

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına

SAYI : 11



KAYSERİ – 2001

YAYIN KOMİSYONU

Prof. Dr. Cihat TUNÇ
Prof. Dr. Harun GÜNGÖR
Doç. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

SAHİBİ

Prof. Dr. Celal KIRCA

MESUL MÜDÜRÜ

Doç. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

NOT : Makalelerin İlmi Sorumluluğu Yazarlarına Aittir.

SÜNNİ KELAM VE TEOLOJİK MÜNAKAŞALAR

James Pavlin

Çev : Arş. Gör. Murat ÖKÇESİZ*

Kelamın konusu geniş olup, pek çok tali meseleleri ihtiva eder. Dolayısıyla Kelama yönelik Sünnî (Orthodox) tepki karmaşık ve çeşitlidir. Kelamın metodolojisi ve hedefleri üzerinde dikkati toplamak için Sünnî tepkinin merkezinde, İslam'daki belli başlı tartışmaların bazıları üzerinde odaklaşmamız gerekir. Bu tartışmalar genelde Allah'ın mahiyeti (The nature of God) ve sıfatları çevresinde döner. Bu konu, Kur'an'ın yaratılmamış olduğu inancına bağlı olarak, Allah'ın konuşması (kelamullah) ve dünyanın yaratılmış olduğu inancına bağlı olarak da Allah'ın iradesi gibi kavramları içerir. Bu tartışmaların müşkil bir kısmı, Allah'ın mahiyetini açıklamak için kullanılan metodolojidir. Mütekellimler, Allah'ın sıfatları ile ilgili Kur'an ayetlerinin mantikî deliller üzerine oturan argümanlar vasıtasıyla yorumlanması gerektiğine inanırlar. Bu görüş, Mütezilenin durumunda olduğu gibi, ya "sıfatların bir gerçekliğinin olduğunu kabul etmeme" görüşünü benimseme biçimini ya da Eş'ârîlerin durumunda olduğu gibi, sıfatların belirli bir anlamını savunmak biçimini alır. Öte yandan gelenekçiler (traditionalists) Kelamın kullanılmasına yönelik güvensizliklerini yaymaya ve Mütezile ve Eş'ârîlerin çoğu çıkarımlarını reddetmeye giriştiler. Bu bölümde biz, başlıca Sünnî İslamî düşünce okullarında Kelama karşı çıkışla ilgili olarak çeşitli konuların bir kısmını anlamak için, Allah'ın sıfatları ile bağlantılı farklı inançların izlerini süreceğiz.

Peygamberin ashabından başlayarak Müslüman Sünnî alimler Kur'an'ın üçüncü suresinin (Al-i İmran), yedinci ayetinde temellenen Kur'an'ın açıklamalarına iman etme tutumunu sürdürürler. Bu ayet, Kur'an'ın insanların uyacakları açık hüküm ayetleri (Muhkemât) ve inananların sorgulamadan inandıkları kapalı ve imgesel (müteşâbih) ayetleri içerdiğini ifade eder. Ayet ayrıca, kalplerinde eğrilik olan ve tartışma çıkarmak isteyen insanların bu ayetleri yorumlamaya kalkışacağını da ifade eder.** İlk Sünnî alimlerin ifadelerine baktığımızda, Kur'an'daki ve sahih hadislerdeki Allah'ın sıfatlarına delâlet eden tüm bilgilerin kapalı ve imgesel (müteşâbih) kategorisi altına girdiğini görüyoruz. Allah'ın sıfatlarına dair olan bu inanç, Allah'ın Arş'ın üzerine istiva etmesi ile ilgili bir soru kendisine yöneltildiğinde İmam Malik b. Enes'in (Ö. 179/ 795) verdiği cevap ile netlik kazanmaktadır.

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

** Söz konusu ayetin meali şöyledir: "Sana Kitabı (Kur'an'ı) indiren O'dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için Kur'an'daki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: Ona inandık, hepsi Rabbimiz tarafından, derler. (ya da onun tevilini ancak Allah ve ilimde yüksek payeye erişenler bilir.) Bu inceleği ancak aklı selim sahipleri düşünüp anlar. (3. Al-i İmran: 7) (Çevirenin ilavesi)

O demiştir ki, “Allah’ın Arş’ın üzerine istiva ettiği pekâla bilinmektedir. Fakat bunun nasıl olduğu anlaşılabilir bir şey değildir. Buna iman etmek farzdır. Bu iş hakkında soru sormak bid’attir.” (al- saqâ 1988).¹ İmam Malik, Allah’ın Arş üzerine istiva etmesinden söz ediyor olmasına rağmen, onun bu ifadesi “Kelam”, “İlim”, “Rahmet”, “Sevgi”, “Görme”, “İşitme” veya Kur’an ve hadiste geçen diğer sıfatlar gibi Allah’ın tüm sıfatları için de geçerlidir.

İslam’da en erken teolojik tartışmalardan bazıları -ki bunlar Kelam İlminin gelişimi için temel teşkil eder- Allah’ın sıfatlarını yorumlamak etrafında toplanır. Müslüman kaynaklar bu tartışmaları Ca’d b. Dirhem, öğrencisi Cehm b. Safvan (Ö. 127/ 745) ve Vasıl b. Ata’ya (Ö. 130/ 748) kadar götürürler. Sünnî literatürde Cehm b. Safvan, Kelam’ın ilk gerçek kurucusu olarak kabul edilen kişidir. Muğlâk “Cehmiyye” terimi, Kelam ile uğraşan tüm gruplara işaret etmek için kullanılmıştır. Bu ilk iddialar, Allah’ın Musa ile konuşması, Hz. Ali’nin, Muaviye’nin ve onların takipçilerinin Sıffin savaşında Hakem olayından sonraki durumları gibi, farklı olayları içermekteydi. Nihayet bu argumanlar imanın anlamı ve müminin tanımı ile birlikte Allah’ın sıfatlarının mahiyeti ve Allah’ın birliği (Tevhidin anlamı) ile ilgili teolojik tartışmalar şeklinde gelişti. *Kelam* ve *Mütekellimûn* terimleri, sebepleri tamamen açık olmamasına rağmen, Allah’ın sıfatları ile ilgili her hangi bir düşünce biçimiyle uğraşan kişileri belirtir hale geldi.

Kelam ilmi için önemli bir katkı da, Müslüman düşünceye kendi tarzını veren Yunan felsefesi ve mantığının etkisi olarak ortaya çıktı. Mütezileyi açıkça destekleyen Abbasî Halifesi Me’mun’un (Ö. 220/ 833) hükümdarlığı boyunca, Kelamın kullanımı güç kazandığı için hem Kelamın metotlarına hem de mütekellimlerce ileri sürülen çoğu görüşlere karşı gelenekçi alimler arasında güçlü bir reaksiyon doğdu.

Sünnî alimlerin Allah’ın sıfatlarını inkar olarak gördükleri, müteşâbih ayetleri yorumlamaya karşı gösterilen bu tepkinin ön safında Ahmed b. Hanbel (Ö.245/ 855) ve Muhammed b. İsmail el- Buhârî (Ö. 256/ 870) gibi Hadis alimleri veya gelenekçiler vardı. İbn-i Hanbel, Mutezile’nin, “Kur’an’ın yaratılmış olduğu ve Allah’ın sıfatlarının kadim olmadığı” şeklindeki iddialarına karşı eleştiride bulundu. İbn-i Hanbel, bu konuda Allah’ın kadîm bir kelam sıfatına sahip olduğu ve Kur’an’ın bu kelimadan bir cüz olduğu inancına dayandı. Onun delili, Allah’ın Musa ile konuştuğunu ifade eden Kur’an’daki ayetler idi. Onun dikkate değer iddiası insanların okuyup yazdıkları Kur’an’ın kadîm olmadığı, fakat Kur’an’ın kendisinin Allah’ın kadîm kelam sıfatının bir parçası olduğu idi. Mütekellimlere karşı olan bu hadisçi eleştiri İmam Ahmed’in öğrencisi ve İslam’da en sahih hadis derlemesi olarak kabul edilen eseri vücuda getiren Buhârî tarafından da sürdürüldü.

İbn-i Hacer el- Askalânî (Ö. 852/ 1456), Buhârî’nin derlemesinin son kitabı üzerine yaptığı yorumunda, bize şunu söylemektedir: “Kitabın esas amaçlarından birisi, Allah’ın sıfatları ile ilgili peygamberin sahih ifadelerini toplamak suretiyle Mütezilenin iddialarını reddetmektir. [al- Bukhari (n.d.) İbn Hajar (n.d.)]². Sonuçta

¹ Ahmad Hijâzi al- Saqâ, in his introduction to İbn-i Taymiyyah Sihhah usûl Madhhab ahl al- Madinah. (Cairo, 1988).

² al- Bukhari (n.d.); İbn Hajar (n.d.)

Hadis alimleri Kur'an ayetlerini ve sahih hadisleri kullanarak, Allah'ın isim ve sıfatları gerçeğini, bu sıfatları sorgulamaksızın sürdürdüler. Bu yolla, örneğin Allah'ın bir zat ve benliğe (nefs) sahibi olduğu, onun doksan dokuz güzel isminin bulunduğu, onun mahlukatın işlerinde ve sözlerinde baştan sona yaratmasıyla etkili olduğu, onun her şeyi bildiği ve tüm eşyanın varlığa gelmesini dilediği ve onun idrakin ötesinde olup, ancak kendi vahyettiği tariflerle bilinebileceğini kabul etmek gibi, Allah'ın mahiyetinin tam bir tasvirini formüle ettiler. Gelenekçiler için bu tutum, konunun Allah'ın sıfatlarının nasıl var olduğunu sormanın yasaklanmış olması üzerinde temellendiğini kabul etmek demektir. Buna rağmen mütekellimler ve Müslüman filozoflar Allah'ın sıfatlarının mahiyeti konusunda düşünmeye devam ettiler. Müslüman alimler, değişen değerler için, Sünniliği savunmaya ve İlahî sıfatların gerçekliğini ispat etmek amacıyla Kalam ve Felsefeden alınan çoğu delilleri müdafaa etmeye giriştiler.

Kalam ile ilgili temel iddialardan birisi, bir gerçeğe ulaşma vasıtası olarak mantığın değeri etrafında döner. Bu 4./10. Yüzyılın başlarında Bağdat'ta Hıristiyan mantıkçı Ebu Bekir Matta b. Yunus (Ö. 328/ 940) ile Müslüman filozof Ebû Said el- Sirafi (Ö. 368/ 979) arasında vuku bulduğu bildirilen meşhur bir tartışma ile örneklendirilebilir. Tartışmanın can alıcı noktası, Mantığın evrensel bir ifade aracı mı yoksa Grek diliyle sınırlı (Grek diline hasredilmiş) bir araç mı olduğu idi. [Chejne (19849; Margoliouth (1905)]³. Gelenekçi alimlerin çoğu, Mantığın Grek dilinin ürettiği bir şey olduğu, Arapça'da bir yerinin bulunmadığı ve İslam için hiçbir değer arz etmediği görüşünü sürdürdüler. Bu tutum Mantığın inanılmazlığına varan aşırı sonuçlara neden oldu. Bu tavır "Kim mantıkla uğraşırsa, dalaletle meşgul olur (men tementaka tezendaka)" şeklinde ifade edildi. Öte yandan mantığın önemli bir araç olduğunu veya doğru düşünmek için kurallar sunan bir beceri olduğu ve gerçeğe ulaşmada kullanılabileceği şeklinde bir kanaat oluşuyordu. Sünni inançları savunmak için bir araç olarak mantığı kullanmaya çalışan alimlerden biri İbn-i Hazm el- Endülüsî (Ö. 456/ 1064) idi. Zâhiri olarak kabul edilmesine ve bu yüzden diğer Sünni alimlerce şiddetle tenkit edilmiş olmasına rağmen, İbn-i Hazm'n mezheplerin evrimi ile ilgili görüşleri pek çok gelenekçi alim tarafından iktibas edilmiştir. Örneğin İbn-i Hacer, Buhari'nin Kitabı't- Tevhid isimli eserine yazdığı önsözünde İbn-i Hazm'ın meşhur el- Fisâl fi'l- Mîlel ve'l- Ahvâ ve'n- Nihal adlı kitabına atıfta bulunur. Bizim tartışmamız için oldukça önemli olan, İbn-i Hazm'ın mantığa olan ihtiyacı savunmuş olmasına rağmen, mantığa, vahye göre ikincil (tali) bir rol vermeye devam etmiş olması gerçeğidir.

Öncelikle İbn-i Hazm, "İnsan bilgisinin birinci kaynaklarının, sağlam bir şekilde kullanılan duyular ve dilin doğru anlaşılması ile birleşmiş aklın sezgisi" olduğunu ifade etti. (Hourani 1979)⁴ Bir öğrenci ancak yanlış düşünmenin tersine, güçlü bir delilin ne olduğunu bilmeye güç yetirebildiği takdirde "eşyanın gerçekliğine ulaşabilir ve bir şüphe zerresi olmaksızın yanlış farkedebilir." (Chejne 1984)⁵ Artık bundan sonra öğrenci, kısır döngüye götüren bir delile tekrar düşmeden Kur'an'daki ifadeleri savunmaya devam edebilir. İbn-i Hazm, bir kimsenin vahye

³ Chejne (1984): 60, A translation of the debate appears in Margoliouth (1905).

⁴ Hourani (1979): 143.

⁵ Chejne (1984): 62.

iman etmesi gerektiğini ama bunu savunmak için güçlü deliller hazırlamasının şart olduğunu, iddia etti. Fakat bu metodolojiyi savunmak için, İbn-i Hazm mantığa muhalif olanları reddetmek zorunda kaldı. İbn-i Hazm, “İlk Müslüman nesillerin ne mantıkla ilgilendiği, ne de ona bir ihtiyaç duydukları” şeklindeki bir iddiayla karşılaştığı zaman, bu soruya “ilk Müslümanların, vahyi direkt olarak kabul ettiklerini ve onları inançlarının yanlış doktrinlerle çürümüş olmadığını” ifade ederek cevap verdi. İbn-i Hazm, mantığın kullanımını gramer ve lügat (lexicography) kitaplarına olan gereksinim ile karşılaştırdı. Arap dili bozulmaya başladığında alimler Arapça'nın saflığını korumak için kitaplar yazdılar. Bunun gibi daha sonra gelen Müslümanlar Allah'ın peygamberine vahyettiği şeyleri doğru bir şekilde anlamaya devam etmek için mantığa ihtiyaç duyarlar. Böylece İbn-i Hazm için mantık vahyin bir aracı haline geldi.

İbn-i Hazm'ın ilk işi, filozofların ve mütekellimler de aşırılıklar olarak, gördüğü olumsuzlukları reddetmek olmuştur. Bu bağlamda o, mantığın gerçeğe ulaşma aracı olarak vahyin yerine konamayacağını, sadece Allah'ın vahyettiği şeyi savunmak için kullanılabileceğini göstermekti. O, bunu Allah'ın mahiyetinin eşsizliğini ve birliğini koruyarak ve algılanabilir dünya hakkında mantık vasıtasıyla ulaşılan sonuçları Allah'a atfetme girişimini reddederek yapar. Mesela şayet birisi sebep sonuç arasındaki ilişkiyi bu dünyadaki gözlemlerine dayanarak, zorunluluk olarak tanımlarsa, bu ilişkiyi Allah'a yansıtamaz. Böyle şeyler söylemek tevhit fikrini tahrip eder. Çünkü böyle söylemek yaratıcı olarak Allah ve Onun yaratıkları arasında zorunlu bir ilişki tesis eder. Bu söylem Allah'ın mutlak otonomisi (özerkliği, muhtariyeti) ve her ne zaman ne isterse onu yapabilmesi iradesi konusuna da tecavüz eder. İbn-i Hazm açısından, zaman içinde Allah'ın mahluku olarak var olan şey ile, Allah'ın ezeliliği arasında aşılamaz, geçilemez bir uçurum vardır. İbn-i Hazm Müslüman filozoflar tarafından ifade edilen Aristo metafiziğini kabul etmeyi reddeder. Allah kesinlikle yaratılmış olan hiçbir şeye benzetilemez. Bunun sonucu olarak da, bir kimse Allah hakkında, Allah'ın Kur'an'da vahyettiği gerçeklere aykırı olan spekülasyonlarda bulunamaz.

Allah'ın sıfatları ile ilgili olan diğer bir münakaşa da hür irade meselesidir. İbn-i Hazm, geleneksel tutumu savunmak için, bir kez daha mantığı kullanır. O, Mutezile'nin “moral ve ahlakî kararlar, Kur'an'daki ifadeler pahasına olsa bile, akıl üzerinde temellenmeli”; yani eğer akıl belli bir işin iyi ve kötü olduğunu belirlerse, o zaman Allah'ın fiillerini sınırlandırıyor olsa bile, determinasyon geçerli olmalıdır, şeklindeki iddialarına karşı çıktı. Çünkü, İbn-i Hazm'a göre iyi ve kötü, ödül ve ceza kategorileri zorunlu değildir ve Allah'ın fiillerini bağlamaz. O, Allah'ın eğer dilerse kötüye mükafat verip, iyiyi cezalandırabileceğini iddia eder. Ayrıca o, kendi haline bırakılınca insanın şehvanî ruhunun (nefsinin) kötülüğü öğütleyeceğini ve vahyin yardımı olmadan tek başına akıl yoluyla bir çözümün bulunmadığını ileri sürer. Sonuç olarak Mutezili iddiaların karşısında İbn-i Hazm, iyi davranışı ve ödülü kazanmak için insanlığın tamamen Allah'ın lütfuna muhtaç olduğu ve tek başına aklın bizi şüpheye bırakacağı fikrini benimsemiştir. İbn-i Hazm, bir insanın kaderi gibi, her şeyin Allah'ın merhametine bağlı olduğunu ifade etmekte tereddüt göstermez. O, Mutezile'nin, “iyiliğin Allah'tan kötülün insandan geldiği” şeklindeki Kur'an ayetini (6: 81) yorumlayışlarına dayanan, hür irade doktrinini redde-

der. İbn- Hazm, ayetin “her şeyin Allah’tan geldiğini” ifade etmekte olduğuna, işaret eder. Dolayısıyla başımıza gelen her kötülük Allah’tan gelir. Çünkü “Biz kötülüğün sebebi olarak, bizden kaynaklanan ahlaki kötülükten dolayı cezayı hakketmiş oluruz. “ (Hourani (1979)⁶ Allah’ın fiilleri anlaşılmasına güç yetirilemeyen Allah’ın hikmeti ve adaletine dayanır. İyilik ve kötülüğün mahiyeti ile ilgili olarak İbn-i Hazm Allah’ın tüm varlık üzerinde tam muhtariyetini, iradesini ve kudretini savunmaya devam eder.

İbn-i Hazm, Allah’ın vahyettiği şey ve insanların anladığı şey ile ilgili olarak, insanın durumunu tasvir etmeye ve tanımlamaya girişti. Ona göre bu, İslâmî çevre ve mantık vasıtasıyla meydana gelmek zorunda idi. İbn-i Hazm’ın, tüm bilgilerden kayıtsız olmak üzerinde yaptığı vurgu, Allah’ın irade ve gözetimi altında her şeyin birliğine olan inancı gösterir. Kur’an vahyi ve peygamberin sünneti iman ve ahlaki davranışlar için yol gösterici prensipler sunar. Allah bize kim olduğunu, bizim amacımızın ne olduğunu ve O’na dönmek için hangi yolu izlememiz gerektiğini söyler. Felsefe; yani tabii dünyanın, mantikî düşüncenin araştırılıp öğrenilmesi, Allah’ın yarattıklarını anlamada ve Allah’ın yarattığı şeylerden yararlanmak için rasyonel beceriler kazanma konusunda bize yardımcı olur. Bununla birlikte İbn-i Hazm zamanındaki başlıca dini ve felsefi grupların tümüne hasmane bir yaklaşım takınmıştı, ki bu yaklaşım inanan toplum içinde kendisinin izolasyonuna neden olmuştur. Endülüs’teki Malikî okula olan katı bağlılığı, İbn-i Hazm’ın Endülüs dışına seyahat etmemiş olması gerçeği ile birleşince, Onun yazılarının ve inançlarının sansürlenmesine yardımcı oldu. Bunun sonucu İbn-i Hazm’ın uğrunda çaba sarfettiği sentez şekli, Sünnî İslam’ın kabul edilebilir sınırları içinde benzer fikirleri formüle eden Gazzalî’ye (Ö. 505/ 1111) kadar anlaşılamadı. Gene de İbn-i Hazm’ın bu entelektüel harekete katkısı az takdir edildi. Oysa İbn-i Hazm, daha fazla ilgiyi hakketmişti.

İslam’ın Batıdaki toprakları içinde hapsolup kalan İbn-i Hazm’a karşın Gazzalî, İslam dünyasının politik ve entelektüel merkezinde çalışan Sünnî bir alim idi. Felsefe ve Mistisizm vasıtasıyla uzun bir entelektüel ve ruhî serüvenden sonra Gazzalî sonuçta yaygın Eş’ari akım olarak yorumlanan Sünniliği kabul etmeye ve savunmaya başladı. Gelenekçiler gibi Allah’ın sıfatlarını yorumlayışlarında köktenci olmamalarına rağmen, Eş’ariler kısmen felsefi delillerle İlahî Sıfatlar gerçeğini savundular. Böylece Gazzalî, Sünniliği savunmak için, evrenin kendisinden çıktığı ilk sebep olarak neo-platonik bir Allah kavramı geliştiren Müslüman filozofları reddetmek zorunda kaldı.

Aristo’nun hareket etmeyen muharrikine benzer olarak “İlk Sebep” veya Müslüman filozofların “Sebebi Bulunmayan Sebebi”, sadece sebeplerin sonsuz geriye gidişinden (teselsül) sakınmak için mantikî bir açıklama olarak görüldü. Tüm varlığın sebebi olan kamil bir varlık fikri ile uyumlu olarak Müslüman filozoflar, “Bir” ’in ne olması gerektiğinin katı (rigid) felsefi tanımları ile uyuşan bir Allah tasviri geliştirdiler. “Bir” ’in bu şekilde tanımlanması, Allah’ı göstermesi için “Gerçek Bir” (el-Vahidu’l- Hakk) terimini kullanan Kindî (Ö. 259/ 873) ile başladı. Kindî “Gerçek Bir” ’in kendi varlığında herhangi bir çokluğu barındırmayacağını

⁶ Hourani (1979): 150.

ve dolayısıyla da tüm sıfatlardan münezzehe olduğunu iddia etti. “Bir” ’in varlığı zorunludur ve onun mükemmel “Bir” ’liği bu dünyadaki tüm varlıkların sebebidir. Kindî dünyanın fani olduğunu bütün hareketlerin ve zamanın “Gerçek Bir” tarafından yaratıldığını ifade etti. (al- Kindî (1953); Ivry (1974))⁷ Dünyanın faniliğine dair olan bu yaklaşım, esas katkısı sudur nazariyesi olan Farâbî’nin delilleri ile değiştirildi. (al- Farabi 1985)⁸

Bu adım, neo-platonik düşüncenin Müslüman filozoflar tarafından tamamen kabul edilmesi olarak düşünülebilir. Farâbî Allah’tan varlığı zorunlu, her türlü noksanlık ve fazlalıktan münezzehe olan ilk Varlık (el- Mevcûdu’l- Evvel) olarak söz eder. Farâbî bir sudûr şeması kabul eder ki bu şemada “İlk varlık” , kendi özü ve ilk varlık hakkında düşünmeye başlayan, maddi olmayan ikinci bir varlığın var oluşuna sebep olur. Bu, ay altı alem varlığı çıkıncaya kadar süreci devam ettiren bir üçüncü varlığı doğurur. Farâbî ikinci varlığın sudûru ve bunu takip eden bütün sâdır olan şeylerin İlk varlığa hiçbir şey eklemeyeceği ve azaltmayacağı konusunda çok dikkatlidir. Sonunda İbn-i Sina da Varlığı zorunlu olan (Vacibu’l- Vücut) diye Tanrıdan söz etmek suretiyle , filozofların Allah ile ilgili düşüncelerini daha çok açar. [İbn-i Sina (1981); Hourani (1972)]⁹ Sonsuz teselsülden kaçınmak için zorunlu varlığın sebepsiz olması gerektiğini göstermek amacıyla İbn-i Sina, vacip varlık ile mümkün varlığı karşılaştırır. Bir’in her türlü ziyadeliğinden münezzehe olduğu şeklindeki kabul edilen inancın yanında İbn-i Sina “Onun özü, varlığı (Quiddity), (kişisel) mahiyetidir.” (Hourani, 1972)¹⁰ demek suretiyle Tanrı tasvirini daha da geliştirdi. İbn-i Sina, Allah’ın varlığının Onun gerçek zâtı olmadığı takdirde, Allah’ın varlığının kendi gerçekliğine eklenmiş bir tesadüf olacağını iddia etti. Bu Allah’ın zorunlu varlığına aykırıdır. Çünkü O’nun gerçekliğine arız olan her araz, bir sebebin olmasını gerektirir. İbn-i Sina sonra kendi zorunlu varlık kavramına dayanan bir sudûr nazariyesi geliştirdi.

Gazzali filozoflar tarafından ortaya konan bu çıkarımları tenkit ve reddetme ihtiyacını duydu. Tehâfütü’l- Felâsife’sinde, filozofların inançlarının zorunlu olmadığını ve aslında çoğu kez tutarsız olduğunu felsefi olarak ispatlamak suretiyle, daha çok Sünnî Eş’arî görüşü savunma çabasına girdi. [Kemali (1963); al- Gazzali (1965)]¹¹ Gazzali ,Tehâfüt’ün dünyanın ezeliği veya faniliği problemi hakkındaki çok uzun olan birinci bölümünde , dünyanın zaman içinde yaratılmasının mantıklı ve mâkul olduğunu desteklemek için örnekler ve deliller sunar. Gazzâlî, Allah’ın mahiyeti hakkındaki tartışmayla ilgili olan terimler ve tanımlar için kullanılması gereken bir kriter tesis etmek suretiyle, filozofların kabul edilmiş önerme ve aksiyonların sınırları içinde faaliyet göstermedikleri için ancak muhaliflerinin yanlışlarını ispat edebileceklerini, iddia etti. Dünyanın zaman içinde yaratılmışlığı ile ilgili olarak, Gazzâlî’nin İbn-i Sinâ’ya yaptığı reddiyelerden birisine baktığımızda bu durum açığa çıkar.

⁷ Ya’qub İbn İshaq al- Kindî “fi Falsafat al-ula” in Rasa’il al Kindî al Falsafiyah ed. M.A. Abu Ridah (Cairo, 1953): 98-126; Ivry (1974).

⁸ Al- Farabi (1985): 89.

⁹ İbn Sina (1981): 16; Hourani (1972): 77.

¹⁰ Hourani (1972): 78.

¹¹ Kamali (1963); al- Ghazzali (1965).

Mantıksal olarak sonsuz bir teselsül mümkün olmadığı için Gazzâlî ilk sebep olarak Zorunlu olan Allah'ı ilk sebep olarak kabul eder. Bununla birlikte Gazzâlî İlk Sebep olarak Allah'ın Varlığının zorunlu olmasının, Onun yaptığı işin de zorunlu biçimde ezeli olması anlamına gelmeyeceğini iddia eder. Bunun yerine o, Allah'ın, Varlığı Zatının aynı olan İlahî bir iradeye sahip olduğunu ileri sürdü. Bu irade ile kastedilen, "Allah'ın istediği zaman yaratmayı başlatmaya güç yetirebilir", olmasıdır. Filozoflar ise bir iradenin ve onun objesinin zorunlu olarak birlikte var olması gerektiğini iddia ederler. Ayrıca onlar, "dileyen (Murîd) ile onun objesi (Murâd) arasındaki ayrılığın, belli bir zamanda objeyi varlığa getirmek isteyen müride yeni bir sınırlandırma gerektireceği" iddiasında bulundular. Allah'la alâkası kurulduğunda bu şu demektir: O, iradesinde tam, mükemmel değildir; fakat irade ettiği şeye ulaşmak için yeni bir sığa ihtiyacı vardır. Elbette ki bu temelden imkansızdır. Gazzâlî, filozofların tanımları ve Allah'ın mahiyeti ile ilgili terimleri kullanışlarında tutarsız olduklarını vurgular ve onların Allah'ın iradesini insanın iradesi ile eşdeğerde tuttuklarını sözlerine ekler. Filozofların delilleri sadece insanlara uygulanır Allah ise, onların kendi ifadelerine göre, başka hiçbir şeye benzetilemez. Gazzâlî bu konuda delil olarak filozofların İlahî bilgi konusundaki tartışmalarını gösterir. Filozoflar Allah'ın ilminde hiçbir artış olmadan küllîleri bildiğini iddia ederler. Şayet biri Allah'ın ilmini insanların ilmine benzetirse, o zaman insanlarda olduğu gibi Allah'ın varlığında bir artmanın olduğunu söylemesi gerekir. Filozoflar, İlahî bilginin fani bilgi terimi içinde tasavvur edilemeyeceğini söylemek suretiyle, bu kıyastan kaçınırlar. Gazzâlî, şayet Allah'ın bilgisi benzersiz ise o zaman iradesi de öyle olmalı diyerek konuyu sürdürür. (Kamali, 1963)¹² Sonuç olarak Gazzâlî, tartışmanın merkezini değiştirerek filozofların iddialarındaki tutarsızlıkları göstermeye çalışır.

Gazzâlî, Allah'ın cüz'iyatı bilmesi ile ilgili olarak, bu tarz tartışmaya devam eder. Filozoflar iki sebepten dolayı Allah'ın her cüz'î şeyi bilmesi fikrini reddederler. Bu sebeplerden birincisi, cüz'î bir şeyi bilmek demek onun spesifik özelliklerini idrak duygusu ile algılamak demektir. Bu sıfatlar Allah'ın parçası olmadığı için, Allah cüz'ileri algılayamaz. İkinci sebep şudur ki, Bilenin, bilineni bilmesi süreci fiillerde bilinen şeylerin sayısında bir artışı gösterir. Yinelersen, Allah'ın kendisinde hiçbir artma olmayan "Bir" olduğu ifade edilmiştir. Allah'ın kendi dışında olan bir şeyle bağımlı bir ilişki vasıtasıyla, varlığına bir takım şeyleri dahil etmesi reddedilmelidir. Sonuç olarak İbn-i Sina'nın "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi Teorisi" bir takım çözümü güç problemleri doğurur. Yani o, felsefî ve teolojik bakış açıları arasında bir uzlaşım bulma çabası içerisine girmiş görünmektedir. İbn-i Sina bu uğurda muhtemelen Sünnî mütekellimleri yatıştırmak amacıyla Allah'ın, atom ağırlığınca bile olsa, her şeyi bildiğini göstermek için bir Kur'an ayetini kullanır. [İbn-i Sina (1960); Marmura (1962)]¹³ Bununla birlikte İbn-i Sina bu görüşüne Allah'ın cüz'ileri, küllî bir tarzda bildiğini söylemek suretiyle haklılık kazandırmaya çalışır. İbn-i Sina bu durumu iki ibareyle ifade eder: Allah cüz'ileri "küllî oldukları halde" veya "küllî bir tarzda" bilir. (Marmura 1962)¹⁴ İbn-i Si-

¹² Kamali (1963): 19-20.

¹³ İbn Sina (1960): 359; Marmura (1962): 304; Qur'an, 10:61; 34:3.

¹⁴ Marmura (1962): 300.

na'nın bu iki ibaresinin izahı Allah'ın salt akıl olması varsayımına dayanır. Sonuç olarak insanlarda oluşan epistemolojik süreç, Allah hakkında tatbik edilemez. Aslında bu yaklaşım Allah için sergilendiğinde tamamen ters teper.

Gazzâlî İbn-i Sina'nın teorisini tenkit etmeye başlamadan önce Allah'ın mahiyeti ile ilgili olarak Sünnî bakışı özetler. Gazzâlî, Müslümanların alemin fani olduğunu, sadece Allah ve sıfatlarının ezeli- ebedî olduğunu ve Allah'tan başka her şeyin , O'nun iradesiyle, O'nun tarafından yaratıldığını kabul ettiklerini, ifade eder. Bunun sonucu olarak her şey Allah için zorunlu olarak malumdur. Çünkü iradenin objesi murîd (dileyen) için malum olmalıdır. Murîd'in bildiği sabit olunca, Onun zorunlu olarak canlı olduğu da kabul edilmelidir. Çünkü ancak yaşayan canlı bir varlık kendi dışındakileri bilir. Dolayısıyla Müslümanlar, Allah'ın alemini bildiğini, bu şekilde bilirler. Çünkü Allah, kainatı iradesiyle yaratmıştır. [al- Ghazzali (1965); Kamali (1963)]¹⁵ Fakat filozoflar dünyanın kadimliğine olan inançları sebebiyle, böyle bir kesinliğe sahip olamazlar. Bu yüzden, filozoflar her ne kadar kendi teorilerinde tutarlı olmaya devam etseler de, Gazzâlî Allah'ın kendi varlığı dışında kalan diğer şeyleri de bilebileceğini ispatlamak için, filozoflara meydan okur.

Gazzâlî, İbn-i Sinaya yaptığı tenkidinde, Allah'ın iradesi ve ilmi konusu üzerinde yoğunlaşır. O, "Eğer İbn-i Sina Allah'ın iradesi olmadığı ve südürün zorunlu bir eylem olduğu şeklindeki inancını sürdürüyorsa, Allah'ın kendisinin dışında kalan şeyleri bilmediğini kabul etmek zorundadır" der. Gazzâlî iddiasını, bir işin bilgisinin ancak iradî eylemler olmaları halinde zorunlu olduğu tezi üzerine bina eder. (al- Ghazzali (1965); Kamali (1963)]¹⁶ Bundan dolayı eğer birisi alemin zorunlu olarak , kendi irade ve tercihi olmaksızın, ışığın güneşten geldiği gibi, Allah'tan sudûr ettiğini kabul ederse, bu sonuç olarak Allah'ın cüz'iyat hakkında bilgisinin olmamasını gerektirir. Gazzâlî benzer şekilde "Allah'ın ilmi, Onun zâtı olduğu için tüm varlığın sebebidir. Dolayısıyla bu, Allah'ın sebep olduğu etkileri bildiğinin bir göstergesidir" biçimindeki iddiayı da reddeder. Gazzâlî yine, İbn-i Sina'nın diğer filozofların görüşlerine ve alemin südürü konusundaki kendi görüşüne ters düştüğünü ifade eder. Allah'ın sebebi olduğu şeyi bildiği kabul edilse bile, tüm filozoflar Allah'ın fiilinin bir olduğunu ve Ondan yani İlk Akıldan geldiğini kabul ederler. Tüm diğer şeyler ilk akıldan taşar ve ancak araçlar vasıtasıyla Allah'tan dolaylı olarak südür eder. Allah'ın ilk akıldan başkasını bilmesi zorunlu değildir. [al- Ghazzali (1965); Kamali (1963)]¹⁷ İradî bir iş için bile, bilgi sadece ilk hareket için zorunludur, dolaylı etkiler için zorunlu değildir. Gazzâlî'ye göre filozoflarca ileri sürülen delil ve kanıtların hepsi ispatlanamaz öncüllere dayanır. Genel bir teori ilk önce benimsenmiş olmalı, kişi ancak bundan sonra bir takım deliller sunabilir. Bununla birlikte işi ispatlamak için bütün terimler açıkça tanımlanmış olmalıdır. Bir sistemin iç mantığı, o sistemin kendi içinde doğruluğunun kanıtı değildir. Müslüman filozoflar, Yunan filozoflarından gelen teori ve tanımları benimsediler sonra da İslamî inançları Yunan felsefî sistemi içinde biçimlendirmeye

¹⁵ Tahafut al- Falasifah, p. 198; Kamali (1963); 143.

¹⁶ Tahafut al- falasifah, p. 200; Kamali (1963); 146.

¹⁷ Tahafut al- falasifah, p. 201; Kamali (1963); 147.

ye kalkıştılar. Gazzâlî ise Sünnî İslâm'ın temel öğretilerini kabul etti ve sonra bu inançların felsefî olarak çürütülemeyeceğini gösterdi.

İbn-i Hazm ve Gazzâlî, bilinçli olarak Sünnî inançları savunmak için mantıkî delilleri kullanma girişiminde bulundular. Bununla birlikte, süreç içerisinde Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmalara yönelik geleneksel yaklaşımdan da uzaklaştılar. Gelenekçi alimler için bu konu çok daha önemliydi: Zira vahiy en yüksek mertebededir ve akıl vahye tâbî kılınmalıdır. Gazzâlî ve diğerlerinin iddiaları karşısında gelenekçiler, Kelâmın hiçbir formundan yararlanmaksızın, tamamen Allah'ın vahyini kabul etme fikrini savundular. Bununla birlikte gelenekçiler bile, sıfatlar konusundaki temel inançlarını desteklemek için, sıfatların varlıklarını sorgulamadan, daha karmaşık deliller geliştiriyorlardı. İslâm'ın daha sonraki dönemlerinde yer alan iki alim, gelenekçiliği ciddi olarak savunmalarından dolayı dikkatimizi çekiyor. Bunlar Muvaffaku'd- Din İbn-i Kudâme (Ö. 620/ 1223) ve Takıyyü'd- Din İbn-i Teymiyye (Ö. 728/ 1328). Her biri kelâm ve Allah'ın sıfatları konusuna, genel bir Hanbelî arka plandan yaklaşmış olmasına rağmen, gelenekçilerin benimsedikleri bakış açısının üstünde bir form oluşturmak için, onların her birinin spesifik yönleri üzerinde duracağız.

İbn-i Kudame, "Tahrîmu'- Nazâr fî Kutûbi'l- Kelâm" (Censure of Speculative Theology = Spekülatif Teolojinin Eleştirisi diye çevrilmiş) isimli meşhur eserinde Kelâm ilminden niçin sakınılması gerektiğinin yedi sebebinin olduğunu söyler. (İbn Qudamah 1962)¹⁸ İlk olarak, üçüncü surenin (Al-i İmran Suresi) 7. Ayeti ile başlar ve Allah'ın, müteşâbihleri tevîl etmek yolunu izleyen kimseleri, fitne ve dalalet peşinde olan kimseler olmakla irtibatlandırdığını belirtir. Bu ayetten çıkan anlamın sonucu olarak Allah, bu tip yorumlamaları gayr-i meşru kılmıştır. İbn-i Kudame Kelâm ilmini, tevîl ile alakalandırdığı için bu ayeti Kelama karşı bir yasaklama olarak ele alır.

İbn-i Kudame'nin belirttiği ikinci sebep: Eğer müteşâbihleri yorumlamaya izin verilmiş olsaydı, Hz. Peygamber bunu bildirirdi, diyerek bu yasaklama çizgisi içinde kalmaya devam eder. Fakat Peygamberin asla Kelâm ilmi ile uğraşmadığı kesinlikle bilinmektedir. Eğer Kelâm İlmi Müslümanlar için faydalı bir şey olsaydı, Peygamber kesinlikle bundan bahsedirdi. Kelâm ilmini yasaklama tutumu İbn-i Kudame'nin üçüncü sebebinde de devam eder. Bu üçüncü sebepte o, dine derinden bağlı müttaki Selef-i Salihin'in Kur'an ayetlerini, müteşâbihleri yorumlamaya gitmeden kabul ettiklerini söyler. (İbn- Kudame'ye göre), bu şu gerçeğe işaret eder ki: Eğer tevîl faydalı bir şey olsaydı, Peygamberin ashabı mutlaka bundan bahsedirdi. İbn- i Kudame'nin Kelâmın menhî olması konusunda zikrettiği genel yasaklamalara uygun olarak beşinci sebebe atlayıp şunu zikretmeliyiz ki, İbn-i Kudâme, Kelâm ilminin bid'at olduğunu ve dolayısıyla Peygamberin sünnetine aykırı olduğunu ifade eder. O, bu konuda Peygamberin sünnetine bağlı kalmak hususundaki iyi bilinen birkaç hadisi alır. Kelâmın neden yasaklanması gerektiğine dair geri kalan sebeplerde , İbn-i Kudâme diğer Kur'an ayetlerine ve sünnetten başka örneklere dayanan yasaklama gerekçelerini ortaya koymaya çalışır.

¹⁸ İbn Qudamah (1962): 20- 3.

İbn-i Kudâme dördüncü olarak zikrettiği sebepte, Kalam'ın, yorumcunun bilmediği konularda Allah hakkında hüküm vermesi ile eşdeğer bir tutum olduğunu ifade eder. Mütakellimler bu ayetlerle neyin kastedildiğini mümkün değil bilemezler. Dil bir anlama izin verse bile, ayeti sadece o anlamla sınırlandırmak zorunlu değildir. Böyle olunca yorumcu Allah'ın kastetmediği bir manayı seçmiş olabilir ve bunun sonucu olarak da Allah hakkında bilgisizce konuşmuş olabilir, ki bu durum yedinci sure olan Araf Suresi 33. Ayet ile yasaklanmıştır.*** İbn-i Kudâme'nin Kalam İlminin mahzurlarına dair zikrettiği altıncı sebep, müteşâbihleri yorumlamanın (Allegorik yorum) hiçbir pratik sonucu olmayan, tamamen bir işgüzarlık ve aptallık olduğudur. İbn-i Kudâme'ye göre bir Müslümanın Allah'ın sıfatlarının gerçek anlamını bilmesi için bir zorunluluk yoktur. Allah meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman etmeyi emretti, fakat bu konuların teferruatları bilinmez. Dolayısıyla biz basitçe vahyedilene inanmalıyız (2:136)**** ve ölçüsüzlüğe ve işgüzarlığa düşmemeliyiz (38: 86)*****. İbn-i Kudâme'nin Kalam İlminin yasaklanmış olmasına dair zikrettiği yedinci sebep de benzer şekildedir: O, Kalam'ın Allah hakkında yanlış şekilde konuşmak için kişinin kendisine izin verme küstahlığını göstermesi anlamına geldiğini söyler. İbn-i Kudâme şunu ifade eder ki: Eğer müteşâbihleri yorumlamak farz olsaydı, o takdirde delillerini anlamasa bile, bu durum her Müslüman için farz olurdu. Bunun sonucu olarak insanlar Allah'ın sıfatları konusunda bilmedikleri şeyler konuşurlardı ki biz bunun yasaklandığını biliyoruz. Kalam'ın kullanımında gösterdikleri ısrar sebebiyle mütakellimler insanları bilmedikleri şeyleri konuşmaya zorlamaktadırlar.

İbn- i Kudâmenin Kalam aleyhine kaydettiği sekinci gerekçe ise şudur: Kalam, Kur'an ve sünnetteki bilinmeyen konularla ilgili olan içtihadın (kişisel görüş) kullanılmasıdır ve kişi doğruyu isabet ettirse bile buna izin verilmez. İbn-i Kudâme Ebû Bekir'in de 80: 31. ayette geçen "abba" (yeşillik) (Ayetin meali: Meyveler ve Çayırklar bitirdik) terimi üzerinde yorum yapmayı reddettiğini, çünkü kendisinin Allah'ın kitabı konusunda bilmediği bir şey söylemek istemediğini belirtir. Son olarak Kalam'ın menhiliğine dair zikrettiği dokuzuncu nedeninde İbn i Kudâme şunu ifade eder: Mütakellimler Allah'ın kendisini tavsif etmediği ve tavsif edilmesini de tezkiz ettiği sıfatları, Allah'a vermek kabahatini işlemişlerdir. Bu suç, bir sıfatın aslında başka bir şey demek olduğunu söyledikleri zaman işlemişlerdir. Örneğin mütakellimler "İstivâ"nın "üstünde yükselmek" (Tahtın üzerinde yükselmek) anlamında olmadığını fakat bu kelimenin "istevlâ" "hakimiyeti ele almak" anlamına geldiğini söylediler.

*** De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi, Allah'a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır. (7. Araf: 33) (Çevirenin İlavesi)

**** Biz Allah'a ve bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kub ve Esbata indirilene, Musa ve İsa'ya verilenlerle Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiç birisi arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah'a teslim olduk. (2. Bakara: 136) (Çevirenin İlavesi)

***** De ki: Buna karşılık ben sizden bir ücret istemiyorum ve ben olduğundan başka türlü görünenlerden de değilim. (38. Sad: 86) (Çevirenin İlavesi)

İbn-i Kudâme'nin Kalam karıştı bu iddialarını tekrar gözden geçirdiğimizde, mütekelimlere karşı gelenekçi muhalefetin tastamam bir özetini görürüz. Bu iddialar olumsuz birer argüman olarak tasnif edilmiş olabilirler. Çünkü bu iddialar Allah'ın sıfatları konusunda direkt olarak konuşma yapmadan, tamamen Kelamı yasaklamak konusu üzerinde yoğunlaşır. İbn-i Teymiyye'ye gelince biz onun Allah'ın sıfatları konusuna olumlu bir argüman içinde yaklaştığını görürüz. O, Arap dilinin sınırları içerisinde, Kur'an ve sünnetin rehberliği muvacehesinde sıfatların uygun bir biçimde nasıl anlaşılacağını izah eder.

İbn-i Teymiyye, İbn-i Kudâme tarafından tesis edilen temel noktalarla işe başlar. Bununla birlikte, bu temel noktaları Allah'ın sıfatlarının mahiyetini açıklamak için tam ve yeterli görür. Yani İbn-i Teymiyye, Kur'an ve Sünnet'in Allah hakkında insanın bilmesi gereken her şeyi içerdiğini ve hiçbir felsefi delilin yardımına başvurmaksızın, bu ikisinin açık ve seçik bir biçimde Allah hakkında bilinmesi gereken şeyleri açıkladığını kabul eder. İbn-i Teymiyye Allah'ın sıfatları konusunu tamamen teolojik bir problem olarak düşünmez. İbn-i Teymiyye daha çok Allah'ın sıfatları konusunu, kendisinin Kur'anı anlama yaklaşımı içerisine katar. Böylece İbn-i Teymiyye bu konuyla, Mukaddimetu't- Tefsir (Kur'an Tefsirine Giriş) diye isimlendirilen bir yazısında Kur'an'ı anlamının uygun bir metodolojinin uygulanması problemi olarak ilgilenir. (İbn-i Taymiyyah 1966)¹⁹ İbn-i Teymiyye'nin Kur'an'daki her bir ayetin tefsirine yaklaşımının esası, diğer ayetler ve sahih hadise başvurmaktır. İbn-i Teymiyye, Peygamberin Kur'anı ve onun terimlerini açıklamış olduğunu Allah'ın "Peygamber kendine vahyedileni insanlara açık açık izah etsin diye gönderildi" şeklindeki beyanının yer aldığı !6: 44 (Nahl: 44) numaralı ayeti kullanarak, Peygamberin, Kur'anın ve Kur'an terimlerinin anlamlarını açıkladığını belirtir. Yani bir Peygamber ve elçi olarak görevini tam anlamıyla yerine getirmek için Hz. Peygamber Kur'an'ın tüm uygun ve caiz manalarını açıklamak ve hiçbir bilgiyi saklamamak zorunda idi. Dolayısıyla filozoflar gibi elit bir grup için saklanmış veya gizlenmiş hiçbir bilgi yoktur. Allah'ın sıfatların açıklamak için kişi Kur'an'a dönmek ve Onun dilini anlamak zorundadır.

İbn-i Teymiyye'ye göre. Kişinin bilmesi gereken ilk şey şudur: Allah bir şeyi açıklamak için o şeye ait farklı isimler zikretmek suretiyle, eşanlımlı isimler kullanmıştır. Yani kişi, Kur'an'da belirtilen Allah'ın güzel isimlerini nasıl anlamalıdır. Peygamber ve Kur'an için çeşitli isimler bulunduğu gibi, Allah için de çeşitli isimler bulunmaktadır. İbn-i Teymiyye, bir kimsenin Allah'ın isimlerinden birini kullanarak dua etmesi halinde, bu durumun, o kimsenin Allah'ın diğer isimleri ile dua etmesine aykırı olmadığını belirtir. Nitekim İbn-i Teymiyye 17. Surenin (İsrâ) 110. ayetini delil olarak alır. Bu ayet şunu ifade eder: "De ki: İster Allah deyin, ister Rahman deyin hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler Onundur." İbn-i Teymiyye bu ayetten Allah'ın her bir isminin tek ve aynı zatı gösterdiği sonucunu çıkarır. Yani Kur'an'da Allah'ı göstermek için hangi bir isim kullanılmış olursa olsun, Allah'ı ifade eder. Sonra İbn-i Teymiyye her bir ismin, o isim içindeki bir sığata delalet ettiğini belirtir. Dolayısıyla, mesela "Her şeyi Bilen" ismi, zatı ve ilmi gösterir. "Her şeye gücü yetmek" zata ve kudrete delalet eder. "Her şeye merhamet

¹⁹ İbn Taymiyyah (1966): 329-76.

göstermek” zata ve rahmete işaret eder. Bu şekilde İbn-i Teymiyye Allah’ın isimlerinin hepsini ve onların her birine ait olan sıfatları tek ve aynı olan zata bağlar. O karşıt bir iddia olarak, Allah’ın isimlerinin Onun sıfatlarının göstergesi olduğunu inkar edenlerin, kendi içlerindeki çelişkilerine işaret eder. Mesela İbn-i Teymiyye “Allah Hayy değildir, hayatsız da değildir.” diyenlerin sözünü iktibas ederek, bu sözü söyleyenlerin, bu çelişkinin her iki terimini de inkar ettiklerini söyler. Dolayısıyla o, her bir ismin Allah’ın zatına ve O’nun sıfatlarından birine işaret etmesinin zorunlu bir konu olduğunu iddia eder.

Bu hususu ispatlamak için İbn-i Teymiyye bir tek zatın çeşitli isim ve sıfatları alabileceğini gösteren diğer örnekleri kullanır. İlk örnek 20. Surenin (Tâ-Hâ) 123. Ayeti olan “Kim benim zikrimden yüz çevirirse..” şeklindeki ayete dayanır. İbn-i Teymiyye “zikr”in Allah’ın vahyettiği şey veya ibadet eden kişinin dua ve yakarış yoluyla yaptığı şey olduğunu belirtir. Ayetin tam bağlamında alınmasıyla zikr, Allah’ın rehberliği ve vahiy için eşanlamlı bir kelime haline gelir. Bunun sonucu olarak zat Allah’ın vahyettiği şeylerin, Allah’ın hatırlatma ve rehberlik anlamındaki isim ve sıfatlarının tümüdür.

İbn-i Teymiyye direkt Allah’ın sıfatları konusuna dönerek, şunu ifade eder: Bir isimdeki belli bir sıfatı sorgulayan herhangi bir kimsenin bu sıfatın, özel bir şekilde isimlendirilmiş o şeyin bir anlamına tekabül edeceğini bilmesi gerekir. Yani Kutsal Bir, Barış ve İmanın Koruyucusu gibi Allah’a ait isimler, Allah için eşanlamlıdır. Bunlar Allah’ın bir tek zatına ve o zatın sıfatlarına işaret eden isimlerdir. Belli bir sıfatın mahiyetinin anlamını derinden incelerken, İbn-i Teymiyye gelenekçilerin metotlarına dayanır. O, Peygamberin Ashabına ve ilk Müslüman nesillere atıfta bulunarak onların hiçbirinin, bir sıfatı, zatını göstermek suretiyle izah etmediklerini söyler. Bu sıfat diğer sıfatlara benzemeyen bir sıfat olsa bile durum böyledir. Sonuç olarak “Kutsal Bir” “Bağışlayıcı Bir” ’dir, “Merhamet Edici Bir” ’dir vs. Bunların hepsi bir ve aynı şeydir.

İbn-i Teymiyye, Allah’ın sıfatlarını tartışırken Allah’ın mahiyeti konusuna gelenekçi bakışı daha derinden izah etmeye çalıştı. Bunu yapmak için onun başlıca aleti Arap dilidir. O, Arapçayı vahyin biricik aracı olarak kabul eder. Bunun sonucu olarak Arapçanın tüm nüansları açıkça ve doğru bir şekilde anlaşılmalıdır. Biz-zat Arap diline ilaveten, kişi Kur’an ayetlerini tabii konumu içinde okumalı ve anlamalıdır. Yani Kur’an, Kur’an ile tefsir edilmelidir. Örnekler, kıssalar, Kur’an’ın linguistik kullanımları, kuralları ve prensipleri ortaya çıkarmak için analiz edilmelidir, ki böylece tutarlı ve sabit bir tarzda uygulanmış olmalıdır. Bu şekilde İbn-i Teymiyye aklın rasyonel becerilerini reddetmez fakat onları vahyi açıklamak için vahye tâbi kılar.

BİBLİYOGRAFYA

- al- Bukhârî (n.d.) *Sahih al- Bukhari*, Arabic- English, 9, trans. Muhammad Muhsin Khan (Medina).
- Chejne, A. G. (1984) "İbn-i Hazm of Cordova on Logic", *Journal of the American Oriental Society* 104 (1) (January- March): 57-72.
- Al- Farâbî (1985) *Al- Farâbî on the Perfect State*, trans. Richard Walzer (Oxford).
- Al- Ghazzali, A. H. (1965) *Tahâfut al- falâsifah*, ed. Sulayman Dunyâ (Cairo).
- Hallaq, W. B. (1993) *İbn Taymiyyah againts the Greek Logicians* (Oxford).
- Hourani, G. F. (1972) "İbn Sinâ on Necessary and Possible Existence", *The Philosophical Forum*, 4: 74-85.
- _____ (1979) "Reason and Revelation in İbn Hazm's Ethical Thought", in *İslamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge (Albany).
- Ibn Hajar (n.d.) *Fath al- bârî*, 13 (Beirut).
- Ibn Qudamah (1962) *Tahrîm al- nazar fî ahl al- kalâm*, trans. George Makdisi, *Censure of Speculative Theology* (London).
- Ibn Sînâ (1380/1960) *al- Shifâ': İlahiyyât* (2), ed. İbrahim Madkur (Cairo).
- _____ (1981) *al- Risalah al- ' arshiyah*, ed. İbrahim Hilal (Cairo)
- Ibn Taymiyyah, (1386/1966) "Muqaddimat al- tafsîr", in *Majmu' fatawa Ibn Taymiyyah*, 13 (Riyadh)
- Ivry, A. (1974) *Al- Kindî's Metaphysics: a translation of Yaqub ibn Ishaq al- Kindî's treatise on First Philosophy* (Albany).
- Kamali, S. A. (1963) *Tahâfut al- Falâsifah: The Incoherence of the Philosophers* (Lahore).
- Al- Kindî, Y.I. (1953) "Fî al-falsafat al- ûlâ" in *Rasâ'il al- Kindi al- falsafiyyah*, ed. M. A. Abû Rîdah (Cairo).
- Marmura, M. (1962) "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society*, 82(3): 299-312.
- Margoliouth, D. S. (1905) "The Discussion between Abû Bishr Matta and Abû Sa'id al- Sirafî on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, n.s., 37: 79-129.
- Al- Saqâ, A. H. (1988), in his introduction to: Ibn Kaymiyyah, *Sihhah usûl madhhab ahl al- madinah* (Cairo).