

# İslam Geleneğinde Tanrının Doğası Tartışmaları Bağlamında Felsefe-Kelam İlişkisi

Philosophy-Theology Relation in connection with Discussions on the Nature of God in  
Islamic Tradition

Bayram Çınar\*

## Öz

İslam teolojik geleneğinin önemli tartışma alanlarından olan ve Allah'ın yaratılmış âlemden farkını ortaya koymak için kullanılan argümanlardan biri de "varlık-mahiyet" ayrımıdır. Bu tartışmanın İslam geleneğine ne zaman ve hangi saiklerle dâhil olduğu ve Müslüman gelenekte hangi zaman diliminde ortaya çıktığı ise bilinmemektedir. Fakat bu tartışmaların ne zaman başladığına ilişkin bazı varsayımların olduğu söylenebilir. Öte yandan Müslüman gelenekte varlık-mahiyet tartışmalarının ilk kez felsefi mi yoksa teolojik tartışmalar olarak mı ortaya çıktığı da net bir biçimde tespit edilmiş değildir. Doğrusu bu tespitin çalışmamız açısından önemi de oldukça sınırlıdır. Fakat her halükarda bunun bilinmesi icap eder. Araştırmamız açısından daha önemli olan farkındalık ise İslam geleneğinde varlık mahiyet ayrımlarını konu edinen tartışmaların teologlar kadar filozoflarca da sahiplenilmiş olmasıdır. Teolojik bir argüman olarak "varlık-mahiyet" tartışması, Müslüman kelamcılar ve filozoflar arasında paylaşılmış bir ortak konu olmasıdır. Konunun bu teolojik öneminden bağımsız olarak, çalışmanın temel tezlerinden biri de; Müslüman geleneğin mensubu filozof ve kelamcılarının güçlü bir etkileşimi mahiyet-varlık konusunda göstermiş olmalarıdır. Bu tespitle göstermek istediğimiz şey ise Müslüman geleneğin bir bütün olarak felsefe karşısı olduğu varsayımının savunulabilir olmadığını, bu kavram ekseninde ortaya koymaktır. Müslüman filozoflar, felsefi nosyonların sağladığı olanaklarla söz konusu teolojik sorun alanına eğilmiş ve müktesebatlarını farklı zaman dilimlerine ve farklı coğrafyalarda olsalar bile tartışmaktan geri durmamışlardır.

**Anahtar kelimeler:** Kelam, Allah, Zât, Varlık, Mahiyet

## Abstract

One of the arguments used to reveal the difference of Allah from the created world, which is one of the important areas of discussion in the Islamic theological tradition, is the "existence-nature" distinction. We do not know when and for what purpose this debate arose theologically in the Islamic tradition. But we have some assumptions about it. In addition, it has not been determined whether the existence-nature debates emerged as philosophical or theological discussions. In fact, the importance of its

---

\* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi, kocacinarby@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4886-7610, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 11/07/2023, Accepted/Kabul Tarihi: 03/09/2023, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2023.

determination for our study is quite limited. The more important issue for our research is that these debates in the Islamic tradition have been embraced by philosophers as well as theologians. The more important issue for us in this study is that the "existence-nature" debate as a theological argument is a common issue shared between Muslim theologians and philosophers. Regardless of the theological importance of the subject, one of the main theses of this study is to reveal that philosophers and theologians, who are members of the Muslim tradition, show a strong interaction when the subject allows. What we want to show by this is to show that the assumption that the Muslim tradition as a whole is anti-philosophical is not tenable, on the axis of this concept.

**Keywords:** Theology, God, Zât, Existing, Essence.

## Giriş

“*Metafizikte varolanın özü düşünüdür, hakikatin ise özü üzerine bir yargıya varılır.*”<sup>1</sup> Bu yaklaşıma göre mevcut olarak tanrının hakkında düşünülebilmesi muhal değil, mümkündür. Fakat din açısından bu yargı yeterli değildir. Din açısından O’nun varlığı hakkındaki düşünce egzersizleri sonuçsuz kalmak zorunda değildir. Zira tanrıya ilişkin yargılarımız, tasavvuru aşan bir tasdiktir. Çünkü “*tanrı vardır*” önermesinin onaylanması birey açısından dinsel düşünceye doğru atılmış önemli bir adım olmasına karşın, birey açısından süreç yine de bununla tamamlanmaz. Zira “*tanrı vardır*” algısı, O’nun “*neliği ve nasıllığı*” sorununa da kaynaklık eder. Çünkü bireyde bu ilk kabulü takip eden ardışık sorular, onaylanan tanrının neliğine-nasıllığına yönelir.

Felsefi açıdan bir *ilk ilke* olarak tanrının, tanrının nasıllığına ilişkin bir meraktan söz etmemiz olası değilken, teolojik olarak, tanrıya yüklenen algılar bütünü ona belirli ek nitelikler de yüklenmesini de gerektirmiştir. Bu ise teolojik olarak mahiyet kavramına ilişkin konuşmayı gerektirmiştir. Tarih boyunca tanrıya ilişkin araştırmalara varlık ve mahiyet gibi teistik meraklar kaynaklık etmiştir. Tanrının varlığına bağlı olduğu düşünülen evrensel oluşlar da O’nun varlığının gereği olarak gündeme gelmiş, tartışılmıştır. Âlemin hudusu teolojik olarak, tanrının varlığına bağlı tartışılmış bir konudur.

Teologların evren algılarına bağlı olarak tanrı, maddesiz ve yoktan var eder. Bu anlayışı paylaşmayan meşâî filozofların tanrı algıları, eleştirilere konu edilmiştir. Aristo geleneğinin temsilcisi müslüman filozoflar, kelamcılarının temel algıları ile örtüşmeyen anlayışları sebebiyle, din temelinde eleştiriye uğramışlardır.<sup>2</sup> Müslüman gelenek, kendinden önceki dini tecrübelerin sağladığı birikimi önemli oranda onaylamış ve tanrının varlığı tartışmaları sistematik delillendirme metotlarına terkedilmiştir. Teistik bir arayış olan İslam geleneğinde, Allah’ın varlığı değil fakat mahiyeti teolojik bir problem alanı olarak tartışılmıştır. Önemli

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Oldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınevi, 2001), 65.

<sup>2</sup> Ebu Hâmid Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, Çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 47.

oranda konunun doğasından kaynaklanan sebeplerle farklı ekoller arasında değişen kabuller, tartışmayı tarihin tümü boyunca sürekli canlı tutmuştur.

“*Leyse ke mislihi şey*”<sup>3</sup> kabulünde ortak olan Müslüman gelenek, bu ifadenin içeriği açısından farklı tavır ve tutumlar sergilemiş, *tecsim* ve *teşbihçi* yaklaşımların Müslüman gelenek içinde ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Varsayıma göre Allah duyularla idrak edilemese de O’nun zihnin dışında bir varlığı bulunmaktadır. Tanrının duyularla algılanamayışı sebebiyle olmalı ki İslam düşünürleri Allah’ı tanımak için büyük ölçüde Kur’an’dan ilhamla, O’na nispet edilen kavramlardan hareket etmiş, vahiy kaynaklı yollarla tanrıya ilişkin konuşma çabasında olmuşlardır. Temel çıkış noktaları aynı olsa bile, yöntem farklılıklarıyla izah edilebilen farklı görüşler ileri sürebilmişlerdir.

*Allah ile yaratılmış evren* ayrımının soyutlama gerektiren yönleri bu algı farkları yüzünden, tartışılmıştır. Zira tanrı kavramının doğası, hakkında tek bir algının olmasını engelleyen, bir nitelik arz eder. Çünkü “tüm bilinirliğine karşın”, ne olduğu ve nasıl olduğu konusunda “O, hala tam bir meçhuldür.” Tanrı tasavvuru, dinde tanrıya yüklenen fonksiyonu ve bireyin O’na ilişkin kendini konumlandığı biçim ve rolü de belirleyeceği için, kişinin dindarlık modeli de tanrı tasavvuruna göre şekillenir. Bireyin tanrı tasavvuru, insanın bizatihi kendisine ve parçası olduğu evrene ilişkin tutumunu da belirleyen merkezi bir öğedir. Buna göre; bir şeyin mahiyeti; “*o şeyin hakikatidir ve bir şeyi, o şey yapan niteliklerin bütünü temsil eder.*”<sup>4</sup> Tanrının mahiyeti tartışması, bir yönüyle tanrısal olan ile tanrısal olmayanın ayrımını verir. Sınırlar doğru belirlenmediği takdirde ise değer yargularında yanlış konumlandırmalar ortaya çıkacak tanrısal alan, beşeri alana karışacaktır. Teolojik olarak bu istendik bir durum değildir.

İnsana ait fiilleri Allah’a nispet eden dinî okumalarda takdis ve tenzih yönüyle sorun görünmese bile, fiil sebebiyle insanın sorumlu tutulamamasını sonuç verir. Bu durum, ahirette insanın hesaba çekilmesini ve ahiretteki konumunu tanrıya nispet edilen bu fiillere dayandırılmasının izahı zorlaştıracaktır. Öte yandan teşbih, tanrı olan ile olmayanın sınırlarını belirleyememekten doğan bir başka problem alanıdır.<sup>5</sup> Bu yüzden tanrıya ait olanların O’nun isminin altına, kula ait olanların da onun isminin altına kaydedilmesi icap eder. Tanrının mahiyeti tartışmaları, tanrının zihinsel bir varlık mı olduğu yoksa zihin dışı bir varlık mı olduğu tartışması da değildir. Bu tartışma, tanrının kendisi dışındaki âlem ile olan ilişkisine dair bir tartışmadır. Tanrıyı ve tanrı olmayanı ayırmadan bu ilişkiye dair bir şey söylenemez. Aşkın bir tanrı algısı, yaratılmış evrenle O’nun ilişkisini izah etme zorluğunu gündeme getirirken, içkin bir tanrı algısı ise tanrı olmayanı tanrı olandan ayırmayı engelleyen

<sup>3</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>4</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Tarifât*, ed. Gustavus Flugel (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 205.

<sup>5</sup> Mehmet Evkuran, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz”, *İslami İlimler Dergisi* 13 (2007), 45-62.

bir bariyer oluşturur. Sürekli değişen âleme karşın değişmeyen, sabit kalan Allah anlayışı, panteist yaklaşımın sorunlu bir teolojik algı olduğunu fısıldar. Mahiyet sorgulaması bu yönüyle, beşeri olan ile ilahi olanı ayıklama, girişimidir.

Mevcut olmak anlamıyla “*varolmak*”, bir şeyin madum olmadığını; sözü edilen zamanda, söz konusu şeyin ya kendi zatının gereği olarak ya da bir başkasının varlığına dayanmış olarak mevcut olduğunu ifade eder. Kendi zatının gereği olarak var olan; varlığı için hiçbir sebebe ihtiyaç duymayan mutlak mevcudun (*mucibi bi’z-zât*), sebebe muhtaç olan diğer mevcudata nispeten “*zorunlu*” olduğunu varsayar. Sair mevcudat ise; ancak başkasına dayanarak varolabilecekleri için “mümkün” ve sebeplidirler. Bu ayırım, mevcudatın bütününe eşit derecede taksim eder ve *varlık-mahiyet* ayrımı adını alır.<sup>6</sup> Kavramı, Aristo’nun mantığa ilişkin eserlerindeki kullanımından esinle, kelama kazandıranın Fârâbî olduğu söylenmiştir.<sup>7</sup> Mevcut olan her şey için böyle bir ayırım yapılabilir mi? Allah dışındaki mevcudatın bu ayırımı eşit olduklarını, Allah’ın ise varlığı mahiyetine eşit olduğu için müstesna olduğunu varsayar. Mahiyet –varlık ayırımına neden ihtiyaç duyulduğu, onların neden Allah için varlık mahiyet-ayırımına gitmedikleri, çalışmamızda ele alınacaktır. Sair mevcudat açısından *mahiyet-varlık* ayrımı yapma ihtiyacına neden duyulmuştur? Böyle bir felsefi-teolojik tespit, hangi tartışmanın devamıdır? Sözü edilen tartışma teolojik midir (?) yoksa felsefi midir? İslam geleneğinde böyle bir tartışmayı yapmanın teolojik altyapısı var mıdır? Yoksa tartışmanın kaynağı İslam dışı inanç ve dinler midir?... gibi sorular, konuya ilişkin altyapı çalışmalarıdır.

Genelde varlığın, özelde tanrının mahiyeti hakkında konuşurken; *fasıl* (ayırım) kavramı *zorunlu* olarak, tartışmanın bileşenlerinden biri olmak mecburiyetindedir. Bir şeyi o şey yapan şey, aynı zamanda o şeyi ötekisinden ayırır.<sup>8</sup> Tanrı hakkındaki teolojik kabul, onun her yönden ve bütün açılardan sair mevcudattan farklılaştığı, hatta var olmak<sup>9</sup> dışındaki her açıdan sair varlıklardan ayrıldığıdır. Bu algının bir sonucu olarak, tanrının varlığı mahiyetine eşit ve her açıdan mahlûkattan farklı, yegâne kadim olandır.

Çalışmamızda *tanrının doğası* tartışmaları, tevhid kuramı bağlamında olacaktır. Tanrının evrenden ayrı, ondan farklı olduğu tezi ekseninde, Müslüman geleneğin tanrının doğasına ilişkin, tespitleri ile sınırlı kalacaktır. Meseleye ilişkin çok sayıda araştırma yapılmış, fakat bu çalışmalarda bir büyük portre oluşturma galesi güdülmemiştir. Çoğu ekol bazlı bu değerlendirmelere ek olarak, şahısların konuya ilişkin algılarını not eden çalışmalar niteliği

<sup>6</sup> İbn Sînâ’nın “şeyiyet” kavramını zaman zaman mahiyet kavramına karşılık kullandığı, dolayısıyla bu kavramlar açısından içlem kaplam örtüşmesini varsaydığı düşünülmüştür. bk. Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, Çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 85-118.

<sup>7</sup> Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, 85-118.

<sup>8</sup> “Efradını cami’ ağyarını mani” bu anlama gelir.

<sup>9</sup> Tanrı varlığı zorunlu olan, sair mevcudat ise varlığı mümkün olmak açısından ondan farklılaşırlar. Yani var olmak açısından da zorunlu mümkün farklılaşması sebebiyle tanrı ve sair mevcudat farklılaşır.

taşır. Bunlara yeri geldikçe değinilecek, fakat konu hakkında ayrıca yapılmış araştırmalar başlığı açılmayacaktır.

## 1. İslam Teolojik Geleneğinde Varlık Mahiyet Tartışmasına İmkân Veren Öncü Yapılar ve Tartışmalar

Ehl-i Kitapçı bir coğrafyada birçok kadim dine sığınak olan Mezopotamya’da iktidar olan Müslümanlar, kendi dini öğretilerini muhataplarına ulaştırırken, onların teolojik tercihleri konusundaki savunmalarına da eş zamanlı olarak muhatap olmaktadır. Bu gruplardan Hristiyanlar, “Hz. İsa’nın doğası tartışması” bağlamında “*insani doğa, ilahi öz*” şeklinde bir argüman ile İslam öncesi bir zaman diliminde varlık ve mahiyet tartışması yapmışlardır.<sup>10</sup> Hz. İsa’nın çift doğalı kimliğini savunarak onun ilah olduğunu düşünenler, onun insan olarak tek doğalı oluşunu gerekçe göstererek, ilah olamayacağını savunan şekilde ayrılmışlardır. Aryuşular onun tek doğalı oluşunu gerekçe göstererek, Hz. İsa’nın tanrı olmayacağı bağlamında bu tartışmaya dâhil olmuşlardır.<sup>11</sup> İznik konsiline “*baba ile aynı ve eş doğaya sahip oğul tanrı*” olarak yansımış bu algı, resmi inanç niteliği kazanmıştır.<sup>12</sup> Dolayısıyla bu tartışma Müslüman geleneğin teolojik öncüllerini hazırladığı ve özellikle yaptığı bir tartışma değil, konakladığı coğrafyanın ev sahipleri sebebiyle kucağında bulduğu bir tartışmaymış görüntüsü vermektedir.<sup>13</sup> Öte yandan tanrının mahiyetine ilişkin felsefi sorgulamaların Yunan antik döneminde felsefi çevrelerce yapıldığı da varsayılır. Buna göre “*akıp giderek değişen evrenin ardında değişmeyen bir “hakikat”*” arayışının var olduğu ve bu arayışın Hristiyan geleneği etkilediği de bilinir.<sup>14</sup> Dolayısıyla mahiyet tartışması kronolojik olarak teolojik değil, felsefi kökenden beslenen bir tartışmadır denilebilir.<sup>15</sup>

Kur’an vahyi nazil olduğu sırada ve öncesinde Hristiyan geleneğin Hz. İsa’nın doğası üzerinden yapageldiği bu tartışmaya, Müslüman gelenek sonradan eklenmiş ve Hz. İsa’nın sıra dışı varoluşuna karşın, ilahlığını onaylamayan, onun insanlardan bir insan olduğunu varsayan tarafta yer almıştır.<sup>16</sup> Hristiyanlar, özellikle İskenderiye okulunun mükteşebatından etkilenmiş görüntüsü verir. Hz. İsa’nın ilahlığına giden yolda, önemli oranda veri, bu felsefi çevrelerden devşirilmiştir.<sup>17</sup> Hristiyan gelenekte Hz. İsa’nın tek-çift tabiat/doğalı oluşu

<sup>10</sup> Nasir Khan, *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey* (Solum Publishers, 2006), 53-57.

<sup>11</sup> Bekir Zakir Çoban, “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm”, *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 13-27.

<sup>12</sup> Zafer Duygu, “İsa’nın Yeni Ahit’te ‘Tanrı Oğlu’ olarak tanımlanması meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181.

<sup>13</sup> Çoban, “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm”, 13-27.

<sup>14</sup> İsmail Çetin, “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 39-52.

<sup>15</sup> Platoncu ideler kuramının bir izdüşümü olduğu iması uyandıran bir felsefi yaklaşımdır.

<sup>16</sup> en-Nisâ, 4/ 163, 171; el-Maide, 5/75, el-En’am, 6/85.

<sup>17</sup> İbrahim Yıldız, “Hristiyanların Hz. İsa’yı İlahlaştırması: Kur’ân’da Bu Yanılgının Nedenleri ve Giderilmesi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 65 (2018), 305-324.

tartışması, Müslümanlar nezdinde O'nun ilah edinilmemesinin de teolojik gerekçesini oluşturur. Zira Müslüman gelenek açısından tanrının zâtı, mahiyetinin aynıdır. Dolayısıyla tanrı açısından mahiyet ve form ayrımı yapmaya olanak yoktur. Oysa Hz. İsa'da, mahiyet formdan ayrıdır. Bu düşüncenin bir izdüşümü olarak konuya ilişkin Müslüman tutum; Hz. İsa tanrı olamaz, şeklinde ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Kur'an'ın tartışmaya dâhil olduğunu varsayan ayetlerinde “*lem yelid ve lem yuled*” algısıyla tanrısal olan beşeri olandan ayrılır görünüyor. Bu vurguya dayalı olarak, bir anne babaya sahip olarak yaratılmış olanın göstergesidir, bu ise tanrısal bir mahiyet iddiasında bulunmasını sorunlu hale getirir. Kur'an, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna ek olarak, nasıl bir tanrı olduğunu da sorun edinerek muhataplarına anlatma gereği duymuştur. Problem konusuna dair soruların cevabı ise *zat-mahiyet* ilişkisine dayalı olmuştur.

*Zât bir şeyin kendisi, aslı, özü gibi anlamlara gelirken mahiyet, bir şeyin aslını oluşturan temel özellik şeklinde tanımlanmıştır.* Mevcudiyetine ilişkin deliller ortaya konulduktan sonra, evrenden O'nu farklı kılan ve ayırtıran niteliklerine dikkat çekilmiştir.<sup>19</sup>

Problemin bir yönü tanrının varlığından ayrı bir mahiyetinin veya tabiatının olup olmadığıken diğeri ise zatının sıfatlarıyla olan münasebetiyle alakalıdır.<sup>20</sup> Mahiyetlere ilişkin ikinci tartışma ise tümeller tartışmasıdır. Tümelin, sadece zihinde bulunabileceğini dış dünyada olamayacağını varsayarken ikinci yaklaşım dış dünyada da bulunabileceğini tartışır.<sup>21</sup> Bu tartışmanın konumuzu ilgilendiren yönü sadece zihinsel bir varlık olan tanrının, dış dünyaya nasıl müdahil olduğunu tartışırken ikinci yaklaşımda bu sorunun anlamsızlaştığı varsayılır.

## 2. Kelamcılar ve Felsefecilerin Etkileşim Alanı Olarak: Tanrının Mahiyeti Tartışmaları

Doğal çağrıştırmacı olarak “*mahiye?*” (o nedir) anlamına gelir ve mahiyet kavramının bu sorudan ilhamla ortaya çıktığı varsayılır.<sup>22</sup> Mantık ilminde bir şeyin mahiyetini sorgulamak, *aslında ve özünde* ne olduğunu öğrenmeye dönüktür.<sup>23</sup> Cevabın soruya mutabık olmasının gereği olarak, cevabın söz konusu şeyin özünü/mahiyetini içermesi beklenir. İnsan hakkında

<sup>18</sup> el-Maide, 5/75.

<sup>19</sup> Mevlüt Özler, “Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 91-106.

<sup>20</sup> Ruhullah Öz, *Tanrı'nın Kimliği* (Ankara: İlahîyât Yayınları, 2022), 139.

<sup>21</sup> Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 35-50.

<sup>22</sup> Cürcânî, *Tarifât*, 205; Özler, “Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”.

<sup>23</sup> Fenikeli Porphyrios, *İsagoge*, çev. Betül Çotuksöken (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 34.

“o nedir”, diye sorduğumuzda “o, düşünendir” cevabı, insanın mahiyetini verir. Dolayısıyla mahiyet; varlığın aslını oluşturan, bir şeyi o şey yapan ve benzerlerinden ayıran özelliktir.<sup>24</sup>

Mahiyet ve varlık tartışması zorunlu ve mümkün varlık ayrımının bir alt bileşeni olarak Müslüman gelenekte tartışılmıştır.<sup>25</sup> Mahiyet ve varlık arasındaki ayrımı ilk ortaya atan Fârâbî olduğu gibi İbn Sînâ'ya isnat edenler de vardır.<sup>26</sup>

İbn Sînâ, zorunlu ve mümkün varlık arasındaki temel farklılığın varlık ve Mahiyet ayrımıyla ilişkilendirmektedir. Onun varsayımına göre; Zorunlu Varlık “varlığından ayrı bir Mahiyeti olmayan” varlıktır. Mümkün varlık ise; “varlığından başka bir Mahiyeti olan” varlıktır. İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlığın, varlığından ayrı bir Mahiyeti yoktur. Zira ona göre varlığından ayrı Mahiyeti olanlar sebepli varlıklardır. Oysa felsefi varsayıma göre vacibu'l-vücut olan el-evvelin, sebebi olamaz.<sup>27</sup> Sebepli olduğu takdirde bir sebeple tanrı fikri de öncelenmiş olur. Bu durumda ise ona ilk ilke demek mümkün olmaz. el-Evvel olan ilk neden, bir inniyetin (hakikati olan mevcut) dışında bir Mahiyete sahip değildir. “İlk neden, bir Mahiyete sahip değildir. O sadece bir inniyete sahiptir” şekliyle literatürdeki yer almıştır. Bu tartışma, tanrı bilinebilir mi sorununa “evet” imkânı arayışı olduğu gibi; mahiyetinden bağımsız bir şekilde O'nun “özü” hakkında konuşabilme ihtimalimizi de reddeder.<sup>28</sup> Bu temel tartışmaya bağlı olarak, yalnız zihinsel olmakla dış âlemde de karşılığı olmak arasındaki fark nedir? Varlık ile varlığın yüklemi olması arasında tanrı açısından fark var mıdır (?).<sup>29</sup> “İnsan vardır”, sözlerinde yüklem olan varlık ile özne olan varlık arasında nasıl bir ayrım vardır? Bir varlığın mahiyeti, onun salt varlığı olabilir mi?... Mahiyeti olmayan bir varlığın olmasını mümkün görmeyen kelimciler, mahiyetsiz salt varlık düşüncesinin makul olmadığını bunun anlaşılmayan bir şey olduğunu dile getirirler. Bir varlığın mahiyeti, onun hakikatinin yadsınmamasıyla aynı anlama gelir.

Kelamcı başta bir din yorumcusudur; öteki tüm yüklenimleri bu temel, niteliğine ek ve ona göre ikincil niteliklerdir. Din ise bir kavramlar algoritması olarak sistematik, düzenli bir dil ile insanı muhatap alır. Kelamcı öncelikle bu dili çözümlenmek ve sembolizme ulaşmak zorundadır. Dilin zihnimizdeki anlamları ile dış dünyadaki varlıklar alanı ayrımına selef sahip değildir.<sup>30</sup> Böyle bir değerlendirmenin felsefi tercüme ve felsefi müktesebatın etkisiyle

<sup>24</sup> Porphyrios, *İsagoge*, 34.

<sup>25</sup> Fevzi Yiğit, “Varlık Mahiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdi Eleştirisi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 549-578.

<sup>26</sup> Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 13, 14.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Macîd Fahrî (Beyrut: Dâru'l-âfâk el-Cedide, 1982), 261-276.

<sup>28</sup> Edward Macierowski, “İbn Sînâ'ya Göre Tanrının Bir Mahiyeti Var mıdır?”, çev. İlyas Ersoy, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2013), 190-200.

<sup>29</sup> Kavram olarak “yokluk” vardır. Fakat bir varlık alanı olarak “yokluk” yoktur.

<sup>30</sup> Ömer Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.

kalamcılarca kazanıldığı düşünülür. Filozoflarca ileri sürülen ve müteahhirîn dönemi kalamcılarınca benimsenen bu ayırım, kalam tarihi açısından önemlidir. Erken dönem kalamcılarına göre *mahiyet-varlık* birbirine eşitken, daha geç dönemlerde bu algı; sadece zihnimizde var olan bir anlamın mahiyeti yoktur, hariçte tahakkuk etmiş şeylerin mahiyetinden söz etmenin ancak olası olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda kalam metinlerinde kimi zaman kullanılan *mahiyet* kelimesi, filozofların kullandığı *mahiyet* kavramıyla anlamdaş değil *sesteştir*. Zira filozoflar zihnî varlığı esas aldıklarından dolayı onların terminolojisinde *mahiyet*, dış dünyadaki fertlerinin tümünde eşittir. Kalamcıların mahiyet algıları alt başlıklarda bu algıdan farklılaşır.<sup>31</sup> Erken dönem kalamcılarını nezdinde dış dünyada varlığı olmayan sadece zihnî bir varlık kabul edilmediği için, bununla irtibatlı olarak zihini bir varlığın mahiyetinin de olabileceği varsayılmadığı için; “*kendinde şey*”, “*kendi olmaklığı bakımından şey*” olabileceği de düşünülmüştüğünden, mahiyet mütekaddimîn dönemi kalamcılarının dilinde filozofların kullandığından daha farklı anlamlara gelmektedir.<sup>32</sup>

Bazı yaklaşımlarda dış dünyada var olmak, yetkin ve eksiksiz olmak, bir gereklilik olarak görülürken<sup>33</sup>, Platoncu (ideacı) anlayışa göre ise daha mükemmel olan, zihinsel olanlar, ideler dünyasında bulunandır.<sup>34</sup> Kalamcılar *cevher-araz* üzerinden yaptıkları değerlendirmede, varlığın aslından olmayan arazlar sebebiyle kusurların baş gösterdiğini, fakat cevherlerin kusursuz ve tam olduğunu varsayarlar. Bir başka yaklaşım da *madde-suret* teorisi ekseninde gündeme gelmiştir. Mahiyet, bir şeyin maddesi ve suretinin oluşturduğu bütündür. O yalnız suret olmadığı gibi yalnızca madde de değildir. Bu ikisi birleştirildiğinde, nesnenin mahiyeti ortaya çıkar. “*Bir şey neyse o’dur*” veya “*bir şeyi kendisi yapan şey*” mahiyettir.<sup>35</sup> Nesnenin tanımı, gerçekte “*mahiyetin kavranmasıdır.*” Mahiyeti oluşturan özelliklerin tamamı, neyse o olmaklığının dışında kalan ve mahiyete eklenen niteliklerdir. Mahiyet dışındaki şeyler bir ayırım ortaya koymakta yetersiz olduklarından o şeyi *benzerinden*, *misliinden* ve *gayrından* ayırmaya imkân vermez.<sup>36</sup> Öte yandan mevcudun dış dünyada varlık kazanması, müstakil bir mevcud olarak, zihini olan varlığına karşılık; dış dünyada bir karşılık bulması onun madde ve form olarak bir değer kazanmasıdır. Potansiyelin, fiili bir karşılık bulması, *bil kuvvenin bil fiile* dönüşmesidir. Kalamcılarının yaygın olarak, *cevher-araz* algısını; filozoflar ise *madde- suret* yaklaşımını sahiplendikleri de söylenmiştir.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

<sup>32</sup> Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

<sup>33</sup> Zihinsel varlık, mevcudiyeti bir iddiadır. Dış dünyaya çıkmakla mevcudiyetine ilişkin bir ispat aracı ve delil sunar, yaklaşımına dayanır ve daha kâmindir.

<sup>34</sup> Zihinsel varlık kusursuz ve eksiksizdir, fakat dış dünyaya çıktığında kusurları ve sınırları ve potansiyeli de eş zamanlı olarak var olur. Bu durum dış dünyadaki varlığın daha eksik olduğu algısına kaynaklık eder. Tümeller kusursuz ve tamdır. Fakat bireyler kusurlu ve eksiktir algısıyla desteklenir.

<sup>35</sup> Cürcânî, *Tarifât*, 205.

<sup>36</sup> Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

<sup>37</sup> Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.



Varlık önce, düşünce sonradır,<sup>38</sup> fizik asıl, metafizik fer' değil, fakat fiziğe nispetle ikincil bir algıdır. Bu yaklaşım, var olmayana ilişkin düşünülemez anlamı taşır. Ancak varolan ilişkin düşünürüz; algısını da bize dayatır. Fakat “yok” ya da “gayri/(la)mevcud” bu kabule güçlü bir itirazdır. Zira Fârâbî bir şeyi anlamanın yollarından birinin, *mahiyetinin* akılca kavranması olduğunu söyler.<sup>39</sup> İbn Fûrek “*tanım, tanımlanan ile tanımlananın dışında olanları ayıran sözdür*”<sup>40</sup> algısıyla kelimelerin filozoflar ile *tanım* ve *mahiyet* algılarını yaklaştırır. Zira kelamın *umûru'l-âmm*eden kabul ettiği varlığa ilişkin bileşenlerden olan *mahiyet* ve *tanım* öğretileri önemli oranda örtüşen yapılar olduğu görülür.<sup>41</sup> Fârâbî *mahiyetin* Müslüman filozoflar nezdindeki algısını ele aldığı bir değerlendirmesinde; “Tasavvurun bir kısmı, ismin anlamıdır. Bir kısmı da tasavvuru talep edilen şeyin varlığından ibaret olan şeyin tasavvurudur ki bu, o şeyin *mahiyetidir*... *Mahiyetin* bilinmesi daha önce varlığı bilinmiş, bir tarzda tasavvur edilmiş ve başka bir tarzda tasavvuru talep edilmiş şeyde olur.”<sup>42</sup>

Felsefi varsayımda Tanrı, bileşik değil, basit olduğu için *suret* ve *madde* ilişkisine ilişkin bir yorumla ele alınamaz. Öte yandan onun için cevher diyen kelamcı ekoller olsa bile konuya ilişkin genel kanaat O'nu *cevher-araz* algısı üzerinden okumaya imkân tanımaz. *Basit*, tanrının bileşik olmadığını dile getirir. Bilgiye konu olan şeyin mahiyeti yoksa veya mahiyeti bileşik olmayıp yalın (*basît*) ise; O'nun bilinmesi, zatının bilinmesiyle tamamlanır. Bu yüzden kelamda tanrı hakkında varlık ve mahiyet ayrımı yapmak olası olmadığı; gibi gerekli de değildir.<sup>43</sup> Fakat Tanrı, bilginin objesi olarak, insanın bilgi edinme potansiyeli çerçevesinde prensip olarak bilinebilirdir. Lakin O'na ilişkin bilinmezlerin çokluğu bu denkleme çözümsüz bırakır. Bu yüzden konu tanrı olunca “*bilmek*” olgusu, çeşitli sebeplerden ötürü zorluklar içerir.

Müslüman gelenekte, varlığa ilişkin bilgilerimizin, *tanım kaynaklı bilgilerimiz, illet-malul* ilişkisiyle ve de *sebeb-sonuç* ilişkisinin sağladığı imkânlarla genişlediği varsayılır. Buna ek olarak, *fil* ile *fail* arasındaki ilişiyi olarak *eylem* de bilginin bir ilişkiler yumağının arta kalanıdır. Sözü edilen tüm ilişkiler yumağı, evrende bir varlıklar kategorisini varsaymamızı gerektirir. Bu, mevcut olanın mahiyetine dair bilgimizi de arttırır. Bu durum evrendeki mevcudatı varlık ve mahiyet şeklinde bir ayrımı olası kılsa bile, yargısal olarak tanrının mahiyeti varlığının

<sup>38</sup> Yiğit, zihnin önce mevcudun var olduğuna ilişkin sorgulamayı yaptığını daha sonra, onun ne olduğuna ilişkin sorgulamanın olduğuna dikkat çeker. Bu varsayıma göre mevcut olmaya nispetle mahiyetin ikincil bir sorgulama olduğu söylenebilir. Bk. Yiğit, “Varlık Mahiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdi Eleştirisi”, 549-578.

<sup>39</sup> Ebu Nasr el-Fârâbî, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 53.

<sup>40</sup> Ebu Bekir Muhammed İbn Hasan İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleymânî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1999), 78.

<sup>41</sup> Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

<sup>42</sup> Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker (Klasik Yayınları, 2012), 58.

<sup>43</sup> Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

aynıdır. Tanrının varlığına zâid bir mahiyeti olmadığı gibi, mahiyetine eklemiş bir varlığından da söz edilemez. Müslüman gelenek “*leyse ke mislihi şeyun ve hüve’s-semiu’l-basir*”<sup>44</sup> ilkesi çerçevesinde tanrı ile yaratılmış evren arasında net bir “ayırım”<sup>45</sup> olduğunu varsayar. Bu ayırım zâta ilişkin olabileceği gibi niteliklere ilişkin de olabilir. Allah’ın varlığı, ezeli ve sebeplerden bağımsız olduğu gibi, O, özsel nitelikleri itibarıyla da evrenden farklıdır.<sup>46</sup>

Tanrının ne olduğu sorgulamasında O’nun cinsine ve türüne ilişkin şeyler söyleme eğilimi gösteririz. Fakat O’nun cinsinin ve türünün yegâne ferdi olması sebebiyle bu sorgulama bize veri sağlamaz. O’nun evrenle olan ayırımından hareketle, O’na ilişkin bilgimizi arttırma O’na ilişkin daha fazla şey bilmeye yöneldiğimizde O’nun varlığının ezeli olması, varlığının sebepli olmaması ve mümkün varlıklar açısından O’nun varlığının zorunlu olmasını da içine alan oldukça sınırlı bir veriye ulaşırız.<sup>47</sup>

İslam geleneğinde Allah’ın mahiyetinin ne olduğu tartışmalarından önce O’nun bir mahiyetinin olup olmadığı tartışılmıştır.<sup>48</sup> Çünkü Allah açısından *form ve mahiyet* ayrımı yapmak vahyin sağladığı verilerle mümkün değildir. Mahiyete ilişkin bu algı, İslam geleneğinde Allah’ın mahiyeti tartışmasında neden susulduğuna da bir gerekçedir. Bu bağlamda O’nun ne olduğu hakkında konuşmaya imkân yoktur, ancak O’nun ne olmadığına ilişkin konuşulabilir. O’na ilişkin konuşma, tanrının zâtına ve varlığına dayandırılmaz, aksine bu O’nun dışındaki varlıktan hareketle olmak zorundadır. Bu bir yönüyle bilinenden hareketle bilinmeyi yordamak gerekir ve *negatif din dili* eksenli bir algıdır.<sup>49</sup> Evrendeki eksikliklerden hareketle mükemmeli tasavvur etmek esasına dayanan kurgu; varsayım temellidir.

Cinsinin ve türünün tek ferdi olan Allah’a ilişkin konuşmaya mantık ilmi açısından da imkân yoktur. Çünkü O’nun mahiyeti, insan açısından bilinebilir değildir. Çünkü tanrı dışındaki her bir şeyin mahiyetinin olması iktiza eder. Allah hakkında böyle bir yargıda bulunamayışımız ona ilişkin bilgimizin sınırlı oluşu ve teolojik olarak O’na ilişkin dilin yetersizliğine dayanır. İslam geleneği bu teolojik durumu “*muhalefetun lil havadis*”<sup>50</sup> ifadesi ile anlamlı kılmak çabası gütmüştür. Bu ifade Allah’ın evrendeki yaratılmış hiçbir varlığa benzemediğini, O’nun diğer cinslerle ayırımını da ifade eder ve Allah’ın ne olduğuna ilişkin

<sup>44</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>45</sup> Felsefi algıya göre ayırım; “bir şey, ister kendine göre, ister bir başka şeye göre herhangi bir başkalık ile ayrı olduğu zaman, bir başka şeyden ayrıdır” denilir. Bk. Porphyrios, *İsagoge*, 40.

<sup>46</sup> Porphyrios, *İsagoge*, 40-44.

<sup>47</sup> Bayram Çınar, “İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları”, *Din ve Bilim Dergisi* 3/2 (2020), 29-48.

<sup>48</sup> Özler, “Allah’ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi”, 91-106.

<sup>49</sup> Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 2/98-100.

<sup>50</sup> Yaratılmışlara benzememek, onlardan ayrı olmak anlamına gelen ifade “*leyse ke mislihi şeyun ve hüve’s-semiu’l-basir*” ayetinin de tefsiri niteliğindedir. Ayette verilen anlamın tümünü bu ifade karşılar görünmektedir.

söz söylemeye imkân vermez. O'nun ne olmadığına ilişkin bir saptamada bulunmamıza olanak tanır. Hâlik ile mahlûk arasında bir mukayeseye mesnet olabilecek bir kıstas olmadığı için, O'nun mahiyeti hakkında konuşmamız olası değildir yönündeki tespit, Özler'e aittir.<sup>51</sup> O, Allah'a ilişkin bilinmezlik alanının içerdiği zorluklar sebebiyle, Allah'ın zatını tefekkür etmeyi abes ve tehlikeli bulur. "Abestir, çünkü insan güç yetirilip yetirilemeyeceğini bilmediği bir şeyle uğraşmaktır. Tehlikelidir, çünkü her türlü tanımın ötesinde olanı tanımlamaya ve her türlü sınırı aşanı sınırlama" teşebbüsüdür.<sup>52</sup>

Hz. Peygambere; Allah'ın mahiyetinden sorulması üzerine inen İhlas suresinde, soru Allah'ın yapıldığı maddeyi hedeflemesine karşın, Allah, kendi zâtının onların zannettikleri şekilde olmadığı, O'nun, insanların görüp alışageldikleri hiç bir şeye benzemediği, dolayısıyla denginin olmamasından dolayı, insan tarafından anlaşılamayacağını ifade eder.<sup>53</sup> Firavunun "ve ma rabbu âlemin?"<sup>54</sup> şeklindeki Allah'ın mahiyetine dönük sorusuna; Hz. Musa; Allah'ın nitelikleri ile cevap vermiştir.<sup>55</sup>

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâasife* adlı eserinde, felsefecilerin tanrıya ilişkin basitlik, ilkesi temelinde mahiyet sorunu da tartışmaya konu etmiştir. "Bir mahiyetin takdirini ve bu mahiyet içinde bir varlığın takdirini gerektiren, çokluktur. Çünkü insanın varlıktan önce bir mahiyeti vardır. Varlık bunun üzerine gelir ve ilâve edilir. ...Eğer varlık, mahiyetine dayanak olsaydı, onun mahiyetinin akılda varlığından önce sâbit olması düşünülemezdi... (Filozoflar) bu çokluğun da aynı şekilde Evvelin olumsuzlanması gerektiğini öne sürdüler. Denilir ki, O'nun (Evvelin) mahiyeti yoktur, varlık ise (mahiyete) eklidir. Hattâ onun (evvel) için vacip olan varlık, O'ndan başkaları için mahiyet gibidir. Öyleyse vâcib olan vücûd mahiyettir, külli hakikattir ve hakiki tabiattır. Tıpkı insan, ağaç, gök (lafızlarının) mahiyet olması gibi. Eğer (evvel) için mahiyet tesbit edilirse; vâcibin vücûdu bu mahiyet için lâzım olur ve ona dayanak olmaz."<sup>56</sup>

Öte yandan literatürde; Hz. Ebu Bekir'e nispet edilen bir ifadede "*Aczun an idrakin, idrak*" Allah'ın zatına ilişkin erken dönem İslam geleneğinde genel tavrı temsil eder. Buna göre "*O'nu anlamaktan aciz olduğunu anlamak, O'nu idrakin ta kendisidir*" anlamına gelir. Allah'ın mahiyetine dair elimizdeki en erken düşünme egzersizlerinden birdir.<sup>57</sup> Cuveynî konuya dair yorumda "her kim ki kendisini yaratan Allah'ı anlamaya çalışır da fikrinin ulaştığı yerde bir varlıkta karar kılsa, o Allah'ı mahlûkta benzetmiştir. Eğer o bu anlama çabasında

<sup>51</sup> Özler, "Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi", 91-106.

<sup>52</sup> Özler, "Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi", 91-106.

<sup>53</sup> Özler, "Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi", 91-106.

<sup>54</sup> eş-Şu'ara 26/23.

<sup>55</sup> eş-Şu'ara 26/23-28

<sup>56</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 84, 85. Konuya ilişkin daha ileri bilgi için bk. 104, 109-111.

<sup>57</sup> İmam el-Harameyn el-Cuveynî, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kâhire: y.y, 1367), 16.

mutlak yoklukta karar kılar, o kişi muattladandır. Allah'ın varlığında karar kılar fakat O'nun hakikatini idrakten aciz olduğunu farkına varır da bunu itiraf ederse işte o kişi gerçek manada mümin ve muvahittir” değerlendirmesi yapar.<sup>58</sup> Cuveynî'nin bu tavrı, teolojik olarak Allah'ın zatına ilişkin teşbih ve ta'til aralığında duraksama göstermeden ancak istenilen menzil olan takdis ve tevhid durağına ulaşabileceğini ima eder.

*Varlık-Mahiyet* ayrımı tartışmaları, felsefe ve kelim bağlamında İslam düşünce tarihinin temel meselelerinden biridir. Felsefi olarak “ilk” olan tanrının, mahiyet ve form itibarıyla eşit olduğu varsayılmıştır. Fârâbî'nin konuya ilişkin argümanları, İbn Sînâ tarafından geliştirilerek savunulmuştur. Böylece İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin de önemli unsurlarından biri olmuştur. O'nun ayrımı, *tanrı-âlem* arasındaki farklılığı belirginleştirmekle, *zorunlu varlık algısını ve tanrının birliği* ile temellendirmiştir.<sup>59</sup> Buna göre varlık, mahiyete arızolur, ona yüklenir.<sup>60</sup>

Sebebine nispetle mümkün olanın, varlık alanına çıkması bu varsayımda mümkün değildir. Varlık sahasına çıkan mümkünün, başkasına muhtaç olması açısından varlığı mümkün olsa bile, sebebine nispetle zorunlu olması gerekir. Şayet zorunlu olmaz, sebebine nispetle mümkün olarak kalırsa, o zaman varlık kazanmasına imkân kalmaz.<sup>61</sup> Bu durumda, dış dünyada var olan mevcudatı açıklayabilmemiz için varlığı mahiyetinden ayrı olmayan bir “ilk” gereklidir.<sup>62</sup> Bu “ilk”in varlığından başka mahiyeti de olmamalıdır. Yani, O'nun formu ve mahiyeti aynı olmalı, varlığı inniyetinden ibaret olmalıdır.<sup>63</sup> Râzî'de İbn Sînâ'ya paralel bir biçimde, tanrının mahiyetinin varlığı ile aynı olduğunu düşünür. Ona göre de tanrı açısından mahiyet ve form biri birine eşit ve özdeştir.<sup>64</sup> Mevcut olmak anlamındaki “varlığın” ise bütün mevcudat arasında paylaşılan ortak bir isim olduğunu kaydeder. Sözü edilen varlığın zihinsel ve gerçek mevcudatın tümünün kesişim kümesidir ve tüm varlıkta eşittir.<sup>65</sup>

İbn Sînâ metafiziğinin “zorunlu”, “mümkün” varlık ayrımı<sup>66</sup> sebep ile sonuç arasındaki ilişki *determinist* ve zorunludur. Bu algıda sebep, sonucu zorunlu olarak ortaya çıkarınca,

<sup>58</sup> Cuveynî, *el-Akide'tü'n-Nizamiyye*, 16.

<sup>59</sup> Fadıl Aygan, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 111-131.

<sup>60</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 131.

<sup>61</sup> Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebep Teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 72.

<sup>62</sup> Çetin, “Tanrı'nın Değişmezliği Problemi”, 39-52,

<sup>63</sup> Aygan, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, 111-131.

<sup>64</sup> Fâhrü'd-din Râzî, *el-Muhassal, Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 145.

<sup>65</sup> Porphyrios, *İsagoge*, 37.

<sup>66</sup> İmkânsız var olamaz. Bu nedenle herhangi bir şey varlık dünyasına dâhil olmuşsa ya zorunlu ya da mümkündür. Muhalin varlık alanına girmesi ise bu denklemde varsayılmamıştır.

*mükevven* olarak karşımızda duran evren, iradi bir tercihin sonucu değil, ilk sebeplerce tercih edilmiş olsa bile, sonradan oluşa eklenir. Her bir sebep, kendinden önceki bir sebepler kuşağının sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu durum, en son sebebe kadar böyle devam eder ve içinde yaşadığımız âlemi, zorunluluk ilişkisinin bir sonucu görür.<sup>67</sup> Sebepliliğin temellendirilmesi, İbn Sînâ'da metafizik düşünceyi mümkün kılan bir role de sahiptir. Nitekim İbn Sînâ'nın varlık hakkında yaptığı “*zorunlu-mümkün*” ayrımı ve mümkünler hakkında yaptığı *mahiyet-form* ayrımı, tanrı dışındaki her şeye şamildir ve bütün evreni kuşatır.

Tanrı'nın kendisi dışındaki her şey için bir ilk sebep olduğu düşüncesi, O'ndan çokluğun ne şekilde çıktığını (sudûr) anlamamıza imkân verir.<sup>68</sup> Böylece *sebeple*, *sebepli* arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi mahiyeti, sebepliliğin temellendirildiği bir zeminde vücut bulur. Bu evreni anlaşılabilir, bir kozmos haline getirir. Kurama göre ilk sebep zorunludur ve ona sebep takdir edilemez. O'nun varlık alanında bulunmasının bir nedeni yoktur. Teoloji, O'nun varlık alanındaki mevcudiyetini, öteki üzerinden açıklar. O'nun varlığı, mümkün âlemin varlığının “*Zorunlu*”, “*ilk*” sebebidir. Bu nedensellik ilişkisi, felsefi olarak evrende işlevsel ve sürekli bir tanrı algısına ihtiyaç duymaz. Bu oluş kuramına göre süreci dışarıdan ve baştan başlatan bir tanrı olmasını gerektirir. “*İlk muharrik*” algısı bu felsefi algının bir izdüşümüdür.

Kur'an'ın sunduğu Allah profili, “*kulle yevmin hüve fi's-şen*” şeklindedir.<sup>69</sup> Kur'an'ın sunumu ile İbn Sînâ metafiziğindeki sunum arasındaki fark, bu yönüyle giderilmesi gereken bir teorik arızayı işaret eder.

Gazzâlî, *Tehâfüt*'te kelamcılar ile kimi filozofların bu algı ve sunum farkına dikkat çeker.<sup>70</sup> Felsefi sunum ilk sebebi (el-evvel) varlığı mahiyetinden aynı olmayan bir “*ilk*” olarak gerekli kılar. Bu “*ilk*”in, mevcut olmak dışında, varlığının dışında bir mahiyeti de yoktur. Öte yandan Bu varsayıma göre O'nun varlığı inniyetidir. Bu ilk sebep, yaratma teorisine göre sair mevcudat açısından bizatihi zorunludur.<sup>71</sup> Gazzâlî'de *Tehâfüt*'ünde söz konusu ilk sebebin farazi olmadığı ve bir hakikati olduğunu tespitle, O'nun zatından ayrı bir mahiyetinin ise olmaması gerektiğini dile getirerek, konuya ilişkin kelamcı yaklaşımı temsil eder.<sup>72</sup> Vahyin takdim ettiği Allah ile filozofların izini sürdükleri *ilk sebebin* örtüştükleri ve aslında aynı şeyler olduğuna ilişkin bir kanaatin sahibidir. Felsefenin “*ilk neden*” olarak nitelediği ve mahiyeti ve formu ayrı olmayan bu temel ilkeyi, varlık kategorisi açısından diğer varlıklardan farklılık gösterdiğine filozoflar da kanidirler. Kelamcılar ise onların sunumunu yaptıkları şeyin din

<sup>67</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 116.

<sup>68</sup> Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, 63.

<sup>69</sup> er-Rahmân 55/29.

<sup>70</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*.

<sup>71</sup> Aygan, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, 111-131.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 109-111.

kurumunun merkezi kavramlarından biri olan *tanrı* ya da *Allah* olduğunu düşünürler. Farklı isimler ile anılıyor olmasına karşın, Gazzâlî'nin iddiası da ikisinin de aynı şey olduğu yönündedir. Fakat O, bununla yetinmez; filozofların çerçevesini çizdikleri “*ilk sebep*”, “*zorunlu varlık*”... öğretilerinin dinin çerçevelediği standartlarda, dile getirilmesi gerektiği halde bazı filozoflarca bunun ihlal edildiği şeklindedir. Onların ortaya koydukları argümanların dinin kabul ettiği standartları taşımadığını varsaydığı için de söz konusu filozofları yirmi noktadan tenkit etmiştir.<sup>73</sup> Şayet filozofların tespit ettikleri ilkelere karşılık gelen şeylerin dinin Allah olarak tespit ettiği şeye denk düştüğünü düşünmüyor olsaydı, filozofları dinin bakış açısı ile eleştirip bidat ve küfür ile itham etmesi anlamlı olmayacaktı.

Adamson; Tanrı söz konusu olduğunda hem Kindî hem de İbn Sînâ'nın, bir şeyin mevcudiyeti ve mahiyeti arasındaki ayrımın ortadan kalktığına dikkat çeker. Ona göre; söz konusu Müslüman filozoflara göre tanrının kendi varlığından başka bir mahiyeti, kendi zatına zâid bir niteliği yoktur. Tanrıdan başka, yaratılmış her bir şeyin, mümkün olan varlığından bağımsız olarak bir de özleri ve tabiatları olduğunu varsayan filozoflar mümkün varlıkların mevcudiyetlerini tanrıya borçlu oldukları, dolayısıyla oluşlarına gerekçeyi tanrıdan almaları gerektiğine ilişkin ortak bir kanaat sergilerler. Kindî'nin *varoluş* kavramıyla, İbn Sînâ'nın *mahiyet-varlık* ayrımındaki örtüşmeden hareketle Adamson, Kindî'nin de Sînâ'daki gibi bir mahiyet-varlık ayrımını mevcudata ilişkin paylaştığını tespit eder.<sup>74</sup> Onun varsayımına göre ise bu, felsefi temelli bir farkındalık değil, dinî kökenli bir kabulün ürünüdür.<sup>75</sup> İslam geleneğinde felsefi müktesebatın teoloji ile başından beri etkileşim içinde oldukları izlenimini güçlendirir.

### 3. Kelamda Mahiyet Tartışmalarının Uzanımları ve Ekoller Arası Tartışmalar

İslâm düşünce geleneğinde kelam ve felsefesinin problem alanlarından biri olan Allah'ın varlığının ispatı meselesi, ontolojinin diğer meseleleriyle de ilişkili olması itibarıyla, inanç ve düşünce ekollerinin en temel meselelerinden biridir. Zira Allah'ın varlığının ispatında kullanılan deliller, O'nun birliği, sıfatları, âlemle ilişkisi ve âlemin sonradan yaratılmışlığı... vb. gibi meseleleri doğrudan etkileyen tartışmalardandır.<sup>76</sup> Zira Allah'ın ispatı, varlık-mahiyet ayrımı dâhil, tanrı-âlem ilişkisinin tümüne dair bir değerlendirmeyi içerir. Bu anlamda felsefenin elde ettiği veriler, teolojik yorumların yönünü ve derinliğini belirleyen etmenlerden olmuştur. Fakat İslam geleneği özelinde teolojinin filozoflara rehberlik ettiği ve onların algılarında çıkış noktası ve belirteç olarak fonksiyon ifa

<sup>73</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 212.

<sup>74</sup> Peter Adamson, “Before Essence and Existence: al-Kindî's Conception of Being”, *Journal of the History of Philosophy* 40/3 (2002), 297-312.

<sup>75</sup> Adamson, “Before Essence and Existence: al-Kindî's Conception of Being”, 297-312.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 17-46, 47-54, 55-73.

ettiği yadsınamaz. Dolayısıyla karşılıklı etkileşimin olduğunu söylemek mümkündür.<sup>77</sup> Gazzâlî teolojik kurgusunu oluştururken ne kadar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefi argümanlarından etkilendiyse, İbn Sînâ ve Fârâbî de felsefi algılarında Müslüman teologların teolojik kurgularıyla etkileşim içinde oldular. Bu yüzdendir ki İbn Sînâ öncesi ve sonrası İslam kelamında tartışmaların hem konusu hem de terminolojisinin değiştiği iddia edilmiş, onun kelama yeni argümanlar eklediği, kavramsal içerik olarak da Müslüman mütekellimleri etkilediği söylenmiştir.<sup>78</sup> Öte yandan İbn Sînâ'nın teolojik etkileri de felsefesine taşıdığı ve bunun neticesinde bazı sentezlere ulaştığı, İbn Rüşd tarafından tespit edilmiş, Modern dönemlerde de bu değerlendirmenin haklı olduğunun altı çizilmiştir.<sup>79</sup>

İbn Sînâ mahiyet-varlık ayrımıyla, bir şeyin kendisine varlık veren sebebe duyduğu ihtiyacı açıklamak için, mahiyetin varlığı gerektirmediğini ve dolayısıyla mahiyetin varlıktan ayrı olduğunu savunur. İbn Sînâ, varlığı gerektirmeyen bir mahiyeti mevcudata kimin verdiği sorusunu sormak ve bu soruya sebeplilik üzerinden cevap vermek için, mümkün varlık hakkında *mahiyet-varlık* ayrımına gider. O bu tutumuyla, sebeplere duyulan ihtiyacın zeminini sağlamaya çalışır.<sup>80</sup> Robert Wisnovsky, bu tutumu ile onun felsefesindeki teolojik etkiyi dışa vurduğunu söyler.

Din açısından tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun varlığı ve birliği kadar önemlidir. Fakat O'nun var olduğunu kabul etmek teolojik olarak nasıl bir varlık olduğu, mahiyetinin neliğinden kavramsal olarak öncedir. Bu yüzden tanrının mevcudiyeti anlamındaki varlığı, tüm diğer niteliklerine nispetle önceliklidir ve onlara temel teşkil eder.<sup>81</sup> *Vacibu'l-Vucûd*, bu önceliği ifade ettiği için felsefi ve teolojik açıdan önemlidir. Varlıkta önce olmak, diğer var olan tüm mevcutların, da varlık gerekçesi olmayı gerektirir. Bu sebeptendir ki Mu'tezilî yaklaşım, Allah'ın kadîm olduğunu kabul etmekte ve "kıdem"i Allah'ın diğer sıfatlarından öncelikli bir değerlendirmeye tabi tutar. Allah kadimdir demek, O'nun olmadığı hiçbir vakit olmamıştır demektir, O "ebedidir" demek ise gelecekte de böyle bir durum olmayacaktır.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Robert Wisnovsky, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü, Çev. Arzu Meral", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 149-177; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 7 (2003), 61-77.

<sup>78</sup> Wisnovsky, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü", 149-177.

<sup>79</sup> Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 145-172; Aygan, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye", 111-131.

<sup>80</sup> Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, 83.

<sup>81</sup> Zorunlu varlık başka bir şey aracılığıyla ve fâil sebep neticesinde vücuda gelmeyen, O'nun olmadığı bir zaman diliminden söz edilemeyeceği, kendisinden önce zamanın geçmediği varlık türüdür. Mümkün varlık ise buna göre herhangi bir şey aracılığıyla oluşmuş, kendinden önce zamanın geçtiği, bir başlangıç tarihi bir miladı olan ve fâil sebeple meydana gelmiş olan sair varlıklardır. Bir bütün olarak âlem mümkün varlık kategorisine girer.

<sup>82</sup> Wisnovsky, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü", 149-177.

Teolojik olarak kıdem, Allah'ı yaratılışın merkezi ögesi ve ilk illet, ilk sebep oluşunu ifade ederken, beka ise varlık ağacının her dönemde ona muhtaç olduğunu ifade eder.

İbn Rüşd bu sapmayı; bazı mezhepler, dinî kavramları açık anlamlarından saptırmak suretiyle kendi itikatlarına dayanak haline getirmiş, dinin naslarını kendi mezhep propagandalarına dayanak oluşturacak şekilde yorumlamışlar ve sonradan ihdas ettikleri veya ithal ettikleri hurafe yorumlarla, dini gerçek dışı inançlar haline getirerek insanların kafasını karıştırmışlardır. Hatta bu ekollerden bazılarının, Allah'ın varlığının ispatlanmasında peygamberlerin getirdiği haberin yeterli olduğunu ve aklî bir delillendirmeye gerek olmadığını düşünmüşlerdir...<sup>83</sup> Oysa İbn Rüşd'e göre akıl yürütme olmaksızın, nassı belirli bir bağlamda sunmak ve savunmak mümkün değildir. Çünkü nass, kendisine delil getirilen kültürel koşullarda inmemiştir. Bu yüzden koşulları ve nassı örtüştürmek için bile akıl yürütmek gerekmektedir.<sup>84</sup>

Allah için “şey” demenin, O'nu şey olarak nitelemenin O'nu yaratılmış varlıklara benzetmek anlamına geldiğini varsayan teologlar, Allah'a ilişkin, şey kavramının kullanılmasına karşı çıkmış ve kullanılmasını yanlış bulmuşlardır. Zira “şey” kavramının “benzeri olan mahlûk”ları ifade eden ortak bir zemin olduğu varsayılmıştır. Muhtemelen bu algıya mesnet olan şey, İslam erken dönemlerinde *şeyiyet* ile *cismaniyet* (tecsim) arasında ilişki kurma çabası gösteren ekollere rastlanmış olmasıdır. Erken dönemde karşılaşılan bu durum tevhide ilişkin tedirginlikler oluşturmuştur. Bu tartışmalar literatüre de yansımıştır.<sup>85</sup>

Öte yandan, Allah'a “şey” denilmesini onaylayan teologlar, söz konusu kavramın mevcudiyet ve varlık belirtisi olduğunu, madum için, şey denilmediğinden hareketle dile getirirler. Kaldı ki Allah “şey”i kendisine nispet eder ve kendisini “şey” olarak niteler.<sup>86</sup> İslam geleneği Allah'ı istisna eden bu durumu “*eş-şeyun la ke'l-eşyâ*” şeklinde formüle eder. Buna göre; “tanrı, sair eşyâ gibi olmayan bir şeydir”<sup>87</sup>Tanrının mevcut oluşu dışındaki tabiatına ilişkin bütün diğer tartışmalar, O'nun (var)sayılmaya dayalı olarak anlamlıdır. Zira varlığı tartışmalı olan bir tanrının mahiyetini tartışmak anlamsız olacaktır. Bu yüzden olsa gerek; İslam geleneğinde ve Batı felsefe-teoloji geleneğinde, tanrının doğası, O'nun varlığına yaslanarak tartışılmış ikincil bir tartışma alanı olmuş, tanrının mahiyeti tartışmaları da varlığına ilişkin tartışmalardan daha geç dönemlerde olmuştur.

<sup>83</sup> Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâ'idi'l-mille*, thk. M. Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezi Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyya, 1998), 100-102.

<sup>84</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâ'idi'l-mille*, 101, 102.

<sup>85</sup> Emre Köksal, “İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249.

<sup>86</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>87</sup> Wisnovsky, “İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar”, 85-118.



İslam geleneğinde tanrının *varlık ve mahiyet* ayrımı olmadığı, sıfatlarının O'na zâid olmadığına ilişkin vurgu, Mu'tezile tarafından “*alimun bi-ilmin huve hüve*” dile getirilmiştir. Buna göre “*Allah kendisinin aynı olan bir ilimle âlimdir*” anlamına gelir. Zira özsel nitelikleri zâta yaslanmış ve O'nun varlığına bağlı olsalar bile, zâtını aşan, O'nun dışında şeyler değildir.<sup>88</sup>

İslam geleneğinde tanrının mutlak basit olduğunun kabulü, O'nun varlığı ve mahiyetinin aynılığı, O'na ilişkin varlık ve mahiyet ayrımının yapılmasını engellemiştir. Bu yönüyle tanrının mahiyeti tartışmasının İslam geleneğinde bir karşılığı olduğu söylenemez.

Erken dönem edebiyatında dile getirilmiş olan “*la tufekkiru filleh, velâkin fekkiru fi mahlukatilleh*” şeklindeki/yönündeki peygamber telkini, İslam müminlerini evren hakkında düşünmeye teşvik etmiş, Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin düşünmekten de onları uzak tutmuştur. İslam'ın tanrının doğasına ilişkin düşünmekten kaçınmak yönündeki tavrı, bazı çevrelerce konuya ilgisizlik olarak görülmüştür.<sup>89</sup> Oysa bize göre durum, geleneğin çözümüne modern Müslümanların razı olması ve bu çözümle yetinmeleri anlamına gelir. Allah'a ilişkin olarak felsefi literatürde dile getirilen tanrının mutlak basit olduğu, bazı açılardan temkinle karşılanmış ve kelamî çizgide eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>90</sup> *Basit* ifadesi, İslam geleneğinde bileşiğin zıddı olarak saf, katıksız, eksik olmayan mükemmel anlamında ele alınmış, literatür kavramın bu anlamı üzerinden şekillendirilmiştir. Tanrı'nın mutlak anlamda ontolojik olarak basit olduğunu savunan Farabi ve İbn Sînâ, Gazzâlî tarafından ayrıntılı bir eleştiriye konu edilmiş, böylece mahiyet tartışması İslam düşüncesinde sistematik felsefi bir konu olarak ele alınmasına önemli bir katkıda bulunmuştur.<sup>91</sup> Mümkün varlıkların *varlık- mahiyet* ayrımına tabi tutulabilecekleri ise İslam geleneğinde felsefi olarak onay görmüştür.<sup>92</sup>

Allah âlemden ayrıdır.<sup>93</sup> O, âlemin yaratıcısı ve mutlak hâkimidir. O'nun yüceliği, kelime anlamı ile ele alınınca, kendi iradesi dışında hiçbir kanun ve kural tanımayan bir mutlak hükümran olarak Allah, Kur'an'da ifade edilmiştir.<sup>94</sup> İslam kültür geleneğinde Allah'a ilişkin

<sup>88</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 248, 250.

<sup>89</sup> Alvin Palantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 8 (Çevirenin önsözü).

<sup>90</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 109-111.

<sup>91</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 109-111.

<sup>92</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 54.

<sup>93</sup> Her ne kadar panteist vahdet-i vücudçu anlayışlar tanrının evrenle içkin olduğunu varsayıyor olsalar bile, genel akım kelamcı yaklaşımlar, transandantal bir tanrı algısına sahiptirler. Bu algıya göre tanrı âlem ilişkisi delil medlul ilişkisidir. Burada evren varoluşu itibarıyla tanrının varlığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla evrenden hareketle yapılacak bir okumada varlığı ispatlanmaya çalışılan tanrı olacaktır. Yani bu ilişki biçiminde tanrı medlul (varlığı ispatlanmaya/ delillendirilmeye çalışılan)dur. Eser ve müessir ilişkisi sanatçı ile sanat eseri ilişkisini ifade eder ki sanatçının varlığı sanat eserinde aranmaz.

<sup>94</sup> Abese 80/22.

kelamcılarının söyledikleri, Allah'ın tasvirini yapmayı amaçlamaz, aksine O'nun evrendeki yadsınamaz fonksiyonunu ortaya koymayı amaçlar. Vâcibu'l-Vucûd şeklindeki ifade de O'nun varlığının sair âlem açısından zarurî ve kaçınılmaz olduğunu ifade eder. “*el-Evvelu ve'l-âhiru...*” ifadesi de bu anlamda O'nun evrene nispetle nerede durduğunu ifadeye dönüktür. “*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*”<sup>95</sup> vurgusu ise teolojik olarak farklı paralel evrenlere imkân tanıyan tartışmalara kapı aralasa bile, bu ayetin verdiği en net mesaj, insanın yalnız kendisinin değil, insana nispet edilen eylem ve fiil gibi şeylerin de Allah'a ihtiyaç içerisinde olduklarıdır.

*Kadir-i mutlak* Allah algısı O'nun, buyruklarının kendisini bağlamadığı anlayışına kaynaklık etmiştir. Nesh'in imkânı da kaynağını bu yaklaşımdan alır. Zira mademki Allah dilediğini yapandır ve bağlayıcılığı olan her bir söz, O'nun dilediğini yapan olmasının önünde engel olacaktır. O halde, O'nun iradesini teolojik olarak hiçbir şeyin perdelememesi gerekir. Bu durum da ise, kendisine güven duyulan, verdiği vaadi yerine getiren Allah anlayışı, dilediğini yapan Allah anlayışına feda edilecektir.

Doğası itibarıyla kötülük ve kötü fiilleri kendinde bulundurmayan Allah, İslam geleneği içerisinde mutlak iyiyi temsil eder. Mu'tezile, Allah'tan sadır olan tüm eylemler iyidir (hasen). O, çirkini (kabih) işlemez şeklinde bir kanaate ulaşmıştır. Nazzâm, Câhiz, Esvârî, Allah'ın kötülüğü işlemeye kudreti yoktur, çünkü O'nun “zulme” ve “yalan”a gücü olsaydı, bu O'nun için bir eksiklik ve ihtiyaç sayılırdı demektedirler.<sup>96</sup> Bu söylem teolojik olarak farklı tartışmalara kaynaklık etse bile ekolün Allah'ı takdis ettiği ise açıktır.<sup>97</sup> Mu'tezilî âlimler, evrende somut birer gerçeklik olarak var olan şer/kötülükleri, âdil, her şeyi bilen ve her şeyden müstağni bir Allah anlayışı ile uzlaştıramamış ve O'nu kötülükleri yaratmaktan ve işlemekten tenzih etmişlerdir. Bu anlayışlarının bir gereği olarak, gerek iyi, gerek kötü e'alu'l-ibâda ilişkin fiilleri bir bütün olarak insana nispet etme yoluna gitmişlerdir.<sup>98</sup> Onların bu yaklaşımları temelde tanrının kutsallığını takdis etmektedir.

Kelamcılar, evrenin sonradanlığı ile Allah'ın yaratıcılığı arasında ilişki kurarlarken, bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olamayacağını öngörmüş, bir şeyin hem yokluk halinde hem de aynı zaman diliminde var olamayacağını düşünmüşlerdir. Bu durumda evren açısından tanrının varlığı bütün diğer sıfatlarından bağımsız olarak, zorunlu görülmüştür. Bu ayrımda âlem mümkün ve câiz varlık, Allah ise var olmaması düşünülemeyen zorunlu varlık

<sup>95</sup> es-Sâffât 37/95.

<sup>96</sup> Ebu'l-Hüseyn Hayyât, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Evraku'ş-Şarkiya, 1993), 26, 27.

<sup>97</sup> el Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî (Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 6/1, 127; Ebu'l-Hasen Abdulcabbâr b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 313.

<sup>98</sup> Ebu'l-Mûin Neseffî, *Bahru'l-Kelam*, nşr. Muhammed Sâlih el-Furfûr (Dimeşk: Dâru'l-Furfûr, 2000), 145.

olarak kategorik bir tasnife tabi tutulmuştur.<sup>99</sup> Vücut, mevcûd (var olan) anlamıyla İslam geleneğinde kullanılmış, kevn (oluş), mükevven gibi kavramlarla da ifade edilen bu kavram, İslâm filozofları tarafından zorunlu/vâcib-mümkün varlık şeklinde felsefi literatürde ele alınmıştır.<sup>100</sup> *Cevher-araz* ayrımı üzerinden Müslüman teologların kelimelerinde yaptıkları açılım ise evrenin sonradanlığına ilişkin kanaatin bu kurama dayandırılması olmuştur. Fakat bunun vahiyden mülhem bir tespit mi olduğu yoksa ondan bağımsız bir felsefi bulgu ve keşif olduğuna ilişkin bir şey söylemeye ise bu noktada imkân yoktur. Söz konusu ilişkide onların hareket noktasının ilki, cevherlerin arazlardan ayrı olamayacaklarıdır. İkincisi, araz olan her şeyin sonradan yani hâdis olmasıdır. Üçüncüsü, hâdis olanlardan ayrılamayan şeylerin de hâdis olmasıdır.<sup>101</sup> Burada kelamcılar açısından önemli olan ise âlemin muhdes<sup>102</sup> olmasından hareketle, bir muhdis ve yaratıcıya muhtaç olduğu sonucuna kelamcılar ulaşmış olmasıdır.<sup>103</sup> Bu bağlamda Madumun kendisini var etmesi de kelamcılar nezdinde mümkün görülmemiş ve bu durumda var edici bir varlığa ilişkin kanaatler; yaratıcı, varlık kazandırıcı bir güç olarak Allah'ı gündeme getirmiştir.

Eş'arî ekol içerisinde Cuveynî bu konuda, öne çıkan isimlerden olmuştur.<sup>104</sup> Zira *imkân delili* İmam el-Harameyn Cüveynî'ye nisbet edilmiştir.<sup>105</sup> Buna göre; mümkün olan her bir varlık hâdistir ve bu sonradan varlığın bir yapıcı (yaratıcı) sının olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla her hâdisin bir muhdisi vardır. Yani, her mümkün varlığın iki şeyden birini tercih eden fâili ve tercih edicisi vardır.<sup>106</sup> Gerek kelâmî olarak gerekse felsefi olarak ilk sebep, ilk neden (el-evvel)<sup>107</sup>... vb. ilişkin nitelikler tespit edilmeye çalışılmış fakat bu varlığın doğasının ne olması gerektiğinden çok ne olmaması gerektiğine dair konuşulmuştur. Yani evrenden

<sup>99</sup> Ali Abdulfettah el-Mağribî, *el-Firâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995), 274, 275.

<sup>100</sup> Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın 'Bir' Niteliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 83-104.

<sup>101</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâ'idi'l-mille*, 105.

<sup>102</sup> Muhdes varlık, mümkün varlığı temsil eder. Muhdeslik, başka bir şey tarafından varlık sahasına çıkarılan, kendisinden önce zamanın var olduğu, oluşumuna duyu organlarının şahitlik ettiği, oluşum süreci insan tarafından idrak edilen varlıktır.

<sup>103</sup> Hudûs delili, Mu'tezile tarafından ortaya atılmış, daha sonra mütekellimin tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Hudûs delilinin kıyas formu şu şekilde kurulmuştur. Âlem cevher ve arazlarıyla hâdistir. Her hâdisin bir muhdisi vardır. O halde âlemin muhdisi de Allah'tır. Bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987), 68-70.

<sup>104</sup> Mağribî, *el-Firâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 275.

<sup>105</sup> Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1120-1141.

<sup>106</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâ'idi'l-mille*, 112.

<sup>107</sup> Bu ifade Allah'ın Kur'an'da kendisi hakkında kullandığı bir kavramdır. Bu yüzden İslam geleneği kavramı kullanmakta bir beis görmemiştir.

hareketle tanrıya ilişkin bazı tespitle yapılabilmiş olsa bile, bu tespitlerin O'nun doğasına ilişkin olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır.

İslam'ın zorunlu/zaruri/vacib ve benzerlerine ek olarak, Allah'a ilişkin diğer bir vurgusu ise O'nun *bir* olmasıdır. Bu vurgu da köken itibarıyla felsefidir. Kur'an'ın konuya ilişkin ayeti İlahın birden fazla olmasının doğuracağı sıkıntıları felsefi akıl yürütmenin parçası olarak sunar. Tarih boyunca bu ayete ilişkin yorumlar da teolojik değil felsefi olmuştur. Vahdaniyet vurgusu, kelamcı literatürde *tevhid* şekliyle yoğun bir biçimde işlenmiş, kavramın içeriği ekoller arasında değişen şekillerde doldurulmuştur. Eş'arî gelenek tevhid tartışmalarında temânu delilini gerekçe olarak belirgin biçimde öne çıkarmıştır. Zira onlara göre ilahın iki olması birinin eksiklik ya da zayıflığının işareti olarak görülmüştür. Bu yüzden kaçınılmaz olarak bir olması gerektiği düşünülmüştür. Dilediğini yapan, otoritesini hükümferma etmek için kaçınılmaz olarak ilahın bir olması gerektiği düşünülmüştür.<sup>108</sup> Onların bu savunusu "*lev kene fihimâ alihatün...*"<sup>109</sup> ayetinden bağımsız ve ondan ayrı değildir. Aynı anda her ikisinin muradının asla gerçeğe ulaşamayacağını, çünkü birinin olması ötekinin irade ve kudretini sınırlar, değerlendirmesi ile temanu delilini söz konusu ayet aynı zeminde birleştirir.<sup>110</sup> "Muradını gerçeğe erdirmeyen acizdir, aciz olan ise ilah olamaz" anlayışı konuya ilişkin değerlendirmelerin sonuç cümlesidir.<sup>111</sup> Allah birdir, bir inanç ilkesi olarak İslam geleneğinde belirleyici bir ilke olarak görev almış, Eş'arî ekol de bu ilkeyi kendi teolojik öncelikleri çerçevesinde onaylamış ve bu teolojik ilkeyi yorumlama yoluna gitmiştir.<sup>112</sup> Onlar bu anlayışları ile Allah'a yaratmada ve ulûhiyette şerik kabul etmemiş, *zât ve sıfatta* onu yegâne ilah olarak onaylamışlardır. Bu ilke çerçevesinde *zâtta ve sıfatta* O'nun benzeri olmadığını da Eş'arî ekol mümessilleri, bu ilkedен istihraç etmişlerdir.<sup>113</sup>

İbn Rüşd, *Tehâfüt et-tehâfütî'l-felâsife, el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille ve Faslu'l-makâl* adlı eserleri bağlamında, kelamcılarının Allah'ın varlığı ve birliği hakkında ileri sürdüğü delilleri bir değerlendirmeye tabi tutarak eleştirir. Onun bu tavrı İslam teolojik geleneğinin felsefi etkiler taşıdığından daha öte bir noktada, felsefi nosyona hesap verdiği ve felsefenin terazisinde tartıldığını gösterir. Gazzâlî'nin filozofları, kelamın terazisinde tartması ile Kelam-Felsefe ilişkilerinin bir noktaya taşındığı gibi Kelamcılarının İbn Rüşd tarafından eleştiriye tabi tutulmaları ise bu etkileşimin karşılıklı olduğuna daha net vurgu yapar. O, "*Tutarsızlığın tutarsızlığı*" ile "*Filozofların tutarsızlığı*"ndaki, yargıcı (Gazzâlî) yargılayarak, bu etkileşimi bir başka aşamaya getirmiştir. Bundan sonraki süreçte gelen ve felsefi kelamcılar, bu etkileşimi gizleme gereği duymaksızın felsefi etkileri kelama ilişkin eserlerinde gösterdikleri gibi, felsefi

<sup>108</sup> Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 275.

<sup>109</sup> el-Enbiyâ 21/22.

<sup>110</sup> Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 275.

<sup>111</sup> Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 275.

<sup>112</sup> Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 276.

<sup>113</sup> Mağribî, *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*, 276.

eserlerine de kaydetmeden çekinmediler. Hatta bu ilişki sebebiyle İbn Haldun kelâmın felsefeleştirdiği eleştirisi yaparak, zaman içinde yaşanan değişimlerle kelâm ilminin felsefi bir karaktere büründüğünü, metot ve içerik itibarıyla felsefeden ayırt edilemeyecek bir konuma geldiğini, sonuçta saf kelâm formundan uzaklaştığını ifade etmektedir.<sup>114</sup> Onun bu eleştirisi bile bir felsefe karşıtlığı olarak okunamaz. Zira İbn Haldun ikisinin bağımsız birer disiplin olmasına karşın birinin kendi metot ve formunu diğeri lehine kaybetmesinden yakınmaktadır. Zira ona göre kullandıkları zemin aynı olsa bile felsefe ve kelâmın amaç ve metotları birbirinden farklıdır. “Filozof, hareket ve sükun halinde olması itibarıyla cismi tetkik eder, kelamcı ise, faile (ve Allah'a) delil olması cihetinden onu inceler. Keza filozofun ilahiyata bakışı, mutlak vücuda ve zatının icabı olarak var olan şeye bakışından ibarettir. Mütakellimin, vücuda bakışı ise, mucide delalet etmesi itibarıyla budur.”<sup>115</sup> Söz konusu gerekçeler bu iki yapının aynışmasına engel oluşturmuştur. Tarafların aynışmaları İbn Haldun'a göre gayelerinden uzaklaşmaları anlamına gelir. Bu eleştiri Taftâzânî tarafından da felsefe ve kelama yapılmış bir eleştiridir.<sup>116</sup>

Tevhidin kabulü, muhtemel tüm diğerk ilah adaylarını dışarda tutan ve *yaratıcı-yaratılan* ayırımına imkân tanıyan bir bakış açısı içinde sunulur.<sup>117</sup> Bu tanrı olanın mahiyetini diğerk tüm diğerk mahiyetlerden ayıran bir nitelik arz eder.

Varlığında şeriki olmamak; O'nun yegâne ezeli olması, kıdemde şerikinin olmaması anlamı taşır. O varken hiçbir şey yoktu, O varolmayı sürdürürken, hiçbir şey geriye kalmayacaktır. O, hem *el-evveldir*, hem de *el-âhirdir*.

Müslüman gelenek tevhidin alt başlıklarını şöyle formüle etmişlerdir:

1. Tevhid fi'z-zât, O'nun varlığının bir terkidenden oluşmadığı, O'nun mutlak anlamda sâf ve ari olduğu zâtı itibarıyla bir ve tek olduğunu varsayar.
2. Tevhid fi's-sıfat, sıfatları itibarıyla da Allah'ın bir olmasıdır. Bunun anlamı da O'nun yaratılmış sair varlıktan ayrı olduğu, nitelikleri itibarıyla da O'nun benzerinin olmadığını varsayar.<sup>118</sup>
3. Tevhid fi'l-efâl; Allah'ın fiillerinde de şerikinin olmaması gerektiğini varsayar.

İslam geleneği içerisine farklı ekoller, özellikle sıfatlar konusunda teşbih ve tescim kaynaklı sorunlar sebebiyle tevhid ilkesi çerçevesinde eleştiriye konu olmuşlardır.<sup>119</sup> Söz konusu bu ekollerin özellikle Allah'ın kendisi hakkında Kur'an'da ifade ettiği şeylerin literal

<sup>114</sup> Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/831.

<sup>115</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/831.

<sup>116</sup> Sa'du'd-din Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 100.

<sup>117</sup> Muhammed Cafer, *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*, 136, 137.

<sup>118</sup> Muhammed Cafer, *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*, 137.

<sup>119</sup> Muhammed Cafer, *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*, 140-195.

anlamıyla lafızcı bir yaklaşımla anlama gayretleri teolojik kaoslara kapı aralamış, İslam geleneği içinde bazı yeni fay hatları da tevhid ilkesi merkezli olarak varlık mahiyet sorunlarıyla paralel olmuştur.<sup>120</sup> Zâtında, evreni yaratmasındaki fiillerinde ve sıfatlarında bir ve tek olduğu, evrendeki yegâne ilah olduğu konusunda birçok ayet nazil olmuş olmasına karşın İslam geleneğinde cebrî ekol insanın eylemlerini de Allah'a nispet edecek kadar tenzihçi bir yaklaşım göstermiştir.<sup>121</sup> Sıfatlar konusundaki tavırlarından dolayı Mu'tezile'ye, muattıla nisbesi de sıfatlar alt başlığındaki tutumları sebebiyle, tevhide ilişkin tartışma yüzünden verilmiştir.

Genel bir tavır olarak tevhide ilişkin sorunlu söylemlerin Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıktığı, tevhide muhalif sapkın algıların ise Müslüman ümmet içerisinde Hz. Peygamber döneminde var olmadığı varsayılır. Makrîzî'ye nispet edilen bir değerlendirmede; "Sahih ya da sahih olmayan hiçbir yolla Hz. Peygamber döneminde farklı tabaklardaki çok sayıdaki arkadaşları arasında, Allah'ın kendisine nispet ettiği şeyler hakkında soru soran ve O'nun kendisini vasf ettiği şeyin dışındaki bir şeyle onu nitelemeye yeltenen vârid olmamıştır..."<sup>122</sup> Makrîzî'nin söylediği kadarıyla İslam erken döneminde tevhid konulu tartışmaların Müslüman gelenek tarafından yapılmadığı, bu tür tartışmaların daha sonra geleneğe eklemlendiği şeklindedir. Tevhide ilişkin sonraki dönemlerde ortaya çıkan inhirafların Müslüman toplumun aslından olmayan anlayışlarca eklendiği varsayılmıştır. Mesela müşebbihe, râşid halifeler döneminin sonunda Abdullah b. Sebe'nin önderliğini yaptığı Sebeyye ekolü tarafından Müslüman bünyeye sokulduğu varsayılmıştır.<sup>123</sup> Bu yaklaşım bir bütün olarak geleneğin hatayı kendinde değil dışardan ana gövdeye sokulmuş, hain girişimler olarak görülmesini sonuç vermiştir. Bu algının gereği olarak nerede hata yapıyoruz sorusunu sormak da doğal olarak mümkün olamamış, gelenekteki bazı yanlış anlayışları sapkın yapılar ürettiği görülememiştir. Oysa bugün, Kur'an'ın antropomorfist insan merkezci bir dili Allah'a ilişkin kullandığı bazı nitelermelerin teşbihçi ve tecsimci teolojik anlayışlara kaynaklık ettiği, bu anlayışların gelişmek için dışardan hain ellere ihtiyaç duymadığı, din dilinin doğasının bu algıları beslediği görülebilir.

"Bilâ keyf" tavrı olarak gelenekte yer alan yaklaşım da tevhid temelinde Müslüman geleneğin gösterdiği reflekslerin bir neticesidir ve önemli oranda Makrîzî'nin sözünü ettiği, "Kitapta kendisine bildirilenler ile yetinen ve yorumdan kaçınan peygamber arkadaşı bu kitlenin bakiyesi" tarafından teolojik olarak sürdürmüştür.<sup>124</sup>

<sup>120</sup> Muhammed Cafer, *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*, 137- 195.

<sup>121</sup> Ebu'l-Vefâ el-Taftazânî, *'İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu* (Kâhire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve Tevzî', ts.), 100.

<sup>122</sup> Taftazânî, *'İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 100,101.

<sup>123</sup> Taftazânî, *'İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 101.

<sup>124</sup> Bayram Çınar, *"Bilâ Keyf" Doktrini* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 45 vd..

Müşebbihe ve mücessime Allah'ın zatı ve sıfatları itibarıyla sair mahlûkatın dışında ve onlara benzer olmadığı ilkesini ihlal ederek tevhide muhalif bir tavır sergilemiş ve İslam teolojik geleneğinde bir krize sebep olmuşlardır. Fakat İslam geleneğinin değerlendirme biçimi bu algının nereden kaynaklandığı hangi dini metinlerin bu algıları beslediğini tespitinden uzaktır. Bu yüzden söz konusu algıların kökünü yine dışardan birileri olarak tespit etme eğilimi gösterir. Sebeilik<sup>125</sup> dışarıda düşman arayan bu algının sembolik günah keçisidir. Bu varsayıma göre Müslümanları saptırmak ve onların dinlerini tahrif etmek için başka din mensuplarının kurdukları tuzakların meyveleridir.<sup>126</sup> Bir başka günah keçisi ise gulat (aşırı giden) ekollerin temsilcilerin görüşleri olduğu varsayımdır, Bağdâdî, aşırı Şii grupların teşbihçi ve tecsimci akımlara öncülük ettiğini savunur.<sup>127</sup> Onun sözünü ettiği gulanu's-Şiâ da İbn Sebe'nin liderliğini yaptığı Sebebiyye'dir. Çoğu zaman bu sapkın hareketlerin ehl-i kitap yapılarla ilişkilerinin kurulmaya çalışılması da bu bağlamda ifade edilmeyi hak eden bir şeydir.<sup>128</sup> Râzî'nin "*İ'tikâdât Firaku'l-Muslimin ve'l-Muşrikîn*" adlı eserinde, teşbihin İslam geleneğine Şiâ ile girdiğini söylediği aktarılmıştır.<sup>129</sup> Oysa özellikle tecsim ve teşbih bir zihin durumunun gereğidir ve bu zihinlerin soyutlama yapmaya müktesebatları ve zihinlerinin gelişmişlik derecesi elvermez. Vahiy metninin Teosantrik olduğu varsayılarak yapılan yorumlarda din dili sebebiyle kaçınma olanağı yoktur. Bu yüzden bir Truva atı algısı, anlamsız bir kuşku olarak görülebilir.

Allah'ın zâtı sıfat ve esmâ ve efaline ilişkin yanlış takdirler ve mahiyet arayışları kelimada yanlış tanrı algılarını sonuç vermiştir. Fiziksel âleme ilişkin tasnif ve değerlendirmeler ve varlığı temel elementlere ayırmada ulaşılan noktalar da bu teolojik yorumlara kaynaklık etmiştir. Allah'a ilişkin "*cisim*" şeklindeki değerlendirmeler bu algının sonucudur. Evreni araz ve cevher olarak ikiye ayıran ve mevcudata ilişkin bu ikisinden ya birine ya da ötekine mensup olmak şeklindeki bir tercihten dolaydır. Evren araz ise Allah cevherdir şeklindeki anlayıştan beslenir. Hişâm b. Hakem'in Allah'a ilişkin "*cisim*" değerlendirmesi döneminin felsefi algısının teolojik söylemdeki biçimi olarak yer almış ve sonraki dönemlerde Müslüman gelenek tarafından eleştiriye konu edilmiştir.<sup>130</sup> Zira İbn Râvendî'nin de Hişâm b. Hakem'den aktarımı, onun yaratılmış ile yaratıcı arasında ortak bir alanı kabul ettiğini ortaya koyar.<sup>131</sup> Hişâm b. Sâlim el-Cavlaki, hakkında ki aktarım da Eş'arî tarafından yapılmıştır. Onun, Allah'ı insan süratinde tasavvur ederek, zât açısından tevhide

<sup>125</sup> İslâm geleneğinde, birliğin bozulması ilk fitnenin ortaya çıkışında önemli rol oynadığı ileri sürülen Abdullah b. Sebe'ye nispet edilen ekol. Bu ekolün Müslüman muhayyalesinde üstlendiği rol, "kökleri dışardan olan ve her türlü felaketten sorumlu tutulan" gizemli, şeytani bir yapıdır.

<sup>126</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 102.

<sup>127</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 102, 103.

<sup>128</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 104.

<sup>129</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 103.

<sup>130</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 106, 107.

<sup>131</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 106, 107.

ihlal ettikleri iddia edilemese bile; Allah'ın nitelikleri itibarıyla tevhide muhalif davrandığı aktarılmıştır.<sup>132</sup> Onların algılarına göre; Allah insanın niteliklerine sahiptir. Onun bu algısı “*leyse ke mislihi şeyun ve hüve’s-semiu’l-basir*”<sup>133</sup> ayeti çerçevesinde eleştiriye tabi tutulmuştur.

Sünni ekollerin, göreceli olarak daha geç dönem mensupları arasında da teşbih ve tecsimci ekollerin olduğu, mezhepler tarihi yazıcılığında dile getirilmiştir. Kerrâmîye, ekolünün literatüre yansıyan tanrı algıları, teşbih ve tecsim yönünde riskler içeren tevhid anlayışları olduğunu ortaya koyar.<sup>134</sup> Onlar Allah’a ilişkin sınır ve son takdir ederek, geleneksel algıdan farklılık göstermişlerdir. Ayrıca bu ekol, cevher ismini Allah’a nispet etmekte bir mahzur görmemiştir. *Şehristanî* ve *Bağdâdî* bu ekole ilişkin tanrı algılarını aktarır. İslam geleneğinin tecsim ve teşbih noktasında tevhidi ihlal ettikleri gerekçesi ile gelenek içi eleştirilerine mahal olarak yer alan haşeviye de kimsenin sahiplenmediği, kimliği açığa kavuşturulamamış, bir akımdan da söz edilir.<sup>135</sup> Rivayetçi ekollerin temsilcilerinden olduğu varsayılan bu yönelişin teolojik algısı da önemli oranda lafzıdır. Onlarca Allah’a nispet edilen insan merkezci niteliklerin Allah’a nispeti konusundaki ısrarları literatürde aktarılmıştır.<sup>136</sup> Haşevî anlayışın tevhide muhalif olduğu varsayılan yönelimleri önemli oranda din dili probleminin doğurduğu teolojik tartışmalar olduğu bu bağlamda söylenebilir. Hululcu yaklaşımların tevhide muhalif yaklaşımları, tanrı evren ilişkisinin doğurduğu zihin durumunun sorunlarındanır.

Haşeviye dışında müşebbihe temayülü gösteren Müslüman geleneğin bazı mümessilleri, bu anlayışları yerel kültürlerden devralmışlardır. Gelenek bu grupları haşeviyeden ayırmak konusunda itina göstermiştir. Zira tarafların eğilimlerine kaynaklık eden temel motivasyon kaynakları birbirinden farklılık gösterir. Haşevi gelenek vahyin dilinden beslenirken, hululcu yaklaşımlar yerel mitoloji ve felsefi kabullerden beslenirler. Bu anlayışın İslam geleneğinde yer almasına olanak tanıyan anlatının Cebrâil’in Arabî suretinde, ortaya çıkmasını olası gören anlatıdan beslenir.<sup>137</sup> Allah’ın beşer suretinde ortaya çıkması varsayılmış, bir şeyin bir başka şey suretinde ortaya çıkması algısı özellikle Şîî gruplar arasında popüler olabilmektedir. Bu yüzden Hz. Ali’nin hulul etmesi, bu teolojik ekollerde oldukça yaygın bir kabuldür. Hulul,

<sup>132</sup> Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 107.

<sup>133</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>134</sup> Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 108.

<sup>135</sup> Varsayımına göre bu kitleye haşevi nisbesi, Hasan el-Basrî’nin ders halkasında başlangıçta önde bir yerlerde oturmalarına karşın, bu anlayışı temsil edenlerin geriye bir yerlere gönderilmesi sebebiyle verilmiştir. Bu nispetin Ehl-i sünnet tarafından ehl-i hadise yapılan bir nispet olduğu düşünülür. Bk. Ebu Ebdullah Âmir Abdullah Fâlih, *Mu’cemu’l-Elfâz el-Akîde* (Riyâd: Mektebetü Melik Fahd, 1997), 142, 143. Bu kitlenin kimliği hakkında farklı değerlendirmeler yapılmışsa da Ebu’l-Vefâ Taftazânî’nin değerlendirmesi bu grubun, ehl-i hadisçi bazı mütekellimlerden oluştuğu yönündedir. Onların Allah’a sıfat nispet etmelerine karşın, tecsim ve teşbihe düşüklerini varsayar. Bk. Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 109.

<sup>136</sup> Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 110.

<sup>137</sup> Taftazânî, *’İlmu’l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 111.



yerel bir kabul olarak, kutsal alana intibak etmek şekliyle varolmak çabasında bulunmuştur. Bu algının İsa'nın doğası tartışmaları çerçevesinde Hristiyan teolojisinde de etkin bir argüman olarak gündem oluşturduğu varsayılabilir. İncarnation “ulûhiyyetin bedenlenmesi” şeklindeki formülasyonla, ilahi olanın ete kemiğe bürünmesi şeklinde ifade edilir. Fakat bundaki kasıt, eti ve kemiği olanın ilahi ruhla ilişkiye girerek onun etkisine girmesi kast edilir. Yeni Ahit'te *Filipililer'e Mektup*'ta kendine yer bulan teolojik yaklaşım, Hz. İsa'nın ilahlaştırılmasında önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Bu algılar bir bütün olarak, varlık mahiyet tartışması sorunlarıdır. Allah'ın varlığı hakkında sorun yaşamayan Müslümanlar, mahiyet tartışması bağlamında farklılaşmışlardır. İslam geleneğinde teşbih ve tecsimden yana tavır takınan ekollerden bazılarının ise soyutu algılamak konusundaki yetersizlikleri, onların somut bir tanrı algısına sahip olmalarını doğurduğu varsayılmış, *Beyâniye*'nin ve *Muğirîyye*'nin sahip olduğu, teolojik algı bu algılama sorunu etrafında yorumlanmıştır.<sup>138</sup>

Sıfatlar konusunda tevhid tartışmasına geldiğimizde söylenmesi gereken ilk şey; Müslüman geleneğin sıfatları kabul eden bir yaklaşım gösterdiğidir. *Sıfatiye* ifadesi Allah'a sıfat nispet etmeyi onaylayan pozitif tavrı temsil eder. Dindarlık açısından bu nispet pozitif bir anlam taşır ve bu yaklaşımın shipleri doğru İslam'ın temsilcileri olarak İslam geleneğinde ele alınır. Buna karşı *ehl-i ta'til* olarak *muattıla*'nın, Allah'a sıfat nispet etmeyi onaylamadığı ve O'nun sıfatlarını kabul etmediği varsayılır. Allah'a sıfat nispetini onaylamadığı varsayılan *muattıla* Mu'tezile'dir.

Mu'tezile ekolünde Allah'ın sıfatlarına ilişkin değerlendirmeler, tevhid ilkesini riske etmemek temelinde ele alınmış, başlangıçta taaddüdü kudema endişesi, *zât-sıfat* algıların da tartışmayı belirleyen anahtar kavramlardan olmuştur.

Zât itibarıyla evrenden ayrı ve yalnız olan kâdim varlığın, zâta zaid ve ondan bağımsız niteliklerin nispeti ile tehlikeye gireceği varsayılmıştır.<sup>139</sup> Fakat zâta dayalı ve O'nunla kaim sıfat algısı ile bu tartışma, Muammer'in manâ teorisi ve daha sonra gelen Cubbâiler'in haller teorisi ile farklı bir noktaya evrilmiştir. Tanrıya yapılan nispetlerin, her zaman O'nu nitelemek anlamı taşımadığı, bazı durumlarda O'na nispet edilen bazı nitelikleri O'ndan selbetme amacı da güdeceği de, bu ekolün teolojik algısında gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Negatif din dili tanrıya ilişkin sınırlı konuşma imkânını varsayar. Bu algıda Allah'a nispet edilen bazı niteliklerin literal anlamı ile söz konusu özelliğin onda olmasını gerektirmediğini, bazı durumlarda söylenen niteliğin zıddının tanrıya nispetinin mümkün olamayacağını söylemeyi amaçlar. Allah âlimdir şeklinde dile getirilen Allah'ın ilmi tartışması bu durumda evren var

<sup>138</sup> Taftazânî, *'İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 105.

<sup>139</sup> “Özünden ötürü gerekli olanın varlığı, mahiyeti üzerine artık olamaz. Çünkü o varlık, mahiyetten müstağni ise, varlık O'nun niteliği değildir, O, mahiyetten müstağni değilse, özüne göre mümkün ve bir müessire muhtaç olur. Ve eğer o müessir mahiyetten başka ise, özünden ötürü gerekli olan başkası ile gerekli olmuş olur” değerlendirmesi yapar. Bk. Râzî, *el-Muhassal*, 63.

olmadan önce Allah neyi bilmekteydi, bilginin ezeliği ile varlığın ezeliği arasındaki korelasyonda, tüm bu tartışmaları yapmak yerine bu ifadenin Allah'ın cahil ve bilgisiz olmayacağını söylemeyi amaçladığı varsayılır. Nazzâm'ın konuya ilişkin diyalektiği literatüre yansımış ve gelenekte tartışılmıştır. Fakat Mu'tezilî ekolün bu konudaki söylem aralığı onunla sınırlı değildir. Teolojik tartışmaların yükünü kısmen azaltan ve asla sonuçlandırılması muhtemel olmayan münakaşalar yerine, O'na neyi nispet etmenin olası olmadığını ifade etmeyi amaçlayan daha pragmatik tartışmalar yapmayı hedefler görünür. Tevhidî zât ve's-sıfatı korumak, gayesinin kaynaklık ettiği bu tutum, kimilerinin Allah'a pozitif sıfatlar nispet etmesine engel olmuştur. Varsayıma göre "yaratılmışı nispet edilen hiçbir nitelik yaratıcıya nispet edilemez. Çünkü yaratıcı hiçbir surette ve hiçbir biçimde yaratılmışı benzetilemez" şeklindedir.<sup>140</sup> Eş'arî, Ebu Huzeyl el-Allâf'a "Allah âlimdir diyebilir misin?" diye sorulduğunda, O, "ben Allah hakkında O, ilim sahibidir derim, *İlim O'dur* ya da *O ilimdir*" şeklinde cevap vermiştir. Yani, "O, bir ilim ile âlimdir" şeklinde cevap vermiştir.<sup>141</sup> Bu değerlendirmesini diğer sıfatlara ilişkin olarak da genelleştirmiştir.<sup>142</sup> Konuya ilişkin bir başka değerlendirme de Allâf'ın, Allah âlimdir demenin O'nun kadir, olduğu anlamı taşıdığı, yine Allah hakkında O, hay'dır demenin, O'nun kudret sahibi olduğu anlamında olduğunu ifade ettiği şeklindedir.<sup>143</sup> Müslüman filozofların muhtemelen farkındalık eksikliklerine bağlı olarak Allah'a ilişkin dile getirmediikleri negatif din dili, yönündeki çabalar Müslüman teologlar tarafından yine felsefi bir etki ile gündeme gelebilmiştir. Bu felsefi geleneğin İskenderiye Yeni Eflatunculuğu olduğu ve bu teolojik söyleme önderlik yapan filozofun Yahudi filozof Philo olduğu bilinir. İslam geleneğinde *ehlu'l-isbat* da denilen, Allah'a sıfat nispet edenler, bu tartışmalarında zât'a zaid sıfalar ve zatâ zaid olmayan sıfatlar şeklinde bir ayrım da gitmişlerdir. Mesela ilim ve kudret zâta zaid sıfatlardandır. Bu ifadenin anlamı ise söz konusu sıfatlardan hali olduğunda zât zarar görmez ve varlığını sürdürür şeklindedir.<sup>144</sup> Sıfatlar itibarıyla tevhid; Allah'ın zâtî sıfatlarında kendini bulan niteliklerle, kendisine layık olan bir şekilde; bir ve tek olup ortaktan münezzeh olarak, O'nu bilme ve ikrar etme anlamına gelir.<sup>145</sup>

Ömer Türker; Kelamcılarının filozoflar ile aynı kavramı kullanmalarına rağmen, farklı anlamlar yüklediklerine vurgu yaparak "Kelam metinlerinde kimi zaman kullanılan *mahiyet* kelimesi, filozofların kullandığı mahiyet kelimesiyle karıştırılmamalıdır. Zira filozoflar zihnî varlığı esas aldıklarından onların terminolojisinde mahiyet, değil dünyadaki fertlerinin zımında hepsinde aynı şekilde tahakkuk eden aklî bir anlamın olduğunu varsayarlar. Bu

<sup>140</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 113.

<sup>141</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 248-250.

<sup>142</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 115.

<sup>143</sup> Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşkiletuhu*, 116.

<sup>144</sup> Abdullah Fâlih, *Mu'cemu'l-Elfâz el-Akîde*, 171,172.

<sup>145</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 128.

anlam, pek çok ferde eşit derecede nispet edilebildiğinden tümel bir kavramdır.... Oysa mütekaddimîn dönemi kelimcilerinde küllî ve cüzî (tümel ve tikel) ayrımı bulunmamaktadır. Bunların yerine fıkıh usulü kavramlarından umûm ve husus kullanılmaktadır. Kuşkusuz kelimciler de bir tür genelliği esas alırlar, fakat bu genellik, dilin kendi içinde taşıdığı genellik olup, mantıkta olduğu şekilde tek bir aklı anlamın pek çok şeye eşit olarak yüklenmeye elverişli olması anlamındaki genellik değildir.”<sup>146</sup> değerlendirmesinde bulunur.

Süreçte farklı algı ve anlayışlar ortaya çıkmış olsa bile günün sonunda İslam kelim ekolleri tanrının mahiyetinin bilinmezliği hususunda ittifak etmişlerdir. Kelamcı kanaat Allah'ın bir doğası olduğu, fakat bunun insan idrakını aştığı yönündedir. Bunlardan Mu'tezile'ye göre *Allah'ın zatını tavsif ettiği sıfatları haricinde ayrı bir mahiyet düşünmek tevhide aykırıdır* görüşünü savunur.<sup>147</sup> Ehl-i sünnet ekollerinin konuya ilişkin görüşleri bu konuda Mu'tezile ile örtüşür. Onlar, Allah'ın bir mahiyetinin olduğunu fakat bunun insan tarafından idraki söz konusu değildir görüşünde olmuşlardır. Evrenden ayrı ve ona benzemeyen bir Allah algısının alana yansımış bir perspektifi olduğu söylenebilir. Neseî, Allah ancak sıfatları aracılığıyla algılanabilir algısındaiken Onun sadece kendisinin bilebileceği bir *mahiyetinin* olduğunu söyler.<sup>148</sup> Ebu Mansûr el-Maturîdî, Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğini; O'nun ancak yine kendisi tarafından bildirilen isim ve sıfatlarla bilinebileceğini söyleyerek alandaki nihai uzlaşuya dikkat çeker.<sup>149</sup>

Allah'ın bir mahiyeti olduğu, fakat O'nun bu mahiyetin bilinip bilinemeyeceği hususunda en keskin yorumu yapan kelamcı, hiç kuşkusuz Eş'arî kelamcı Cüveynî'dir. *Ona göre; her kim Allah'ın mahiyeti hususunda düşünür ve bir karara varırsa müşebbihe; her kim aynı konuda düşünür ve Allah'ın mahiyeti olduğunu reddederse muattıla ve yine her kim bu mahiyeti düşünür ve O'nun aklın idrakinin ötesinde olduğunu kabul ederse kişi işte o zaman muvahhit olur.*<sup>150</sup> Gazzâlî ise, Allah'ın mahiyetinin ancak esmâ ve sıfatları aracılığı ile bilinebileceğini söylemiştir.<sup>151</sup>

Yeni ilmi kelama mensup kelimciler de Tanrı'nın zatı üzerinde düşünmenin İslam'da insan aklına yasaklandığını; çünkü iki varlık kategorisinin birbirinden farklılığı olduğunu

<sup>146</sup> Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92.

<sup>147</sup> Rüküddîn Mahmud İbnu'l-Melâhimî, *Kitabu'l-mutemed fi usuli'd-din* nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermont (London: y.y., 1991), 278.

<sup>148</sup> Ebu'l-Mûin Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/209.

<sup>149</sup> Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 95-103; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Daru Sadr-Mektebetü'l-İrşad, 2010), 89-91.

<sup>150</sup> Cuveynî, *el-Akide'tü'n-Nizamiyye*, 16.

<sup>151</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, çev. Osman Demir (Klasik Yayınları, 2012).

söylemişlerdir.<sup>152</sup> Muhammed Abduh, “İslam, Allah'ın insan aklının konusu olarak seçilmesini değil, onun yarattıkları ve efali hakkında düşüncesini telkin eder” derken, bu yargısına “Allah hakkında düşünmeyiniz, mahlûkları hakkında düşününüz” hadisini gerekçe gösterir. Zira bir kelamcının yorum sınırı; Allah'ın kendisini Kur'an'da nitelediği şekli kabul etmektedir. İsmail Raci el-Farukî'ye göre, söz konusu bu ayetle birlikte Kuran, “Allah'ın kavramsallaştırılamazlığını” kesin bir şekilde insana ifade etmiştir.<sup>153</sup>

## Sonuç

Mahiyet varlık tartışmalarının İslam geleneğinde gündeme gelmesinin muhtemel iki nedeni olduğu varsayılabilir. Bunlardan ilki Allah-âlem ilişkisinin ortaya konulmasında Allah'ın yaratılmış evrenden ayrılığını vurgulamanın bir yolu olarak, mahiyet-varlık tartışması gündeme gelmiş olabilir. Konunun Müslüman gelenekte gündeme gelmesinin diğer muhtemel bir nedeni de Hristiyan geleneğin Hz. İsa'nın çifte doğası konulu tartışmaların etkisi olduğu varsayılabilir. Zira Müslüman gelenek Kur'an'ın Hz. İsa'nın peygamberlerden bir peygamber, kullardan bir kul olarak sunduğu İsa portresinin, ilaha ait niteliklerin insana ait niteliklerden ayrılması çabasında kullanışlı bir argüman olarak öne çıkmış olabilir. Sebep her ne olursa olsun, Müslümanlar “İlk neden”, “vâcibu'l-vucûd”...vb. felsefi tabanlı başka kavramları, yaratılmış evren yaratıcı tanrı kurgusu içerisinde teolojik bir argümana dönüştürmüşlerdir.

Yaratılış teorisi, evrenin kudemini savunmayı önleyen bir zemin olarak diğer tüm yapıya hayat veren temel kavram çiftidir. Zira evrenin ezeliyeti varsayıldığında bu kavram çiftine yaslanan ve evreni yaratılmış tasavvur eden tüm yapılar anlamsızlaşacaktır. Tanrı kavramı da buna dâhildir. Bu yönüyle İslam geleneğinde konunun felsefi değerlendirmesi, konunun teolojik ele alınmasından daha öncedir. Bir felsefi değerlendirmeye tanrıyı konu etmek ise Müslüman filozoflar üzerindeki teolojik etki ile izah edilebilir. Konu özelinde yapılacak en sade tahlil Müslüman gelenekte, filozofların teolojik algılar üzerindeki etkileri gözden uzak tutulamayacağı gibi, teolojik kabullerin de felsefi algıları belirlediğidir. Bu yüzden ki varsayılanın aksine İslam geleneğinin felsefeye karşı olması bir yana, felsefi çevreler ve teologlar İslam geleneğinde karşılıklı etkileşim içinde olmuştur. Bu durum da üretilen metinlerin felsefi olanlarında teoloji, üretilen teolojik metinlerde de felsefeye rastlanmasını kaçınılmaz hale getirmiştir.

XIII. Yüzyıla gelindiğinde ise ortaya konulan metinlerin birçoğunda gözlemlenen durum, söz konusu bu metinler ne kadar felsefi ise o kadar teolojik, ne kadar teolojik ise o

---

<sup>152</sup> Zira “*leyse ke mislihi şey*” o herşeyden farklıdır, hiçbir şey ona benzemez anlamına gelen bir ifadedir ve muhataplarına benzerlik arayışına girmemeyi telkin eder.

<sup>153</sup> Kenneth Cragg, “Tadabbur al-Qur'an: reading and meaning”, *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in memory of Mohamed al-Nowaihi*, ed. Green, A.H. (Cairo: American University in Cairo Press, 1984), 181-195.

kadar felsefi olduklarıdır. Râzî ve Beydâvî'nin kelama ilişkin metinlerine bakıldığında bu daha net görülecektir. Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife (Errors of the Philosophers)* ile yaptığı ise yine varsayılanın aksine bir felsefe eleştirisi ya da karşıtlığı değil, bir felsefeci (filozof) eleştirisidir. Yani Gazzâlî bu metinde felsefeye karşı çıkmaz, O, bazı meşâî filozofların felsefi değerlendirmelerine ya da algılarına eleştiri yöneltir. Gelinek noktada son dönemde yapılan bazı modern araştırmalar, Müslüman filozofların birçok tartışmayı felsefi kaygılardan daha ziyade teolojik kaygılar ve teolojiden esinle tartıştıklarını ortaya koymuştur.

Varlık-Zât-Mahiyet ayrımında İslam geleneği, Allah'ın zâtı ve mahiyetinin eşit ve özdeş olduğunu, fakat sair varlıkların mahiyet ve varlık şeklinde ayrıldığını kabul etmiştir. Mevcut olmak anlamıyla varlıkta Allah, sair varlıkla eşittir. Bunun yanında; O, bir öze yani mahiyete sahip olmak açısından da sair varlıkla benzer. Fakat varlığının bir sebebe muhtaç olmaması ve kıdemi yönüyle ve mevcudatının mahiyetine eşit olması açısından ise Allah'ın âlemden ayrı ve ondan farklı olduğu varsayılır. Allah mahiyetinin varlığına özdeş ve Zâtından ayrı olmaması açısından ise mahiyet yönüyle sair mevcudattan ayrılır. Zira sair varlıkların mahiyetleri formlarından ayrı olduğu halde, Allah'ta mahiyet ve varlık özdeştir. Yani, hem mahlûkatın hem de Allah'ın gerçek olmaklıkları hasebiyle mahiyetleri vardır. Fakat Allah'ın mahiyeti ve formu özdeş ve eşitken, sair varlıkların mahiyet ve varlıkları birbirinden ayrıdır. Bu yön ise Allah ile sair varlık arasındaki ayrımı oluşturur.

Bu teolojik tartışmaların bir hasılası olarak, İslam geleneğinde (felsefeciler ve kelamcılar nezdinde) ulaşılan net sonuç; *Allah'ın evrenden ayrı ve ona benzemez olduğunu* ortaya koymak olmuştur.

### Kaynakça

- Abdulcabbâr, el-Hâmedânî Kâdî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Abdullah Fâlih, Ebu Ebdullah Âmir. *Mu'cemu'l-Elfâz el-Akîde*. Riyâd: Mektebetü Melik Fahd, 1997.
- Adamson, Peter. "Before Essence and Existence: al-Kindî's Conception of Being". *Journal of the History of Philosophy* 40/3 (2002), 297-312.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 145-172.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 7 (2003), 61-77.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Aydın, Fatih. "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1120-1141.

- Aygan, Fadil. “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ’da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”. *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 111-131.
- Cragg, Kenneth. “Tadabbur al-Qur’an: reading and meaning”. In *Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in memory of Mohamed al-Nowaihi ed: Green, A.H.* 181-195. Cairo: American University in Cairo Press, 1984.
- Cuveynî, İmam el Harameyn. *el-Akîdetü’n-Nizamiyye*. nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kâhire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-turâs, 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tarifât* ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çetin, İsmail. “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 39-52.
- Çınar, Bayram. “İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları”. *Din ve Bilim Dergisi* 3/2 (2020), 29-48.
- Çınar, Bayram. “*Bilâ Keyf*” *Doktrini*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Çoban, Bekir Zakir. “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm”. *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 13-27.
- Duygu, Zafer. “İsa’nın Yeni Ahit’te ‘Tanrı Oğlu’ olarak tanımlanması meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Makalatü’l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Evkuran, Mehmet. “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz”. *İslami İlimler Dergisi* 13 (2007), 45-62.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Fârâbî’nin Üç Eseri*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu’l-Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-İktisad fi’l-İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Tehâfüt el-Felâsife*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyn. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku’s-Şarkiya, 1993.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche’nin Tanrı Oldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınevi, 2001.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed İbn Hasan. *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*. nşr. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Rüşd, Ebu’l-Velid. *el-Keşf an menâhici’l-edille fi akâ’idi’l-mille*. thk. M. Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirasâti’l-Vahdeti’l-Arabiyya, 1998.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. thk. Macîd Fahrî. Beyrut: Dâru’l-âfâk el-Cedide, 1982.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnu’l Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud. *Kitabu’l-mutemed fi usuli’d-din*. nşr. Wilferd Madelung-Martin Mc Dermont. London: y.y., 1991.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu’l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Esedâbâdî. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- Khan, Nasir. *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey*. Solum Publishers, 2006.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249.
- Macierowski, Edward. "İbn Sînâ'ya Göre Tanrının Bir Mahiyeti Var mıdır?" çev. İlyas Ersoy. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2013), 190-200.
- Mağribî, Ali Abdulfettah. *el-Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye Medhal ve Dirâse*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru Sadr-Mektebetü'l-İrşad, 2010.
- Muhammed Cafer, Şemsu'd-din. *Dirâsât fi akîdeti'l-İslamiyye*. y.y.: Dâru't-t'ârif li'l-Matbuât, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Bahru'l-Kelâm* nşr. Muhammed Sâlih el-Furfûr. Dimeşk: Dâru'l-Furfûr, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Öz, Ruhullah. *Tanrı'nın Kimliği*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Özler, Mevlüt. "Allah'ın zatının mahiyeti ve aklen idrâki meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 91-106.
- Palantinga, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?* çev. Mehmet Sait Reçber. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Porphyrios, Fenikeli. *İsagoge*. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Râzî, Fahru'd-din. *el-Muhassal, Kelâma Giriş*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ. *İlmu'l-Kelâm ve badu Muşķiletuhu*. Kâhire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve Tevzî', ts.
- Taftazânî, Sa'du'd-din. *Şerhu'l-Akaid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- Tortuk, Bilgehan Bengü. "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın 'Bir' niteliği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 83-104.
- Türker, Ömer. "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.
- Türker, Ömer. "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 35-50.
- Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". çev. Arzu Meral. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 85-118.

- Wisnovsky, Robert. "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü". çev. Arzu Meral. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 149-177.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. 2 Cilt. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Yıldız, İbrahim. "Hıristiyanların Hz. İsa'yı İlahlaştırması: Kur'ân'da Bu Yanılgının Nedenleri ve Giderilmesi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 65 (2018), 305-324.
- Yiğit, Fevzi. "Varlık Mahiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 549-578.