

ALLAH: ZÂT VE SIFAT İLİŞKİSİ PROBLEMİ*

Yazan: Nader el-BİZRİ**
Çeviren: Ziya ERDİNÇ***

Genel Arkaplan****

Allah'ın zâtı ve sıfatları sorunu, Müslüman âlimleri, tevhid ve tenzihe ilişkin zihin karıştırıcı paradokslarla karşı karşıya bıraktı.

Allah'ın zât ve sıfatları sorunu, 7. ve 8. yüzyıl gibi İslamî nazariyenin en erken dönemlerinden itibaren İslam düşüncesinin gelişmesini etkilemiş olan kutsal metin yorumu ve hermenötiğin ana konularından birini teşkil etti. Bu, Mu'tezile ile Hanbeliler arasında cereyan eden ve daha sonraları Eş'arî *kelâmı*-nın ortaya çıkmasına yol açacak olan şiddetli tartışmalarda çok bariz bir şekilde görülen bir husustu. Bu, müteakiben Eş'arîler'in Meşşâî filozoflarla yaptıkları ve paradigmatik olarak Gazzâlî'nin [ö. 505/1111] İbn Sînâ eleştirisiyle zirveye ulaşan tartışmalarda görülmektedir.

Zât-sıfât ilişkisi sorunu, kutsal metin yorumunun değişik boyutları ve onun temel anlam teorilerine yansıdı. Heresiografi eserlerindeki açıklamalara göre bu sorun, kutsal metnin genel ve zâhirî anlamıyla özel ve batınî manası arasında olduğu ileri sürülen bir farklılıktı. Bu ise, en sembolik haliyle bir uçta müşebbihe ve mücessimeyi diğer uçta ise değişik batınî gruplara kadar uzanan radikal doktrinel görüşleri doğurdu.

Soyutlamacı felsefî bir bakış açısından zât-sıfât ilişkisi sorunu vahdet-kesret, özdeşlik-farklılık veya ayniyet-gayriyyet kavramlarının diyalektik tasavvurlarına işaret etmektedir. Bu kavramlar, Antik Yunan döneminden çeşitli doktrinlerin entelektüel tarihinde çözümlenimin tümel kategorilerini oluşturmuş olup Hegel [ö. 1831], Heidegger [ö. 1976] ve Levinas [ö. 1995] çapındaki modern düşünürlerin çalışmalarında süregelmiştir. Bu kavramların uyarlanabilir kullanımları, Allah'ın zât ve sıfatları hakkında monoteistik na-

* Bu makale, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 121-141.) adlı kitapta "God: Essence and Attributes" başlığıyla yayımlanmıştır. Bu makalenin tercümesi ve yayını için yazardan izin alınmıştır.

** Prof. Dr., American University of Beirut Civilization Studies

*** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
(zerdinc@sakarya.edu.tr)

**** Köşeli parantez [] içindeki ifadeler ve * işaretiyle verilen dipnotlar açıklama mahiyetinde olup mütercim tarafından eklenmiştir.

zariyenin amaçlarına, Kur'an vasıtasıyla ve onda gösterildiği gibi vahyin doğası üzerine Müslümanların girift kelâmî tartışmalarında en radikal şekliyle görülen bir sürece hizmet etti.

Mu'tezile ve Kur'an Hakkındaki Tartışmalar

İlahî zât-sıfât ilişkisi sorununu irdeleyen Mu'tezile, genellikle *sıfat*, *vasf* ve *isim* kavramları arasında denklik bulunduğu vurgu yapmıştır. Ayniyet ilkesine dayanan Mu'tezile'ye göre, ilâhî sıfatlar hakkında konuşulduğunda sonuç itibarıyla ulûhiyetten söz edilmiş olunur. Hanbeliler ve Eş'arîler'in çoğu ise *sıfat* ile *vasf* arasında özenle yapılmış bir ayrıma dikkat çekerek bu iddiaya karşı çıktılar. Onlara göre sıfat, "bir şeyde onun doğası gereği bulunan şey" anlamına delâlet ederken vasf, "bir şey hakkında betimleyici bir haber olarak söylenen şey" manasını ifade etmekteydi.¹ Fakat sıfatların herhangi bir şekildedeki açıklaması, kutsal kitaba dair hermenötik ve yorumsal bir görüş olarak görülmelidir.

Allah kelâmı olarak Kur'an'ın, Allah'ın "en güzel isimleri" (*esmâu'l-lahi'l-hüsnâ*) bağlamında ilâhî sıfatlara değinmesi göz önüne alındığında bir kimse, rahatlıkla bu ifadenin mezkûr sıfatların ontolojik gerçekliğini onayladığını ileri sürebilir. Fakat bu, bir taraftan tenzih ve tevhide zarar vermeksizin diğer taraftan da antropomorfizmi ima etmeksizin sıfatları olumlayan özel bir Kur'an okuma metodunu gerektirecektir. Kişi, "Rabbinin *vechi* baki kalacaktır." [Rahman, 55/27] veya "Kendi ellerimle yarattım." [Sa'd, 38/75] gibi ayetlerin açıklamasını yaparken nasıl başarılı bir şekilde antropomorfizmden sakınabileceğini kaçınılmaz olarak merak eder. Bunun yanı sıra, sıfatların herhangi bir şekilde olumlanması dolayısıyla ima edilen çoklukla Allah'ın mutlak tevhidi fikrinin nasıl uzlaştırılabileceği hemen hemen hiç belli değildir.

Dini bir perspektiften bakıldığında Kur'an, metinsel yorumların konusu olmakla beraber, insanlığın durumu için şer'î ölçüler koyar. Bu yüzden iman, belirleyici olan anlambilim ve göstergibilimin yanı sıra metinsellikte temellenir. Ancak Allah kelâmı olarak Kur'an, herhangi bir insanî deyişin aksine dinsel olarak kavranan bir "dilde" ortaya çıkar. İlahî bir "dil" olan vahiy, oluş ve bozuluşa konu olan bileşik maddeler ve mümkün varlıklar gibi yaratılmış âlemin bir parçası değildir. Bu yüzden de zât-sıfât ilişkisi sorununa ilişkin herhangi bir açıklama, ilâhî söze (kelâm) dair nispeten zorlayıcı düşünme süreçlerine yol açar. Temelde zât-sıfât ilişkisi sorunu, Allah'ın kelâmı olarak Kur'an'ın doğası hakkında düşünmeyi iktiza eder. Tarihsel olarak bu gerilim, Mu'tezile ile erken dönem Sünnî kelâmcılar arasında meydana gelen şiddetli tartışmalarda kısa bir süre içinde gün yüzüne çıktı.

1 Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), 240-241.

Mu'tezile, teşbihi ifadelerde geçen ilâhî sıfatları yanlış anlamaya ve farkında olmadan çokluğu ima etmeye karşı tenzih ve tevhidi savunmak için Kur'an'ın mahlûk olduğu sonucuna vardı. Argümanları şöyle kurulabilir: Eğer Kur'an Allah'ın kelâmı ise o zaman ya kendisiyle ezeli olarak birliktedir ki bu durumda gayr-ı mahlûk olacaktır; ya da ezeli olarak kendisiyle birlikte değildir. Hâlis tevhidi korumak için onun yaratıldığını kabul etmek zorunludur. Bu çıkarımdan hareketle, eğer Kur'an ezeli olarak Allah'la birlikte var ise o zaman ilâhî birlikte çokluğa düşmekten sakınmak için Allah'ın kelâmı Kur'an'ın O'nun aynısı olduğun söylemek zorunlu olur. Bu argüman, vahyin sınırlı olan insan idrakine yaklaşabilmesi için yer ve zamanla sınırlandırılmış Arap dilinde nüzulüne işaret eden Kur'anî nakli delillerle desteklendi.

Fakat bu akıl yürütme, şu soruna cevap vermediğinden problemlidir: Eğer Kur'an yaratılmışsa, o zaman bu, Kur'an'ın artık Allah'ın kelâmı olmamasını gerekli kılmaz mı? Sünnîler su götüren bu iddiaya bütünüyle karşı çıktılar. Ancak eğer onlar Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu öne süren ilkeye dayanarak bunu reddettilerse bu, Kur'an'ın ezeli olarak Allah'la beraber bulunmasını gerekli kılmayacak mıydı? Dolaylı olarak bu da çok önemli iki ilke olan tevhid ve tenzihi tehlikeye atmayacak mı?

Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair iddiası, Allah'ın aşkınlığının aşırı riayetini dayandığı sebeplerin aynısı üzerine inşa edilmiş bir sorun gibi gözükmektedir. Aşkınlığa yapılan vurguya bakarak kutsal kitabın yaratılmış olduğuna inanmak, ilâhî sıfatların gerçek olmadığını, ancak daha ziyade insanın anlayışına uygun olması için maddî dilde vahyedilmiş olmasını gerektirir. İlahî gerçeklik, insan aklının yargıları tarafından belirlenebilir görünmektedir. Öyle ki insan aklı, sıfatların inkârı ve Allah'ın kelâmının yaratılmışlığını olumlama noktasında bile çokluğu reddetmeyi uygun bulur. Mu'tezile, ilâhiyata dair söylenebilecek anlamlı önermeler sınıfını rasyonel direktifler yoluyla sansürledi. Ancak "insan aklının" Allah'a uygulanabilir olan şeyleri yeterli şekilde ölçtüğüne dair inanç dolayısıyla aşkınlık, paradoksal olarak sıfatların olumsuzlanması tarafından sınırlandırılmış oldu. Dahası, bu rasyonel dürtünün ortaya çıkması Kur'an'ı mahlûk olarak betimleme sonucunu doğurmuştur.

Bir örnek teşkil eden Mu'tezilî hareketinde, taaddüd-i kudemâya yol açmaması için Vasil b. Ata'nın [ö. 131/748] ilim, kudret, irade ve hayat sıfatlarını olumlamayı reddettiğine inanılır. Sonraki dönem Mu'tezile bilginlerinden bazıları sıfatların tamamını ilim ve kudretle sınırlarken diğerleri ise onları bire indirgediler. Kaynaklara göre Ebu'l-Huzeyl Allâf [ö. 235/849-50], sıfatların zâta özdeş olması gerektiğini düşündü; Nazzâm Allah'ın kötülüğe güç yetirdiğini inkâr etti. Muammer [ö. 215/830], Allah'ın zâtını çokluktan uzak tutmak için irade ve bilgisini nefyederken aksine Cübbâî [ö. 303/916] ve Ebu

Hâşim [ö. 321/933] Allah'ın, zâtıyla özdeş olup zatının hâricinde varlığı bulunmayan O'nun dışında var olmayan bir ilme sahip olduğunu ileri sürdü. Mu'tezile ilke olarak, Allah'ın *ilim, hayat, kudret, irade, basar, sem'*, ve *kelâm* sıfatlarının tamamıyla zâta indirgenebileceğine inandı. Bu sıfatları açıklamak için onlar, Allah için "*âlimun bi-ilmîn hüve hüve*" (zâtın kendisi olan bir ilimle âlimdir), "*kâdirun bi-kudretin hiye hüve*" (zâtın kendisi olan bir kudretle kâdirdir), "*hayyun bi-hayatın hiye hüve*" (zâtın kendisi olan bir hayatla hayydir) vb. şekilde ifadeler kullandılar.

Mu'tezilecilik'in karşı karşıya kaldığı en büyük zorluklardan biri, dini tecrübe gerçekliklerinin dayandığı bir unsur olarak, kulların Allah'la kurduğu kişisel, samimi ve esrarengiz bağın inkârında ortaya çıktı. Öyle görünüyor ki Mu'tezile, sıfatları zâta indirgemekle, kulların hamd, ta'zim ve dindarlıklarının gayesini inkâr etti. Onların bakış açısına göre artık Allah, gerçek anlamda, inananların rahmet ve kurtuluş arayışı içinde yaptıkları dua ve niyazlarında kendisine yöneldiği, Rahim ve Rahman olan Allah olarak görülmez. Gelenekçilerin aksine Mu'tezile, dolaylı olarak içini boşaltmak suretiyle ibadetin gerekli doğasını bozabilirdi. Ta'zim edilen Bir'in kişisel yönü ortadan kaldırılıp yerine nötr bir nitelik konulmak suretiyle onların görüşleri, farkında olmadan, monoteizmin temel perspektifinden daha çok Pagan Yunanlılar'ın bakış açısına yakınlaştı. Allah'ın sıfat ve isimlerinin zâtna indirgenebilmesi halinde kişi, Kur'an'ın bazı ayetlerinin anlamlı bir şekilde nasıl yorumlanabileceğini merak ediyor. Bir mümin, "*O, el-Birr (iyilik eden) ve er-Rahimdir (çok şefkatli)*" [Tur, 52/28], "*Allah sizi azabına karşı uyarmaktadır.*" [Ali İmran, 3/28]*, "*Tüm hamdler Allah'adır.*" [İsra, 17/111] ve "*Allah'tan mağfiret dile, şüphesiz ki Allah çok bağışlayandır.*" [Nisa, 4/106] gibi yakınlık, korku ve ümitle ilgili zikredilen ayetleri nasıl anlayacaktır?

Hanbelîlerin Görüşü

Hanbeliler, burada Allah'ın vahyinin nakledilmesi gerektiğine ve hiçbir yorumun o vahyin manasını bitirmeyeceğine inandılar. Sıfatların ontolojik statüsü kapalı kalmaya devam edecektir. Yapılabilecek en iyi şey, Kur'an'da zikredilmeleri dolayısıyla, varlıklarını tasdik etmektir. Ama yine de birçoğuna göre bu olgu, sıfatların manalarını kavramak için müminlerin dinî bir çaba içinde olmamalarını gerektirmez. Bu bağlamda, sıfatları kabul etmenin doğruluğunu teolojik temellere dayanarak ortaya koyma açısından Eş'arîler, Hanbeliler'in çok daha ötesine geçtiler. Eş'arîler'in tipik yorumlama çizgileri, kısıtlayıcı bir pozisyonda konumlanan müminlerin önüne geçti. Bu pozisyon,

* Yazar, ayette geçen *nefsehu* kelimesini "ceza" veya "azap" anlamına gelen "chastisement" kelimesiyle tercüme etmiştir. Ancak Türkçe meallerde bu kelimeye, daha çok "Allah'ın zâtı" ve "kendisi" gibi anlamlar verilmiştir.

inanç konularına dair özellikle dinî tecrübeleriyle ve dolaylı olarak da varsayılan ilâh tasavvurlarıyla ilgili olarak herhangi bir söz söylemekten o müminleri mahrum bırakmaktaydı. Böylelikle ilâhî sıfatlar, teslimiyet içinde sadece taklit ve dogma temelinde kabul edilmedi. Her ne zaman zât-sıfat sorununu izaha kalkıştığında insan anlayışının sınırlı kaldığını kabullenmekle birlikte bunun, rasyonel araştırmayı tamamen kesmeyi gerektirmediğini savundular. Sonuç olarak “sınırlı” doğasına rağmen insan aklının övgüyü hak ettiği ilkesinden hareketle, nazarî teoloji olan *kelâm*, Eş’arî [ö. 324/935-36] tarafından, olumlu yönde desteklendi.

Eş’arîlik teşekkül etmeden önce Hanbeliler, dini konularda münakaşa yapılmamasına karşı çıkmışlardı. Ancak Eş’arîlik’le birlikte, teolojik araştırmaların, ilâhî zâtın mahiyeti hakkında zorunlu olarak belirli ipuçlarını sağladığı ya da Allah’a dair gerçek bilgiyi kolaylıkla elde etmeye imkân tanıdığı yönünde herhangi bir varsayım olmamasına rağmen bu araştırmalar teşvik edildi. Fakat Hanbelî çizgi, bu şekilde herhangi bir girişimin salt dilsel, gramatik ve kavramsal laf kalabalığı olduğunu ve inanç konularında çirkin hatalara kolayca yol açabileceğini savunmaya devam etti. Böylece ilâhî zâtın hakikati saklı kalmış ve kavramsal düşünmeden dolayı aşkınlık ilkesinden de ödün verilmemiş olur. Allah’ın sıfatları insanların kullandıkları bir dilde ortaya çıksa bile manaları, mâkul yorumlarla tükenmez. Allah’ın isim ve sıfatlarının, kelimeleri vasıtasıyla Kur’an’da vahyedildiği dikkate alındığında, sağlam bir inanç ve samimi bir imanla gerçekliklerini tasdik etmek dini açıdan zorunlu olmaktadır.

Mu’tezile’nin Kur’an’ın mahlûk olduğuna dair tezi tarafından belirlenen tartışmalara yönelerek Allah’ın kelimeleri işitilen, söylenen ve en üstün özelliklerine rağmen insanî dilbilim, gramer ve mantık bakış açısıyla rasyonel olarak değerlendirilebilen duyusal dilin ifadeleri olarak tasvir edilir. “*Biz Kur’an’ı Arapça olarak indirdik.*” [Zuhruf, 43/3]. Bu bağlamda, ilâhî sıfat ve isimlere ilişkin ifade edilen her şey, girift manası insan bilgisi sayesinde potansiyel olarak aydınlığa kavuşturulabilen mekânsal-zamansal deyimlerle dolu bir yapının parçasını oluşturur. Bu doktrine göre, ilâh hakkında söylenebilen şey, nihaî olarak insan aklı tarafından taksim edilmesine rağmen ilâhî sıfat ve isimler, aşkınlıkta saklı kalmaya devam eden zâta indirgenebilir.

Eş’arîlik, “*duyulur olan* her şeyin mahlûk olduğu”nu ileri sürmek suretiyle takribi olarak Hanbelilik ile Mu’tezile arasında yer alan bir teolojik zemine yerleşmişti. Sonuç itibarıyla, Kur’an’ın “mahlûk” olmasını gerektirmeksizin Allah’ın kelimelerinin kıraat edilmesi, işitilmesi, okunması ve mushafa aktarılması mahlûktur. Bu yüzden, kıraat edilen olarak ilâhî kelimeler mahlûk olmadığı halde onun kıraatinde duyumsanan telaffuzun yaratıldığı söylenmelidir. Böylece ilâhî sıfatlar, zâtın ayrı ya da gayrı yapılmaksızın ve çokluğa “benzerliği” dolayısıyla tevhit, zarar görmeden kabul edilebilir. Burada

Mu'tezile'nin, antropomorfizmin gizli tehlikelerinden sakınmaya eş zamanlı olarak bağlı olan sıfatların gerçekliğini reddedişinden açık bir ayrılmanın olduğu fark edilmektedir. Buna rağmen yine de genel itibarıyla Eş'arîler'in, akidenin savunusunda akli tartışmaya girmeye bir dereceye kadar açık olmalarına karşın, geniş anlamda Hanbelî inanç sistemine sadık kaldıkları da bir vakıdır. Ne var ki katı bir Hanbelî taraftara göre, Allah'ın kelimeleri, "onları, nasıllığını sorgulamaksızın olduğu gibi bırakmak" yoluyla getirilmiştir. Yani tartışmaya girmekten zihin karışıklığı ve ayrılığın doğması muhtemel olduğu her durumda bu kelimeler, ifade ettiği mana hakkında tartışmaya girmeksizin kabul edilmelidir. Bir kimse yeterli açıklamanın olmadığı durumda bile gerçekten bu kelimelere teslim olmalıdır. Dolayısıyla *kelâm* tartışmaları kolaylıkla bid'ate kayma tehlikesine düşürebilir. Hanbeliler genelde Kur'an'ın mahlûk olmadığını kabul ederler, onun veya lafzının yaratıldığına inanan kimsenin ise kâfir olacağı konusunda uyarıda bulunurlar.² Meselâ Ahmed b. Hanbel'e [ö. 241/855] göre, "Ben senin Rabbinim" hitabıyla Hz. Musa'ya seslenilirken Allah'ın dışında birinin, konuşmanın mahallinde bulunması düşünülemez.³ Hanbelilerin Allah'ın yaratılmamış bir ses ve harfle konuştuğuna inandıklarını düşünülürse, bu durum bir vakıdır.⁴ Bu bağlamda onlar, Kur'anî lafzın mahlûk olduğu yönündeki Eş'arî iddiayı reddederler. Kur'an'ın literal ve zâhirî manalarının önemini belirtmelerine rağmen Hanbeliler, Hz. Peygamber ve sahabilerden gelen sahih rivayetlere dayanan *tefsir* vasıtasıyla kişinin o manaları temellendirmesi gerektiğini de vurgularlar.⁵

Hanbelî âlim İbn Bedrân'a [ö. 1346/1927] göre, "temsiliyet"te akıl yürütmenin en ılımlı bir şekli olan *temsîl*, cedel ehlinin argümanlarını çürütmek için sınırlı durumlarda kullanılmalıdır. Bununla birlikte o, ilâhî sıfatların mahiyetine merak duyanların bu tür konuların aklın işleyişine kapalı olduğunu saygıyla kabul ettiklerini ilave eder. Dahası "niçin" (*limâ?*) ve "nası" (*keyfe?*) şeklinde hiçbir soru bu metne yöneltilmemelidir. Bir kimseye ilâhî kelâm hakkında sorulduğunda, "Allah Hz. Musa'yla zâtına layık tarzda konuştu" şeklinde cevap verilmelidir. Dolayısıyla da cevabını "Allah doğrudan Musa'yla konuştu." [Nisa, 4/164] şeklindeki ayetle sınırlandırılmalıdır. Allah'ın konuşması ile telaffuz ettiği, *levh-i mahfuz*da yazılan, cismânî Kur'an mushaflarında tezahür eden ve insanlar tarafından kıraat edilen şeylerin tamamı yaratılmamışlığa işaret etmektedir. İbn Bedrân şunu ekler: "Mezkûr şeylerden herhangi birinin mahlûk olduğuna inanan her kim olursa olsun küfürle suçlanmalıdır

2 İbn Ebi Ya'la el-Ferrâ, *Tabâkâtü'l-hanâbile* (Şam: y.y., 1350/1931), 12, 24, 41, 62-3, 78-82, 101-2, 115, 125, 204, 217, 238, 240, 247, 276.

3 Ferrâ, *Tabâkâtü'l-hanâbile*, 311.

4 Ferrâ, *Tabâkâtü'l-hanâbile*, 134-135.

5 Ferrâ, *Tabâkâtü'l-hanâbile*, 325.

ve bunun kâfir olduğunu söylemeyen kim olursa olsun o da kâfir olacaktır.”⁶ Benzer bir eleştirel tepki olarak şu da gösterilebilir: Rivayet edildiğine göre bir defasında Ahmed b. Hanbel’e “Kur’an’ı telaffuz etmenin mahlûk olduğuna inanan bir kimseye karşı tutumumuz ne olmalıdır?” diye soruldu. O da “Onun arkasında namaz kılmayın, yanında oturmayın, onunla konuşmayın ve kendisine selam vermeyin” şeklinde cevap verdi.⁷

Diğer bir geleneksel Sünnî bağlamda ise Mâtürîdî ekolü, Allah’ın keyfiyetsiz (*bilâ keyf*) olarak bilindiği inancını savunmaya devam etmelerine rağmen, nazarî düşüncenin daha fazla kullanılmasına olanak veren Ebu Hanife’nin [ö. 150/767] düşünsel mirasıyla birlikte anıldı.⁸ Aynı zamanda Mâtürîdîler, Allah’ın “arşa” istiva ettiğini ve dünyevî küfre karışmamasını dikkate alarak, Mu’tezile’nin “Allah her yerdedir.” şeklindeki iddiasını Kur’an’da zikredilmeyen bu formülasyonun ilâhî yüceliğe gölge düşürdüğünü söyleyerek reddettiler.⁹ Bu görüş, Allah’ın cisimsel varlıklara bitişmediğini ve kâinatı hulûl etmediğini savunan Âmidî [ö. 631/1233], Îcî [ö. 756/1355] ve Cürcânî [ö. 816/1413] çapındaki felsefî yönelimli müteahhirin dönemi Eş’arîler tarafından da desteklendi. Ayrıca Mâtürîdî [ö. 333/944], ilâhî sıfatların “zâtın ne aynı ne de gayrı” olduğunu ve ayrıca da Allah’ın ezeli olarak sıfatlarla vasıflandığını ileri sürdü.¹⁰ Sıfatların Allah’la birlikte ezeli olarak var olmaması, noksanlığa yol açtığından imkânsızdır. Ancak sıfatların ezellilik konumu, zâtle aynı olmalarını gerektirmez. Ebu’l-Müntehâ el-Mağnisâvî’nin [ö. 1000/1592] söylediği gibi sıfatlar, zâtın ne aynıdır ne de zâttan ayrıdır. Ayrıca o, “böyle konuları sorgulamamalıyız” diyerek uyarıda bulunur.¹¹ Dahası sıfatlar söz konusu olduğunda, bu bağlamdaki tartışmaların bid’atlere götürmesi muhtemel olduğundan, onların “nasıllığı”na ilişkin herhangi bir söylemden kaçınmak gerekir. İlahî isimlerin tamamı, Allah’ın kelimelerinde kendisine nispet edildiklerinden dolayı, aralarında derece farkı olmaksızın ve O’nun ne aynı ne de ne gayrısı olarak azamette denktirler.¹² Bu aynı zamanda, Hanbelî yaklaşımıyla doğrulanmıştır. İbn Batta’ya göre onların yaklaşımı en güzel şu ifadeyle tarif edilebilir: Allah’ı, *limâ* (niçin) ve *keyf* (nasıl) sorularını yöneltmeksizin,

6 Abdülkâdir Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi’l-Îmâm Ahmed b. Hanbel* (Kahire: y.y., 1919), 7-10, 12-14.

7 İshak b. İbrahim en-Nisâbûrî, *Mesâilü’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Züheyr Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1979), 60. Gelenekçilerin *icthad* ve *te’vil* ameliyesine yönelik eleştirileri, en aşırı ifadelerini Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin *Tahrîmü’l-nazar fi kütübi ehli’l-keâm* adlı eserinde buldu. Bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *The Censure of Speculative Theology (Tahrîmü’l-nazar fi kütübi ehli’l-keâm)*, ed. ve çev. George Makdisi (London: Luzac, 1962).

8 Ebu Mansûr Mâtürîdî, *Şerhü’l-Fikhi’l-Ekber* (Haydarâbâd: y.y., 1948), 6.

9 Mâtürîdî, *Şerhü’l-Fikhi’l-Ekber*, 15; Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *el-İbâne an usûli’l-diyâne* (Haydarâbâd: y.y., 1948), 38.

10 Mâtürîdî, *Şerhü’l-Fikhi’l-Ekber*, 18-19.

11 Ebu’l-Müntehâ Mağnisâvî, *Şerhü’l-Fikhi’l-Ekber* (Haydarâbâd: y.y., 1948), 36.

12 Mağnisâvî, *Şerhü’l-Fikhi’l-Ekber*, 41, 57, 69.

Kur'an'da kendini nitelendirdiği ve Hz. Peygamber'in de hadislerinde O'nu vasıflandırdığı şeyle nitelendirmek. Bu yüzden de bir kimse, görünmeyen ve gaybî olana dair¹³ halîs bir inanca sahip olmakla Allah'ın kudretine teslim olmalıdır. Nitekim Kur'an'da "Gözler O'nu idrak etmez, O bütün gözleri idrak eder." [En'am, 6/103] buyrulmaktadır. En nihayetinde Hanbelî gelenek, esasen sıfatların "anlam ve keyfiyet"ini sadece Allah'a havale ederek (*tefvîz*), muhkem olsun müteşâbih¹⁴ olsun Kur'an'da ifade edilen her şeye inanmayı onaylamaktadır.

Eş'arîlerin Görüşü

Hanbelilerin aksine Eş'arî'nin karakteristik yaklaşımı, en çok, zât-sıfat ilişkisi problemini açıklamada kelâm metoduna yaptığı katkı dolayısıyla kendini gösterir. Nihayetinde o, taklit yoluyla, doktrinel inançlara karşı fikrî ameliyeden neş'et etmeyen itaati doğru bulmaz. Allah'ı bilmek hakikati bilmeye eşit olduğundan, neyin Allah'ı bilmek anlamına geldiği konusunda Müslümanların düşünmekle yükümlü olduklarına dair Eş'arî'nin kesin inancı göz önüne alındığında bu durum görülmektedir.¹⁵

Allah'ın aşkınlığına aşırı vurgu yapan Mu'tezile'nin indirgemeciliğine karşın Eş'arî, zât-sıfat ilişkisi sorununa dair rasyonel yargıların ölçülerinin olması gerektiğine binaen, Kur'an'da ifade edildiği gibi O'nun kendisine dair kelimeleri tarafından talimatların hazırlandığını savundu. Allah'ın sıfatlarını kabul etmenin, ima edilen antropomorfik sonuçların olumsuzlanmasıyla eşleştirilmesi mümkündür. Analoji, Allah ile yarattığı evrendeki herhangi bir şey arasında bir çeşit benzeşmeyi (müşâbehet) hissettirmesi durumunda problemlidir. Esasen "Hiçbir şey onun gibi değildir" [Şûrâ, 42/11] ayetine inanmak *teşbih* ve *temsili* reddetmeyi gerektirir. Eğer sıfatlar aşırı literal (zâhiri) bir okumayla incelenirse örneğin Müşebbihe ve Mücessime mezheplerinin savunulması güç doktrinlerinde olduğu gibi bid'at ortaya çıkabilir. Ancak genel benzerliklerden hareketle bir yargıya varıldığında sıfatlar, antropomorfik anlamları yüklenici pozisyonlarını sürdürürler.

Eş'arîlik, Allah fiilî sıfatlar -ki O bir şeyi ya da bir eylemi yapmak istediğinde meydana gelmesidir- ile zâtî sıfatlar (nefsî sıfatlar) arasında ince bir nüans ortaya koydu. O da fiilî sıfatların çelişiklerinin Allah'a nispet edilmesinin câiz olmasıdır. Meselâ, Allah'ın, tövbekâr müminleri (bir lütuf ya da *sevâb* olarak) affedici olduğunu söylemek uygun olduğu gibi Allah'ın, va'dine uyacağını taahhüt ettikten sonra ahidinden dönüp tövbe etmeyen günahkârları (yaptıklarına karşı bir ceza olarak; *ikâb*) *affetmeyeceğini* ifade etmek de câizdir.

13 Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta* (Damascus: Institut Français de Damas, 1958), 57–58, 87.

14 "Ona inandık, tamamı Rabbimizin katındandır." (Âli İmran, 3/7).

15 Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, 211-212.

Bu yüzden de affetme, olumsuzlamaya olanak tanıyan bir fiilî sıfattır. Ancak bu olumsuzlamanın ortaya çıkardığı çelişik şeyin Allah'a nispet edilmemesi gerekir. Zâtî sıfatlara gelince, onların çelişikleri kötüdür. Meselâ *ilmin* olumsuzlanması *cehaleti*, *kudretin* inkârı ise *zayıflığı* zorunlu kılar. Bundan dolayıdır ki fiilî sıfatlar "selbiyye", zâtî sıfatlar ise "vücûdiyye" olarak tasnif edilmiştir. Bu bağlamda genellikle zâtî sıfatların *ilim*, *hayat*, *kudret*, *irade*, *basar*, *sem'* ve *kelâm* olmak üzere yedi sıfattan ibaret olduğu kabul edilir. Ancak "irâde" sıfatı üzerinde dahilî bir tartışma ortaya çıktı. Bazı bilginler, iradenin, ezeli ve değişmez (*sâbit*) olan bir varlıktan ziyâde bir eylem veya niyeti ima etmesini göz önüne alarak diğer zâtî sıfatlardan farklı olduğunu savundular.

Çok katı ve literal bir tefsir veya aşırıya kaçan yorumlama (*te'vil*), temelsiz aşırılıklara yola açabilir. Müfessir, zâhirî anlama aşırı vurgu yaptığında Allah'ın aşkınlığına (*tenzih*) zarar veren antropomorfist ifadeleri takdim edebilir. Aynı şekilde batınî anlama yapılan aşırı vurgu da yorumbilimciyi çeşitli *batınî* mezheplerinin görüşlerine uymaya götürebilir. Kutsal metinlerle ilgili okumalarda denge, zâhircî antropomorfizm [Müşebbihe ve Mücessimenin tavrında olduğu gibi] veya aşkınlığa yapılan son derece aşırı bir mecazilik vurgusu üzerinden onun gerekliliklerinin ortadan kaldırılması şeklindeki sapkınlıklara yol açabilen iki aşırı uç yorumlama arasında konumlandırılmaktadır. Bu semantik gerilim, vahiysel metinlerin alımlanması ve onların çok tabakalı olarak okunmasını karakterize eder.

Eş'arî, "Allah'ın eli" (*Onu Kendi ellerimle yarattım. [Sa'd, 38/75]*) veya "Allah'ın yüzü" (*Ancak Rabbinin Yüzü bâkî kalacaktır. [Rahman, 55/27]*) gibi ifadelerin yorumsal açıklamalarında zorlukla karşı karşıya kaldığında Kur'anî ifadeler olmaları dolayısıyla işaret ettikleri gerçekliği sorgulamaz. Fakat yine de o, Allah'ın "eli" veya "yüzü" gibi ifadelerin medlûllerinin [gönderge] ya bedensel organlar ya da sadece birer mecaz olmasını kabul etmeyerek bir orta yol arayışındadır. Ayrıca o, mecazî yorumlar konusunda kuşkucu bir tavır benimserken aşırı zâhirî yorum karşısında da tedbirdir. Ancak orta bir yol bulma konusunda bu kadar istekli olmasına karşın zâhirî okumadan herhangi bir şekilde ayrılmanın geçerli sebeplerinin bulunması gerektiğini beyan eder. Allah ile yarattığı evrendeki şeyler arasındaki müşâbehet, teşbih ya da analojinin herhangi bir formu reddedildiğinde bu, zât-sıfat ilişkisi sorununa dair dilsel, ontolojik ve mantıksal düşünceleri de ilgilendirecektir. Burada yaratıcı ile yaratılan arasında uzlaştırılmaz, varlıksal-zâtî bir ayırım bulunmaktadır. Allah'ın maddî varlıklara benzediğini ima etmek saçmadır. Sıfatlara ilişkin dilsel yakınlık/benzeşim şekli, delâlet ettikleri şeylerin müşâbehetini doğrulamaz. Eş'arî'ye göre, "Ne Allah mahlûkâta hulûl etmiştir ne de mahlûkât Allah'a hulûl etmiştir." *Risâle ilâ ehli's-sağr* adlı eserinde o, ilâhî zât ile sıfatlar

arasındaki eşitliğin her türlü çeşidini çürütür.¹⁶ Ancak sıfatlar, zâta indergenmezken zâttan ayrı arazlar olarak da görülmezler. Bu ontolojik *farklılık*, sırf varlıktaki *ayırımın* bir türü değildir. Eş'arî'nin iddiası detaylı bir şekilde incelendiğinde onun, duysal olarak tecrübe edilenden hareketle gâib ve aşkın olana dair çıkarımda bulunulabileceği ilkesi vasıtasıyla, yani *istidlâl bi's-şâhid ala'l-gâib* olarak bilinen bu klasik metodu takip ederek, koşulları ihtiyat ve özenle göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

Eş'arî'nin *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eserindeki görüşleri, Hanbelilerin savunmacı tarzdaki kelâmına daha yakın görünür. Burada o, Allah'ın gerçekten bir yüze, gözlere ve ellere sahip olduğunu kabul eder. Ayrıca ilâhî kelimelerin yaratılmadığını ve Allah'ın ahirette görüleceğini de ekler. Birkaç hadisten çıkarılan son mesele, bu görme tecrübesinin paradoksal mahiyeti dolayısıyla zihinleri karışmış âlimleri uğraştırmaya devam etti. Tüm bunlardan sonra, eğer dış dünyada sadece cismânî şeyler görülebilen varlıklar ise, Allah'ın ahirette görüleceğinin kabul edilmesinde ima edilen "görme" (*rü'yet*), ne tür bir görmedir? Şayet bu görme tecrübesi duysal değilse, bu yüzden de optik ilminin (*ilm-i menâzir*) ilkelerine uygun düşmüyorsa şu hâlde onun mahiyeti ne olabilirdi? Bunun üzerine Eş'arî'nin ahiretteki görülebilirliği kabul etmesi, görmenin "mahiyet"inin açıklanamaz ve insan kavrayışının ötesinde olmaya devam edeceği iddiası ile ilgilidir.

Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinde savunduğu naklî delillere dayanan yaklaşımının aksine *Kitâbu'l-lüma'*sındaki argümanlar, aklî deliller ve sistemli kelâm teorileriyle devam eder. Ayrıca o, *teşbih* ve *tecsîmi* ret bağlamında "Vech, Allah'ın kendisine nispet ettiği ve anlamını da sadece kendisinin bildiği bir sıfattır." şeklindeki açıklamaları arz eder.¹⁷ *Vech* ("yüz"), tam da bu yüzden *tenzihe* zarar vermeyecek şekilde mecazî bir kelime olarak kabul edilmelidir. Bu gibi özel durumlarda tefsir ilmi, Allah'ın aşkınlığı [tenzih] ilkesini korumaya çalışmalıdır. *el-Lüma'* adlı eserinde Eş'arî, Allah'ın diğer şeylerden farklı olduğunu ve O'nun yüceliğine ilişkin herhangi bir temsil, benzeşim veya teşbih ima etmenin saygısızlık olduğu belirtir.¹⁸ Yine o, cismâniyetin, basitlik ve teklik ilkeleriyle çelişen birleşim (*terkîb*) ve çokluğu (*kesret*) gerektirdiğini savunur. Eş'arî'ye göre, bu aklî delil, "Allah kendisini cisim olarak isimlendirmedikten biz de kendisine izafe etmediği bir isimle O'nu isimlendiremeyiz ve bu konuda Müslümanların icmâsına muvafık olmayan öner-

16 Michel Allard, *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari* (Beyrouth: Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 1965), 199.

17 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbü'l-lüma'*, thk. Hammûde Gurâbe (Kahire: y.y., 1955), 9.

18 Eş'arî, *el-Lüma'*, 20.

meleri telaffuz etmemeliyiz” şeklindeki geleneksel yaklaşımla takviye edilmiştir.¹⁹ Bu yüzden de Eş’arî, yaratılmış varlıklarla ilişkilendirilebilen niteliklerin Allah’a nispetini reddetmesine rağmen, O’nun sıfatlara sahip olduğunu kabul eder.²⁰ Üstelik de tüm sıfatlar, gayriyyet [zâttan ayrı] ve yoklukla (*‘adem*) nitelenmeksizin zâtle beraber ezeli olarak bulunmaktadır.²¹

Ayrıca *el-Lüma’*da Eş’arî, “Allah’ın kelâmının yaratılmadığını ve zâtıyla beraber ezeli olarak bulunduğunu savunur.” Fakat daha önce de işaret edildiği gibi o, ilâhî kelimelerin lafızlarına ilişkin tartışmalı bir problem varsayar. Dolayısıyla o, lafızların yaratılmışlığını (*hudûsu’l-elfâz*) manaların ezeliliğinden (*kıdemu’l-meânî*) ayırıştırır. Allah’ın kelâmı zâtındadır ve özünde bu kelâm ne duyulur bir ses ne de harf formunda açığa çıkan çizgisel bir işarettir. İnsan eylemlerinin bir çeşidi olan sesler ve harfler, mahlûk olmayan ilâhî kelâmın yaratılmış anlatımsal işaretleridir.

Eş’arî başka bir kanıt daha ileri sürer “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözüümüz sadece, ona, ‘Ol!’ dememizdir. O da hemen oluverir.” (Nahl, 16/40) ayeti üzerinde düşünüldüğünde, meydana getirici “Ol!” (*kun!*) emrine dayanarak şöyle denilebilir: Eğer Kur’an yaratılmış olsaydı, bir “Ol!” sözüyle varlığa gelmesi emredilecekti. Bu da Allah’ın kelimelerinin, yine O’nun “Ol!” sözüyle yaratılmış şeyler olduğunu ve düzenli olarak “Ol!” sözünün kendisinin de başka bir “Ol!” sözüyle yaratılıp bu şekilde “sonsuz kadar” devam etmesini gerektirecekti. Fakat bu durum, ilâhlığa uymayan anlamsız bir teselsülle karşı karşıya kalmamızı gerektirmez miydi? Bu yüzden de Allah’ın kelimeleri zâtıyla beraber ezeli olarak bulunmalıdır ve O, yaratma emrine sahip, yüce ve mütekellim-i ezeldir.

Zât-Sıfât İlişkisi Problemine Dair Filozofların Görüşleri

Zât-sıfât ilişkisi problemine dair derinlikli düşünceler sadece kelâmî tartışmalara münhasır değildir. Bunun yanı sıra felsefeciler tarafından da sistemli olarak tartışılmıştır. Meselâ İbn Sînâ, varlığın modalitelerini [kip] ontolojik olarak yani imkânsızlık, imkân ve zorunluluk şeklinde tahlil etmesinden hareketle bu soruna değinmiştir. İbn Sînâ, imkânsız olanın, varlık kazanmasının mümkün olmadığını; özünde mümkün olanın (*mümkin bi-zâtihi*) ise herhangi bir çelişkiye yol açmaksızın varlığa çıkma ya da çıkmama potansiyeline sahip olduğunu savunur. Mümkün, varlığa çıktığı zaman “zâtı dışındaki bir sebepten dolayı zorunlu varlık” (*vâcibü’l-vücûd bi-gayrihi*) olur. Bu yüzden de zâtında imkânlılık, sonuç itibariyle bu zâtın dışındaki haricî bir sebep sayesinde gerçekleşecek olan potansiyel “varoluş”tur. Zorunluluk ve imkânın metafiziksel mâhiyetleri farklıdır. Zâtı gereği zorunlu varlık (*vâcibü’l-vücûd bi-*

19 Eş’arî, *el-Lüma’*, 24.

20 Eş’arî, *el-Lüma’*, 24-26.

21 Eş’arî, *el-Lüma’*, 28-31.

zâtihi), zâtında gerçekliğe sahip iken, aksine mümkün varlık, “zâtında bir gerçekliği olmayıp” “zâtı dışındaki bir şey sebebiyle gerçekliğe” sahip iken. Zorunlu, dışarıdan varlık almayı bizzât varlığının kaynağıdır ve sürekli var olandır.²² O, “zâtı gereği” vardır ve varlığının (*vücûd*) dışında bir mâhiyeti de yoktur. Ayrıca “Bir”dir (*vâhid* ve *ehad*).²³ Çünkü “zâtı gereği Zorunlu Varlık”, her birini diğerlerinden ayıştıran bir vasıf (*fasl*) olmaksızın birden fazla olmaz. Fakat ayırt edici bir vasfa (*fasl*) ihtiyaç duymak, onların hem “zâtları gereği” hem de “zâtları dışındaki bir şey sebebiyle” var olmalarını gerektirir. Hâlbuki bu, çelişkili bir durumdur. Ancak onları birbirinden ayıştıran bir vasıf olmazsa o zaman da geriye bu varlıkların bir ve aynı olmamalarını sağlayan herhangi bir nitelik kalmaz. İbn Sînâ “zâtı gereği zorunlu varlığın” bir *cinsi*, tanımı (*hadd*), dengi (*nidd*) ve zıddının olmadığını ve onun madde, nitelik (*keyf*), nicelik (*kem*), yer (*eyn*), konum (*vaz'*) ve zamandan (*vakt*) uzak olduğunu ilave eder.²⁴

İbn Sînâ'nın “zâtı gereği Zorunlu Varlık”ı, ontolojik olarak “Allah’ın doğallaştırılmış bilgisi”nden gelmesi bakımından, monoteist dinlerin ana akımlarının inandıkları Nihaî Varlık’tan farklılık gösterir. İbn Sînâ'nın âlem anlayışı, temelde ilâhîlik fikrinde içerilir ve bu yüzden de Allah var olduğu halde âlemin var olmaması “mantıksal olarak” mümkün değildir. “Zorunlu Varlık”ın kendisi, sudûr etmiş bir âlemin varlığını zorunlu olarak gerektirir. Dahası kurtuluş, sadece inayete değil daha çok bir fail olarak özneye bağlıdır ve “Vâcibü'l-Vücûd”un ontolojik modalitesiyle herhangi bir şekilde iletişim kurmak, kategoriye ilişkin felsefi bir yanılmayı ifade eder. Fakat İbn Sînâ metafiziği bir *kelâm* onto-teolojisini temsil etmemesine rağmen, onun düşüncesi tarihsel olarak yerleştiği dini bağlamdan soyutlanamaz. İlâhî sıfatların kabul edilmesi, monoteist inancın Mutlak Varlık, Kadîr, Âlim ve nasılsız-niçinsiz özgür bir iradeyle yaratan zâtı Yüce Allah anlayışını muhafaza eder. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın “zâtı gereği Zorunlu Varlık”ının, “Allah’a işaret etmesi mümkün olmakla birlikte bu onun metafiziğini vahyin iknâ edici bir yorumuna kolayca dönüştürmez. Ancak kendisinden önce gelen Mu'tezile gibi İbn Sînâ'nın ontolojisi de tecrübî olarak bir tavır karakterize eden korku, umut ve beklentinin olumlu sonuçlarını tehlikeye atmasının yanı sıra Allah’ın kişisel niteliğine de zarar verir. Hâlbuki ilâh manası da bu tavır vasıtasıyla müminlerin yaşamlarında kendini ilan eder.

22 Ebu Ali İbn Sînâ, *eş-Şifa, Metafizik*, haz. C. Anawati-İbrahim Medkûr-Said Zayed (Kahire: y.y., 1975), 3:36

23 İbn Sînâ, *The metaphysica of Avicenna*, çev. Parviz Morewedge (New York: Columbia University, 1973), 43.

24 Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidaye*, thk. Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 1974), 262-263; Salim Murşan, *el-Canibü'l-ilâhî inde İbn Sînâ* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1992), 94; İbn Sînâ, *eş-Şifa, Metafizik*, 2:354.

Felsefî düşüncedeki bu eğilime mukabil, İslam'ın klasik düşünce tarihinin en önemli gelişmelerinden biri, Gazzâlî'nin genelde filozoflara özelde ise İbn Sînâ'ya yaptığı eleştiri örneğinde kendini gösterir. *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde Gazzâlî, İlk İlke [*el-mebdeu'l-evvel*] için ilim, kudret ve iradeyi kabul etmenin imkânsızlığı üzerinde filozofların ittifak ettiklerini zikreder. Hâlbuki onlara göre, vahiyle gelen bu isimlerin, “referans olarak” tek bir ilâhî zâta (*zâtüin vahidün*) indirgenerek “sözel olarak” kullanılır. Daha sonra o, filozofların, sıfatların ontolojik gerçekliğini kabul etmenin tevhide zedeleyen çokluğa yol açtığına inandıklarını ilave eder.²⁵ Gazzâlî, onların bu konuda Mu'tezile hariç Müslümanların tamamına muhalif durduklarını söyleyerek itiraz eder.

Gazzâlî, onların “tutarsızlık”larını göstermek için delillerini şöyle özetler: Eğer sıfat ile mevsûf aynı değillerse; o zaman, [i] ya onlardan her biri diğerinden müstağni olacak, [ii] ya onlardan her biri var olmak için diğeri muhtaç olacak, [iii] ya da biri diğerinden müstağni iken diğeri öncekine muhtaç olacaktır. Birinci durumda her ikisi zâtî gereği zorunlu varlık olacaktır ki bu imkânsızdır. Her birinin diğere muhtaç olması durumunda ise, onlardan hiçbiri “zâtî gereği Zorunlu Varlık” olmaz. Bu da ilâhî olan örneğinde imkânsızdır. Ancak eğer biri, diğeri kendisine muhtaç iken ona ihtiyaç duymazsa [yani üçüncü durumda] o zaman, onlardan biri diğerinin illeti olarak eylemde bulunur. Bu yüzden söz konusu durumda eğer bir sıfatla nitelenen [*mevsûf*], o sifata muhtaç ise ihtiyaç içinde bulunan Bir, bir noksanla nitelenmiş olur. Bu ise ilâhî olan hakkında geçerli değildir.²⁶ Bu spekülasyonlara Gazzâlî'nin cevabı, Zorunlu Varlık'ın zâtî, fâili olmaksızın ezeli olduğu gibi sıfatları da ezelidir şeklindedir.²⁷ Ayrıca Gazzâlî, İlk İlke'nin [*el-Evvel*], zâtî dışındaki hiçbir şeye ihtiyaç duymamasından dolayı sıfatlara da muhtaç olmadığını düşünerek *filozoflar*'ın şu iddiasını reddeder: Sıfatları olumlamak, İlk İlke'nin mutlak manada kendi kendine yeterli [*ganiyy*] olamamasını iktiza eder. Gazzâlî bu felsefî hilelerin, “son derece zayıf ancak retorik bir vaazın” parçası olduğunu düşünür. Tüm bunlardan sonra ona göre, “kemal sıfatlar, kemal zâttan ayrı değildir ki O, başkasına muhtaçtır denilsin”. Tıpkı Eş'arî gibi o da sıfatların, fâilleri olmaksızın zâtle beraber ezeli olarak buldukları halde zâttın kendisine indirgenemeyeceklerini ileri sürer. Filozoflar Allah'ın âlim olduğunu kabul ettikleri zaman, burada zâta ilave bir şeyin yani bilginin bulunduğunu itiraf etme sorunuyla karşı karşıya kalırlar.

25 Ebu Hâmid Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers (Tehâfütü'l-felâsife)*, çev. Michael E. Mar-mura (Provo UT: Brigham University Press, 1997), 97.

26 Gazzâlî, *The Incoherence*, 98, 109.

27 Gazzâlî, *The Incoherence*, 99-100.

* Müellifin her ne kadar “Allah'ın bilgisi” ifadesini kullansa da mezkûr ayette böyle bir şey geçmez. Müellifin “Allah'ın bilgisi” şeklinde zikrettiği ifade ayette “*an rabbike*” (rabbinden) olarak yer alır.

Çoğu *felsefe* takipçisi, Allah'ın yalnızca kendi zâtını bildiğini düşünür. Ama İbn Sînâ, Allah'ın hem kendisini hem de tümel [*külli*] şeylerin tamamını bildiğini ileri sürer. Çünkü ona göre tikel [*cüz'î*] şeylere dair bilgi, ilâhî zâta değişmenin meydana gelmesini gerektirir. Bunun üzerine Gazzâlî, Allah'ın kendisine dair bilgisi ile cins ve türlere dair bilgisinin aynı olup olmadığını sorar. Eğer filozoflar, Allah'ın kendisine dair bilgisi ile diğer şeylere dair bilgisinin aynı olduğu şeklinde yanıt verirlerse o zaman yaklaşımlarının savunulması mümkün olmaz. Eğer onlar, her ikisinin aynı olmadığını söylerlerse bu durumda da çokluk ima edilmiş olur. Yanıtların hiçbiri ikna edici değildir. Dahası Allah'ın cüz'ilere dair bilgisini doğrulayan şu Kur'an ayeti "*Yerde veya gökte zerre ağırlığına bir şey bile O'nun bilgisinden* uzak olmaz.*" (Yunus Suresi, 10/61) göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın sadece kendisini bildiği doğru olamaz. Diğer filozofların aksine İbn Sînâ, noksanlığı gerekli kıldığı düşüncesiyle, Allah'ın sadece kendisini bildiği ve diğer şeyleri bilmediği şeklindeki iddiayı savunmaktan "hicap duydu". Bu yüzden o, zâta değişmeyi ve çokluğu gerekli kılan görüşlerden kaçınmak için Allah'ın Kendisi dışındaki her şeyi tümel bir tarzda bildiği sonucuna varır.²⁸

Gazzâlî'ye göre buna rağmen, İbn Sînâ'nın görüşleri çelişkiye yol açmaktadır. Filozoflara ve Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu kabul etmenin çokluğu gerektirdiği göz önünde bulundurulursa bu, bir vakiadır. Mu'tezile'nin izini takip eden filozoflar, çokluktan şiddetli bir şekilde kaçınma konusunda aşırı gittiler. "Eğer İlk [*Evvel*], varlıkla nitelenmiş bir mâhiyete sahip olsaydı bu, çokluk [*kesret*] olurdu" şeklindeki iddiaları da bunu göstermektedir. Bu yaklaşım, yaygın olan İbn Sînâcı "Zorunlu Varlık"ın, mâhiyetsiz olduğu görüşüne (yani, zorunlu varlığın zâtı, varlığından başka bir şey değildir.) dayanmaktadır. Sıfatlar, niteleyecekleri özneye yani *mevsûf*'a ihtiyaç duyarlar. İlk İlke'nin zâtının akıl, ilim, kudret ve irade olduğunu söylemek, bu sıfatların kendi başlarına var olduklarını [*kâimun bi-nefsihi*] iddia etmek gibidir. Fakat sıfatların kendi başlarına var olmaları [*kâimun bi-nefsihi*] imkânsızdır. Çünkü o zaman onlar, çoklu zorunlu varlıklar olacaktır. Hâlbuki İbn Sînâ bunun imkânsız olduğunu ortaya koymuştu. Sonuç olarak sıfatlar ilâhî zâta zaittir ve Gazzâlî'nin iddia ettiğine göre İlk İlke'nin sıfatları, mâhiyeti ve hakikati inkâr edilemez.²⁹

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın metafiziğine yönelik eleştirisi, ele alınan *felsefi* görüşlerin *kelâm* geleneğiyle diyalektik bütünleşmesi sonucunu doğurmuştur. Örneğin *el-Milel ve'n-nihal*'in³⁰ meşhur müellifi Şehristânî [ö. 548/1153], *felsefe*-nin öğelerini *kelâm*daki mülâhazalarına dâhil eden esrarengiz kelâmcılardan

28 Gazzâlî, *The Incoherence*, 101-104.

29 Gazzâlî, *The Incoherence*, 105-110.

30 Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal* (*Livre des religions et des sectes*), çev. Daniel Gimaret v.dğr. (Leuven: Paris ve Paris: UNESCO, 1986-1993).

biriydi. Bazıları, Bağdat'taki Nizâmiyye Medresesinde saygın bir müderris olmasını dikkate alarak onun bir Eş'arî kelâmcı olduğunu düşünür. Diğerleri ise onun *takiyye* yaptığını, eserlerinde özellikle *Kitâbü'l-musâra'a*'sında, İsmâiliyye mezhebi etkisinin izleri bulunduğunu iddia eder.³¹ Şehristânî bu teosofik metninde, mutlak ilâhî aşkınlık (*tenzih*) konusundaki hassasiyetten ödün vermeye yol açtığı gerekçesiyle, İbn Sînâ'nın *Vâcibu'l-vücûd* (Zorunlu Varlık) metafizik tasavvurunu eleştirel bir gözle sorguladı. Şehristânî, mutlak olarak bilinemeyeceği ve tarif edilemeyeceğine inandığı ilâhî zâta doğrudan uygulamaksızın, ilâhî sıfatların gerçekliğini tasdik etti. Aynı zamanda da yaratmada (*halk*) tedriciliğin felsefî anlamını savundu; ilâhî Emir, Kelimeler ve Harflerin ezeli ve kadîm olduklarını ileri sürdü.³² Bunun yanı sıra ona göre ilâhî İsimlerin tezahürleri (*mezâhir*), vahye tekabül eden *kelimât-ı kavliyye* (sözel kelimeler) ile peygamberler, imamlar ve ruhânî rehberlerin şahsiyetlerinde cismânî bireylere (*eşhâs*) dönüşen *kelimât-ı fiiliyye* (eylemsel kelimeler) olarak adlandırdığı şeyler üzerinden meydana gelir. Ayrıca o, ilâhî sözün lafzının (*lafzu'l-kelime*) yaratıldığını ancak özsel anlamının veya muradının (*el-ma'nâu'n-nefsî*) ezeli olduğunu savundu.³³ Teolojinin en ileri imkânlarının sınırlarını belirlemek ve felsefî mülâhazanın sınırlarına işaret etme sadedinde o, 'akl ile sem' (vahyedilmiş kelimenin kıraatini işitme) güçleri arasında bir muvazene gerçekleştirmeye çalıştı. Böylece rasyonel yorumlamalar bir son noktaya ulaştığında, kıraat edilen vahyi dikkatli bir şekilde *dinleme* fiilinin ifâ edilmesi gerekecektir.³⁴

Zât-sıfat problemi konusunda felsefenin teolojik düşünceyle tarihsel bütünleşmesi, en sistemli ifadesini, daha önce yaşamış olan Gazzâlî gibi hem bir Şafîî fıkıhçı hem de Eş'arî kelâmının savunucusu olan Fahreddin Râzî'nin [ö.606/1210] mirasında buldu. *Kelâmın* erken dönemindeki bazı geleneksel savunucularının aksine Râzî, Yunan felsefesini reddetmeyip *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye* adlı eserinde belirttiği gibi kadîm filozofların eserlerini, doğru önermelerini tasdik ve yanlışlarını da reddetmek suretiyle derinlemesine araştırdı.³⁵ Gazzâlî'nin mantığı meşrulaştırması ve doğa bilimleri (*el-ulûmu't-tabiiyye*) olarak doğa felsefesinin birçok terimini benimsemesini izleyen Râzî, aklî delillerle naklî delilleri birleştirerek Sünnî kelâmî araştırmalarını felsefî temeller üzerinde tesis eden önde gelen diyalektik bir kelâmcıydı. O, Kerramiyye ve Hanbelilerin antropomorfist görüşlerini reddedi, İsmâiliyye'nin hermenötik

31 Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbü'l-musâra'a* (*Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*), ed. ve çev. Wilferd Madelung ve Toby Mayer (London: I.B.Tauris, 2001).

32 Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm* (*The Summa Philosophiae of Shahrastâni*), ed. ve çev. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), 316.

33 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 320.

34 Guy Monnot, "Shahrastâni," *Encyclopedia of Islam* c. 9 (Leiden: Brill, 1998), 214–16.

35 Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* (Hayderabad: yy, 1924), 1:4.

karmaşıklıklarına karşı da kuşku duydu. Onun metafizikle meşguliyeti, ilk olarak İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-işârât ve't-tenbîhât* eserine yaptığı tenkitli şerhlerle çok net bir şekilde ifadesini buldu.³⁶ Aynı zamanda o, etkileyici kelâmî bir eseri olan *Muhassalü'l-efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*'de kendi felsefî kavramlarını geliştirdi.³⁷ Zât-sıfât ilişkisi sorununa değinen Râzî, konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'nın 'Allah sadece tümelleri bilir, tikelleri bilmez' şeklindeki iddiasını eleştirir. Bu yüzden bilginin, bilenle [*âlim*] bilinen [*malûm*] arasında bir bağlantı olarak ilişkiyi (*izâfet*'ten ziyade bir *taalluk*'u) gerektirdiğini ileri sürer. Dolayısıyla meselenin bu şekilde ifade edilmesi ise, bilinende [*malûm*] meydana gelen bir değişikliğin, gerçekte bilende [*âlim*] ortaya çıkacak bir dönüşümden ziyade bilinenle bileni birbirine bağlayan bir bağlantı olarak ilişkide [*relation/ taalluk*] bir değişimin doğmasını iktiza eder.

Zât-sıfât ilişkisi sorunu ile ilgili inceleme, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*³⁸ müellifi Eş'ârî kelâmci Seyfüddin Âmidî gibi felsefî yönelimli teologların zihnini meşgul etmeye devam edegeldi. Bu eser de diğer bir Eş'ârî düşünür olan Îcî'nin entelektüel gelişimini etkilemiştir. Meselâ döneminin *Summa Theologiae*'sını* meydana getiren ve Râzî'nin *Muhassal*'ı ile Âmidî'nin *Ebkâr*'ına dayanan Îcî'nin *Kitâbü'l-mevâkıf fi İlmi'l-keâm*'ı, modern döneme kadar Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nde kelâm metni olarak okutulmaya devam etmişti. Dahası Seyyid Şerif Cürçânî de Îcî'nin *Mevâkıf*'ına, onun teolojisini *fel-sefe*yle pekiştirerek etkileyici bir şerh yazdı. Cürçânî aynı zamanda, Îcî'nin öğrencisi olup Sünnî *keâm* geleneğinin Mu'tezile karşıtı argümanlarını geliştirmede Mâtürîdîlik ile Eş'arîlik'i birleştiren Teftâzânî'nin [ö. 792/ 1390] kelâmî otoritesine meydan okudu. Teftâzânî'nin bu birleştirme ameliyesi özellikle Necmeddin en-Nesefî'nin [ö. 537/1142] eserine yaptığı şerhte kendini göstermiştir.³⁹ Teftâzânî, kitaplarda yazılmalarına, kalplerde muhafaza edilmelelerine, kulaklarla işitilmelerine ve dillerle okunmalarına rağmen ilâhî kelimelelerin yaratılmadığını ve ilâhî zâta derç olunmadıklarını savundu. Allah'ın bir kelâmı olarak Kur'an'ın telaffuzu hâdis iken, kendisi ise yaratılmamıştır. Ayrıca o, ilâhî kelâmın, harfler ve sesler cinsinden olmadığını daha çok *ilim, kud-*

36 Örneğin Râzî, YeniPlatonculuğun "birden ancak bir çıkar" şeklindeki südürcü ilkesini çürütme çalıştı.

37 Fahreddin Râzî, *Muhassalü'l-efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, haz. Ahmed Naci el-Cemali ve Muhammed Emin el-Hanci el-Kütbi (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Misriyye, 1323/1905).

38 Seyfüddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâ fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004).

* Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) *Teoloji Külliyyatı* anlamındaki eserinin ismi.

39 Sa'düddin Teftâzânî, *A Commentary on the Creed of Islam (Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye)*, ed. ve çev. Earl Edgar Elder (New York: Columbia University Press, 1950).

ret, hayat, sem', basar, irade ve yaratma (*halk*) gibi ezeliflerin dışında sekiz sıfat-tan biri olduğunu kabul etti.⁴⁰ Burada Teftâzânî, diğer yedi sığata *halk'ı* da dâhil ederek geleneksel *kelâmî* [Eş'ârî] tezden ayrılmıştır.

Hermedenitik, Allah'ın Zâtı ve Sıfatları

Allah'ın kelimeleri, yazı araçları ve okuma sayesinde iletişimsel olarak korunacakları bir dil vasıtasıyla açığa çıkar: “Oku! Yaratan Rabbinin adıyla.” (Alak, 96/1). Fakat fonetik ve şekilsel olarak ifade edilmiş ilâhî kelimeler, dilin antroposentrik doğasına zorunlu olarak uygunluk göstermedikleri gibi dilin gramatik-mantıksal kıstaslarıyla da kolay kolay ölçülemez. Din nokta-i nazarından, ilâhî kelimeler, semantik olarak tükenmez olup anlamları da literal okumalarda ya da mecaz ve kinayenin batnî tabakalarında tek anlama indirgenmeksizin belirsiz yorumlara açık kalmaya devam eder. Vahyedilmiş kelime, ezeli olanın tamamlayıcı bir imgesi olarak işlev gören bir dilde yerini bulur. Saklı karakterleri ve antroposentrik bir tahsisten uzak durmaları yoluyla ilâhî kelimeler, bizim tasarrufumuzda olmayan ve mutlak olarak bizim kaynaklık etmediğimiz bir varlık alanı olarak dili meydana getirir. Gelen vahiyde, Peygamber'in okuması, tebliğde bulunması, kalkması ve uyarıda bulunması istendi: “O, nefis arzusu ile konuşmaz.” [Necm, 53/3]. İlâhî kelâm, antroposentrik kıstasların yetersizliğini gösterir. Bu da Kitabı, herhangi bir metinden farklı olarak ortaya çıkarır. Bu anlamda, insanların kullandıkları dil ile ilâhî “Dil” arasında hiçbir analogi ilkesi kolaylıkla tasavvur edilemez. Burada analoginin antroposentrik olanla etikenlendiği göz önünde bulundurularak, sıfatlarda olduğu gibi, hiçbir beşerî benzeşim gerekmez. Buna istinaden, vahiy ürünü olan kitap, bütünleştigi “kutsallık” mahfazasında, sadece insan eseri metinlere mahsus metotlar yalın olarak kullanılmak suretiyle tutarlı bir şekilde yorumlanamaz. Kıraat edilmeleri ve ezberlenmelerine rağmen Allah'ın kelimelerine, dini açıdan, “niçinsiz ve nasılsız” tasdik etme (*kubûl*) yoluyla yaklaşılr. Buna rağmen herhangi bir okuma zaten yorumsaldır. Aynı zamanda söz konusu okuma, kavramsal öngörülerin izdüşümüyle ya da doktrinel tartışmaları şekillendiren zihinsel önyargılarla belirlenmiştir. Bu ise, literal [zâhirî] anlama olan bağıllıkta tezahür eden katılık ve kısıtlamayı gerektirir. Bu, özellikle o mananın uygun olmadığını savunmak için hiçbir gerekçe görünmediği zaman vâkidir. Hâlbuki söz konusu gerekçeler, çoğunlukla merkezî bir konumda bulunur. Literal mananın yanlış anlamaya yol açabildiği dikkat çekici bir örnek de zâhirî anlamın ilâhî niteliklerin antropomorfik olduğunu imâ ettiği yerlerdir. Literal manayı kabul etmek, vahyin hakikatinin müdellel ispatı ile ilgili açık bir inancı ifade edebilir. Ancak böyle bir dini hal ve tavır, antroposentrik kavramlarda literal mananın izharına zorlamayı gerektirmez. Al-

40 Teftâzânî, *A Commentary*, 78.

lah'ın kelimelerinin zâhirleri, basitçe söylemek gerekirse insanî tabirlerin telaffuzu olarak varsayılmazlar. Okuduğumuz kelimelerin zâhirî anlamları, bütünlük ve inceliğinin farkında olunarak, büyük bir dikkatle kabul edilmelidir. Çünkü “Allah dışında hiç kimse onun tevîlini bilmez.” [Ali İmran, 3/7]. Mecazî tevellere gelince bunlar genelde, “zâhirî anlamlar yanıltıcı olarak antroposentriktir” hipotezinden kaynaklanmaktadır. Felsefî bakış açısına göre dilin kendisi, esrarengiz bir şekilde ne sırf bizim bir insanî faaliyetimiz ne de tamamen yeteneğimize bağlı bir şeydir. Ayrıca Kur'an'ın müteşâbih ayetlerini çözümlenmeye yönelik herhangi bir teşebbüste, fitneden kaçınma gerekliliğinden dolayı dikkat ve sağduyu harekete geçirilmelidir.

Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili sorun, esasında, modern reformcu mülâhazalara periferi olan klasik bir *medrese* problemi olarak süregelmesine rağmen yine de bizi zorlayıcı metafizik bilmecelerle karşı karşıya bırakıyor. Bu konuda belli bir tezi savunma girişimlerinin, bir doktrine ya da ötekine dönülmesi yönündeki çağrının bir parçası olması muhtemeldir. Ortam, bu sorunun olağanüstü gerçekliklerine bağlı kalmaktan ziyade tarihsellikte zihni meşgul eden ideolojik bir beyin yıkama ortamıdır. Bu bağlılık, asgari düzeyde, kesin pozisyonlar almaktan çekinmek ve zihinsel aceleciliğe karşı koymakla yerine getirilmelidir. Bu sorunun doktrinel gelişiminin, kutsalın hakiki bir deneyimine yaraşan belirlenemezlik, tevakkuf, samimiyet ve teslimiyeti her zaman safiyetle muhafaz etmediği dikkate alınarak böyle yapılmalıdır.

İleri Okumalar:

- Allard, Michel. *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari et de ses premiers grands disciples*. Beyrouth: Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 1965.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *The Metaphysica of Avicenna*. Çeviren Parviz Morewedge. New York: Columbia University, 1973.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Kitabu Câmi'i's-sahih. The Early Years of Islam* adıyla İngilizceye kısmî tercümesi yapan Muhammed Esed. Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1981.
- Ess, Josef van. *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.
- Ess, Josef van. *The flowering of Muslim theology*. Çeviren Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *The Incoherence of the Philosophers (Tehâfütü'l-felâsife)*. Çeviren Michael E. Marmura. Provo UT: Brigham University Press, 1997.
- Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'arî*. Paris: Les Editions du Cerf, 1990.
- Graham, William. “Qur'an as Spoken Word.” *Approaches to Islam in Religious Studies* içinde, editör Richard C. Martin, 23-40. Tucson: The University of Arizona, 1985.
- Laoust, Henri. *Le pre'cis de droit d'Ibn Qudama*. Damascus: Yer Yok., 1950.
- Laoust, Henri. *La profession de foi d'Ibn Batta*. Damascus: Institut Français de Damas, 1958.

Wisnovsky, Robert. "One aspect of the Avicennian turn in Sunni theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 14, (2004): 65–100.