yönünden zat-ı ilahiyyeye yaratılmışlık atfetmeyen ve tenzih açısından sorun oluşturmayan kimi isimlerin de verilebileceği görüşünde olduğu sezilenmektedir. bk: el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 69 (58)

²³² Râzî, *Tefsîr-i Kebir*, c. XI, s. 172

²³³ bk: Taftazânî, *İslâm Akaidi*, s. 147

²³⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 81 (68)

sıfatlar birbirine irca edilemeyeceği gibi, birbirinin gayrıdır da denemez. Örneğin, ilim için ne kudretin aynıdır ne de gayrıdır denebilir.²³⁵

Gerçekten de biz eğer bu sıfatları birbirine indirmeye kalkışırsak, en sonunda O’ndan bütün sıfatları nefiy etmiş oluruz. Çünkü böyle her bir sıfatı bir diğerine irca ede ede sonunda ispat edecek sıfat bulamayız. Kaldı ki, taallukları bakımından da aynı sorunla karşı karşıya geliriz. Bu kadar çeşitli varlıkların bulunduğu bir âlemde bunların her birinin tek sıfatın taallukuyla meydana geldiğini söylemek mantıkî bir çıkmaz olur. Ama sıfatlar arasında bir iç bağıntının olduğunu da gözden kaçırmamak icap eder. Mesela, bir varlığın yaratılmasında ilim, irade, kudret ve tekvin birbirlerini gerekli kılmaktadırlar. Öyleyse her bir sıfatı ezeli, birbirlerinden bağımsız ama biri diğerini gerekli kılan sıfatlar olarak kabul etmek zorundayız. Râzî’nin “Cenab-ı Hakk’ın fiillerinin çok hikmetli ve sağlam oluşu ile O’nun “âlim” olduğunu anlıyoruz. O’nun âlim ve kadir olduğunu bilip, âlim ve kadir olanın da mutlaka “hayy” (diri) olacağını bildiğimiz için “Âlim” ve “Kadir” oluşundan Allah’ın “Hayy” olduğunu anlıyoruz,”²³⁶ şeklindeki açıklaması da bunu göstermektedir.

Her ne kadar düşünür sıfatların Allah’ın zâtına ve birbirlerine indirgenemeyeceğine değinse de kelamın önemli tartışma konularından birini oluşturan “ilahî sıfatların Allah’ın aynı mı, gayrı mı olduğu” hakkında açık bir ifade kullanmaz. Fakat onun düşünce biçiminden daha sonra Sünnî kelamın temel görüşlerinden biri haline gelen “ilahi sıfatların zatın ne aynı ne de gayrı olduğu” görüşünde olduğunu çıkarmak mümkündür. Çünkü ona göre sıfatların zatla aynı olması demek Allah’ın eşyaya zatiyla taalluk etmesi demektir ki bunun bazı sakıncaları olduğu açıktır. Söz gelimi yaratma sıfatını ele alalım. Yaratıklar bazen fesat, şer kötülük ve çirkinlik gibi özelliklerle anılırlar. Eğer Allah Teâlâ zatiyla yaratıcıdır denecek olursa O’nun zatının bunlarla nitelenmesi gündeme gelecek ve “şerir, müfsit, kötü ve çirkin fiilli” denebilecektir. Oysa açıktır ki, O’nun böyle şeylerle nitelenmesi küfürdür. Öyleyse bu kavramlarla adlandırılıp nitelenen zattan gayrıdır, yani O’nun yaratıcılık vasfıdır.²³⁷ Öte yandan “Allah’ın gayrı olan her şey –hakkında bir şey rivayet edilmiş olsun veya olmasın– yaratılmıştır. Buna göre Allah’a gayriyyet nispet etmenin sonradanlık gerektirdiği ortaya çıkmıştır. Çünkü sonradanlık ve yaratılmışlık özelliği gayriyyetin

²³⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.I, s. 261

²³⁶ er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. XI, s. 167.

²³⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73(61).

sonucudur.”²³⁸ O halde tenzih açısından ilahi sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayridir demek gerekmektedir.

Üzerinde durduğumuz konuyu Mâtürîdiyye açısından değerlendiren Yavuz, erken dönem Mâtürîdiyye kelamcılarının ilâhi sıfatların zâtın ötesinde ve zâta ilave varlıklar olduğunu kabul ettiklerini fakat bunu fazla vurgulamadıklarını, buna karşılık sonraki bilginlerin bunu açıkça belirttiklerini söyleyerek konuya açıklık getirmektedir.²³⁹

Düşünür, Mu'tezile'nin teaddüd-i kudema diye bilinen “kadîm sıfatların kabulünün Allah dışında başka kadîm varlıklar ortaya çıkaracağı” iddiasına katılmaz. Çünkü bir şey birden çok değişik adla adlandırıldığı halde bununla zâtın da çokluğu ve parçalara bölünmesi lazım gelmez. Örneğin hareket; hareket, araz, şey vb. adlarla adlandırıldığı halde bundan hareketin çokluğu ve parçalanmışlığı anlaşılmaz. Diğer bütün şeyler de bunun gibidir.²⁴⁰ Kaldı ki ulûhiyyet makamını insanî ifadelerle anlatabilmek bütün dillerin aciz kaldığı bir durumdur. Bunun için sıfatların âlemdeki yansımalarından örnekler alınmak yoluyla insan anlayışına yaklaştırmalar yapılabilmektedir.²⁴¹ Dolayısıyla sıfatların çokluğu zatı çoğaltmak bir yana O'nun daha iyi ve kolay anlaşılmasını sağlamaktadır.

Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarını tasnif sadedinde K. Kerim'de herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Her ne kadar “kötülük sıfatı âhirete inanmayanlar içindir. En yüce sıfatlar ise Allah'ındır”²⁴² dese de burada bizim anladığımız manada bir tasnifin söz konusu olmadığı açıktır.²⁴³ K. Kerim'de böyle bir sınıflandırmanın olmayışı, onun temel gayesiyle yakından ilgilidir. Çünkü,

Kur'ân'ın gayesi, insanlara Allah'ı olduğu gibi tanıtmak değildir. Yani zat ve sıfatının hakikatini bildirmek değildir. Buna karşılık O, yaratığın Yaratıcı ile olan karşılıklı münasebetlerini istihdaf ederek Allah'ı bildirir. Yani O'nu insanların anlayacakları zatına yaraşır hakikatleri olan ve fakat kühünü idrak edemeyecekleri bir takım vasıflarla niteler, O'nun fiillerini ve şuûnatını haber verir.²⁴⁴

²³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 91 (76); Mâtürîdî, aynıyet ve gayriyyet kavramlarını “kelâm” a da uygulamakta ve yine bu pasajda dile getirilen sonuca ulaşmaktadır. bk: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 91 (76)

²³⁹ Yavuz, “Mâtürîdiyye”, s. 169.

²⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 274^b.

²⁴¹ el-Mâtürîdî, *Âyâtün ve Süverun*, s. (97).

²⁴² Nahl 16/60.

²⁴³ Âyetin alternatif yorumları için bk: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 399^b; Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. XIV, s. 257; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. V, s. 243.

²⁴⁴ Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s. 36.

Aynı gayeye paralel olarak Hz. Peygamber de hadislerinde bir ayrım gözetmeksizin Cenab-ı Hakkın bazı sıfatlarını kullanır.²⁴⁵ Dolayısıyla sıfatların tasnifi hakkında temel kaynaklarda bir bilgi bulunmaz. Selefiyye ise Allah'ın İlim, İrade, Kudret, Hayat, Cûd, İn'âm, İzzet... gibi birçok sıfatını kabul edip bunların ezeli olduğunu söylese de bunlar arasında bir ayrıma gitmez.²⁴⁶ Sıfatların taksimi konusunda görüş bildiren en erken kişilerden biri, İmam-ı A'zâm'dır. O Fıkh-ı Ekber'de hem sınıflandırmayı hem de bu sınıflara giren sıfatları tek tek sayar. Buna göre Allah'ın zatî sıfatları şunlardır: Hayat, Kudret, İlim, Kelam, Semi', Basar ve İrade. Fiilî sıfatları ise; Tahlîk, Terzîk, İnşa, İbda', Sun' ve diğer fiilî sıfatlardır.²⁴⁷ Bu tasnifin zaman içinde sürekli olarak geliştirildiği hatta alternatif sınıflandırmaların yapıldığı da görülmektedir.²⁴⁸

Mâtürîdî'nin sıfatları tasnif anlayışına gelince "ilahî sıfatlarla ilgili açıklamalarından Mâtürîdî'nin sîga bakımından sıfat olan hayy, âlim, kâdir, rahman gibi kelimelere zâtî isim; bunların kökünü teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi kelimelere de zâtî sıfat dediği anlaşılmaktadır."²⁴⁹ Bütün ayrıntıları gözetilmiş bir sıfat tasnif listesi vermezse de daha sonra Sünnî kelâm eserlerinde, genellikle kullanılan sıfat tasnifi Mâtürîdî'de mevcuttur.²⁵⁰ Buna göre, Allah'ın birliğini ispat edip O'nun her türlü eksiklik ve benzeşmeden münezzehe olduğunu gösteren selbî sıfatları²⁵¹, yine O'nu kemal sıfatlarla nitelemeyi amaçlayan sübûtî sıfatları²⁵² ve Allah-âlem ilişkisini konu edinen fiilî sıfatları²⁵³ değişik münasebetlerle işlemektedir. Yine keyfiyetine tam olarak vakıf olamasak da ayetlerde geçen haberi sıfatlar da düşünür tarafından ayrı bir kategori olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁴ Sıfat-ı nefsiyye olarak bilinen vücûd hakkında Mâtürîdî'nin sıfat olarak algıladığını gösterecek doğrudan ifadeler yoktur. Ancak yapmış olduğu değerlendirmelerden bu konuda olumlu bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bu nedenle biz onun bu yaklaşımından cesaret alarak sıfat-ı nefsiyyeye de incelememizde yer verdik.

²⁴⁵ Yukarıya bk: s. 50; 4, 5, 6, 7. dipnotlar; Koçyiğit, s. 116 vd.

²⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 92.

²⁴⁷ Ebû Hanife, İmâm-ı Â'zâm (1992), *el-Fıkhü'l Ekber (İmam-ı Â'zâm'ın Beş Eseri)*, Editör: Mehmet Kılıç, MÜİFAV. Yay. İstanbul 1992 içinde), s. 70.

²⁴⁸ bk: Özler, s. 156 vd.

²⁴⁹ Topaloğlu, "Mâtürîdî", s. 153; Topaloğlu, "Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", s. 186;

el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70, 100, 101 (58, 83, 84)

²⁵⁰ Topaloğlu, "Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", s. 186

²⁵¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37, 69, 184 (31, 57, 150)

²⁵² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70, 78, 100, 103 (58, 64, 83, 85)

²⁵³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73, 81, 82 (60, 67, 68)

²⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104 (86) vd.

3.3.2.1. Sıfat-ı Nefsiyye (Vücûd)

Vücûd; bulmak, elde etmek, zengin olmak, varlık sahibi olmak, yok iken var olmak manalarına gelmektedir.²⁵⁵ Vücûdun felsefi bir kavram ve Allah için bir sıfat olarak kullanılması Yunan felsefî metinlerinin Arapçaya tercümesiyle başlamıştır. Çünkü Aristo metafiziği İslam dünyasına intikal etmezden önce kelim bilgileri genel bir kavram olarak vücûd yerine “şey” ve “cisim” kavramlarını kullanıyorlardı.²⁵⁶ Gerçi bundan sonra da kelamcılar arasında kavramın yaygınlaştığını ve rahatlıkla kullanıldığını söylemek zordur. Çünkü somut bir gerçeklik ifade ettiği için Allah’a mevcûd demekle ihtiyatlı davranmak gerekiyordu. Fakat bu ihtiyat mevcûd kavramının yalnızca Allah’ın ma’lum ve kendi nefsi ile kâim olduğu manasına geldiği belirtilmek suretiyle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.²⁵⁷

Mademki bu kavram felsefeden kelâma geçmiştir, öyleyse felsefedeki yeri ve öneminden bahsetmek gerekir. Ancak bütün bir felsefe tarihini ve felsefî ekolleri burada ele almak mümkün olmayacağına göre ana hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır. Örneğin varlık kavramını felsefede önemli ölçüde kullanan İbn Sina (ö.1036)’ya göre “varlık”, varlığı zorunlu olan Allah’ın özünden ayrılmaz. O’nun zatı düşünüldüğü her zaman varlığı da zorunlu olarak kabul edilir. Zatı düşünüldüğü anda varlığı gerektiğinden hiçbir zaman yokluğunu düşünme imkânı bulunmamaktadır.²⁵⁸

İbn Sina’ya paralel bir düşüncede olan Descartes ise fiilî ve ezeli “varlığın” Allah kavramının zatına ait olduğunu söyler. Çünkü “varlık” Allah’ın zatından ayrılamaz; tıpkı üçgenin üç açısının iki dik açığa eşit olmasının üçgenin zatından veya dağ kavramının vadi kavramından ayrılamayacağı gibi. Bizim “varlıktan” yoksun bir Allah’ı kavramamız vadisi olmayan bir dağı düşünebilmemiz kadar kabul edilemeyecek bir şeydir.²⁵⁹

Ne var ki felsefede olduğu kadar kelamda da vücûdun sıfat oluşunu kabul etmeyenler olduğu gibi konuyu daha çok şey ve cisim açısından ele alarak Allah’a şey ve cisim denip denemeyeceği noktasında tartışanlar da vardır.

Vücudun bir sıfat sayılmamasının daha doğru olacağını söyleyen Cüveynî (ö.478), gerekçe olarak vücudun zatın kendisini gösteren bir kavram olmasını

²⁵⁵ Karlığa, Bekir (1986), “Vücûd”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB. Yay c. XIII, s. 323

²⁵⁶ Karlığa, “Vücûd”, s. 323

²⁵⁷ Karlığa, “Vücûd”, s. 323.

²⁵⁸ Atay, Hüseyin (2001), *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara: KB. Yay., s. 174.

²⁵⁹ Dağ, Mehmet (1978), “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, Ankara: *AÜİFD.*, c. XXIII, s. 289.

göstermektedir.²⁶⁰ Cüveynî'ye paralel bir görüşe sahip olan Gazzâlî de Tanrı için varlığı zorunlu denmesinin, illetinin bulunmadığının dışında bir anlam ifade etmediğini çünkü vücûdun zata eklenmiş bir nitelik olmadığını söylemektedir.²⁶¹ Benzer bir görüşü paylaşan Kant da varlığın konuya yeni bir şey ekmediği için bir yüklem olmadığı, dolayısıyla varlığın Allah'ın zatına ait bir yüklem kabul edilemeyeceği kanaatindedir.²⁶²

“Varlığın” yüklem olup olmadığı konusunda ilk meşgul olanlardan biri de Farabî (ö.950)'dir. Örneğin “İnsan vardır” önermesini ele alalım. Buradaki “var/mevcûd” ı yüklem olarak kabul etmek hem mümkün hem de mümkün değildir. Şöyle ki, tabiat ilimleriyle uğraşan birisi için varlık yüklem değildir. Çünkü bir şeyin yüklem olabilmesi için “konu” ya bir şey yüklemesi gerekir ve bu yüklem de inkâr veya tasdikinin de mümkün olması icap eder. Ama aynı konuya dil ve mantık açısından bakarsak “varlığın” yüklem olduğunu söyleyebiliriz.²⁶³

Varlık veya mevcûd anlamında Allah'a şey veya cisim denmesine gelince, genellikle şey ve cisim arasında bir ayrım gözetildiği, birincisine olumlu yaklaşım daha fazlayken ikincisine aynı hoşgörünün gösterilmediği göze çarpmaktadır. Bu konudaki ihtilaflardan söz eden Eş'arî, Ehl-i salâtın çoğunun Allah'a “şey” demeyi kabul ettiği halde Cehm b. Safvan'ın “şey, benzeri olandır” diyerek bunu kabul etmediğini belirtir.²⁶⁴ Onun Allah'a şey demekten kaçınmasının bir diğer gerekçesi de bu kavramın Allah için bir üstünlük ve şeref ifade etmediği, çünkü varlıkların en değersizine de en yücesine de bu adın verilebileceği yönündeki değerlendirmesidir. Sorunun Allah'a isim vermedeki yöntemden kaynaklandığını ifade eden Cehm, bu itirazının Allah'ın zatına ve mevcudiyetine yapılmış bir itiraz gibi algılanmaması gerektiğini de özellikle vurgulamaktadır.²⁶⁵ Zeydiyye'nin çoğunluğu olmasa da onlardan bir grubun Cehm gibi Allah'a şey demeyi kabul etmediği görülmektedir.²⁶⁶

Şey kavramında olduğu gibi mevcûd kavramında da kimi anlaşmazlıklar söz konusudur. Örneğin Cübbaî'ye göre “Allah mevcuttur” sözü bazen “malum” anlamına

²⁶⁰El-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn (1950), *Kitâbü'l-İrşâd* (tah. M. Mûsâ, A. Abdülhamîd), Mısır: Mektebetü'l-Hancî, s.31.

²⁶¹ Karlığa, “Vücûd”, s. 326.

²⁶² Dağ, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, s. 301 vd.; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 36-37.

²⁶³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 37; Izutsu, Toshihiko (2003), *İslam'da Varlık Düşüncesi* (çev: İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yay., s. 102 vd.; Esasen buradaki asıl sorunlardan birinin de tanım sorunu olduğunu kabul etmek gerekir. Tanım konusunun mantıkta ele alınmış için bk: Özlem, Doğan (1999), *Mantık*, İstanbul: İnkılap Yay., s. 103 vd.; Özellikle varlık kavramıyla ilgili tanım sorunları için bk: aynı eser s. 116; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 114-115.

²⁶⁴ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s.363; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 156; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 205.

²⁶⁵ Râzî; *Tefsir-i Kebir*, c. XI, s. 168.

²⁶⁶ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 87; krş: Karlığa, “Vücûd”, s. 323.

bazen de ezelde malum ve ezelde kâin (bulunması) anlamındadır. Hişam b. El-Hakem'e göre ise "Allah mevcuttur" demek "O cisimdir" demektir.²⁶⁷ Hişam'ı bu düşünceye ulaştıran şey onun cismi "zatiyla kaim olan" şeklinde anlaması ve bundan dolayı da Allah'ın varlığını dile getirmek amacıyla O'na cismiyyet atfetmesidir.²⁶⁸ Cismin tanımı konusunda Hişam'ı takip eden Kerramiyye de Allah'ın cisim olduğunu söylemektedir.²⁶⁹

Tüm bu görüşlerden anlaşılın o ki, şey kavramı daha çok salt ispat içerdiği için Allah'ın varlığını ispat anlamında kullanılırken, cisim çeşitli boyutlara sahip olan somut varlığa denk düştüğü için Allah hakkında kullanılması mümkün görülmemektedir.²⁷⁰ Fakat hemen belirtmek gerekir ki, Allah'a cisim diyenlerin amacı O'nu hâdis varlıkla eş tutmak değil, "O'nun varlığını" ifade etmektir. Dolayısıyla kimi felsefî kavramların tercümesinde yaşanan sorunlar burada da kendini göstermektedir.

Mâtürîdî Allah'a şey denilebileceğini kabul eder, bu konuda naklî ve aklî iki istidlal yöntemi kullanır. Naklî delil Kur'ân'da bu kavramın Allah için kullanılmış olmasıdır. Aklî delil de şey kavramının semantik yapısıyla ilgili olup gösterdiği varlığı sadece "var olan" olarak gösteriyor olmasıdır.

"Hiçbir şey O'nun benzeri değildir"²⁷¹, "De ki: Şahitlik yönünden hangi şey daha büyüktür? De ki: O şahit Allah'tır"²⁷² âyetlerinde şey kavramı Allah için açıkça kullanılmıştır. Bu kavramı Allah için kullanmak uygun olmasaydı ilahî ifadenin onu kullanması ve Allah'a nispet etmesi mümkün olmazdı.²⁷³

Yine şey'iyet salt varlığı ifade eden bir ispat ismidir. Boşluğu ve yokluğu olumsuzlama kavramıdır. Bunun için eğer küçültme amacı güdülmüyorsa "şey değil" demek "mevcut değil" demektir. Buradan da anlaşılıyor ki, bir varlığa "şey" demek sadece onun zatının varlığını ve yüceltilmesini ifade eder. Eğer bir toplum şey kavramındaki bu ayrıntıyı bilmiyorsa bunun yerine "hestiyyet" (mevcudiyet)²⁷⁴ kavramını da kullanabilir. Dilin delaleti açısından ikisi birse de hestiyyet kavramındaki ispat daha açıktır.²⁷⁵

²⁶⁷ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 364.

²⁶⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 65.

²⁶⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 65.

²⁷⁰ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 23.

²⁷¹ Şûra 42/11.

²⁷² En'âm 6/19.

²⁷³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 66 (55); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 162 (132); Pezdevî, *İslam Akaidi*, s. 34–35

²⁷⁴ Devellioğlu, Ferit (1997), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Yay., s. 359.

²⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 66–67 (55–56), krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 162 (132); Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 205–206; Pezdevî, *İslam Akaidi*, s. 34–35

Düşünür Allah'a şey deme konusundaki tüm bu olumlu tavrına rağmen tenzih ilkesini elden bırakmaz. Zira Allah şeydir ama diğer şeyler gibi değildir.²⁷⁶

Cisim kavramına gelince, Allah'a cisim demek doğru değildir. Çünkü cisim, yönleri, sınırları ve üç boyutu olan şeyin adıdır. Tüm bunlar yaratılmışlığın ve sonradanlığın göstergeleridir. Öte yandan duyulur âlemde cisim ancak araz, fiil, hareket, sükûn, bölünme ve parçalanma gibi unsurlar taşıyan varlıklar hakkında kullanılmaktadır. Cismin taşıdığı bu özellikler benzerliği doğurucu özellikler olduğundan "Allah'ın hiçbir şeye benzemeyişi" ilkesine aykırıdır.²⁷⁷

Cismin mevcut anlamında kullanılmak suretiyle varlığı ispat doğrultusunda kullanılabilmesi düşüncesini benimsemeyen Mâtürîdî, gerekçe olarak cismi ispat isimlerinden sayan kimsenin bulunmayışını gösterir. Yine kavramı asıl anlamı dışında kullanma girişimi, kavramı kullanma ve anlama yöntemini değiştirir; akıl ve duyu yoluyla anlama imkânı kalmaz. Bu durumda Allah'a cisim demek için nas gerekir. Ne var ki, ne O'ndan ne de sözü nas kabul edilebilecek bir kimseden (peygamber) böyle bir şey nakledilmediğine göre bu kavramı Allah'a nispet etmek nas yönünden de caiz değildir.²⁷⁸

Sonuç itibarıyla Mâtürîdî, felsefede öngörülen problemlerle doğrudan ilgilenmeksizin şey ve cisim kavramları etrafında yapmış olduğu çeşitli değerlendirmeler neticesinde Allah'a cisim nispet etmeye karşı çıkarken "Vücûd"la nitelenebileceğini kabul etmektedir. Ama örneğin "Allah'ın kelâm sıfatı vardır" gibi açık bir önermeyle "Allah'ın vücûd sıfatı vardır" da dememektedir.

3.3.2.2. Sıfat-ı Selbîyye

3.3.2.2.1. Kıdem

Kıdem; ezeli olmak, sonradan olmamak²⁷⁹ bir başkası aracılığıyla var olmamak²⁸⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Allah Teâlâ için bir sıfat olarak bahsedildiğinde

²⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 64 (54).

²⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62-63(52-53); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 43 (37); Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 177 vd.

²⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62-63(52)

²⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. XII, s. 465.

²⁸⁰ Cürcânî, *Tarifât*, s. 222.

ise O'nun ezililiğini, başlangıcının olmamasını ifade etmektedir.²⁸¹ Bu yüzden mutlak olarak kadîm dendiğinde Allah Teâlâ anlaşılmaktadır.²⁸²

İlahi sıfatlar konusundaki duyarlılığı ile bilinen Mutezile kıdemini Allah'a özgü bir sıfat olduğunu düşünmektedir. Bu konuya Dehriyye ile putperestlerin görüşlerini örnek vermek mümkündür. Çünkü Dehriyye âlemin kadîm olduğuna inanmakla birlikte ona ulûhiyyet atfetmemektedir. Putperestler de putları ilah olarak adlandırsalar da kadîm olduklarına inanmazlardı. Çünkü onlar taş ve ağaçlardan yontulmakta yahut bakır veya pirinç madeninden yapılmaktadır. Dolayısıyla bunların hepsi âlemin birer parçasıdır. Zaten putperestler de bunları Allah'ın yarattığına inanıyorlardı. "Gökleri ve yeri kim yarattı? Diye sorsan, mutlaka "Allah!" diyeceklerdir,"²⁸³ ayeti de bunu göstermektedir.²⁸⁴

Kıdem konusundaki Mu'tezilî görüşü dile getirenlerden Kadı Abdü'l-Cabbâr (ö. 415/1024) da kelâmcıların dilinde kadîmin "varlığının başlangıcı olmayan" olarak tanımlandığını ve böyle başlangıcı olmayan varlığın sadece Allah Teâlâ olduğunu dolayısıyla da O'nu kadîm olarak nitelendirdiklerini belirtir.²⁸⁵

Kadı Abdü'l-Cabbar Allah'ın niçin kadîm olarak nitelendirilmesi gerektiğini hudûs ile bağlantılı olarak açıklar. Buna göre, varlıklar kadîm veya muhdes olurlar. Şayet Allah Teâlâ kadîm değilse muhdes olabilir. Muhdes olması durumunda bir muhdise ihtiyaç duyacak, yine bu muhdise de kadîm veya muhdes olacak, önceki söz bunun içinde geçerli olacaktır. Bu durumda muhdisin muhdisi... şeklinde bir teselsül zinciri devam edip gider ki, bu muhdislerin bir varlık yaratamamaları gerekir. Oysa gerçek bunun tersinedir. Öyleyse bu zincir kadîm bir muhdiste durmalıdır ve istenen de budur.²⁸⁶ Yani varlığa temel teşkil edecek kadîm bir varlığa ihtiyaç vardır ve bu da Allah Teâlâ'dır.

Allah'ın kıdemi konusunu hudûs çerçevesinde ele alanlardan biride Cüveynî'dir. O Tıpkı Kadı Abdü'l-Cabbar'da olduğu gibi kadîm bir varlığın olmaması halinde hiçbir hâdis varlığın ispatlanamayacağını oysa bunun geçersiz bir durum olduğunu söyleyerek Allah'ın kıdemi ispat etmektedir.²⁸⁷

Açıklama şekli ne olursa olsun kadîm bir varlığı kabul etme düşüncesi insanlığın aşına olduğu bir düşüncedir. Örneğin bu, dinlerde Tanrı olduğu gibi materyalizmde

²⁸¹ el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 32; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 206.

²⁸² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. XII, s. 465; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 262.

²⁸³ Lokman 31/25.

²⁸⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 303.

²⁸⁵ Kâdî Abdü'l-Cabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 117; krs: Sâbûnî, *Bidâye*, s. 20(62).

²⁸⁶ Kâdî Abdü'l-Cabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 118.

²⁸⁷ el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 32

maddedir. Bu durumu dile getiren Mâtürîdî, Dehriyye ve Seneviyye'nin görüşlerini örnek verir. Diğer din mensuplarının da tek olan ilaha kıdem sıfatını verdiklerini ancak sonradan kimilerinin O'nu cisme büründürdüğünü, kimilerinin ise O'na oğul isnat etmeye kalkıştığını söyler. Fakat onlar aralarındaki bu anlayış farklılıklarına rağmen tek tanrı veya buna yakın bir anlayış üzerinde anlaşmışlar ve O'nun benzerinin olmadığını görüşünü benimsemişlerdir.²⁸⁸

Ulûhiyyet veya en azından ezelf bir varlık kabul etme açısından kıdemi bu şekilde betimleyen Mâtürîdî, Cenab-ı Hakk'ın kıdemi üzerinde durur. Ona göre ezellilik özelliği taşımayan bir varlık yaratılmışlık, bir başkasına benzerlik dolayısıyla da tek olamama gibi hâdislik belirtileriyle maluldür. Oysa kıdem, ihtiyaçsızlığı gerektiren bir durumdur ve kadîm kıdemi sayesinde başkasından müstağnî kalır.²⁸⁹ Bunun için o Allah'ın kadim oluşunu şöyle açıklar:

Ezelde kendisinden başka hiçbir varlık yokken O vardı (ve şimdi de ezeldeki gibidir.) Diğer varlıklarla olabilecek benzerlik noktası yaratılmışlıktır. Ancak bu ihtimal dışıdır. Zaten tek olmasının anlamı da budur: Yüceliğinde ve ululuğunda tektir, zatı açısından tektir; zatında benzeri bulunmaktan uzaktır.²⁹⁰

Düşünür Allah'ın kıdemine tabiattaki bazı özelliklerin de tanıklık ettiğini söyler. Tabiattaki cevherlerin arazlardan ayrı kalamadıklarını ve arazlar tarafından şekilden şekle sokulduklarını, yine arazların cevherler olmaksızın var olamadıklarını görmekteyiz. Böyle bir varlık yapısıyla tabiatın kendi başına varlığını sürdürmesi mümkün olmadığına göre tüm bunları yapan kadim bir yaratıcının olduğu ve âlemin ancak O'nun sayesinde varlık kazandığı anlaşılmaktadır.²⁹¹

3.3.2.2.2. Bekâ

Yok olmanın aksine bir şeyin ilk hali üzere kalması demek olan bekâ, böylelikle gelecekte de sonlanmamayı ifade etmektedir.²⁹² Allah Teâlâ'nın kıdeminin zorunlu bir

²⁸⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 184 (150).

²⁸⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25 (21).

²⁹⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 184 (150).

²⁹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 180 (218), krş: Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 147 vd.

²⁹² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. XIV, s. 79

sonucu olan bekâ O'nun sonsuzluğunu dile getirmektedir.²⁹³ Esasen Gazzâlî Allah için gerçek manada bir öncelik-sonralık düşünülmesine karşıdır. Zira bu durum Allah'ı zamana ve onun değişim sürecine dâhil etmek olur, oysa O, bundan münezzehtir. Biz Onun varlığını geçmiş açısından düşündüğümüzde kıdemle, gelecek açısından düşündüğümüzde ise bekâ ile nitelendirmekteyiz. Ancak bu zihnî bir ameliye olup gerçekte O'nun ezeliyeti ve ebediliği birbirinden ayrılmaz.²⁹⁴ Kur'ân ise Allah'ın Bakî oluşunu şu ayetlerle dile getirmektedir:

Allah'la beraber tutup da başka bir tanrıya yalvarma! Çünkü O'ndan başka tanrı yoktur ve O'nun Zatından başka her şey yok olmaya mahkûmdur."²⁹⁵ "Göklerde ve yerde bulunan her şey yok olup gitmeye mahkûmdur ama kudret ve ihtişam sahibi olan Rabbinizin Zâtı sonsuza dek kalıcıdır."²⁹⁶

Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin Allah'ın bâkî olduğu konusunda uzlaştıklarını fakat bekânın manası üzerinde anlaşmazlığa düştüklerini belirten Huleyf, anlaşmazlık konusunun "Allah bekâ ile mi bâkidir yoksa bekâsıyla değil de zatiyla mı bâkîdir? Allah'ın bekâsı zatına zait ve zatiyla kâim bir sıfat mıdır?" gibi konuları kapsadığını söyler. Buna göre Eş'arî ve arkadaşlarından çoğu bekânın da tıpkı hayat, ilim ve diğer sıfatlar gibi zata zait bir sıfat olduğu görüşündedirler. Eş'arîlerden Râzî ve Cüveynî ile Mâtürîdîler ise bu görüşü reddetmekte ve Allah'ın zatiyla bâkî olduğunu söylemektedirler.²⁹⁷

Mâtürîdî bekâyı "zamanın gelecek birimlerinde var olmak"²⁹⁸ olarak tanımlamakta, Allah Teâlâ'nın bakî olduğunu, başkalaşım değişmekten ve yok olmaya uğramaktan uzak olduğunu şu ifadelerle dile getirmektedir: "Allah değişme, yokluğa uğrama, başkalaşım ve geçersizleşmeden uzaktır. Çünkü bunlar âlemin yaratılmışlık göstergeleri ve yok oluş belirtileridir."²⁹⁹

Konuyu kıdem ile de irtibatlandıran düşünür, bizim duyularımızla algıladığımız hareket veya olayların o türden geçmiş olanların sonuncusu olduğunu, fakat kadim olan

²⁹³ Gazzâlî, *El-Maksadü'l Esnâ fî Meânî Esmâillahi'l-Hüsna*, s.147

²⁹⁴ Gazzâlî, *El-Maksadü'l Esnâ fî Meânî Esmâillahi'l-Hüsna*, s.147

²⁹⁵ Kasas 28/88

²⁹⁶ Rahmân 55/26-27

²⁹⁷ Fethullah Huleyf, "*Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*", s. 19-20.

²⁹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 29 (24)

²⁹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 106 (88)

bir mazinin son bulmasının mümkün olmadığını belirtir.³⁰⁰ Bu nedenle Allah'ın kadîm olması bâkî olmasını da gerektirmektedir.

3.3.2.2.3. Vahdâniyet

Vahdâniyet, Allah Teâlâ'nın bir olması demektir ancak bu bir olma sayısal mânâda bir'lik anlamı taşımaz. O'nun bir olması demek zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması; eşi ve ortağının bulunmaması demektir.

Yukarıdaki tanımlama doğrultusunda Allah'ın birleşmesi İslâm inanç esaslarının temelini oluşturmaktadır. K. Kerim'e baktığımız zaman da başat konunun bu olduğunu görürüz. K. Kerim, bir yandan tevhid inancını kaybetmiş ilâhî din mensuplarını tekrar tevhide çağırırken bir yandan da şirk, putperestlik vb. inançlara sahip insanları Allah'ı birlemeye davet eder. Bunun için Allah'ın birliğine inanmak hem ulûhiyeti hem de ubudiyeti kapsamaktadır. Konumuzla ilgili âyetler hemen her sayfada rastlanabilecek yoğunlukta olduğu için birkaç örnekle yetinmek istiyoruz.³⁰¹

İlahımız bir tek ilahdır. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur.³⁰² De ki: “ O Allah bir tektir. Allah Samed'dir. (her muhtacın maksudu O'dur). O doğurmamıştır, doğrulmamıştır. Hiçbir şey O'na denk tutulamaz.³⁰³ O öyle Allah'tır ki, Ondan başka hiçbir ilah yoktur.³⁰⁴ Rabbin kendisinden başkasına kesinlikle kulluk etmemenizi buyurdu.³⁰⁵ De ki: “Ben yalnız Allah'a kulluk etmekle ve O'na ortak koşmamakla emrolundum.”³⁰⁶

Diğer taraftan K. Kerim muhatabını iknaya yönelik retorik bir dil kullanmak yerine Allah'tan başka ilahlar olduğu varsayıldığında çıkabilecek çeşitli sorunlar üzerinde de durur. Tamamen gözlem, deney ve vicdanî duyarlılığa dayalı bu kanıtlar karşısında sağlıklı bir aklın varacağı sonuç gerçekten de O'nun ancak ve ancak bir olacağıdır. Bu konuda K. Kerim şöyle söyler:

³⁰⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 30 (25)

³⁰¹ Konuyla ilgilâyetlerin tamamını incelemek için bk: Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cem* (İlah ve Allah maddeleri), s. 49 vd.

³⁰² Bakara 2/163

³⁰³ İhlâs 112/1-4

³⁰⁴ Haşr 59/22-23

³⁰⁵ İsrâ 17/23

³⁰⁶ Ra'd 13/36

Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı her ikisinin de düzenleri bozulup giderdi.³⁰⁷ Allah asla çocuk edinmemiştir ve O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur. Eğer olsaydı her bir tanrı kendi yarattığını çekip götürürdü ve şüphesiz biri diğerine üstün gelmeye çalışırdı. Allah onların yakıştırdıkları sıfatlardan uzaktır.³⁰⁸ De ki: “Eğer —onların iddia ettikleri gibi— O'nunla birlikte başka tanrılar olmuş olsaydı, o zaman bunlar egemenliği elinde tutan (Allah)'la topyekûn kavgaya tutuşmak için fırsat kollarlardı.”³⁰⁹

Bu âyetlerdeki mantıkî arka planı önermeler haline döken İslâm Kelâmcıları literatürde *Bürhan-ı Temânu'* ve *Bürhan-ı Tevârüd* olarak geçen ispat yöntemlerini geliştirmişlerdir. Ana teması iki veya daha çok tanrının var olduğu farz edildiği takdirde bunlar arasında meydana gelecek irade ve kudret çatışması üzerine kurulu olan delilleri kısaca ifade etmek gerekirse;

i. Bürhan-ı Temânu': Her bakımdan birbirine eşit iki tanrı olduğunu kabul etsek, bunlardan birinin olmasını istediği şeyi diğerinin engellemek istemesi muhtemeldir. Zira tanım gereği tanrı her bakımdan hür ve bağımsız olmalıdır. Bu durumda karşımıza üç ihtimal çıkar:

a.Ya her iki tanrının da dilediği olacaktır; bu ihtimal geçersizdir. Çünkü aynı anda bir şeyin hem olması hem de olmaması aklen çelişkilidir.

b.Veya her ikisinin de dilediği olmayacaktır; bu ihtimal de geçersizdir. Çünkü dilediği olmayan bir varlık acizdir. Aciz bir tanrı düşünülemez.

c.Yahut ta birinin dilediği olacak, diğerininki olmayacaktır. Birbirine her bakımdan eşit olduklarını var saydığımız tanrılar için bu ihtimalde geçersizdir. Çünkü eşitlik ilkesi gereği diğerinin de aciz olması gerekir.

Bu durumda âlemin iki yaratıcısının olması her bakımdan muhaldir. Dolayısıyla Gerçek yaratıcı ve ilah bir tektir ki, zaten istenen de budur. O da Allah Teâlâ'dır.

ii. Bürhan-ı Tevârüd: Olaya bir de şu açıdan bakalım. Var olduğunu farz ettiğimiz tanrıların irade ve kudretleri bu defa çatışmaz ama aynı varlık üzerinde çakışabilir. Bu durumda da karşımıza üç ihtimal çıkar:

³⁰⁷ Enbiya 21/22

³⁰⁸ Mü'minûn 23/91

³⁰⁹ İsra 17/42

a. Ya âlem ilahların her ikisinin de irade ve kudretiyle yaratılmıştır ki, bu hiçbirinin âlemi tek başına yaratacak güce sahip olmaması demektir. Böyle âciz bir varlık ilah olamaz.

b. Veya âlem her birinin ayrı ayrı yaratmasıyla var olmuştur; bu durumda bir ma'lûl hakkında iki illet varit olmuş olur ki bu da imkânsızdır. Ayrıca yaratılmış varlığın tekrar yaratılması da ayrı bir çelişkidir.

c. Yahut âlem birinin irade ve kudretiyle var olmuştur, diğerinin bu var oluşta hiçbir etkisi yoktur; bu da batıl bir sonuçtur. Çünkü irade ve tercihi boşa çıkmış bir tanrı düşünülemez.

Bir daha görülüyor ki, irade ve kudrete sahip birbirine eşit ve denk iki tanrının olması mümkün değildir ve bu âlemin yaratıcısı tektir. O da Cenab-ı Hak'tır.³¹⁰

Mâturidî Allah Teâlâ'nın birliği konusunda oldukça hassastır. O'nun birliğine hâlel getirecek inanç ve düşüncelere sahip İslâm mezhepleri ve başta Seneviyye olmak üzere diğer din mensuplarıyla her fırsatta tartışmaya girer. Bu konuda o kadar kendinden emindir ki, Tevhîd ilkesiyle meşhur Mu'tezile söz konusu olduğu zaman alaycı bir üslûp kullanmaktan geri durmaz.

Düşünüre göre Allah Teâlâ'nın birliğini nakil, akıl ve varlıkların yaratılış özelliklerini incelemek suretiyle ispatlamak mümkündür.

i. Bu konudaki naklî delil insanların tek tanrı inancı üzerinde ittifak etmeleridir.³¹¹ Allah, akıl sahibi bütün insanlara genel bir Tevhîd inancı vermiştir. Fakat onların bu inancı çeşitli yorumlarla bozdukları da bir gerçektir.³¹² Aslında çokluk iddia edenler de nihaî aşamada birliği kabul ederler. Bunun örneklerini Dehriyye, Seneviyye, Yahudiler, Hıristiyanlar ve sahih inancı koruyamamış çeşitli İslâm fırkalarında görebiliriz.³¹³

³¹⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 109 vd.; Allâme Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 43; Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 17 (142); Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 206-207; Râzî; *Tefsir-i Kebir*, c. XVI, s. 109 vd.; Razi bu delilleri andıran 14 delil daha ortaya koyar. bk. aynı eser c. 16, s. 111 vd.; Bilmen, Ömer Nasuhi (t.y), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yay., s. 143 vd.; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 210-211.

³¹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37 (31).

³¹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 184-185 (150); Bu görüş İslâmî anlayışı dile getirmesi bakımından anlamlıysa da tarih içinde politeizme de rastlanmaktadır. Bu durumda politeizmden monoteizme mi, yoksa monoteizmden politeizme mi geçildiği tartışma konusu olmaktadır. Özellikle evrimciliğin de etkisiyle önceleri politeizmden monoteizme geçiş görüşü yaygınken tek tanrı inancına sahip ilkel kabilelerin keşfiyle bu görüş etkisini yitirmiştir. bk: Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman (1997), *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yay., s. 30-31; ayrıca inc: Demirci, Kürşat (1985), *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul: İnsan Yay.

³¹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 185 (150) vd.

Düşünürün burada “yüzünü hanîf olarak dine; Allah’ın fitratına çevir ki, O, insanları onun üzerine yaratmıştır,³¹⁴” âyetine atıfta bulunduğu açıktır. Çünkü ona göre ilgili âyette geçen “Allah’ın fitratı” ibaresi “ma’rifetullah” anlamına gelmektedir; nasıl ki Allah her insana gıda ve geçim yolları, küçükken anneden süt emme gibi bilgileri vermişse, onun yaratılışına Rabbinin birliğini ve O’nun rubûbiyyetini bilme yeteneğini de yerleştirmiştir. Hz. Peygamberin “her doğan fitrat üzere doğar, sonra onu anne-babası Yahudi veya Hıristiyan yapar...”³¹⁵ şeklindeki hadisi de buna işaret etmektedir.³¹⁶ O aynı düşüncelere “Kendini bilen rabbini de bilir”³¹⁷ sözünden hareketle de ulaşmaktadır. Kendi yaratılış ve gerçekliğini araştıran kişi “kendi varlığının acze düşmeyen ve her şeye gücü yeten, cehle maruz kalmadan her şeyi bilen, yönetiminde kendisine karşı çıkacak rakibi bulunmayan ve her durumda sözünü geçiren bir varlık sayesinde gerçekleştiğinin bilincine varır.”³¹⁸

Bir diğer naklî delil de peygamberlerin getirmiş olduğu mucizelerdir. Birden fazla tanrı olsaydı, diğerlerinin tanrılığını iptal anlamına gelecek olan mucizeleri engellerlerdi. Böyle bir şey olmadığına ve peygamberler mucizelerini göstermekten alıkonamadığına göre kâinatın yaratıcısı tek ve her şeye gücü yeten Allah Teâlâ’dan başkası değildir.³¹⁹

ii. Aklî delil konusunda Mâtürîdî, biraz önce anlamlarını verdiğimiz Enbiya 21/22 ve Mü’minûn 23/91 âyetlerinden hareketle Bürhan-ı Temânu’ ve Bürhan-ı Tevârüd delillerini belki de Kelâm tarihinde ilk kez takrir eder. O bu hususta şunları söyler:

Aklî delile gelince, yaratıcı birden fazla olsaydı âlemin var olması ancak aralarında anlaşmak suretiyle ihtimal dairesine girerdi ki, bu Rab oluş konusunda geçersizdir. Bir diğer ifadeyle tanrılardan birinin olumlu yapmak

³¹⁴ Rûm 30/30.

³¹⁵ “Bu hadîs-i şerifin tâlim buyurduğu en büyük bir hakikat de insanlarda din duygusunun ve hakikat aşkının fitrî oluşu ve akıllara hayret veren şu hayatın ve haricî, dahilî birtakım ihtisâsatla mücehhez bulunan şu binâ-yi beşerin, o necib din duygusu üzerine kuruluşudur.” Yorumun tümü için bk: Miras, Kamil (1993), *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB. Yay., c. IV, s. 529 vd.

³¹⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, vr. 564^a.

³¹⁷ Genellikle hadis olarak anılan bu sözün sıhhati için bk: el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdi’l-Hâdi el-Cerrahî (1997), *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs* (tah: Muhammed Abdü’l-Aziz el-Halidî), Beyrut: Daru’l Kütübi’l İlmiye, c. II, s. 234.

³¹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 160 (130); krş. el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 184–185 (150)

³¹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 38 (32); Özler, Mâtürîdî’de Tevhîd delillerini işlerken peygamberlerin mucizesi konusunu başlı başına bir delil sayar ve ‘Mucize Delili’ olarak ifade eder. Bu şekildeki isimlendirme Mâtürîdî’nin düşünce yapısına uygunsa da birinci paragrafta dile getirilen naklî hususları dışarıda bırakacağı için biz bu adlandırmayı kullanmadık. Ayrıntı için bk: Özler, *Tevhîd*, s. 98 vd.

istediği şeyi diğeri olumsuz yapmayı; birinin varlık alanına çıkarmak istediği şeyi bir diğeri yoklukta bırakmayı isteyebilir. Yine var olan bir şeyin varlığını sürdürmek veya son vermek konusunda da aynı şey söz konusudur. Bütün bu durumlarda çelişme ve çakışma vardır. Öyleyse âlemin şu anda fiilen var oluşu onun yaratıcısının bir olduğunu ispat eder ve yönetiminin düzgünce devam ettiğini gösterir.³²⁰

Yine Allah ile birlikte bir başka tanrı daha olsaydı, bunun diğerdinden gizleyeceği bir fiili işlemeye gücü ya yetecek ya da yetmeyecektir. Yüce Allah'ın, karşısındakine göre durumu da aynı konumda olacaktır. Eğer her ikisi de güç yetirecek olursa, her biri diğerdini bilgisizliğe mahkûm etmiş olacaktır ki, bu rubûbiyyeti ortadan kaldıran bir durumdur. Şayet her ikisi de güç yetiremezse, bu da onları acze düşürür. Acizlik ise ulûhiyyeti iptal eder. Yahut ta sadece biri güç yetirir ki, bu gerçek rabdir, diğeri O'nun kuludur.³²¹

Aynı akıl yürütmeleri “rakip olacakları için birbirlerinin güç ve saltanatlarını engellemek istemeleri”, “gerçek tanrı olduklarını göstermek için söz ve fiillerinde en iyiyi ortaya koymaya çalışmaları” gibi konulara da uygulayan Mâtürîdî, sonuç olarak bütün bu ihtimallerin geçersizliğini tek tek gösterir ve neresinden bakılırsa bakılısın âlemin yaratıcısının tek olduğunu söyler.³²²

iii. Evrenin yaratılış özelliğinden hareketle yaratıcının birliğini delillendirme konusunda Mâtürîdî, Gâye ve Nizam deliliyle iç içe geçmiş bir yöntem kullanır. Buna göre;

Eğer tanrı birden fazla olsaydı varlıkların yönetimi alt üst olurdu. Örneğin; yaz ve kış mevsimlerinin değişmesine, ekinlerin yetişme ve olgunlaşmasına, gök ve yerin düzene konmasına, güneş, ay ve yıldızların bir yörüngeye oturtulmasına, canlıların gıdaları ve onların canlılığını sağlayan diğerdönlemlere dair düzenin bozulması gibi. Fakat bunların hepsi kendi düzenlerine ve aynı tür yönetime bağlı olarak sürdüğüne, aynı sistem içerisinde devam ettiğine göre, bu nizam birden fazla yaratıcıyla devam edemez. Dolayısıyla yaratıcının bir olduğunu söylemek lazım gelir.

³²⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38 (32); krş: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 36^b, 468^a, 493^b

³²¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40 (33); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 214 (177)

³²² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 39–40 (32–33); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 42 (35)

İkinci olarak varlıklar bunca çeşitliliğe, yer, gök ve yeryüzünün kıtalara ayrılması gibi farklılıklara, birbirlerine uzak olmalarına ve gıdaların da başka yerlerde yetişmesine rağmen menfaat açısından birbirlerine bağımlılık içinde yaratılmışlardır. Hatta (bu bağımlılık o derecedir ki) yerden çıkan bütün bitkiler göksel olaylarla (yağmur gibi) oluşturulmuş, bütün ülkelerin canlılarının ihtiyaçları yeryüzünün her tarafına saçılmış ve insanların geçim yolları da çeşit çeşit kılınmıştır. Her biri varlığını bu düzen üzere devam ettirmektedir. Eğer bunlar birden fazla tanrının işi olsaydı, tabiattaki bu kadar farklılığa rağmen onları düzenleme işinin sadece birinden kaynaklanma ihtimali olmazdı. Dolayısıyla bunların yaratıcısının bir olduğu ispatlanmıştır.³²³

Cenab-ı Hak'ın birliğini böylece ispatladıktan sonra O'nun vahdaniyetinin doğru anlaşılabilmesi için Mâtürîdî, öncelikle bir kavramının değişik anlamları üzerinde durur. O'na göre bir kavramı şu anlamlara gelmektedir:

- i. Katlanamayan bütün (kül)
- ii. İkiye bölünemeyen parça (cüz)
- iii. Bölünemeyenin üstünde, katlanamayanın da altında olması dolayısıyla her ikisine de muhtemel olan
- iv. Bu üçünün sayesinde var olduğu şey (yaratıcı)³²⁴

Bunlar içinde dördüncünün Allah'ın varlığını ifade ettiği açıktır fakat Mâtürîdî bu bir'i de değişik açıklamalarla iyice izah eder. Buradaki bir, sayı bakımından bir değildir. Zira sayı olmak bakımından herhangi bir şeyin söylenenden daha az veya çok olması mümkün olduğu gibi uzun, kısa, enli, kesirli veya parçalı olması da muhtemeldir. Bunun için Allah Teâlâ hakkında ancak “ O ululuk, aşkınlık ve yücelik açısından birdir”³²⁵ denmelidir. Zaten insanlar da “filan zamanının ve toplumunun tek adamıdır” derler ve bununla onun topluluk içindeki seçkinliğini, üstünlüğünü ve onlara karşı gücünü kastederler.³²⁶

Mâtürîdî bütün bunlar yanında kendi Kelâmî üslûbunu ortaya koyar ve Allah Teâlâ'nın birliğine imanın duygusal boyutunu şöyle dile getirir:

³²³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40–41 (34); krş: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 31^b.

³²⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 69 (57); el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 906^a; el-Mâtürîdî, *Âyâtün ve Süverun min Te'vilâti'l Kur'ân*, s. 106 (95).

³²⁵ krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 184 (150).

³²⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37 (31); el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 31^b, 62^a; el-Mâtürîdî, *Âyâtün ve Süverun min Te'vilâti'l Kur'ân*, s. 32 (31–32); Bir sayısını Allah'ın birliği konusunda ilginç bir biçimde kullanan İhvan-ı Safâ için bk: Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 93; Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, MÜİFAV.Yay., İstanbul 1998, s. 79 vd.

O'dur, fakat hüviyeti bilinen bir o değil. Hüviyeti daha gizlidir. Onu (mahiyet ve hüviyetiyle) anlatacak dil sus-pus olmuş, söz tükenmiş, düşünce birdenbire durmuş, anlayışlar şaşırıp kalmıştır. İşte bu âlemlerin Rabbi olan Allah Teâlâ'dır.³²⁷

Allah Teâlâ'nın birliğinin sayısal anlam taşımadığını, zira böyle anlaşılacak olursa doğabilecek sakıncaları gündeme getirenlerden biri de Mâtürîdî'nin gönülden bağlı olduğu İmâm-ı Â'zâm'dır. O İhlâs Sûresine atıfla Allah Teâlâ'nın sayı yönünden değil, eşi ve ortağı bulunmamak yönünden bir olduğunu belirtir.³²⁸

Temânu' ve Tevarüt delilleri her ne kadar biri iradeyi diğeri kudreti ön plana çıkarmakla farklı görünseler de kuruluş bakımından temel bir ayrılık göstermezler. Bu bakımdan Tevarüt delili Temânu' deliline irca edilebilir durumdadır. Zaten çoğu kelamcı da genellikle birincisini takrirle yetinmektedir. Bu tutumdan kaynaklanıyor olmalı ki, eleştiriler de daha çok temânu' üzerine yoğunlaşmaktadır. Temânu' düşüncesi problemsiz görünse de metot ve içerik açısından bazı eleştirilere uğramaktan kurtulamamıştır. Örneğin delillerin bürhanî mi yoksa iknaî mi olduğu konusunda tam bir birlik söz konusu değildir. Özellikle Kur'an âyetlerine dayanması nedeniyle Taftazânî iknaî olduğu kanaatindedir. Çünkü iki ilahın bulunmasıyla âlemdeki düzenin bozulacak olması örfî bir durumdur. Yine sırf birden fazla ilah olmakla âlem bilinen düzenin dışına çıkmaz. Zira ilahların bu düzen üzerine ittifak etmeleri de mümkündür.³²⁹ Sâbûnî (ö.580/1184) benzer bir itirazın farkındadır ve muhtemel soruyu sorduktan sonra, tanrılar arasındaki uyumun zarurî veya ihtiyarî olabileceğini;

i. Zarurî olması durumunda acziyetin ortaya çıkacağını,

ii. İhtiyarî olması durumunda ise başka türlü ihtilafların çıkmasının mümkün olduğunu söyleyerek delilin kuruluşundaki problemlere geri dönüleceğini belirtir.³³⁰

Nesefî bu delillerin iknaî sayılarak dışlamaya çalışılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü Allah'ın birliği ve O'ndan başkasının ilahlığının geçersizliği Hakkında Kur'an'ın kullanmış olduğu delili kesin saymamak Allah'a bilgisizlik nispet etmektir. Oysa bu küfürdür.³³¹

³²⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 69 (57).

³²⁸ İmâm-ı Â'zâm Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l Ekber*, s. 70.

³²⁹ Taftazânî, *İslam Akaidi*, s. 17–18 (142–143).

³³⁰ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 22 (65).

³³¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.I, s. 116.

3.3.2.2.4. Muhâlefetün li'l-Havâdis

Muhâlefetün li'l-Havâdis, Cenab-ı Hakk'ın zat, sıfat ve fiil yönünden sonradan yaratılmışlara benzememesi demektir. Sonradan yaratılanlara benzememek Allah Teala hakkında vacip, bu sıfatın zıddı olan denklik ve benzerlik ise muhaldir.³³²

Cenab-ı Hakk'ın Vâcibü'l Vücûd olması, O'nun bütün noksan sıfatlardan münezze ve bütün kemal sıfatlarla da muttasıf olmasını gerektirmektedir. Sonradan yaratılmış varlıkların nitelenmek zorunda kaldıkları cevher, araz, cisim, değişme ve yok olma gibi varlıklarının sonradanlığını ortaya koyan sıfatlar ile nitelenmesi, O'nu bu varlıklar seviyesine düşüreceği gibi, bu varlıklarda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan denklik ve benzerliği de gündeme getirecektir. Öyleyse ulûhiyyet ile çelişen bütün bu durumlardan kaçınabilmek için O'nun sonradan yaratılanlara benzemediğini ikrar etmemiz gerekmektedir.

Allah Teâlâ'nın mahlûkata benzetilemeyeceğini söyleyen Eş'ari, benzerlik ister tüm yönlerden olsun isterse bazı yönlerden olsun bu durumda O'nun da hâdislerle aynı hükmü paylaşacağını, oysa hâdis olanın kadîm olamayacağını belirtir. Dolayısıyla hiçbir şeyin onun benzeri olamayacağı ve onun bir denginin bulunamayacağı hususunu vurgular.³³³ Aynı yaklaşımı Allah'a niçin cisim denemeyeceği konusunu açıklarken de sürdüren düşünür, cismin çeşitli boyutlara sahip olduğu için bünyesinde değişik unsurların toplanmış olduğu, bunun ise Allah'ın birliğine aykırı düştüğü görüşündedir.³³⁴

Allah'ın hiçbir hâdis varlığa benzemediği gibi hiçbir hâdis varlığın da Allah'a benzemediğini söyleyen Cüveynî, iki varlık arasında benzerliğin kurulabilmesi için zorunluluk, imkân ve imkânsızlık açılarından birbirlerine eşit olmaları gerektiğini belirtir.³³⁵

Mâturidî de Allah Teâlâ'nın sonradan yaratılanlara benzemediğini vurgulamak için benzer kavramlardan yola çıkar. Örneğin, yaratılanların hepsi “benzer” ve “karşıt” konumdadırlar. Bu konumlar son bulma, yok olma ve yaratıklardan birliği kaldırma göstergeleridir. Dengi ve benzeri olan her şey çokluk durumuna düşer; çokluğun en azı ise ikidir. Yine zıddı bulunan her şey yok oluşla karşı karşıyadır. Çünkü zıddı olan rakibinin onu yok etme ihtimali vardır. Dolayısıyla Allah'tan başka her şeyin yok

³³² Bilmen, *Kelâm*, s.137; Gölçük, Toprak, *Kelâm*, s.207.

³³³ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 18–20.

³³⁴ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 23–24.

³³⁵ el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 34

olmasına neden olacak bir karşıtı, çift durumuna düşürecek bir dengi ve benzeri vardır.³³⁶

Düşünür görüşünü nassla da destekler. Ona göre “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”³³⁷ âyeti ondan bütün yaratılmışlık belirtilerini uzaklaştırmaktadır.

Buraya kadar konuya daima yaratıcı açısından baktık. Acaba aynı konuya yaratılmışlar açısından bakarsak nelerle karşılaşabiliriz? Biz duyulur âlemde görmekteyiz ki, başkası tarafından varlık kazanan her şey, kendisini var edenin özelliklerinin dışındadır. Mesela bina, yazı, her türlü söz ve fiil gibi... Bunlar, sayesinde varlık kazandıkları şeylerden başkadır. Öyleyse öz ve nitelik bakımından yapıcılarının statüsünde olmaları da mümkün değildir. İşte, sayesinde âlemin varlık bulduğu Allah da bu konumdur.³³⁸ Eğer Allah’ın yarattıklarıyla bir benzerliği bulunsaydı, bundan dolayı Allah’tan ezelflik, diğer varlıklardan da yaratılmışlık kalkmış olurdu.³³⁹

Yazı, bina, söz vb. şeyleri bir kenara bırakalım, günümüzde insanoğlunun kendisine en benzer şekilde icat ettiği şey robottur. Öyle ki, dünya iş gücünü tehdit edecek derecede çeşitli alanlarda istihdam edilmektedir. Fakat bunca çabaya rağmen ona akıl, ruh, duygu ve düşünce gibi insanî değerler verilememektedir. Akıllı, ruhlu, duygulu, düşünceli ama yaratılmış varlık ile onun icadı olan varlık arasındaki fark buysa o akıllı, ruhlu vs. varlığı yaratan ile yarattığı arasındaki fark gerçekten kıyasa sığmaz.

3.3.2.2.5. Kıyâm bi-Nefsihi

Kıyâm bi’z-zât olarak da adlandırılan bu sıfat Cenab-ı Allah’ın varlığının kendinden olmasını, varlığında bir başkasına muhtaç olmamasını ifade eder. Çünkü varlığı bir başkasıyla kaim olan varlık onu icat edecek mucide gerek duyacaktır. Allah ise vâcibü’l-vücûd olduğundan bu tür ihtiyaçlardan münezzehtir.³⁴⁰

“Ey insanlar! Siz hepiniz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise her şeyden müstağni olup hiçbir şeye muhtaç değildir”³⁴¹, “Şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir”³⁴² gibi Allah Teâlâ’nın bütün ihtiyaçlardan münezzehe oluşunu dile getiren Kur’ân ayetleri de işin nas boyutunu oluşturmaktadır. Kelamcılar da kadimin bir faile dayanmasının

³³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 43 (36).

³³⁷ Şûrâ 42/12.

³³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 48 (41).

³³⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 45 (38).

³⁴⁰ Bilmen, *Kelâm*, s.138 vd.; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 208.

³⁴¹ Fâtır 35/15.

³⁴² Ankebut 29/6.

muhal olduğunda birleşerek³⁴³ Allah Teâlâ'nın varlığının kendinden oluşunu ifade etmektedirler. Onlar Allah Teâlâ'nın ihtiyaçsızlığını sadece varlığı açısından değil bir yere yerleşme, bir şeye hulul etme, yönlere sahip olma ve mahiyetinin bileşik olması gibi açılardan da değerlendirmekte ve sonuç itibariyle O'nun ihtiyaçsızlığının mutlak olduğu kanaatine ulaşmaktadırlar.³⁴⁴

Allah'ın varlığının kendinden olması konusunu hudûsla iç içe işleyen Mâtürîdî, hudûs belirtisi taşıyan bir varlığın zatıyla kaim olamayacağı düşüncesindedir. O bu görüşlerini ifade etmek üzere şöyle der:

O değişmekten ve yok olup gitmekten, başkalaşmaktan vehükümsüz/değersiz kalmaktan münezzehtir. Çünkü bunlar âlemin yaratılmışlığının ve yok olmaya maruz kalmanın göstergeleridir. Bir şeyin bir halden bir hale geçmesiyle onun zatının kendinden olmama durumu arasında fark yoktur.³⁴⁵

3.3.2.3. Sıfat-ı Subûtiyye

3.3.2.3.1. Hayat

Ölümün zıddı³⁴⁶ bilmek ve güç yetirmekle nitelenen varlığın zorunlu vasfı³⁴⁷ olarak tanımlanan hayat, nitelenen varlığın hem ölümden hem de güçsüzlükten uzak olduğunu göstermektedir. Yine aynı sözcüğün ism-i faili olan hayy da “en üstün derecede aktif ve faal olan”³⁴⁸ anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla bütün kemal sıfatları zatında toplayan Allah Teâlâ'nın bu sıfatla nitelenmesi bir zorunluluk arz etmektedir.

Allah Teâlâ da Kur'ân'da gerçek hayat sahibi olan varlığın yalnızca kendisi olduğunu, dolayısıyla sığınılıp yardım istenecek tek makamın da Allah olması gerektiğini ve diğer hayat sahibi varlıklardan ayrılış yönlerini bize şu âyetlerle bildirmektedir:

Allah kendisinden başka ilah olmayan O Allah'tır ki, diridir, her şey onunla ayakta durmaktadır. O'nu ne uyuklama tutar ne de uyku!³⁴⁹ Daima

³⁴³ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 78.

³⁴⁴ bk: Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 215; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 157 vd.; Bilmen, *Kelâm*, s.138 vd.

³⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 106 (88).

³⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XIV, s. 211; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 69.

³⁴⁷ Cürcânî, *Tarîfât*, s. 126.

³⁴⁸ Râzî, *Tefsîr*, c. V, s. 405.

³⁴⁹ Bakara 2/255; krş: Al-i İmrân 3/2.

diri olup hiçbir zaman ölmeyen Allah'a tevekkül et.³⁵⁰ Hayat sahibi ancak O'dur. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. Şu halde O'na dini bütün olarak dua edin.³⁵¹

Mâtürîdî Cenab-ı Hakk'ın bizatihi hay ve diri olduğunu kabul eder. Çünkü bizatihi diri olmayan varlıklar ölümle karşı karşıya kalmaktan kurtulamazlar. O'nun hayatla nitelenmesinin zorunlu oluşuna gelince, duyulur âlemde hayatla nitelenen kimse ululuk, saygınlık ve yücelik amacıyla nitelenir. Mesela “filan hayat sahibidir” denmesi gibi. Yine bunun gibi, Allah Teâlâ da yeryüzü kıpırdanıp da bitkilenmeye başlayınca canlı diye nitelemektedir.³⁵² Çünkü toprağın böyle çeşit çeşit bitkiler çıkarması insanların gözündeki övgüye değer bir şeydir. Şehitler de insan toplulukları arasında anılmaları nedeniyle diri diye adlandırılmışlardır.³⁵³ Tıpkı bunlar gibi, Allah Teâlâ da ululuk ve yücelik anlamında, bir de her yerde ve her zaman çokça anılması nedeniyle diri olarak nitelendirilmiştir. Allah'ın herhangi bir şeyden gafil olmaması, yanılgıya düşmemesi, bilgisinden hiçbir şeyin kaçmaması, yerde veya gökte hiçbir şeyin ona gizli kalmaması nedeniyle de diri diye nitelendirilmiş olması bir diğer seçenektir.³⁵⁴

3.3.2.3.2. İlim

İlim, gerçek hakkındaki bağlayıcı mutlak inanç; bir nesnenin akılda oluşan sûreti; nesnenin olduğu hal üzere idraki; cehlin zıddı olarak nesneden gizliliğin kalkması; cüz'iyatın ve külliyyatın kendisiyle bilindiği köklü ve derin nitelik; nesnenin anlamının nefse ulaşması; akleden ile akledilen arasındaki özel bağ³⁵⁵ gibi anlamlara sahiptir. Tanımlara dikkat edildiğinde hemen anlaşılabilir durum, bu tanımların tamamıyla insan esas alınarak yapılmış olmasıdır. Bu nedenle Allah'ın ilmiyle insanların ilimi arasındaki benzerliği ortadan kaldırmak için ilim, oluşum veya elde edilmiş açısından incelenerek iki kısma ayrılmıştır. Birincisi kadîm ilimdir ki, Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim olan ilimdir, kulların hâdis ilimlerine benzemez. İkincisi ise hâdis ilimdir ve bedihî, zarurî ve istidlâlî olarak üç kısma ayrılan insan bilgisini ifade

³⁵⁰ Furkan 25/58.

³⁵¹ Mü'min 40/65.

³⁵² “Yeryüzünü kuru ve ölü bir halde görürsün. Ama biz onun üzerine suyu indirdiğimiz vakit, harekete geçer; kabarıp da her türden güzel bitkiler çıkarır.” Hac 22/5.

³⁵³ “Allah yolunda öldürülenler (şehitler) için ölü demeyin. Hayır, onlar diridirler. Fakat siz sezemezsiniz.” Bakara 2/154; krş: Al-i İmran 3/169.

³⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, vr. 61^b; el-Mâtürîdî, *Âyâtün ve Süverun*, s. 28 (28).

³⁵⁵ Cürçânî, *Tarifât*, s.199.

etmektedir.³⁵⁶ Bu taksimle hem Allah Teâlâ için bir yetkinlik sıfatı olan ilmi O'na atfetmek hem de teşbihi izale etmek mümkün olmaktadır.

Kur'ân'da en çok sözü edilen ilahî sıfatlardan biri şüphesiz ilimdir. Zira gerek yaratma ve yönetme olsun gerekse bunlarla bağıntılı olan diğer özellikler olsun ulûhiyyetin birçok hususiyeti hep ilme bağlı kalmaktadır. Seçme özgürlüğüne dayalı bir yaratma ancak ilimle mümkün olmaktadır ve Allah Teâlâ kendisini kelamcılarının ifadesiyle fail-i muhtar olarak tanıtmaktadır. Bu nedenle ilimsiz bir Allah düşüncesi İslâm açısından eksik bir düşüncedir. Birçok nedenle Allah'ın ilmini gündeme getiren Kur'ân âyetlerine göz atmak gerekirse,

De ki: “Göğüsleriniz içindekini gizleseniz de açıklasanız da Allah onu bilir. Hem O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini bilir.”³⁵⁷ O, göklerde ve yerlerde Allah'tır. Sizin içinizi, dışınızı ve yapacaklarınızı bilir.³⁵⁸ Gaybın anahtarı Allah'ın katındadır. Onları ancak O bilir. Karada, denizde ne varsa hepsini yine O bilir. Bir yaprak düşmez ve yerin karanlıkları içine bir tane girmez ki, O bilmesin. Yaş ve kuru her ne varsa hepsi açık bir kitapta(levh-i mahfuz)dır.³⁵⁹ Allah, neyi açıklayıp neyi gizleseniz hepsini bilir.³⁶⁰ O öyle Allah'tır ki, O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. Gizliyi de bilendir, aşikârı da.³⁶¹ Allah her şeyi bilendir.³⁶² Hiç O yaratan bilmez mi?³⁶³

Allah'ın ilmini ve kapsamını göstermesi bakımından buraya aktardığımız sınırlı örneklerle baktığımızda bile hiçbir şeyin O'nun ilminin dışında kalmadığını; olmuş, olacak, açık, gizli ne varsa her şeyi layığıyla bildiğini görmekteyiz. Buradan hareketle Allah'ın ilmini şöyle tanımlayabiliriz: “İlim, Zât-ı Bârî ile kaim olan ezeli, vücûdî ve hakiki öyle bir sıfattır ki, onunla kainatta vaki olmuş, olan ve olacak, küll halinde, toplu olarak veya ayrı ayrı münferit bulunan, gizli veya aşikâr olan her şey ve her türlü haller Allah Teâlâ'ya daima ve tam olarak malum ve münkeşef olur.”³⁶⁴

Ehl-i Sünnet Allah'ın ilmiyle âlim olduğunu kabul etmekte, Mu'tezile ise genel sıfat anlayışı çerçevesinde Allah'ın zatıyla âlim olduğunu söylemekte, zata zait hakiki

³⁵⁶ Cürçânî, *Tarifât*, s.199–200; krş: Sâbûnî, s. 18 (55)

³⁵⁷ Al-i İmran 3/29; Neml 27/74; Kasas 28/69.

³⁵⁸ En'âm 6/3.

³⁵⁹ En'âm 6/59.

³⁶⁰ Nahl 16/19, 23; Teğabün 64/4; Hüd 11/5.

³⁶¹ Haşr 59/22.

³⁶² Enfâl 8/75;Tevbe 9/115; Ankebût 29/62; Şûrâ 42/12.

³⁶³ Mülk 14; Allah'ın ilmini konu alan âyetlerin tümünü görmek için bk: Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, s. 596 vd.

³⁶⁴ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 216.

bir ilim sıfatını kabul etmemektedir. Mâtürîdî onların bu anlayışlarını Bakara 2/255'te geçen "insanlar O'nun ilminden sadece kendisinin dilediklerini kavrarlar" âyetinden hareketle reddeder. Çünkü burada "min ilmihi/O'nun ilminden" tamlamasındaki zamir Allah'a dönmekte dolayısıyla ilim de yine O'na nispet edilmektedir.³⁶⁵ Râzî ise buradaki ilmin Allah'ın "malumatından" ibaret olduğunu söylemekte ve bu âyetle Allah'ın ilim sıfatı olduğunu ispat düşüncesine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre ilim sözcüğünün başındaki "min" harf-i cerri ba'ziyyet ifade etmektedir. Bu nedenle eğer burada adı geçen ilimden amaç Allah'ın ilim sıfatı olacak olursa O'nun sıfatının parçalara bölünmesi söz konusu olur ki, bu Allah'ın sıfatları hakkında imkânsızdır.³⁶⁶ Râzî'nin bu açıklamalarından, hâdislik belirtisi olan parçalara bölünme olayının Allah'ın ilmine isnat edilmesiyle, Allah'ın zatının da hâdis mahal olacağı endişesi taşıdığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'nin Allah'ın ilim sıfatı hakkındaki görüşlerine dönecek olursak o, nassın yanında bir takım aklî istidlallerle de Allah'ın âlim olduğunu ispatlamaktadır. Mesela, Allah'ın yaratmasıyla oluşan fiillerin hikmet, ahenk ve düzen içinde sürüp gitmesi, O'nun fiillerinin bilgiyle oluştuğunu göstermektedir. Yine deneme-yanılma yoluyla ortaya konması mümkün olmayan varlıkların yaratılış biçimi, sürekliliği istenen her şeyin süreklilik mekanizmasıyla birlikte yaratılması dikkate alınacak olursa bunun, varlıkların yapısını, ihtiyaçlarını, geçim ve yaşam koşullarını bilen biri tarafından yaratıldığı anlaşılır.³⁶⁷

Konu hakkındaki bir diğer delil de peygamberlerin getirmiş olduğu ilahî mesajların içeriğidir. Mâtürîdî bunu ilginç biçimde ortaya koymaktadır. O'na göre, eğer insanlar peygamberlerin getirmiş olduğu ilahî mesajlara uyup gereğince amel etseler, insanlar arsında ayrılık ve karışıklık meydana gelmezdi. Vahyin içeriği bölünmeye imkân vermeyip bu derece düzenli bir yaşam biçimi öngördüğüne göre, bu, o vahyi gönderen Allah'ın bilgisini göstermektedir.³⁶⁸ Düşünür nübüvveti Allah'ın birliğini ispatta kullandığı gibi, burada da ilahî bilgi çerçevesinde kullanmakta, kendine özgü bilgi sistemini tutarlı bir biçimde ortaya koymaktadır.

"Allah görüleni de görülmeyeni de bilendir"³⁶⁹ âyetinden hareketle Allah'ın ilminin taallukunu belirlemeye çalışan Mâtürîdî, burada üç görüşün söz konusu

³⁶⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 62^a; el-Mâtürîdî, *Âyâtün ve Süverun*, s. 32 (32); krş: el-Mâtürîdî, *Âyâtün ve Süverun*, s. 32, çevirenin 2. dipnotu.

³⁶⁶ Râzî, *Tefsîr*, c. V, s. 418.

³⁶⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 72 (60); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 198 (163).

³⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73 (60).

³⁶⁹ Haşr 59/22; K. Kerim'in birçok yerinde tekrarlanan bu âyet burada yalnızca örnek olarak alınmıştır. Diğerleri için bk: Abdü'l-Bâkî, , *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, s. 603-604.

olduğunu belirtir. Birincisi; O, insan duyusunu aşanı da, insan duyusuna konu olanı da bilir. İkincisi; O, olanı da olacak olanı da bilir. Üçüncüsü; O, olanı ve nasıllığını yani olduğunda nasıl varlık kazanacağını bilir.³⁷⁰

3.3.2.3.3. İrade

Sözlükte irade bir şeyi dilemek, istemek, bir şeyin olmasını istemek³⁷¹ gibi anlamlara gelmektedir. İstilahî anlamda ise hayat sahibinden bir fiilin öyle değil de böyle gerçekleşmesini sağlayan ve bu haliyle bir işin (emrin) meydana gelmesini ve var olmasını tahsis eden bir sıfattır.³⁷²

İradenin istemek, dilemek ve meyletmek³⁷³ gibi anlamları olduğunu söyleyen Nesefî, Kerramiyye dışındaki kelamcılar gözünde irade ve dilemenin (meşiet) aynı manayı ifade ettiğini ve bu iki kavram arasında bir ayrıma gitmediklerini belirtir.³⁷⁴

Cenab-ı Hakk'ın iradesinin “ varlıkların öyle değil de bu şekilde yaratılmasını tahsis” eden bir sıfat olarak da tanımlandığını söyleyen Nesefî, bunun niçin böyle olduğu konusunda ise şu değerlendirmeyi yapar: Eğer ihtisas söz konusu olmasaydı bu kadar çeşitli varlığın aynı anda, aynı şekil ve biçimde meydana gelmesi gerekirdi. Fakat gerçekte onları, yapıları ve özellikleri farklı olmalarına rağmen apaçık bir hikmetten kaynaklandığını gösteren belli bir uyum ve düzen içinde varlık kazanan şeyler olarak görmekteyiz. Bu ise failin iradeyle nitelendirilmesini gerektiren bir delildir.³⁷⁵

Allah Teâlâ'nın hakiki manada iradeyle nitelenmesi gerektiği konusunda Mutezile ile diğer kelamcılar arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Çoğunluğa göre Allah Teâlâ hakiki manada irade sahibidir. Fakat Nazzâm (ö.231/845), Kabî (ö.319/931) gibi Bağdat Mu'tezilesi ve onun hocası Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö.290/903) gibiler ancak mecazen Allah'ın iradeyle nitelenebileceği görüşündedirler. Çünkü onlara göre içerisinde çirkinlik veya zorunluluk bulunan bir fiil için Allah bunu diledi demek durumunda bu “Allah bunu emretti” anlamına geleceğinden ve yine onlara göre irade “arzu/iştah” anlamına geldiğinden “Allah mürîddir” dendiğinde bu Allah'a

³⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, vr. 776^b; el-Mâtürîdî, *Âyâtün ve Süverun*, s. 50 (48); krş: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, vr. 217^b; vr. 336^a.

³⁷¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. III, s. 191; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Vâsıtî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. VIII, s. 122; Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 110.

³⁷² Cürçânî, *Tarifât*, s. 30.

³⁷³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 490.

³⁷⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 492.

³⁷⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 492.

arzu/iştah isnat etmek olacağından O'na gerçek manada irade nispet etmek doğru olmaz.³⁷⁶

İrade bahsinde de Mâtürîdî'nin görüşleri genel yöntemi çerçevesinde şekillenmektedir. Müstakil âyetlerden söz etmeksizin genel bir atıfla “Kur’ân ve diğer ilahî kitapların” Allah’ın sıfatlarından bahsettiğini söylemekle konunun naklî boyutuna değinir. O’nun bu göndermesi ışığında Kur’ân’a göz atarsak irade ile ilgili bir çok âyet-i kerîme ile karşılaşırız. Örneğin;

Allah dilediğini yaratır. O bir şeyi dileyince ona sadece “Ol” der. O da olur.³⁷⁷ ...Rabbin dilediğini noksansız yapar.³⁷⁸ Şüphesiz ki, bir ulus kendisindeki iyi hali değiştirmedikçe, Allah da onlara verdiği nimeti değiştirmez. Allah bir ulusa kötülük dilerse, artık onu önleyecek yoktur.³⁷⁹ Biz bir şeyin olmasını dilersek ona sözümüz sadece “Ol” demek olur, o da olur.³⁸⁰

Aklî delil bakımından iradeyi ele alacak olursak Allah, cevherleri ve arazlarıyla farklı özelliklerde varlıkları yarattığına göre, bu fiillerin zorunlu olarak (tab’an) değil, iradeyle meydana geldiği kanıtlanmış olur. Yine İlahî fiillerin dikkat çeken yanı bir bozukluk ve hikmete aykırılık olmaksızın belli bir düzen içinde, ardı ardına devam etmesidir. Bu da ilahî fiillere konu olan şeylerin, Allah’ın iradesiyle yaratıldığına bir başka göstergesidir.³⁸¹

Eğer kâinatı gözlersek Allah’ın birçok şeyi yarattıktan sonra yok ettiğini, gece-gündüz gibi bazılarını da tekrar ettiğine tanık oluruz. Yine O’nun ilahî âdeti olmak üzere bozduğunu yeniden düzelttiğini, yok ettikten sonra yeniden yarattığını, kısacası varı yok, yoku da var ettiğini görmekteyiz. Tüm bunlar ancak irade sayesinde mümkün olur. Sudûr (tab’) söz konusu olsaydı varı yok ve yoku da var etme ihtimali kalmazdı.³⁸²

Mâtürîdî'nin bu konudaki bir diğer delili ise âlemin yoktan yaratılmış (la min şey) olmasıdır. Çünkü “yoktan yaratma” ancak irade sıfatının ifade ettiği nihaî noktaya başka hiç kimsenin ulaşamayacağı türden bir yaratmadır. Eğer Allah Teâlâ zorunlu olarak yaratmış olsaydı bu durumda cebr ile karşı karşıya kalırdı. Konumu

³⁷⁶ Neseî, *Tabıratü'l-Edille*, c. I, s. 493.

³⁷⁷ Al-i İmran 3/47.

³⁷⁸ Hûd 11/107; Hac 22/14; Burûc 85/16.

³⁷⁹ Ra'd 13/11.

³⁸⁰ Nahl 16/40; Yasin 36/82.

³⁸¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70 (58–59).

³⁸² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59); krs: Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 278

yoktan yaratma derecesine ulaşmış bir varlığın fiillerinin zorunlu olması muhaldir. Zaten Allah Teâlâ da bu gibi noksanlıklardan uzaktır.³⁸³

Düşünür, değişik tartışma konularında Allah'ın irade sahibi olduğunu vurgulamanın yanında kulun fiillerinin yaratıcısının kim olduğu konusunda Mu'tezile ile girmiş olduğu tartışmada da bu sıfatı ön plana çıkarır. Bu bağlamda Allah'ın iradesinin mahiyetini de açıklamış olur. Çeşitli irade tanımlarından hangisinin Allah'a verilebileceğini belirtir. Buna göre,

İradenin (meşiet) bilinen birkaç manası vardır: Birincisi, temenni etmektir. Bu her halükarda Allah hakkında olumsuz bir manadır. İkincisi, bir şeyi emredip onu yapmaya çağırmaktır. Bu da failini yerdirecek her eylemde Allah hakkında olumsuz bir manadır. Üçüncüsü, bir şeye rıza göstermek ve onu kabul etmektir. Bu da yergiye yol açtığı sürece bir önceki mana gibidir. Dördüncüsü ise (failin) baskı altında tutulmaksızın fiilini planlayıp dilediği gibi meydana getirmesidir. İşte bu Allah için bahsettiğimiz manadır ve bu mana üzerinde görüş birliğine varılmıştır.³⁸⁴

Mâturidî'nin bu irade tanımlarından ve konuları işlerken sıklıkla temas etmesinden öyle anlaşılıyor ki o, irade ile fiilin özgürce işlenmesi arasında yakın bir bağ görmektedir. Bu nedenle fiilin meydana gelmesi konusunu gündeme getirerek yine Allah'ın iradesine vurgu yapar. Buna göre fiil ya irade ya da baskı veya hata ile oluşur. Allah'ın fiillerinde “baskı altında kalma” ve “hata yoluyla oluşma” söz konusu olamayacağına göre iradeyle meydana geldiği açığa çıkmaktadır.³⁸⁵

3.3.2.3.4. Semi'- Basar

Sem' ve Basar sıfatları hakkında çok fazla tartışma olmadığından olacak ki Mâturidî bu sıfatlar hakkında fazlaca münakaşaya girmez. Bu nedenle her iki sıfatı birlikte değerlendirmeyi uygun buluyoruz.

Sem', kulağın algılama yetisi, işitmesi, sesleri idrak etme gücü³⁸⁶ olarak tanımlanmaktadır. Basar ise, gözün algılama yetisi³⁸⁷, ışık, renk ve şekilleri idrak edip

³⁸³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59).

³⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 468 (375).

³⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 476, 485 (382, 390); Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 278

³⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. VIII, s. 162; Zebîdî, *Tacu'l-Arus*, c. XXI, s. 223.

³⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. IV, s. 64; Zebîdî, *Tacu'l-Arus*, c. X, s. 196.

görmesi³⁸⁸ şeklinde tarif edilmektedir. Bu sıfatlar Allah Teâlâ için birer kemal sıfatı olarak düşünüldüğünde ise görmek için göze, işitmek için ise kulağa ihtiyaç duymaksızın görülmek ve işitilmek türünden olan her şeyi görmesi ve işitmesini ifade etmektedir.³⁸⁹

Kur'ân'da sıkça dile getirilen iki sıfat olan Sem' ve Basar çoğunlukla peş peşe kullanılmak suretiyle adeta birbirlerinin anlamını pekiştirmektedirler. Mesela,

Gerçekten Allah her şeyi işiten, her şeyi görendir.³⁹⁰ Şüphesiz Allah her şeyi işiten, yegâne iyi görendir.³⁹¹ Sen hemen (onların şerrinden) Allah'a sığın. Çünkü O, her şeyi işitenin, her şeyi görenin ta kendisidir.³⁹² Hiçbir O'nun benzeri değildir. Her şeyi işiten, her şeyi gören O'dur,³⁹³ gibi.

Kur'ân ayetlerinde açıkça geçmesi dolayısıyla Allah'ın Semî' ve Basîr olduğu konusunda Müslümanların ittifakı olduğunu söyleyen kelamcılar³⁹⁴ aklen de Allah'ın bu niteliklere sahip olması gerektiği konusunda istidlallerde bulunmaktadır. Örneğin manasında anlaşamaları da Allah'ın gören ve işiten olduğu konusunda Müslümanların ittifak ettiğini belirten Râzî, şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: Allah Teâlâ diridir, diri olanın ise görme ve işitmeye nitelenmesi uygundur. Herhangi bir kimse nitelenmesi uygun olan bir nitelikle nitelenmezse onun karşıtıyla nitelenmiş olur. Tıpkı bunun gibi eğer Allah Teâlâ işiten ve gören olmazsa, bunların karşıtlarıyla yani körlük ve sağırlıkla nitelenmiş olur. Bu ise bir eksiklik ve eksiklik O'nun için imkânsızdır.³⁹⁵

Râzî'nin de işaret ettiği gibi bu sıfatlar hakkındaki anlaşmazlık daha çok hakiki, sübûtî, zata zait sıfatlar olup olmamaları noktalarında odaklanmaktadır. Neseî ve Râzînin ifadeleri doğrultusunda ehl-i sünnet bu sıfatları hakiki, sübûtî, zata zait sıfatlar olarak kabul ederken Mu'tezile mensupları genel sıfat anlayışları doğrultusunda Semî' ve Basar'ın Allah'ın zatıyla kaim sübûtî (meanî) sıfatlar olmadıkları konusunda ittifak halindedirler.³⁹⁶ Ancak bu noktadan sonra kendi aralarında tam bir birlik sağladıklarını da söylemek mümkün değildir. Çünkü Bağdat Mu'tezilesini temsil eden Ka'bî'ye göre Allah'ın Semî' ve Basîr olması zatına râci' olup O Semî' ve Basîr'dir demenin anlamı

³⁸⁸ Cürcânî, *Tarifât*, s. 66.

³⁸⁹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 220–221.

³⁹⁰ Hac 22/61–75.

³⁹¹ Mü'min 40/20.

³⁹² Mü'min 40/56.

³⁹³ Şûrâ 42/11.

³⁹⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 264; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 178.

³⁹⁵ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 178.

³⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 42; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 82.

işitilen ve görülen şeyleri bilicidir demektir.³⁹⁷ Basralılara göre ise bu sıfatlar yalnızca bilmek anlamında değil, gerçekte görme ve işitme anlamındadır.³⁹⁸

Ka'bi'nin indirgemeciliğinin mezhebî bir ilkeyi savunmaya çalışmaktan öte bir anlam taşımadığı açıktır. Çünkü K.Kerîm'de defalarca peş peşe geçen “Allah işiten ve bilendir”³⁹⁹ âyetini onun anlayışına göre okumak gerekirse “Allah bilen ve bilendir” gibi bir anlam çıkar ki, bunun dil ve mantık çerçevesinde savunulacak bir yanı yoktur.

Mâtürîdî Yüce Allah'ın Sem' ve Basar sıfatları dolayısıyla yapmış olduğu yorumlarda birbirine benzer ifadeler kullanır. Bunları genellemek gerekirse, O'nun işitici ve görücü oluşu şu manalara gelmektedir: Allah insanların sözlerini işitici işledikleri şeylerin karşılığını bilicidir.⁴⁰⁰ Allah dua edenin duasını, kendisine yalvaranın yalvarmasını işitip onlara icabet eder. Gizlensin veya açıklansın kulların söz ve davranışlarını bilip görür.⁴⁰¹ İster söz olsun ister davranış olsun hiçbir şeyi O'ndan gizlemek mümkün değildir.⁴⁰²

Düşünüre göre bu ayetlerin genel manasından çıkarılan “Allah'ın her şeyi işitici ve görücü olması” terğîb ve terhîb ifade etmektedir. Çünkü kişi, yaptığı her şeyi görüp gözetleyen biri olduğu zaman ancak onun razı olacağı fiilleri yapar.⁴⁰³

3.3.2.3.5. Kudret

Cenab-ı Hakk'ın kemal sıfatlarla nitelenmesi bir zorunluluk olduğuna göre, O'nun bu kemalini tamamlayan sıfatlardan biri de kudret olmalıdır. Zira bunca varlığı yoktan var eden ve var ettiklerini kusursuzca yöneten Allah Teâlâ'nın bunları kudretten yoksun olarak yaptığını düşünemeyiz. Varlıktaki bu ilim, irade ve kudrete dayalı yaratılış kendini belli ettiği gibi Allah Teâlâ da K. Kerim'de kendisinin kâdir olduğunu defalarca haber vermektedir. Örneğin, “Şüphesiz Allah her şeye gücü yetendir/Allah her şeye gücü yetendir,⁴⁰⁴ âyetleri sıkça tekrarlanmaktadır.

³⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 75; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 132.

³⁹⁸ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 132.

³⁹⁹ Bakara 2/137, 181, 205, 224, 227, 244; Âl-i İmrân 3/34, 35, 212; Mâide 5/76; En'âm 6/13, 115 gibi.

⁴⁰⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, vr.35^b, vr. 62^b, vr.74^b.

⁴⁰¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, vr. 282^b, vr. 207^a, vr. 484^a.

⁴⁰² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, vr. 412^a, vr. 652^b.

⁴⁰³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, vr. 789^b.

⁴⁰⁴ Bakara 2/20, Al-i İmran 3/165; Nahl 16/77; Nur 24/45; Ankebût 29/20; Bakara 2/274; Al-i İmran 3/29, 189; Mâide 5/17, 19, 40 gibi; Âyetlerin tam dökümü için bk: Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 682 vd.

Kelimenin türediği (K.D.R) kökü; kaza, hüküm, tazyik, güç (takat), işi yönetmek, bir şeyi bir şeyle kıyaslamak, bir şeyin meblağı⁴⁰⁵, bir şeyin sınırını belirlemek⁴⁰⁶ gibi anlamlar taşımaktadır. Kudret ise, canlının kendi iradesiyle bir işi yapma veya terk etmesini mümkün kılan şeydir.⁴⁰⁷ K. Kerim’de Allah hakkında en çok kullanılan türev olan “kadîr” de bilerek ve seçerek iş yapan⁴⁰⁸ varlığı ifade etmektedir. Kavram kök ve türev olarak Kur’ân’da değişik münasebetlerle yukarıdaki çeşitli anlamlar çerçevesinde sıkça kullanılmaktadır.⁴⁰⁹

İslâm düşünürleri arasında ilahî kudret veya Allah’ın kadiriyyetinin, ilahî sıfatlar içinde en az tartışılmış bir sıfat olduğunu söyleyen Keskin, tartışmanın daha çok kudretin kapsamı ve kudrete konu olan şeyin meydana geliş süreci hakkında ortaya çıktığını belirtir.⁴¹⁰ Gerçekten de mezhebi ve meşrebi ne olursa olsun bir Müslüman için Allah’ın her şeye gücünün yetmesinden daha doğal bir şey olamaz. Bu kabul bir iman göstergesi olduğu kadar kulun Allah karşısındaki konumunu da belirler. Konuya bu açıdan baktığımızda hem Mâturidîler hem de Eş’arîler kudretin Allah’ın zatı ile kaim, ezeli bir sıfat oluşunda anlaşmaktadırlar. Ancak, Allah’ın eşyayı yaratmasında kudret dışında bir başka sıfatı etkin midir, değil midir? Yani Allah’ın kudretten ayrı bir tekvin sıfatı var mıdır, varsa bu sıfat da diğerleri gibi zatla kaim ezeli bir sıfat mıdır? Soruları karşısında görüş ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Tartışmanın özü ise yukarıda da değinildiği gibi kudretin taallukuna dayanmaktadır.

Mâturidîler kudretin sadece bir taallukunun bulunduğu ve onun da ezeli olduğunu söylerler. Dolayısıyla eşyanın yaratılmasında etkin olan sıfat kudret değil tekvidir. Eş’arîlere göre ise, kudretin iki taalluku olup birincisiyle mümkünler yaratılmaya hazır hale gelir. İkincisi ise taallukun hâdis halidir ve bununla ezeli iradenin tercihine göre mümkünler var veya yok olurlar. Dolayısıyla kudretten ayrı bir tekvin sıfatını da kabul etmezler.⁴¹¹

Kadir olmanın, nesne ve olayların ona karşı direnmeyip uysallık göstermesi⁴¹² manasına geldiğini söyleyen Mâturidî, metodu gereği âlemi kudret açısından inceleyerek âlemin yapısında ilme ve kudrete işaret eden özellikler olduğunu belirtir.

⁴⁰⁵ Zebîdî, *Tacu’l-Arus*, c. XIII, s. 370.

⁴⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, c. IV, s. 74.

⁴⁰⁷ Cürcânî, *Tarifât*, s. 221.

⁴⁰⁸ Cürcânî, *Tarifât*, s. 221.

⁴⁰⁹ Âyetlerin değişik anlamlardaki kullanımları için bk: Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem*, s. 145–146; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader-Kaza*, s. 60 vd.

⁴¹⁰ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem*, s. 148–149.

⁴¹¹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 219.

⁴¹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 68 (57).

Çünkü varlığından önce yoklukla (adem), var olduktan sonra da yok olmayla (fenâ) nitelenen bir âlemin kendisinde ilim ve kudretin olduğunu söyleyemeyiz. Öyleyse onun var edicisi ilim ve kudret sahibi bir varlık olmalıdır.⁴¹³ Yine tabiatı gözlersek orada Allah'ın bir şeyi yokken var ettiğini, varken yok ettiğini, bozduğunu düzelttiğini, yok ettiğini tekrar var ettiğini görürüz. Böylece Allah'ın çeşitli yaratış şekilleri ispatlanınca, dolaylı olarak onun yaratmada seçme hürriyetinin (ihtiyar) olduğu da ispatlanmış olur. O'nun yaratma hürriyetine sahip olduğu kanıtlanınca irade ve kudretinin de olduğu anlaşılır. Çünkü tabiatın sahip olduğu düzeni sürdürdüğünü görmekteyiz. Eğer onun yaratıcısı kudretten yoksun olmuş olsaydı böyle birinin yaratıp yönettiği tabiatta denge ve düzen olmazdı. Şunu da ilave etmek gerekir ki, kudrete sahip olmayan yaratıcı bir şeyin hem kendisini hem de zıddını yaratıp onlar üzerinde tasarrufta bulunamaz. Bütün bu değerlendirmeler Allah Teâlâ'nın kudrete sahip olduğunu göstermektedir.⁴¹⁴

3.3.2.3.6. Kelâm

“Söz, konuşma”⁴¹⁵ gibi anlamlara gelen kelâm, kelâmcıların dilinde ise “harf ve ses türünden olmayan, aksine tek, ezeli ve Zat-ı ilahî ile kaim olan bir sıfattır.”⁴¹⁶ Kelâm sıfatı Allah Teâlâ için kemal ifade eden bir sıfat olduğu, ayrıca naslarda da geçtiği için Allah'a nispeti konusunda kelâmcılar arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak bu sıfatın mahiyeti, zatla kaim ezeli bir sıfat olup olmaması noktasında kimi görüş ayrılıkları mevcuttur.

Ehl-i Sünnet kelâm sıfatını ezeli, zata zait ve zat ile kaim, harf ve ses türünden olmayan bir sıfat olarak kabul eder.⁴¹⁷ Allah'ın Hz. Musa ile konuşması⁴¹⁸ ve yine diğer peygamberlere vahyetmiş olması⁴¹⁹ gibi hususlar kelâm sıfatına sahip oluşunun nakli delilleridir. Aklî delillere gelince, eğer Allah ezelde kelamla nitelenmezse onun zıddı olan konuşamama ile nitelenecek, bu da O'nun emir, nehiy gibi kelama dayalı fiillerini

⁴¹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36 (31).

⁴¹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59); el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 163 (198).

⁴¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XII, s. 523.

⁴¹⁶ el-Harputî, Abdüllatif (2000), *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm* (çev: Fikret Karaman, İbrahim Özdemir), Elazığ: TDV. Yay., s. 181.

⁴¹⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 339; Sâbûnî, *Bidaye*, s. 31(80); el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 33 vd.; el-Eş'arî, (1994), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (tah: A. Sabbâğ), Beyrut: Dâru'n-Nefâis, s. 61 vd.; el-Bâkılânî (1987), *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, (tah: İ. Ahmed Haydâr), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, s. 46; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 193 vd.

⁴¹⁸ “Allah Musa ile konuştu” Nisâ 4/164.

⁴¹⁹ “Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahy ettiğimiz gibi sana da vahy ettik.” Nisâ 4/ 163.

imkânsız kılacaktır.⁴²⁰ Yine kelâmın hâdis olması durumunda çeşitli sorunlarla karşılaşırız. Bu hâdis kelâm ya Allah'ın zatında ortaya çıkar ki, Allah'ın zatının hâdise mahal olması açısından imkânsızdır. Ya da bir mahalde olmaz, bir varlığın niteliğinin kendinde olmaması yine imkânsızdır.⁴²¹ Öyleyse Allah Teâlâ ezelde bu sıfatla nitelenmiştir.

Mu'tezile kelâmcıları, kelâm sıfatını fiilî sıfatlardan saydıklarından fiilî sıfat anlayışları doğrultusunda kelâm sıfatının hâdis bir sıfat olduğu görüşündedirler.⁴²² Onlar bu görüşleri sonucunda kelâmın taalluku konumundaki Kur'ân'ın da hâdis olduğu sonucuna ulaşacak, ileride değineceğimiz üzere kullanmış oldukları deliller bu konuya taraf olan Abbasî halifelerinin de başlıca delilleri olacaktır.

Mâtürîdî'ye göre insanlar arasında (Kelâmcılar) Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğu ve gerçek manada O'nun kelâmının bulunduğu hakkında bir fikir ayrılığı yoktur bilakis uzlaşma vardır. Fakat bu kelâmın mahiyeti hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır.⁴²³ Bu mahiyet farklılıklarının ortaya konması için sorunun değişik açılardan ele alınması gerekmektedir.

Düşünür, Allah'ın kelâm sıfatıyla nitelenmesinin naklî ve aklî delillerle sabit olduğunu söyler. Naklî delil, "Allah, Musa ile konuştu"⁴²⁴ âyetidir. Burada Allah Teâlâ üstelik mastar (me'ul-i mutlak) ile birlikte âyetin mânâsını pekiştirmiştir. Yine O, "Allah bizimle konuşsa ya"⁴²⁵ diyenlere karşı bunun imkânsız olduğunu söylememiş ancak onların büyüklük taslayan ve haddini bilmeyen kimseler olduğunu belirtmiştir. Bu konuda şu âyeti de zikredebiliriz: "Onlardan bir grup vardı ki, Allah'ın kelâmını (Tevrat'ı) dinler, gerçeği iyice anladıktan sonra bile bile değiştirirlerdi."⁴²⁶

Aklî delile gelince, âlim ve kadir olan herkes aciz olmak veya bir başkasınca engellenmek gibi bir musibet dolayısıyla konuşamaz. Yine duyulur âlemde konuşamayan kimse, işitme ve görmesine engel olan bir özürden dolayı konuşamaz. Allah Teâlâ bunlardan; körlük ve sağırlık gerektirecek belâlardan uzak olduğuna göre O'nun mütekellim olduğu ortaya çıkar. Bunlara ilaveten O, dilsizlikten de uzaktır. Öyle ki, bu diğerlerinden de önemlidir. Çünkü tanık olduğumuz âlemde konuşma, övgüye

⁴²⁰ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 36.

⁴²¹ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 194; krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 85 (71).

⁴²² Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 403.

⁴²³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 88 (74).

⁴²⁴ Nisa 4/164.

⁴²⁵ Bakara 2/118.

⁴²⁶ Bakara 2/75; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 88 (74)

layık olan en üstün özelliktir. İnsanlar diğer canlılardan bu özellik sayesinde ayrılırlar.⁴²⁷

Mâturidî kelâm sıfatının aklî ve naklî delillerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu sıfat etrafında meydana gelen tartışmalara dair kendi görüşlerini açıklar. Bilindiği üzere bu sıfatla alakalı olarak “Kur’ân’ın yaratılmış olup olmadığı” tartışması İslâm tarihinde pek hoş olmayan olayların yaşanmasına sebep olmuş; “Mihne” adı verilen bu olaylar sırasında Mu’tezile’nin görüşü olan “Kur’ân’ın yaratılmışlığı”nı kabul etmeyen Selefî bilginler sorguya çekilmiş ve takibe uğramıştır.

Tartışmanın baştan sona geçirmiş olduğu bütün evreleri burada ele almak mümkün olmadığı gibi, tezimizin amacı bakımından da gerekli değildir. Bunun için ana hatlarıyla konuya değinip Mâturidî’nin görüş ve yaklaşımlarına geri dönmek istiyoruz.

“Kur’ân’ın yaratılmışlığı” tartışmasını İslam toplumuna sokan Yuhanna ed-Dimeşkî olmuştur. Kur’ân’ın Hz. İsa hakkında “Allah’ın kelimesi”⁴²⁸ ifadesini kullanmasından hareketle onu Allah’ın kelâmı olan Kur’ân ile kıyaslamaya kalkıyor, nasıl Allah kelâmı kadîm ise Hz. İsa’nın da öyle kadîm olduğunu söylüyor ve buradan ulaştığı mugalata ile Müslümanları şüpheye düşürmeye çalışıyordu. Onun bu tuzaklarına karşılık Ca’d b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve Mutezilîler, “Kur’ân mahlûktur” diyerek karşı çıkmaya çalışmışlardır.⁴²⁹ Mu’tezile Kur’ân’ın yaratılmışlığını Kur’ân’ın seslerden ve harflerden oluşması, kendi arasında öncelik ve sonralığa sahip olması, kadim olması halinde asıl gayesi olan insanlara fayda sağlama hedefine aykırı düşeceği gibi hususlara dayandırmaktadır.⁴³⁰ Onlar bu görüşlerini desteklemede ayetleri de delil gösterirler. Örneğin Kur’ân’da zikrin muhdes (yeni) ve münzel (indirilmiş) olarak nitelenmesi,⁴³¹ Kur’ân’ın parça parça indirilmesi ayrıca ayetlerinin birbirine benzemesi ve tekrarlanması da onun sonradanlık göstergelerindendir.⁴³² Bu nedenle bizzat Kur’ân’ın kendisi hâdis oluşuna yönelik deliller ihtiva etmektedir.⁴³³

Durum başlangıçta yukarıda adı geçen şahıs ve gruplar arasındaki fikri bir tartışma olarak ortaya çıkmışken halife Me’mun (ö.218/833), 212/827’ de “Kur’ân’ın

⁴²⁷ el-Mâtüridî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 89 (74).

⁴²⁸ Nisa 4/171.

⁴²⁹ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, c. II, s. 377.

⁴³⁰ bk: el-Kâdî, *Şerh*, s. 357–361.

⁴³¹ “ve mâ ye’tihim min zikrin min Rabbihim muhdes” Enbiyâ 21/2; Innâ nahnu nezzelne’z-Zikra ve innâ lehû lehâfîzûn.” Hicr 15/9.

⁴³² “Allâhu nezzele ahsene’l-hadîsi kitâben müteşâbihen mesânî” Zümer 39/23.

⁴³³ bk: el-Kâdî, *Şerh*, s. 360; krş: Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, c. I, s. 342.

yaratılmışlığı” görüşünü kabul ettiğini resmen açıklamıştır.⁴³⁴ 833/218 yılına gelindiğinde ise kendisi Rakka’da bulunan halife Me’mun, Bağdat’taki vekili İshak b. İbrahim’e bir mektup yazarak kadıların ve muhaddislerin bu konuda sorguya çekilmesini emretmiştir. Me’mun bu mektubunda Kur’ân’dan ayetlerle istidlallerde bulunmakta ve malum görüşü savunmaktadır. Onun delillerini kısaca özetlemek gerekirse, örneğin Aziz ve Celil olan Allah “Biz onu Arapça bir Kur’ân kıldık”⁴³⁵ demektedir. Allah’ın kılması (ceale) yaratmasıdır. Çünkü şu âyette de bu fiil yaratma anlamında kullanılmıştır: “Hamd, gökleri ve yeri yaratan karanlıkları ve aydınlığı yapan (ceale) Allah’a mahsustur.”⁴³⁶ Yine “İşte sana geçmişin haberlerinden bir kısmını böylece anlatıyoruz”⁴³⁷ âyetinden anlaşılan o ki, Allah Teâlâ sonradan olmuş olayları haber vermektedir. Bir başka âyette “Elif, Lâm, Râ. Bu bir kitaptır ki, âyetleri sağlam yapılmış, sonra hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından açıklanmıştır,”⁴³⁸ buyrulmaktadır. Her sağlam yapılanın ve açıklananın bir yapıcısı vardır. Kur’ân ayetlerinin yapıcısı ve yaratıcı da Allah’tır.⁴³⁹

Me’mun’un kısaca özetlemeye çalıştığımız görüşleri bu minval üzeredir. Tarihçilerin vermiş olduğu bilgilerden anlaşıldığına göre Me’mun işi burada bırakmamış, peş peşe gönderdiği mektuplarla vekiline kimlerin nasıl sorguya çekileceğine varıncaya kadar çeşitli emirler vermiştir.⁴⁴⁰ Onun ölümünden sonra durum değişmemiş, artık devletin resmi görüşü haline gelen “Kur’ân’ın yaratılmışlığı” tezi Mu’tasım (ö.227/842) ve Vâsık (ö.232/847) döneminde de devam ettirilmiştir. Ancak 232/847 yılında Mütevekkil (ö.247/861)’in halife olmasıyla olaylar durulmuş, Mütevekkil “Kur’ân mahlûktur” demeyi yasaklamış ve böylece İslâm toplumu bu gereksiz huzursuzluktan kurtulmuştur. Mütevekkil bununla da yetinmeyerek Mu’tazilîleri saraydan uzaklaştırmıştır.⁴⁴¹ Abbasîler, İslâm toplumunda ortaya çıkan bazı sapık düşünce ve firkalara yanıt vermek, onları delillerle susturmak, ortaya attıkları şüpheleri yok etmek amacıyla Mu’tazilî bilginleri bu konularda teşvik etmişlerdir. Hatta

⁴³⁴ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (1407), *Tarihü’l-Taberî*, Beyrut: Daru Kütübi’l-İlmiyye, c. 5, s. 178; İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer el- Kureşî (t.y), *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, Beyrut: Mektebetü’l-Maarif, c. X, s. 267.

⁴³⁵ Zuhuf 43/3.

⁴³⁶ En’âm 6/1.

⁴³⁷ Tâhâ 20/99.

⁴³⁸ Hûd 11/1.

⁴³⁹ Taberî, *Tarihü’l-Taberî*, c. 5, s. 186 vd.; krş: Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 222.

⁴⁴⁰ bk: Taberî, *Tarihü’l-Taberî*, c. 5, s. 186 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, c. X, s. 272 vd.

⁴⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, c. X, s. 316; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, c. II, s. 381; krş: aynı eser, c. I, s. 165; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 221.

vezir ve muhafızları onlar arasından seçtikleri de olmuştur.⁴⁴² Ancak başlangıçta bilimsel etkinlikler dışında siyasi faaliyetlere de iktidar kavgalarına da pek iltifat etmeyen belki de bu ilk özgün bilimci mezhep, iktidarın gücüyle siyasileşmiş ve kendi görüşlerini diğer mezheplere zorla kabul ettirme yoluna gitmiştir. Bu tarihî hata onların zaten zor anlaşılan akılcı yöntemleri yanında ikinci bir etken olarak toplumun kendilerinden duygusal olarak ta uzaklaşmasına neden olmuştur.

İslâm tarihinin bu talihsiz tartışması daha çok Ahmed b. Hanbel (ö. 241/845) ile özdeşleştiği ve genel anlamda karşı görüşü temsil ettiği için onun “Kur’ân’ın yaratılmışlığı” konusundaki görüşüne kısaca değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle onun bir selefi olduğunu hatırlarsak böyle bir konuda kendiliğinden konuşmak isteyeceğini bekleyemeyiz. Ancak koşulların zorlamasıyla olayların içine çekilmiş, ister istemez bazı değerlendirmelerde bulunmak zorunda kalmıştır.

Yukarıda da özetle değinildiği gibi halife Me’mun’un isteği üzere sorguya çekilen kişiler arasında Ahmed b. Hanbel de bulunmaktadır. Kendisine yöneltilen “Kur’ân mahlûk mudur?” sorusuna, “Kur’ân Allah’ın kelimasıdır. Bunun üzerine bir şey eklemem” cevabını vermiştir.⁴⁴³ Sorgulamalar sırasında bazı kişiler işkence korkusuyla zahiren de olsa Kur’ân’ın yaratılmışlığını kabul etmek zorunda kalmış, Ahmed b. Hanbel ile birlikte direnen Muhammed b. Nuh da işkenceden ölmüş ancak Ahmed b. Hanbel Mütevekkil döneminde durum normale dönüncüye kadar bu görüşünde ısrar etmiştir. Yine o, İbn Kesir’in Beyhakî’yi kaynak göstererek naklettiğine göre “Kim Kur’ân mahlûktur derse kâfir olur”⁴⁴⁴ görüşündedir ve Kur’ân’ın lafzının yaratılmışlığını da kabul etmemektedir.⁴⁴⁵

İslam tarihinin bu tatsız olayına kısaca bu şekilde temas ettikten sonra düşünürümüzün konuyla ilgili görüşlerine dönebiliriz.

⁴⁴² Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, c. I, s. 164.

⁴⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, c. X, s. 273.

⁴⁴⁴ Bu mealde “Kur’ân Allah kelimasıdır, mahlûk değildir. Kim bunun dışında bir şey söylese kâfir olur.” şeklinde bir hadisten bahsedilmektedir ancak bunun uydurma olduğu anlaşılmaktadır. bk: el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c. II, s. 87–88; Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 74; Cihan, Sadık (1986), *Uydurma Hadislerin Doğuşu, Siyasî ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun, s. 77 vd.; Kandemir, Yaşar (1991), *Mevzû Hadisler*, Ankara: DİB. Yay. , s. 45.

⁴⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, c. X, s. 327; Ahmed b. Hanbel’in bu görüşlerinin taraftarlarınca daha da ileriye götürüldüğü anlaşılmaktadır: “Hanbelî mezhebinin bid’at ehli olanları diyorlar ki: Allah-ü Teâlâ’nın kelamı harfler ve seslerden ibarettir. O kelam kadimdir. Bunlardan bazıları cehalette o kadar ileriye gittiler ki, Mushaf-ı şerif şöyle dursun, onun cildi ve kabı bile kadimdir, dediler. Bu sözün batıl bir söz olduğu aşikârdır.” bk: Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 55.

Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ'nın kelâmıla nitelendirilmesi değişiklik ve zeval ihtimalinden uzak oluş ilkesine göre yapılmalıdır.⁴⁴⁶ Çünkü Allah ezelde harf, hece, ses ve yaratılmışlık göstergesi olacak herhangi bir şeyle nitelendirilmeksizin kelâmıla nitelendirilmiştir.⁴⁴⁷ Dolayısıyla o, kelâm sıfatının hâdis oluşunu kabul etmez. Zira Allah'ın kelâmı hâdis kabul edildiği takdirde başkalarının kelâmı düzeyine düşmekten kurtulamaz. Bu ise benzeşmeyi gerektirir. Oysa biz biliyoruz ki, “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir”⁴⁴⁸ âyetiyle zâtta olsun, sıfatlarda olsun Allah'la benzeşmenin olamayacağı dile getirilmiştir. Yine “Yoksa Allah'a O'nun gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratmaları birbirine mi benzettiler?”⁴⁴⁹ âyetiyle fiil benzerliği nefyedilmiştir. Ayrıca, ‘bütün insanlar bir araya gelseler Kur’ân'ın bir benzerini oluşturamayacaklarını’ açıklayan âyetle⁴⁵⁰ de misliyeteye dayanan benzerlik ortadan kaldırılmıştır. Sonuç olarak Cenab-ı Hakkın zatına özel kelâm sıfatının bütün yaratıkların kelâmından farklı olduğu ortaya çıkmıştır. O kadar ki bu ayrılık kendini birleşme, ayrışma, sınırlı ve sonlu olma, artma ve eksilme gibi arazlarda da gösterir. Çünkü bunlar yaratılmışlara ait kelâmın özelliklerindedir.⁴⁵¹

Peki, ama insanların okuyup yazdığı ve “Allah kelâmı” dedikleri Kur’ân metni hakkında ne söyleyebiliriz? Bunlara da mı kadîm diyeceğiz yoksa hâdis mi diyeceğiz? Bu sorulara Mâtürîdî'nin cevabı şudur:

İnsanlardan dinlenen metne “Allah kelâmı” denilmesi, Allah katındaki aslına uygunluğu sebebiyledir. Nitekim risale, kaside ve sözler hakkında da aynı şey söylenir. Bunun delili şudur ki, (işitilen veya yazılan Kur’ân metni) yaratılmış şeylerden biri olup Allah'ın zatına ait olması mümkün değildir. Yine işitilen Kur’ân'ın araz olması söz konusudur, iki mekânda bulunması muhaldir. Keza cisim olması durumunda da aynı şey geçerlidir. Yahut her ikisi de olmama ihtimali vardır, bu durumda da mekânda bulunmaları imkânsızdır, oysa mekândan işitilmektedir. Böylece onun Allah Teâlâ'ya izafesi yukarıdaki ilkeler çerçevesinde olmalıdır.⁴⁵²

⁴⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 83; (69).

⁴⁴⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, vr. 172^a.

⁴⁴⁸ Şûrâ 42/11.

⁴⁴⁹ Ra'd 13/16.

⁴⁵⁰ İsrâ 17/88.

⁴⁵¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 89–90 (74–75).

⁴⁵² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 90 (75–76).

Mâturidî burada Allah'ın kelâm sıfatı ile bir bakıma bu sıfatın taalluku durumunda olan Kur'ân metni arasında bir ayırım yapmakta ve kelâmı Allah'ın ezeli ve zatının ne aynı ne de gayrı bir sıfat sayarken okunan ve yazılan ilahî kelimâ, yaratılmışlık unsurlarını açıkça taşıması nedeniyle yaratılmış kabul etmektedir. Kelâmı zatın aynı veya gayrı olmak bakımından ele alacak olursak iki seçenekle karşılaşmaktayız; eğer gayrıdır dersek bu, onun yaratılmışlığını gündeme getirir, gayrı değildir dersek bu defa da Allah zatıyla konuşan, bilen veya güç yetiren olur.⁴⁵³ Bu Cenab-ı Hakkın kelâm sıfatını inkâr olacağı gibi aynı zamanda Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşünü de paylaşmak olur. Öyleyse diğer sıfatlarda olduğu gibi genel kuralı burada da işletmeli ve kelâm sıfatı zatın ne aynı ne de gayrıdır demeliyiz.

Esasen Mâturidî'nin kelâm sıfatı ve Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı konularındaki görüşleri, Hanefî çevrelerce bilinen ve tasvip edilen bir görüştür. Zira konu İmam-ı A'zam'ın Fıkh-ı Ekber'inde de ele alınmaktadır. O, Kur'ân'ın Allah kelâmı olup mahlûk olmadığını ancak bizim onu telaffuzumuz, okumamız ve yazmamızın mahlûk olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁴ Duruma açıklık getiren Aliyyül Kâri, burada kadîm olanın Allah'ın kelâm-ı nefsi ilahisi olan Kur'ân olduğunu, kelâm-ı lafzî'den ibaret olan ve bizim okuyup yazdığımız Kur'ân'ın ise mahlûk olduğunu⁴⁵⁵ beyan ile aslında tartışmanın kelâm-ı nefsi'yi ispat ve nefyetmeye odaklandığını ifade eder. Yoksa ne ehl-i sünnet lafız ve harflerin kadîm olduğunu söylemekte ve ne de Mu'tezile kelâm-ı nefsi'nin hâdis olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁶

Temas etmeye çalıştığımız bu tarihî mirastan da yararlanan Mâturidî, ilahî kelâm etrafında oluşan tartışmalara dilin, mantığın ve tarihî tecrübenin ışığında açıklamalar getirerek sorunu çözmekte, ilahî kelimâ ile beşerî kelâm arasındaki benzerlik ve ayrılık noktalarını göstererek tartışmanın doğduğu ortamın ideolojik havasından bağımsız görüşlerle orta yolu bulmaktadır.

3.3.2.3.7. Tekvîn

Tahlîk, halk, îcad, ihdâs, ihtira' gibi kavramlarla müteradif olan tekvîn “yok olan şeyin yokluktan varlığa çıkarılması” anlamı taşımaktadır. Sıfatın bu adla anılması ise

⁴⁵³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 90 (75).

⁴⁵⁴ İmam-ı A'zam, *Fıkh-ı Ekber*, s. 70–71 (55); İmam-ı A'zam aynı görüşlerini *el-Vasiyye*'de de tekrar eder. bk: Ebû Hanife, İmâm-ı Â'zam (1992), *el-Vasiyye (İmam-ı Â'zam'ın Beş Eseri)*, Editör: Mehmet Kılıç, MÜİFAV. Yay. İstanbul 1992 içinde), s. 88 (61).

⁴⁵⁵ Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 71–72; krş: Topaloğlu, “Allah”, s. 492.

⁴⁵⁶ Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 74.

eskilerin adlandırmasına uymaktan dolayıdır.⁴⁵⁷ Kur’ân’da Allah Teâlâ’nın her şeyin yaratıcısı olduğu defalarca dile getirilmektedir. Mesela, “ Allah her şeyin yaratıcısıdır.”⁴⁵⁸ “Gökleri ve yeri hak ile yaratan O’dur,”⁴⁵⁹ “O’nun işi, bir şeyin olmasını dilediği vakit, ona sadece “Ol!” demektir, o da olurur.”⁴⁶⁰ gibi âyetler önemli bir yekun oluşturmaktadır. Bunun için O’nun yaratıcı oluşu şüphe götürmez bir gerçeğin ifadesidir.

Ulûhiyyetin kavranmasında, insan tecrübesine son derece açık olmasıyla belki de en çok hizmet etmesi beklenen Allah Teâlâ’nın Tekvîn sıfatı, Mâturidîyye ile diğer mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarından birini oluşturmaktadır. Çünkü birinciler bu sıfatı müstakil, zata zait ve ezelî bir sıfat sayarken ikinciler bu sıfatı hâdis olarak değerlendirmektedirler. Esasen Cenab-ı Hakk’ın “yaratıcı” olduğunu söyleyen Kur’ân âyetlerini dikkate alacak olursak bu sıfatın bir tartışmaya yol açmaması beklenir. Fakat gerek sıfatların taksimindeki yöntem farklılığı gerekse sıfatların taalluklarını zorunlu olarak gerektirip gerektirmeyeceği gibi konulardaki görüş ayrılıkları tartışmayı farklı boyutlara götürmektedir.

Örneğin Mu’tezile, Eş’ariyye, Neccariyye ve Kerramiyye gibi fırkalar Allah Teâlâ’nın zatî sıfatlarını zatla kaim ezelî sıfatlar olarak kabul etmelerine karşın Tekvîn, Terzîk, İhyâ ve İmâte gibi fiilî sıfatları hâdis saymaktadırlar.⁴⁶¹ Yine Mu’tezile’nin geneli, Neccâriyye ve Küllâbiyye, Kalânisiyye, Eş’ariyye gibi ehl-i hadîs kelâmcıları tekvîn ile mükevvenin aynı olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁶² Dolayısıyla bu anlayışa göre, eğer tekvîn sıfatı ezelî kabul edilecek olursa bu sıfatın taalluku durumundaki âlem de ezelî olmak zorundadır. Onlar açısından bu sonuçtan kaçınabilmenin tek yolu tekvînin hâdis kabul edilmesidir.

Mâturidîlere göre ise (ki Neseî kendileri için ehl-i hak der) Tekvîn, Allah Teâlâ’nın zatıyla kaim ezelî bir sıfattır. Tıpkı İlim, Kudret, Sem’ ve Basar gibi.⁴⁶³ Onların bu konuda çeşitli ispat şekilleri mevcuttur.

Öncelikle yukarıda geçtiği üzere Kur’ân âyetleri O’nun yaratıcılığını apaçık ortaya koymaktadır. İkinci olarak, tekvînin hâdis olması durumunda ya Allah’ın onu yaratmasıyla var olacaktır ya da böyle bir şey olmaksızın var olacaktır. Şimdi, Allah’ın

⁴⁵⁷ Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, c. I, s. 400.

⁴⁵⁸ En’âm 6/102; Ra’d 13/6; Zümer 39/62; Mü’min 40/62.

⁴⁵⁹ En’âm 6/73; İbrahim 14/19; Nahl 16/3; Zümer 39/5.

⁴⁶⁰ Yasin 36/82; Allah Teâlâ’nın yaratmasını konu alan âyetlerin tamamını görmek için bk: Abdü’l-Bâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfrehes* s. 306 vd.

⁴⁶¹ Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, c. I, s. 400, 403; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 86–87.

⁴⁶² Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, c. I, s. 400.

⁴⁶³ Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, c. I, s. 402; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 86.

tekvîni yaratması kadîm midir yoksa değil mi? Sorusuna muarızlar iki türlü cevap verebilirler:

- i. Ya kadîmdir derler ki bu Mâturidîlerin de söylediği ve istediği sonuçtur.
- ii. Ya da hâdistir derler ki, bu da aynı sorunun tekrarıyla teselsüle yol açan bir sonuç doğurur. Teselsülün kelâmcılar katındaki butlanı ise malumdur. Şayet muarız tekvînin Allah'ın yaratması olmaksızın meydana geldiğini söyleyecek olursa, o zaman bütün sıfatlar için aynı şey söylenebilir. Bu da Allah'ın yokluğuna giden bir yol olur.⁴⁶⁴

Mâturidîyye muarızlarının tekvîn ile mükevveni aynı saymalarının sonucu olarak, “tekvîn ezeli olursa mükevven de ezeli olur” iddiasına karşılık onlar, bunu kabul etmemektedirler. Evet, tekvin ezeldir ama mükevven hâdistir. Kudretin kadîm olup makdurun hâdis olması, iradenin ezeli olup irade edilenin sonradan olması gibi.⁴⁶⁵ Sâbûnî bu durumu şöyle açıklığa kavuşturmuştur:

Ezeli olan tekvînin mevcudiyeti kâinatın ezelde kendisiyle var olması gayesine matuf değildir; aksine tekvîn sıfatının hikmeti, varlık sahasına çıkacak her şeyin, zamanı gelince, Allah'ın ilmi ve iradesine uygun olarak O'nun sayesinde var olmasıdır. O'nun tekvin sıfatı ezelden ebede devam ettiğinden var olacak her şeyin mevcudiyeti, zamanı gelince O'nun ezeli tekvinine taalluk eder.⁴⁶⁶

Eş'arî'nin tekvin hakkındaki görüşünü eleştiren Sâbûnî, onun “kainatın varlığı yüce Allah'ın ‘kün = ol’ emrine bağlıdır” görüşünde olduğunu; bu emrin pekâla tekvin anlamına geldiğini ve Allah'ın zatıyla kaim kadim bir emir olduğunu söyler. Dolayısıyla o, Eş'arî'nin kendi kendisiyle çeliştiğini düşünmektedir.⁴⁶⁷

“Allah ezelde vardı fakat yaratma yoktu, sonra varlıklar tekvînin aracılığı olmaksızın yaratıldı” şeklindeki bir anlayışı doğru bulmayan Mâturidî, bunu kainatın yaratıcısını söze katmadan kainattan söz etmeye benzetmektedir.⁴⁶⁸ Bu görüş sahiplerinin yanlıgıları şuradadır ki, duyulur âlemdeki hiçbir kudret sahibi kendisine engel olan bir durum olmadıkça eylemde bulunur. Duyulur âlem duyular ötesinin delili olduğuna göre,

⁴⁶⁴ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 88.

⁴⁶⁵ Neseî, *Tabsiratü'l -Edille*, c. I, s. 402.

⁴⁶⁶ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 90

⁴⁶⁷ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 91

⁴⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73 (60)

şayet Allah Teâlâ aciz değilse veya bir başkası tarafından engellenmemişse, ezelden beri yaratıcı olmalıdır.⁴⁶⁹

Mâtürîdî'ye göre tekvinin sıfat oluşunu şuradan da anlayabiliriz: Yaratıklar bazen fesat, şer kötülük ve çirkinlik gibi özelliklerle de anılırlar. Eğer Allah Teâlâ zatıyla yaratıcıdır denecek olursa O'nun zatının bunlarla nitelenmesi gündeme gelecek ve “şerir, müfsit, kötü ve çirkin fiilli” denebilecektir. Oysa açıktır ki, O'nun böyle şeylerle nitelenmesi küfürdür. Öyleyse bu kavramlarla adlandırılıp nitelenen zattan gayrıdır, yani O'nun yaratıcılık vasfıdır.⁴⁷⁰ Zaten tekvinin sıfat olarak kabul edilmesinin nedeni de olacak olan şeylerin O'nun fiiliyle varlık kazanmasını göstermek içindir.⁴⁷¹

Tekvînin de tıpkı diğer sıfatlar gibi ezeli olduğunu söyleyen Mâtürîdî, bunun böyle kabul edilmemesi halinde karşılaşılabilecek sorunları ortaya koyar. Ona göre;

Allah Teâlâ'dan filin meydana gelişi ezelde değil de sonradan imkân haline gelmişse, ezelde caiz olmayışı,

- i. Ya zatından ötürüdür ki, bu durumda ebediyen böyle devam etmesi gerekir.
- ii. Ya da bir başkası dolayısıyladır, zaten sorun da buradadır. “Zatından ötürü yaratıcı olmayanın” gerçek fail olmadığı sabit olunca, O'nun bizzat ezelden beri fail olduğu ortaya çıkar.”⁴⁷²

Yukarıda geçtiği üzere tekvîni zâta zâit ezeli sıfat saymaktan çekinen fırkaların başlıca çekinceleri “tekvin ve mükevven aynı olduğuna göre, tekvîn ezeli olursa mükevven konumundaki âlem de ezeli olur” endişesidir. Mâtürîdîler ise tekvin ile mükevvenin ayrı olduğunu söyleyerek cevap vermektedirler. Bu durumda, “Allah ezelde tekvîn ile nitelendiğine göre yaratıklar niçin ezelde var olmamıştır?” yollu bir soruyu düşünür şöyle cevaplar:

Varlıkların olması gerektiği gibi var olması için Allah ezelde tekvînle nitelenmiştir. Bu varlıklara ilahî iradenin, kudretin ve ilmin taalluk etmesi gibidir; ta ki her şey belirlenen vakitte var olsun. Burada hâdislik var olanla ilgilidir, ona taalluk eden ilahî bilgi ile değil. Varlığa gelen şey, kendisine taalluk eden ilahî irade ve kudrette bir değişiklik olmaksızın var olmaktadır.⁴⁷³

⁴⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73 (61)

⁴⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73; (61)

⁴⁷¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 56 (47)

⁴⁷² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73 (61).

⁴⁷³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74 (61–62); karşı: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 56 (47).

Düşünürün tekvîn anlayışına göre, tekvîn mükevveni gerektirmemektedir. Tıpkı diğer sıfatlar gibi ezeli olup taalluk ettiği varlıklar hâdis olmaktadır. Peki, bir mükevven olmadan tekvîni kabul etmek, yani O'nu yaratıcı diye nitelemek ama yarattığı bir şeyin olmadığını söylemek aslında O'na acz nispet etmek değil midir? Böyle bir soruya düşünür, aczin ne zaman söz konusu olabileceğini anımsatarak yanıt verir. Ona göre, acziyet ancak bir varlığın belirli bir zamanda yaratılması planlandığı halde yaratılmaması durumunda söz konusu olabilir.⁴⁷⁴ Allah Teâla için bu söz konusu olmadığına göre acziyetten de söz edilemez.

Mâturidî, genel olarak sıfatlar özel olarak da tekvîn söz konusu olduğunda, bu sıfatlarla taallukları arasındaki zamanî ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair temel ilkeye de değinir. Buna göre, Allah Teâlâ mutlak olarak vasıflandırıldığında veya kendine özgü fiil, ilim gibi şeylerle nitelendirildiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekir. Ancak bu sıfatların kapsamına giren; ilminin, iradesinin, kudretinin ve tekvininin konusunu oluşturan şeylerin de ezeli olduğunu çağrıştırmamak için bunların zamanları da zikredilmelidir. Çünkü ilahî fiilin konusunu oluşturan şeyin vakti anılmadığı zaman onun ezeli olduğu veya vaktinin Allah tarafından bilinmediği düşüncesini çağrıştıır.⁴⁷⁵

Tekvin sıfatının anlaşılmasının zorluğunu kabul eden Mâturidî, bu konudaki en kolay yolun Cenab-ı Hakk'ın "ol"⁴⁷⁶ demesini anlamaktan geçtiğini söyler.⁴⁷⁷

Mu'tezile'nin Allah'ın yaratıcılığı konusundaki tutumunu eleştiren düşünür, onların kendi ilkeleriyle çeliştikleri görüşündendir. Onların tekvîni hâdis kabul etmek için öne sürdükleri "Allah ezelde fail değildi daha sonra varlıkları yaratmak suretiyle yaratıcı oldu" şeklindeki düşünceleriyle "irade ve tekvinin Allah'ın âlim sıfatından ibaret olduğu" tarzındaki görüşleri bir çelişkidir. Çünkü yine onlara göre bir şeyi bilmek onu yaratmayı gerektirmez. Öyleyse onların anlayışına göre âlem kendisine dışarıdan bir güç etki etmeksizin var olmuştur. Bu da âlemin kıdemini savunanlarla aynı şeyi söylemek olur.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74 (62).

⁴⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74 (62).

⁴⁷⁶ Bakara 2/117; Al-i İmran 3/47; Nahl 16/40; İsrâ 17/34; Yasin 36/82.

⁴⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 77 (64).

⁴⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 136 (111).

3.3.2.4. Sıfat-ı Fi'liyye

Zıddıyla Allah'ı nitelemenin caiz olduğu⁴⁷⁹ halk, rızk, adl, ihsan, tefaddul, inâm, sevâb, ikâb, haşr, neşr gibi sıfatlara fiili sıfat denmektedir.⁴⁸⁰ Bir başka tanımlamayla, Allah Teâlâ'nın onunla nitelenmesi veya nitelenmemesi caiz olan, diğer bir ifadeyle, Allah hakkında olumsuz olarak da olumlu olarak da kullanılabilen sıfatlara fiili sıfatlar denmektedir.⁴⁸¹ Kelamcılar arasında Allah'ın fiilî sıfatları olup olmaması konusunda bir ihtilaf bulunmamakla birlikte bu sıfatların zata zait ve zatla kaim kadîm sıfatlar olup olmadığı noktasında bazı görüş ayrılıkları mevcuttur.

Nesefî'ye göre zâtî sıfatların ezeli, fiilî sıfatların ise hâdis olduğu hususunda Mu'tezile ile ehl-i hadis kelamcıları icma' halindedirler. Buna göre Allah Teâlâ ezelde hayy, bâki, kâdir, âlim, semî', basîrdir fakat hâlik, râzık, musavvir, muhyî, ve mümît değildir. Çünkü onlara göre birinci kısımdakiler zatî sıfat, ikinci kısımdakiler ise fiilî sıfattır. Kelam sıfatı konusunda ise anlaşamamaktadırlar. Zira Mu'tezile'ye göre fiilî, ehl-i hadis kelamcılarına göre ise zatî sıfattır. Mâturidîleri kastederek Nesefî "bizim ikisi arasında bir fark ispat etmeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü bize göre Allah'ın bütün sıfatları ezeli'dir,"⁴⁸² der.

Eş'arîler ve Mâturidîler arasındaki görüş ayrılıklarına temas eden Huleyf, birincilerin bu sıfatları hâdis; ikincilerin ise Allah'ın zatıyla kaim, hakiki ve kadîm sıfatlar olarak gördüklerini belirtir. Yine onun tespitlerine göre zamanla Bâkılânî ve Gazzâlî gibi Eş'arîler Mâturidî görüşe yaklaşmışlardır.⁴⁸³ Gerçekten de Bâkılânî fiilî sıfatların Allah'ın fiilinden önce var olduğunu ve Allah'ın kendisini nitelediği tüm sıfatların kadim olduğunu kabul eder.⁴⁸⁴ Gazzâlî ise konuyu kılıç örneği ile açıklamaya çalışır. Buna göre, kındaki kılıç da bir şeyi fiilen kesen kılıç da keskin olarak nitelendirilir. Ancak birinci halde bilkuvve keskinen ikinci halde bilfiil keskindir. Allah Teâlâ'nın ezelde "yaratıcı" oluşu da kındaki kılıcın keskin oluşuna benzer.⁴⁸⁵ Dolayısıyla Allah'ın ezelde bir şeyi yaratmamış olması, O'nun yaratıcı olmadığını göstermez.

Fiilî sıfatlar Allah'ın tekvin sıfatına râci olduklarından⁴⁸⁶ bu sıfatları belirli bir sayı ile dile getirmek mümkün değildir. Esas itibariyle tekvine rüçû ettikleri için tekvin

⁴⁷⁹ Cürcânî, *Tarifât*, s. 175; Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 62.

⁴⁸⁰ Bâkılânî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 299.

⁴⁸¹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 51.

⁴⁸² Nesefî, *Tabsiratü'l -Edille*, c. I, s. 403-405.

⁴⁸³ Huleyf, "Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi", s. 37; krş: Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 47.

⁴⁸⁴ Bâkılânî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 299.

⁴⁸⁵ el-Gazzâlî (1983), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, s. 104.

⁴⁸⁶ Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 26 (165); Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 64.

sıfatı hayata taalluk ederse ihya, ölüme taalluk ederse imate vb. olmaktadır.⁴⁸⁷ Bunun için konuyu işleyen klasik kelâm kitapları bu sıfatlara birtakım örnekler vererek açıklık getirmeye çalışmaktadırlar. Mesela yukarıda geçtiği üzere Neseî hâlik, râzık, musavvir, muhyî, ve mûmî; Bâkılânî halk, rızık, adl, ihsan, tefaddul, inâm, sevâb, ikâb, haşr, neşr gibi sıfatları ön plana çıkarmaktadır.⁴⁸⁸ Günümüz kelamcılarında Gölcük ve Toprak ise tahlîk, ihdâ ve idlâl, irsâl ve inzâl, ba's ve haşr, ten'im ve ta'zib olmak üzere beş grupta özetlemekle yetinmektedirler.⁴⁸⁹

Allah-Âlem ilişkisini belirgin bir şekilde dile getiren fiilî sıfatların ayrı bir grup halinde varlığına ve kadîm oluşuna sistem içinde yer veren ilk kelâm âliminin Mâtürîdî olduğunu ifade eden Topaloğlu, daha önce konuya temas eden Ebû Hanife'nin sadece kısa bir özetle yetindiğini belirtir.⁴⁹⁰ Topaloğlu'nun işaret ettiği üzere Ebû Hanife Fıkh-ı Ekber'de Allah'ın fiilî sıfatları olduğunu söyler ve bunlara tahlîk, terzîk, inşa, ibdâ ve sun' gibi örnekler verir. Yine ona göre Allah Teâlâ bu sıfatlarla ezelden nitelenmekte olup O'nun fiilî sıfatları hâdis değildir.⁴⁹¹

Mâtürîdî ise Allah'ın fiili olduğunu şöyle bir çıkarımla ortaya koyar: Duyulur âlemdeki hiçbir kudret sahibi kendisine engel olan bir durum olmadıkça eylemde bulunur. Duyulur âlem duyular ötesinin delili olduğuna göre şayet Allah Teâlâ aciz değilse veya bir başkası tarafından engellenmemişse, ezelden beri yaratıcı olmalıdır. O'nun hakkında acz ve engellenme söz konusu olamayacağına göre fiile sahiptir.⁴⁹² Yine Allah Teâlâ'yı fiille nitelendirip övmek O'nu bunun zıddı olan eksikliklerden tenzih etmek ve yüceltmektir.⁴⁹³ Dolayısıyla hem aklî bir gereklilik olarak hem de O'nu kemal vasıflarla nitelenmek için Allah'ın fiilî sıfatları olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Fiilî sıfatların hâdisliğini kabul etmeyen Mâtürîdî, Allah'ın ezelden beri fiil sahibi olduğunu söyler. Eğer Allah ezelden beri fiil sahibi olmayıp veya bizzat hâlik, rahman ve mütekellim olmasaydı bunlarla nitelenmemesi de mümkün olurdu. Oysa “ey rahman, rahim, hâlik olmayan Allah” demek O'nu yermek ve diğer varlıklar seviyesine düşürmektir. Bu nedene Allah'ın ezelden beri rahman, rahim ve hâlik olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹⁴

⁴⁸⁷ Aliyyül Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 64.

⁴⁸⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 403-405; Bâkılânî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 299; krş: Taftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 26 (165).

⁴⁸⁹ bk: Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 223.

⁴⁹⁰ Topaloğlu, “Ebû Mansur el- el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri”, s. 187.

⁴⁹¹ Ebû Hanife, *el-Fıkh-ı Ekber*, s. 70 (55).

⁴⁹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73 (61).

⁴⁹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 85 (71).

⁴⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 85 (71); krş: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 206 (170).

3.3.2.5. Sıfat-ı Haberîyye

Zahirî manaları üzere alındıklarında teşbih ve tecsime götüren, fakat ayet ve hadislerde bildirilen yed, vech, istiva gibi sıfatlara haberî sıfatlar denmektedir.⁴⁹⁵

Kur'ân'da tevhid ve tenzih ilkesi ısrarla ön plana çıkarılırken öbür yandan bu tür ifadelerin kullanılmış olması, Mutlak Zat'ın bilinemezliğini, aşkınlığını belli ölçüde bilinir ve açıklanır hale getirme amacına yöneliktir.⁴⁹⁶ Örneğin Kur'ân, Allah'tan "semalarda" veya "tahtı (arş) üstüne kurulmuş" şeklinde söz ederken biz bu ibareleri lafzî anlamlarıyla alamayız. Aksi halde bu ibareler kapalı şekilde de olsa, Allah'ın mekânla sınırlı olduğu anlamına gelir. Böyle bir sınırlama Sonsuz Varlık kavramıyla çelişeceğinden hemen anlarız ki, semalar, taht ve Allah'ın bunlar üstüne kurulması O'nun kâinat üzerindeki mutlak hâkimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel birer araçtır.⁴⁹⁷ Müslümanların haberî sıfatları anlama başarısı bu noktanın kavranması ölçüsünde artmaktadır. Çünkü kimi mezhepler bu ifadeleri ilave bir anlama çabasına girmeksizin zahirleri üzere alarak teşbih ve tecsime düşmekte, dinin özenle üzerinde durduğu tenzihî ilkeyi çiğnemektedirler.

Haberî sıfatlardan metodik olarak bahseden ilk kişi İmam-ı A'zam'dır. Ona göre Allah'ın Kur'ân'da bahsettiği gibi eli, yüzü, nefsi, rızası ve gazabı vardır. Fakat bunlar keyfiyetsiz sıfatlardır. O'nun eli kudreti veya nimetidir denilemez. Çünkü böyle bir te'vil bu sıfatların iptali anlamına gelmektedir.⁴⁹⁸

Kitap ve sünnette geçen bazı teşbihî ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda açıklamalarda bulunan Neseî, buna paralel olarak konu hakkındaki yaklaşımlar hakkında da bazı bilgiler verir. Buna göre üç farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür:

i. Geleneksel Seleîî yaklaşımdır ki, onlara göre naslarda geçen bu tür teşbihî ifadeleri olduğu üzere bırakıp öylece iman etmek ve teslim olmak, onların keyfiyetiyle meşgul olmamak vaciptir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 222.

⁴⁹⁶ Macit, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 82.

⁴⁹⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, c. III, s. 1330 (ek-1).

⁴⁹⁸ İmâm-ı Â'zâm Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l Ekber*, s. 71 (56).

⁴⁹⁹ Neseî, *Tabsiratü'l -Edille*, c. I, s. 172; Zaten Selefiyye'nin varlık sebebinin de bu tutum olduğunu hatırlamak gerekir. Selefiyye'nin teşbihi ifadeleri anlamadaki tutumu hakkında bk: Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 51 vd; Topaloğlu, *Kelâm İlmi- Giriş*, s. 114 vd.; İzmirli, *Yeni İlmi- Kelâm*, s. 61 vd.

Bu düşüncede olanlardan bazı nakillerde de bulunan Neseî, örneğin Muhammed b. Hasan'a âyet ve hadislerde geçen Allah'ın sıfatlarıyla ilgili teşbihî ifadelerin zahiri üzere bırakılması konusunun sorulduğunu ve onun da “onları olduğu üzere bırakırız ve öylece inanırız, nasıllığını araştırmayız” şeklinde cevap verdiğini söyler. Yine bu konuda Malik b. Enes de kendisine “istiva”nın ne olduğu sorulduğunda “istiva bilinen bir şeydir (ğayr-ı meçhul) fakat keyfiyeti ma'kul değildir, onun hakkında soru sormak ise bid'attır. Ayet ve hadislerdeki bu tür şeylerin te'viliyle kimse uğraşmasın” cevabını vermiştir.⁵⁰⁰ “Allah'ın eli, yüzü vardır fakat biz bunların keyfiyetini bilemeyiz” demesinden Eş'arî'nin de bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰¹

ii. Müşebbihe ve Mücessimenin anlayışdır ki, bunlar ayet ve hadislerde geçen teşbihî ifadeleri zahirleri üzere anlamaktadırlar.⁵⁰² Antropomorfik ulûhiyyet anlayışı ile meşhur bu grup aslında sadece bunlarla sınırlı olmayıp Gulat-ı Şiadan Kerramiyye ve Haşviyye'ye kadar uzanan geniş bir kadroya sahiptir.

iii. Bu konudaki sonuncu grup ise böyle teşbihî ifadeleri tevhid inancına ve muhkem ayetlere uygun biçimde te'vil etme yolunu seçenlerdir. Mesela bunlar ayetlerde geçen “yed” sözcüğünü “güç ve otorite” olarak te'vil etmişlerdir. Mu'tezile de bu görüşteyse de Allah için kudret sıfatını kabul etmediklerinden ilkesel olarak tutarlı değillerdir.⁵⁰³

Bu sonuncu görüşte olduğu anlaşılan Neseî, konuya şöyle açıklık getirmektedir: Teşbih içeren ayetlerin zahirleri üzere bırakılması hem aklen hem de naklen muhaldir. Çünkü Allah Teâla Kur'ân'da “hiçbir şey O'nun benzeri değildir”,⁵⁰⁴ buyurmuştur. Bu ayet te'vili muhtemel olmayan muhkem bir ayettir. Söz konusu ayetler bu doğrultuda yorumlanmalıdır. Fakat Müşebbihe Allah ile diğer cisimler arasında oluşum, bölüm, parça ve sonluluk gibi benzerlikler kurarak Allah için sınırlar ve yönler ispat etmiş olmaktadır. Onların bu ispatı bununla da kalmaz Kitab'ın ayetleri arasında da çelişkiler ispat etmiş olurlar. Zira “eğer o Allah'tan başkası tarafından olsaydı, onda birçok tutarsızlıklar bulurlardı”⁵⁰⁵ buyurmaktadır. Onlar bu çelişkileriyle Kurân'ın Allah katından olmadığını da gündeme getirmiş olurlar. Allah bunlardan münezzehtir.⁵⁰⁶

⁵⁰⁰ Neseî, *Tabsiratü'l -Edille*, c. I, s. 172-173.

⁵⁰¹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 99 vd.

⁵⁰² Neseî, *Tabsiratü'l -Edille*, c. I, s. 171; Bu grubun görüşlerine Teşbihi-Tecsimî ulûhiyyet anlayışı başlığı altında daha önce de temas etmiş ve bazı örnekler vermiştik. Yukarıya bk: s. 16 vd.

⁵⁰³ Neseî, *Tabsiratü'l -Edille*, c. I, s. 173; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 102.

⁵⁰⁴ Şûrâ 42/11.

⁵⁰⁵ Nisa 4/82.

⁵⁰⁶ Neseî, *Tabsiratü'l -Edille*, c. I, s. 172-173.

Nesefî'nin te'vil konusundaki olumlu tutumuna katılan Topaloğlu da Bâtıniyye'ninki hariç olmak üzere te'vil metodunun, teşbih ve ta'til aşırılıklarına engel olduğu gibi İslam inancını naslar çerçevesinde ve mantikî bir ahenk içinde sistemleştirmeye de hizmet ettiği kanaatindedir.⁵⁰⁷

Naslarda Allah'a mecî', ityan,⁵⁰⁸ istiva⁵⁰⁹ gibi kavramaların nispet edildiğini söyleyen Mâtürîdî, bu ifadelerin içerdiği teşbih nedeniyle bunların ulûhiyyete uygun bir manaya yorumlamak gerektiğini belirtir.⁵¹⁰ Özellikle bazı kimselerin "arşa istiva" konusunda Allah'a mekân isnat etmeye kalkışması sebebiyle haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklamalarda bulunur.

Öncelikle Allah'a mekân nispet etme konusunda üç farklı yaklaşım olduğunu ifade eden Mâtürîdî'ye göre bir kısım İslam âlimi Allah'ın arş üzerinde istiva etmek, dolayısıyla mekân tutmakla nitelenebileceğini iddia etmiştir. Bu kişilere göre arş melekler tarafından taşınmakta ve yine onlar tarafından kuşatılmaktadır. Onlar görüşlerini şu ayetlere dayandırmaktadırlar: "Melekler onun (göğün) etrafındadırlar. Rabbinin arşını üstlerinde sekiz melek taşır."⁵¹¹ "Melekleri de görürsün ki Rablerine hamd-ü sena ederek arşın etrafını kuşatırlar."⁵¹² "Arşı taşıyan (melek)ler ve onun etrafındakiler Rablerini hamd ile tesbihte bulunurlar."⁵¹³ Aynı kişiler Allah'ın arş üzerine istiva ettiğini ise şu ayete dayandırmaktadırlar. "Rahman arş üzerine istiva etmiştir."⁵¹⁴ Ayrıca onlar dua ederken ellerin göğe açılmasını da delil olarak kullanmaktadırlar.⁵¹⁵

Bir grup âlim de Allah'ın her yerde olduğu görüşünde olup şu ayetleri görüşlerine dayanak yapmaktadırlar: "Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur."⁵¹⁶ "Biz ona şah damarından daha yakınız."⁵¹⁷ "Biz ona sizden daha yakınız ama siz göremezsiniz."⁵¹⁸ "O göklerde de tanrı, yerlerde de tanrı olandır."⁵¹⁹ Onları bu düşünceye yönelten gerekçe Allah'ın bir mekânda olup da diğesinde olmamasının doğuracağı sakıncalardır. Şöyle ki, Allah'ın bir mekânda olup da diğesinde olmaması

⁵⁰⁷ Topaloğlu, "Allah", s. 490.

⁵⁰⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 83(69); Mâtürîdî şu ayetler atıfta bulunmaktadır: "Onlardan öncekiler tuzaklar kurmuşlardı fakat Allah kurdukları binalara temellerinden geldi de çatı tepelerinden üzerlerine çöktü." (Nahl 16/26); "Rabbin geldiği ve melekler de saf saf olduğu zaman." (Fecr 89/22).

⁵⁰⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104 (86).

⁵¹⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 83 (69).

⁵¹¹ Hakka 69/17.

⁵¹² Zümer 39/75.

⁵¹³ Mü'min 40/7.

⁵¹⁴ A'raf 7/54; Yunus 10/3; Ra'd 13/2; Taha 20/5; Furkan 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4.

⁵¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104(86).

⁵¹⁶ Mücadele 58/7.

⁵¹⁷ Kâf 50/16.

⁵¹⁸ Vâkıa 56/85.

⁵¹⁹ Zuhruf 43/84.

O'nun sınırlandırılması anlamına gelir. Her sınırlı şey kendisinden büyük olandan daha aşağı bir derecede olur. Yine Allah'ın belli bir mekânda bulunması durumunda o mekânın hacmi Allah'ın da hacmi olur. Oysa Allah Teâlâ bunlardan uzak olduğundan en çıkar yol O'nun her yerde olmasıdır.⁵²⁰

Bu konuda üçüncü grup alimler de “mekanları koruyan ve onlarda tasarrufta bulunan” anlamındaki mecazî kullanım dışında Allah'a bir mekan nispet edilmesi veya her mekanda bulunması düşüncesini reddetmişlerdir.⁵²¹ Bu düşünceye karşı olmadığı anlaşılan Mâtürîdî, böyle mecazî kullanımların iki farkı amaca yönelik olduğu kanaatindedir:

- i. Bazı nesnelere O'na nispet edilmesi yine O'nun yücelik ve aşkınlığını dile getirmek içindir. Örneğin “Göklerin ve yerin yönetimi Allah'a aittir,”⁵²² ayetiyle göklerin ve yerin Rabbi⁵²³, yaratmayı kendisine münhasır kılan ilah⁵²⁴, âlemlerin Rabbi⁵²⁵, her şeyin üstünde olma⁵²⁶ gibi nispetler bu türden mecazlardır.
- ii. Bazı nesnelere Allah katındaki üstünlükleri ve manevi değerlerinin diğerlerinden farklı oluşunu göstermek açısından bu tür mecazlara başvurulmaktadır. “Allah kendisinden sakınanlarla birlikte dir.”⁵²⁷ “Şüphesiz bütün mescitler Allah'ındır”,⁵²⁸ ayetleri ile Allah'ın devesi,⁵²⁹ Allah'ın evi⁵³⁰ ifadelerinde olduğu gibi.⁵³¹

Mâtürîdî, Allah'a mekân nispet etmeyle ilgili bu yaklaşımları sunduktan sonra konu hakkındaki görüşünü ise genel ilke şeklinde tenzihî bir yaklaşımla dile getirmekte; kıdem ve bekâ ile bağlantı kurarak uluhiyyetle bağdaşmayacak hudûs alametlerini Allah Teâlâ'dan uzak tutmaktadır. Düşünür görüşlerini şöyle dile getirmektedir:

Bu konuda asıl olan şudur ki, Yüce Allah ezelde vardı fakat mekân yoktu. Mekânların ortadan kalkması halinde de O'nun varlığını sürdürmesi mümkündür. O şimdi ezelde olduğu gibidir ve ezelde de şimdi olduğu gibi idi. O değişmekten ve yok olup gitmekten, başkalaşmaktan ve hükümsüz/değersiz kalmaktan uzaktır. Çünkü bunlar

⁵²⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104–105(87).

⁵²¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 105(87).

⁵²² Bakara 2/107; Furkan 25/2.

⁵²³ Ra'd 13/16; Saffât 37/5.

⁵²⁴ En'âm 6/102; A'râf 7/54.

⁵²⁵ Fâtiha 1/2; Câsiye 45/36; Vâkıa 56/80; Hakka 69/3.

⁵²⁶ En'âm /18.

⁵²⁷ Nahl 16/128.

⁵²⁸ Cin 72/18.

⁵²⁹ Şems 91/13.

⁵³⁰ Hac 22/26.

⁵³¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 105–106(87–88).

âlemin yaratılmışlığının ve yoklukla karşı karşıya kalmanın göstergeleridir.⁵³²

Düşünür, yukarıda geçen ikinci gruptaki argümanları destekler nitelikte bazı ilave kıyaslamalarla Allah'ın niçin bir mekânda veya her mekânda olamayacağını gösterdikten sonra “arşa istiva”nın ne anlama geldiğini araştırır. Oturmak veya ayakta durmak amacıyla yüksek bir yere çıkmamanın herhangi bir şeref ve üstünlük göstergesi olamayacağını çünkü bunun çatılara veya dağlara çıkan bir kimseye benzediğini, dağlara veya çatılara çıkmamanın diğer insanlara karşı bir üstünlük sağlamayacağını, dolayısıyla “arşa istiva”nın da maddi bir yükseklik ifade edemeyeceğini belirten Mâtürîdî, istivanın arşa nispetinin iki ihtimale dayandığını söyler:

- i. Bu nispet arşı yüceltme gayesine dönüktür. Çünkü Allah arşı diğer varlıklardan sonra zikretmiştir.
- ii. Arşın yaratıkların en büyüğü olması nedeniyle özellikle belirtilmiştir. Çünkü büyük işlerin büyük nesnelere nispeti bilinen bir şeydir. “Filan beldenin yönetimi, filan kimsenin elindedir,” sözünde olduğu gibi. Buradaki amaç sadece o beldenin yönetimi değil onun altındaki (etrafındaki) küçük yerlerin de yönetimidir. Kur’ân’da da peygamberlerin firavunlara gönderildiği belirtilir⁵³³ fakat peygamberlerin görevi sadece onları uyarmak olmadığı halde işin en önemli kısmı dile getirilmiştir. Allah’ın arşa istivası da bunun gibidir.⁵³⁴

Mâtürîdî, alternatif yorumlara da yer vererek istiva âyetinin⁵³⁵ Allah’ı mekanla nitelemeyi nefyetme amacına yönelik olabileceğini muhtemel görmektedir. Çünkü insanların gözünde arştan daha yüce bir mekân olmadığı gibi akıllar da onun ötesinde bir şey düşünmemektedir. Allah arşa atıf yaparak mekândan müstağni ve ihtiyaçtan uzak olduğunu ifade etmiştir. Allah’ın bu ayetlerde mülkü (tabiata hâkimiyeti) kastetmiş olması da mümkündür.⁵³⁶

İstivâya gelince, çeşitli anlamlara sahip olan bu kavram⁵³⁷ “hakimiyet altına alma”(istilâ), arş da mülk (tabiata hâkimiyeti) olarak anlaşıldığı takdirde “arşa istiva”dan şöyle bir sonuca ulaşılır: Allah bütün yaratıkları hakimiyeti altına alandır.⁵³⁸

⁵³² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.106(88).

⁵³³ A’raf 7/103; Yunus 10/75; Tâhâ 20/42

⁵³⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.109(90)

⁵³⁵ A’raf 7/54; Yunus 10/3; Ra’d 13/2; Taha 20/5; Furkan 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4

⁵³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.110(91)

⁵³⁷ bk: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.111(92)

⁵³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.112(993)

Sonuç olarak Mâtürîdî, bu tür ifadelerin anlaşılması konusunda yine Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğünün dikkate alınması gerektiği hususunu vurgulamaktadır. Çünkü Allah Teâlâ “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir”⁵³⁹, buyurmak suretiyle yaratıklara benzemeyi zatından uzak tutmuştur. Allah'ın arşa istiva etmesini de bu doğrultuda yorumlamak gerekmektedir. Bu konuda hem vahiy hem de akıl yeterince yol göstericidir. Fakat bununla birlikte istivanın te'vilinde herhangi bir yoruma kesinlik vermeden, teşbih unsuru taşımamak şartıyla gerek yukarıda geçen alternatif yorumlara gerekse bize ulaşmayan başka yorumlara elverişli olabileceğini kabul etmek, Allah'ın istivâdan amacı ne ise ona iman etmek gerekir.⁵⁴⁰ Çünkü bu tür konular dinleyenin idrakini aşmaktadır.⁵⁴¹

⁵³⁹ Şûrâ 42/11

⁵⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.114(94)

⁵⁴¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.115(94)

SONUÇ

İman sübjektif olduğu kadar objektif bir boyuta da sahip olduğundan, imana konu olan Allah ve diğer inanç esaslarının aklî, mantıkî önermeler halinde ortaya konup ispatlanabileceği iddiasını içermektedir. İslam düşünürleri ve özelde Kelâmcılar, çeşitli ihtiyaçlara cevap olmak üzere bu iddiayı somut hale getirmişler; değişik yöntem ve içeriğe sahip birçok isbat-ı vacib delilleri ortaya koymuşlar, Allah Teâlâ'nın şanına yaraşır biçimde O'nun için sıfatlar ispat etmişlerdir. Tanrı tasavvuru da diyebileceğimiz ulûhiyyet konusunda yetkin ve seçkin çalışmalarıyla yukarıda betimlemeye çalıştığımız sürece katkı sağlayan kelamcılarımızın başında şüphesiz Ebû Mansûr el-Mâturidî gelmektedir.

Mâturidî, Allah'ın varlığını ispat konusunda kozmolojik deliller olarak adlandırılan Hudûs ve İmkân delillerini, bunlar yanında teleolojik delil de denilen Gaye ve Nizam delilini kullanmaktadır. Düşünür Hudûs ve İmkân delillerini, âlemin cevher ve arazlardan oluşması nedeniyle bir yaratıcı olmadan bunların varlık kazanamayacağı tezi üzerine kurar. Metodu gereği âlemin hâdis oluşunu üç bilgi kaynağı olarak kabul ettiği nakil, akıl ve duyular yoluyla ispat eder. Yine bu konuda düşünürün en dikkat çekici özelliği, onun âlemdeki kötülük ve eksikliği de hudûs kapsamına alarak ilk defa âlemin yaratılmışlığına kanıt göstermesidir. Düşünür Allah'ın birliği konusunda ise özü itibarıyla Kur'ân'da bulunan Temânu' ve Tevârüt delillerini kullanır. Bir kavramının değişik tanımları içinden ulûhiyyete en uygun olanını bulmaya çalışır. Burada da yine üç bilgi kaynağını kullanmayı ihmal etmez. Sonraki dönemlerde hiç üzerinde durulmamış olan bir delil biçimi burada özellikle dikkat çekmektedir. Düşünüre göre peygamberlerin peygamberliklerini açıklamalarına ve mucizeler göstermelerine engel olunamaması hususu da Allah'ın birliğini gösteren delillerdendir. Çünkü eğer birden fazla tanrı olsaydı onların tanrılığını iptal anlamına gelen peygamberlik kurumu ve peygamberlerin çalışmaları karşısında mutlaka güçlerini ortaya koyup onları engellerlerdi. Böyle bir şey olmadığına göre Allah'tan başka tanrıların olduğu asla kabul edilemez.

Şüphesiz, ortaya konan bu deliller, matematiksel önermeler kesinliğinde değildir ve bu nedenle de gerek Müslüman, gerekse de gayr-ı müslim düşünürlerin bazı eleştirilerine muhatap olmuştur. Her ne kadar isbat-ı vacib delilleri bir takım eleştirilere muhatap olsa da, bu eleştiriler, bütünüyle delilleri iptal edecek güçte değildir. Delillere

yöneltilen eleştiriler, bu delillerin zayıf ve eksik yönlerinin giderilerek daha güçlü hale gelmesi gibi olumlu bir görev de üstlenmektedirler.

İlâhî sıfatlar konusunda teşbih ve ta'tilden sakınan Mâturidî, teşbihsiz tenzih yöntemini kullanmaktadır. Bu konularda ulûhiyyetin kendine özgü hususiyetlerine özen göstermeyen fırka ve mezhepleri çekinmeden eleştirmektedir. Düşünür daha sonra az-çok takip edilecek olan selbî, subûtî, fiilî ve haberî sıfat tasnifini zımnem yapmaktadır. Ancak her bir sıfatı tek tek ele alıp işlememekte, kelâm ve tekvînde olduğu gibi dönemin kimi özelliklerinden kaynaklanan tartışmalar nedeniyle ön plana çıkanlarını ise detaylı olarak ele almaktadır.

Sıfat-ı nefsiyye olarak bilinen vücûdun ilahi sıfat oluşu düşünürde çok açık ve belirgin değildir. Daha çok Allah'ın isimlendirilmesi konusuna dâhil edilebilecek bir çerçevede yapmış olduğu değerlendirmeler münasebetiyle temas ettiği "şey" kavramının mevcûd anlamında olduğunu ve Cenab-ı Hakkın varlığını dile getirmesi açısından O'na şey denebileceğini kabul etmektedir.

Düşünür, sıfat anlayışında tenzihe verdiği büyük önem sebebiyle teşbihî /tecsimî yapıdaki mezhep ve fırkalardan; mâna sıfatları Allah'a vermemeleri nedeniyle Mu'tezile'den, tekvîn ve fiilî sıfatların hâdis oluşunu kabul etmeleri konusunda da Eş'ariler'den ayrılmaktadır.

KAYNAKÇA

- ABDÜ'L-BÂKÎ, Muhammed Fuâd (2000), *el-Mu'cemü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- ABDÜL-CABBÂR, Kâdî (2001), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (haz: S. Mustafa Debâb), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî.
- ABDÜLHAMİD, İrfan (1994), *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev: Saim Yeprem), İstanbul: Marifet Yay.
- EL-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed b. Abdi'l-Hâdi el-Cerrahî (1997), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs* (tah: Muhammed Abdü'l-Aziz el-Halidî), Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiye.
- AKBULUT, Ahmet (1992), *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yay.
- ALİYYÛL KÂRÎ, Allâme (t.y), *Fıkh-ı Ekber Şerhi* (çev: Hüseyin S. Erdoğan), İstanbul: Hisar Yay.
- EL-ÂMİDÎ, Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Salim (1391), *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* (tah: Hasan Mahmut Abdü'l-Latif), Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- ANA BRITANNICA (1994), "Maturidî", İstanbul: Ana Yay. c. XXII, s. 135.
- ATAY, Hüseyin(2001), *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: KB. Yay.
- AYDIN, Mehmet (1999), *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fak. Yay.
- AYDIN, Hüseyin (2004), *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara: DİB. Yay.
- BAĞÇECİ, Muhiddin (1990), "Mâturidî'nin Kelâm Metodu", *Ebû Mansur Semerkandî Mâturidî Kongresi*, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enst. Yay.
- EL-BAĞDÂDÎ, Abdülkahir (2001), *Mezhepler Arasındaki Farklar* (çev: Ethem Ruhî Fığlalı), Ankara: TDV. Yay.
- EL-BÂKİLLÂNÎ (1987), *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, (tah: İ. Ahmed Haydâr), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- BAYRAKTAR, Mehmet (1998), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV. Yay.
- EL-BEHİY, Muhammed (1992), *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü* (çev: Sabri Hizmetli), Ankara: Fecr Yay.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi (t.y), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yay.
- BİRAND, Kâmıran (1987), *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: AÜİF. Yay.
- EL-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1993), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dimeşk.

- CİHAN, Sadık (1986), *Uydurma Hadislerin Doğuşu, Siyasî ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun.
- EL-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed Ali (1405), *et-Ta'rifât* (tah: İbrahim el- Ebyarî), Beyrut: Dâru'l- Kitabi'l- Arabî.
- EL-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn (1950), *Kitâbü'l-İrşâd* (tah. M. Mûsâ, A. Abdülhamîd), Mısır: Mektebetü'l-Hancî.
- DAĞ, Mehmet,(1978), “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, Ankara: AÜİFD., c. XXIII, s. 287–318.
- DAVUDOĞLU, Ahmed (1981), *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, İstanbul: Bahar Yay.
- DEMİRCİ, Kürşat (1985), *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul: İnsan Yay.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (1997), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Yay.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed (1983), *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (çev: Abdülkadir Şener), İstanbul: Hisar Yay.
- EBÛ HANİFE, İmâm-ı Â'zâm (1992), *el-Fikhu'l Ekber (İmam-ı Â'zâm'ın Beş Eseri içinde*, Editör: Mehmet Kılıç), İstanbul: MÜİFAV. Yay.
- (1992), *el-Vasıyye (İmam-ı Â'zâm'ın Beş Eseri içinde*, Editör: Mehmet Kılıç) İstanbul: MÜİFAV. Yay.
- ECER, Vehbi (1978), *Türk Din Bilgini Mâturidî*, Ankara.
- (2000), “Büyük Türk Âlimi Ebû Mansur Muhammed Mâturidî”, İstanbul: *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sayı: 4, s. 52–58.
- ESED, Muhammed (1996), *Kur'an Mesajı* (çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yay.
- EL-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (t.y), *Makalâtü'l-İslamiyyin* (tah: Helmut Ritter), Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- (1955), *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'* (haz. Hamûde Ğurâbe), Mısır: Matbaatü Mısır.
- (1994), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (tah: A. Sabbâğ), Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- (2005), *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yay.
- FAHRÎ, Macit (1992), *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev: Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yay.
- FIĞLALI, E. Ruhî (1996), *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yay.
- EL- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid (1981), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (çev: Mehmet A. Müftüoğlu), İstanbul: Pirlanta Yay.

- (1987), *El-Maksadü'l Esnâ fî Meânî Esmâillahi'l-Hüsnâ* (tah: Besam Abdu'l-Vehhab el-Câbî), Kıbrıs: El-Cüfan el-Câbî.
- (1983), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- GÖLCÜK, Şerafeddin (1998), *Kelâm Tarihi*, Konya: Esra Yay.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, Toprak, Süleyman (1996), *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi.
- GÖKBERK, Macit (1999), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÜL, Fikri (2002), *Bertrand Russell' da Bilim, Felsefe ve Din*, Ankara: KB. Yay.
- GÜNALTAI, M. Şemsettin (1994), *Felsefe-i Ü'lâ*, İstanbul: İnsan Yay.
- GÜZEL, Abdurrahman (1991), *Karabağı ve Tehafütü*, Ankara: KB. Yay.
- EL-HARPUTÎ, Abdüllatif (2000), *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l- İslâm* (çev: Fikret Karaman, İbrahim Özdemir), Elazığ: TDV. Yay.
- HÖKELEKLİ, Hayati (1993), *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV. Yay.
- HULEYF, Fethullah (1979), “Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi” (el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd* tah: F. Huleyf), İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 1-58
- HUME, David(1995), *Din Üstüne Diyaloglar* (çev: Mete Tunçay), Ankara: İmge Yay.
- IŞIK, Kemal (1980), *Mâturidî'nin kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara: Fütüvvet Yay.
- IZUTSU, Toshihiko (2003), *İslam'da Varlık Düşüncesi* (çev: İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yay.
- İBN KAYYIM, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (1985), *Telbîsü İblîs* (tah: es- Seyyid el- Cemîlî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el- Kureşî (t.y), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut: Mektebetü'l-Maarif.
- İBN MANZÛR (t.y), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Endelûsi(1998), *el-Keşf an Menahici'-Edille fi Akâidi'l-Mille* (haz: M. Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- (1992), *Faslu'l-Makâl* (çev: Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yay.
- İBRAHİM, Lütüfi (1991), “Allah'ın Varlığı Hususunda Mâturidî'nin Delilleri” (çev: Emrullah Yüksel), Erzurum: Atatürk Üniv. İFD., sayı: 10, s. 202-207.
- EL-İCÎ, Adudu'd-Dîn Abdurrahman b. Ahmed (1997), *Kitabü'l-Mevakif* (D. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Daru'l-Ceyl.
- İZMİRLİ, İ. Hakkı (1981), *Yeni İlm-i Kelâm* (haz: S. Hizmetli), Ankara: Umran Yay.
- KANDEMİR, Yaşar (1991), *Mevzû Hadisler*, Ankara: DİB. Yay.

- KARLIĞA, Bekir (1986), “Vücûd”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB. Yay., c. XIII, s. 323-327.
- KESKİN, Halife, (1996), *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yay.
- (1997), *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul: Beyan Yay.
- (1997), *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yay.
- KİNDÎ (1994), *Felsefî Risaleler*, (çev: Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay.
- KOÇ, Turan (1998), *Din Dili*, İstanbul: İz Yay.
- KOÇAR, Musa (2004), *Mâturîdî’de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken Yay.
- KOÇYİĞİT, Talat (1989), *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: TDV. Yay.
- KUR’ÂN-I KERÎM.*
- KUTLU, Sönmez (2003), “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî” *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul: Kitabiyat Yay., s. 17–55.
- (2003) “Ebû Mansur el-Maturîdî ve Maturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya” *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul: Kitabiyat Yay., s. 385-432.
- (2002), *Türklerin İslamlaşmasında Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: TDV. Yay.
- KUTLUER, İlhan (1998), *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2002), *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yay.
- MACDONALD, D. B. (1978), “Maturîdî” *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB. Yay. c.VII, s. 404–406.
- MACİT, Nadim (1992), *Kur’ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya: Damla Matbaacılık.
- (1996), *Kur’ân’ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yay. İstanbul
- EL-MÂTURİDÎ, Ebû Mansur (2002), *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi* (terc: Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yay.
- (2003), *Kitâbü’t-Tevhîd* (tah: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yay.
- (2003), *Âyâtüin ve Süverun min Te’vilâti’l Kur’ân* (tah. ve ter: Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul: İmam Ebu Hanife ve İmam Mâturîdî Araştırma Vakfı Yay.
- *Te’vilâtü’l Kur’ân*, Üsküdar Hacı Selimağa Kütüphanesi, No:40.
- MENGÜŞOĞLU, Takıyettin (1997), *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

- MİRAS, Kamil (1993), *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB. Yay.
- EN-NESEFÎ, Ebû'l Muîn (2004), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (tah: Hüseyin Atay), DİB. Yay.
- ÖZCAN, Hanifi(1998), *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİFAV. Yay.
- (1997), *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: MÜİFAV. Yay.
- ÖZEN, Şükrü (2003), “Mâturidî” *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV. Yay., c. XXVIII, s.146–151.
- ÖZLER, Mevlüt (1995), *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul: Nun Yay.
- ÖZLEM, Doğan (1999), *Mantık*, İstanbul: İnkılap Yay.
- PEZDEVÎ, İmam Ebû Yusr Muhammed (1988), *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev: Şerafettin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yay.
- ER-RÂZÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (1402), *İtikâdü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (tah: Ali Sami en-Neşşar), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- (1988), *Tefsir-i Kebir* (çev: Suat Yıldırım ve arkadaşları), Ankara: Akçağ Yay.
- (2002), *Kelâm'a Giriş* (çev: Hüseyin Atay), Ankara: KB. Yay.
- ER-RÂZÎ, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi'l-Kadir (1995), *Muhtâru's- Sıhâh* (tah: Mahmut Hâtır), Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun.
- RENÇBER, M. Sait (2004), *Tanrıyı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti*, Ankara: Kitabiyat Yay.
- ER-RUMÎ, Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî (Kâtip Çelebi) (1992), *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ES-SÂBÛNÎ, Nureddin (1995), *el-Bidaye fi Usûli'd- Dîn* (tah. ve terc: Bekir Topaloğlu), Ankara: DİB. Yay.
- SPEİGH, R. Marston (1987), “Mâturidî”, *Encyclopedia of Religion*, New York, c. IX, s. 285–286.
- EŞ-ŞEHRİSTANÎ, Muhammed b. Abdi'l Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed (1404), *el-Milel ve'n-Nihal* (tah: Muhammed Seyyid Kîlanî), Beyrut: Daru'l Ma'rife.
- ET-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (1407), *Tarihü'l-Taberî*, Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye.
- TAFTAZÂNÎ (1999), *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi/Şerhu'l-Akâid*, (terc: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay.

- ET-TANCÎ, Muhammed b. Tavî (1955), “Abû Mansur al-Mâtürîdî”, Ankara: *AÜİFD.*, c. IV, sayı: I-II, s. 1-12.
- TAYLAN, Necip (1997), *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: MÜİFAV. Yay.
- TOPALOĞLU, Bekir (1985), *Kelâm İlmi- Giriş*, İstanbul: Damla Yay.
- (1989), “Allah”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV.Yay., c. II, s. 471-498.
- (1998), *Allah’ın Varlığı*, Ankara: DİB. Yay.
- (1998), “Hudûs”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yay., c. XVIII, s. 304-309
- (2003), “Ebû Mansur el-Mâtürîdî’nin Kelâmî Görüşleri” *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Kitabiyat Yay., s. 177-202
- (2003), “Mâtürîdî” (Kelâma dair görüşleri), *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV. Yay., c. XXVIII, s. 151-157.
- TÜMER, Günay- Küçük, Abdurrahman (1997), *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yay.
- ULUDAĞ, Süleyman (1999), *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergah Yay.
- (1999), “Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi –Giriş” (Taftazânî, *Şerhu’l Akâid/Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, İstanbul: Dergah Yay., s. 11-87
- UYVAL, Enver (1998), *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: MÜİFAV. Yay.
- WATT, Montgomery (2001), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev: Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul: Şa-To Yay.
- (1982), *İslâm Vahyi* (çev: Mehmet S. Aydın), Ankara: Hülbe Yay.
- WOLFSON, H. Austryn (2001), *Kelâm Felsefeleri* (çev: Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi Yay.
- YAVUZ, Y. Şevki (2003), “Mâtürîdiyye”, *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV. Yay. c. XXVIII, s. 165–175.
- YAZICIOĞLU, M. Sait (1997), *Mâtürîdî ve Nesefti’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: MEB. Yay.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi (1992), *Hak Dini Kur’ân Dili* (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve arkadaşları), İstanbul: Azim Yay.
- YEPREM, M. Saim (1980), *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul: Şamil Yay.
- YILDIRIM, Suad (1987), *Kur’ân’da Ulûhiyyet*, İstanbul: Kayıhan Yay.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (1953), “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur Mâtürîdî” Ankara: *AÜİFD.*, c. II, sayı: II-III, s. 127–142.

YUNUSOVİÇ, Ziyadov Şovosil (2003), “Ebû Mansûr el-Mâturîdî’ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar” (çev: Sönmez Kutlu-Yıldus Musahanov), *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul: Kitabiyat Yay., s. 271-281.

EZ-ZEBÎDÎ, Seyyid Muhammed Murtaẓâ el-Hüseyinî (1965), *Tacu’l-Arûs*, Beyrut.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı-Soyadı : Osman GÜVEN
 Doğum Yeri ve Yılı : Mut- 10.05.1973
 Medeni Hali : Bekâr
 Ev Adresi : Yalnızcabağ Köyü/ Mut-Mersin
 İş Adresi : Yalnızcabağ İlköğretim Okulu/ Mut-Mersin
 Telefon (Ev) : 0 536 300 37 85
 Telefon (İş) : --
 E-Posta : mavigunes33@hotmail.com

Eğitim Durumu

2003–2006 : Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans / Adana
 1997–2002 : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Adana
 1995–1997 : Atatürk Üniv. İlahiyat Meslek Yüksek Okulu / Erzincan
 1986–1993 : İmam-Hatip Lisesi / Mut- Mersin
 1979–1984 : Kızılalan İlköğretim Okulu / Mut- Mersin

Yabancı Dil : Arapça, İngilizce

İş Tecrübesi

2006- : Yalnızcabağ İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği / Mut-Mersin
 2004–2006 : Cumhuriyet ilköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği / Yüreğir-Adana
 1997–2004 : Yükseller Camii İmam-Hatipliği / Yüreğir-Adana
 1995–1997 : Halilurrahman Camii İmam-Hatipliği / Erzincan
 1993–1995 : Poyraz/Karaali Köyü Camii İmam-Hatipliği
 Doğanyol-Malatya

