

KELÂM İLMİNDE İSTİLAH ve MEDENİYET TASAVVURU*

Cağfer KARADAŞ**

Kelâmda İstilahlaşma Sürecine Giriş

İstilah, bir ilim ve sanata ait özel kelime ve tabirler anlamında kullanılır. Kimi zaman tek bir kelime kimi zaman ise birkaç kelimeden müteşekkil deyim şeklinde olabilir. Tariflere baktığımızda Cürcânî, "bir lafzın lugat manasından çıkarılarak bir münasebet dolayısıyla başka bir manada kullanılması" ve "bir grubun bir lafzın bir manada kullanılması konusunda uzlaşmasıdır" tariflerini verir. Aslında bu iki tarifi birleştirmek suretiyle "istilah, bir grubun ürettikleri fikre uygun gelecek şekilde bazı kelimelere kendilerince bilinen ve uzlaşılan bir anlam yüklemeleridir" şeklinde bir tarif çıkarılabilir. İstilah olarak kullanılan lafız yeni olmasa bile grubun düşüncesini ifade aracı olması bakımından anlamı yeni olarak karşımıza çıkar. Zaten istilahın "belli bir topluluk içerisinde kullanılan belli lafızlar" veya "Bir topluluğun aralarında uzlaşarak bir şeye daha önceki manasından farklı olarak bir ismi vermeleridir" şeklindeki tarifleri de bu söylediklerimizi destekler mahiyettedir. *Kamus-ı Türkî*'deki "umumca ma'lum olan manay-ı lugavîsinden başka ilmi ve fennî bir manay-ı müttefak aleyh ile müsta'mel lugat" şeklindeki tarif ile *Hukuk-ı İslâmîyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*'ndaki "Muayyen bir cemaatin, bir meslek erbabının bir lafzı, manay-ı lugavîsinden çıkararak başka bir manada müttefikan isti'mal etmeleri" tarifi meramımızı anlatmaya fazlasıyla yeter.¹ Verilen bilgilerden istilahın oluşumunda topluluk, fikir

ve uzlaşma olmak üzere üç temel unsurun birlikte bulunduğu görülür. Buraya kadar söylenenleri bir bütün olarak şu şekilde ifade edebiliriz: Bir fikir etrafında buluşmuş olan bir topluluğun, kendi fikrini daha iyi ifade edebilmek için bazı lafızları aralarında uzlaşma sağlayarak kendilerine özgü bir manada kullanmaları sonucu istilahlar ortaya çıkar. Böyle bir topluluğa bu davranışları ve tavır alışları dolayısıyla dışardan bir eleştiri de yöneltilemez. Çünkü bu, topluluğun kendi iç uzlaşmaları ile aldıkları bir karardır. Bundan dolayı İslâm alimleri "istilahta tartışma olmaz" genel kaidesini koymuşlardır. Tarihi veriler dikkate alındığında istilahın daha çok ya bir fen ve sanat topluluğu ya da bir din, mezhep, cemaat ve tarikat içinde oluşmuş olması bu fikri destekler. Her iki alanda da, bir fikir veya olgu etrafında buluşmuş bir topluluk ve bu topluluğun uzlaşması neticesinde aralarında oluşturdukları özel lafızların bulunduğu bir gerçektir.

İslâm ümmeti içerisinde istilahlaşmanın nasıl geliştiği tarihi süreç izlenerek tespit edilebilir. İslâm dini içerisinde ilk istilahlaşma Hicaz bölgesinde gerçekleşmiş olsa bile, mezheplerin ortaya çıktığı ve şekillendiği Irak bölgesi bu anlamda kayda değer öneme sahiptir. Nitekim Müslümanlar kelâm ilminin oluşup geliştiği Irak bölgesini fethettiklerinde, Araplar dışında kalan, İranlı, Süryani, Rum, Hint gibi etnik grupların öncelikle siyasal, sonra da dinî olarak İslâm dairesi içerisine girmeleri ile birlikte bunların taşıdıkları kültür ve medeniyet birikimleri de aynı şekilde dairenin içine taşınmış oldu. Çünkü insanlar din değiştirmiş olsalar bile, bir anda sahip oldukları kültürden kopmaları mümkün değildir. Taşıdıkları bu birikimi yani kültür ve medeniyet unsurlarını, kültür değişiminin gereği olarak kimi zaman "seçme"ye kimi zaman da "tadilat"a tabi tutmak suretiyle dairenin içine taşımaları kaçınılmazdı. Vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda da, yeni inançlarını "yorum"layarak eski kültür unsurlarını meşrulaştırma yoluna gitmeleri doğal bir gelişmeydi. Bir diğer deyişle bu süreçte yeni medeniyetin alamet-i

* Sempozyumda sunulan metnin gözden geçirilmiş ve makâleleştirilmiş halidir.(Editör)

** Doç.Dr., Uludağ Üniv. İlahiyat Fak., caferkaradas@hotmail.com.
¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts. s. 28 (İstilah md.); Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, s. 129-130; Ş. Sâmî, *Kamûs-ı Türkî*, İstanbul 1318, s. 121 (İstilah md.); Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, I, 11. Ömer Nasuhi Bilmen, istilahın lügatte ittifak manasına okuduğunu belirttikten sonra yukarıda verilen tarifi getirir ve şu misali açıklama sadedinde ilave eder: "Mesela 'ilim' lafzı lügatte 'mutlaka bilmek' manasındadır. Sonra 'bir mevzuâ dair bir takım müdevven mesail ve kavâid in heyeti mecmuası' manasında kullanılmıştır. Binaenaleyh bu ikinci mana, bir istilah-ı mahsustan ibaret bulunmuştur. Bir lafzın lügavî manasıyla istilahî manası arasında ya münasebet bulunur veya bulunmaz. Münasebet bulunursa bu istilahî tabire 'menkul' denir, bulunmazsa 'mürtecel' adı verilir. (a.g.e., I, 11).

farikası niteliğindeki bazı değişikliklerin dışında, önceki medeniyetlerden intikal eden tarihî mirasın çok büyük bir kısmına sahip çıktığı bir gerçektir.²

Bu çerçeveden bakıldığında, yeni bir kültür coğrafyasına intikal etmiş din müntesiplerinin, dini, bölge insanının anlayacağı tarzda, yeni bir üslup ve dil ile sunma çabası içerisine girmeleri kaçınılmazdır ve bu aynı zamanda din müntesibinin bir sorumluluğudur. Zaten kelimaların sahip oldukları dindarın inancını güçlendirme (tahkik) ve dini savunma bu sorumluluğun doğurduğu bir sonuçtur. İşte bu sorumluluk doğrultusunda kelimaların kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan farklı yeni muhataplara dini, anlayacakları dille anlatmak arayışı içerisine olmuşlardır. Bu arayışa paralel olarak da yeni ıstılahların vücuda gelmesi ve bunun tabii sonucu olarak kelâm ilminin oluşması gerçekleşmiştir. Ancak bu faaliyetlerde dinin temel kaynağı olan Kur'an hep merkeze alınmış deyim yerindeyse pergelin bir ucu nasta sabit olmak üzere yeni bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Nitekim Kur'an nüshalarının belli merkezlere gönderilmek üzere çoğaltılması ve meşhur hadis âlimi Müslim'in verdiği şu bilgi bu yargıyı destekler mahiyettedir: Basra'dan bir arkadaşıyla birlikte hac ya da umreye giden Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708) Mekke'de karşılaştıkları Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) "Bizim yörede Kur'an okuyan ve ilim peşinde koşan bir topluluk ortaya çıktı ve bunlar kaderin olmadığını iddia ediyorlar" der ve kader hakkında bilgi ister.³ Bu metinde, Basra'da Kur'an'ı merkeze alarak bilimsel bir faaliyet yürüten hadisçiler dışında bir topluluğun varlığından bahsedilmektedir. Demek ki, Kur'an'ı merkeze alan ve ilk kelimacılar diyebileceğimiz bu topluluk bölge insanının anlayacağı bir dil ve üslupla inandıkları dinin inanç esaslarını ortaya koyma çabası içerisine girmişlerdir. Aslında bu yeni dil yeni ıstılah demektir. Çünkü Müslümanlar Irak'a hakim olduklarında kaçınılmaz olarak bir "kültür değişimi" ilişkisi içerisine girmişlerdir. Bu aslında hem kültür alış veriş hem de kültürlerin karşılaşması anlamına geliyordu. Böylesi bir ortamda neyin nereden geldiğini ve hangi kültüre ait olduğunu tespit de pek mümkün değildir. Bu yüzden olacak ki, Mümtaz Turhan "kültür değişiminde karşılaşmanın neticesi olan terkip, her iki kültürden gelen unsurların sadece bir yığınının ibaret olmadığından mevcut şekillere bakarak bunların evvelce hangi kültüre ait olduklarını tayin güçtür"⁴ tespitini ortaya koyar. Bu nedenle ortaya çıkan ıstılah konuları olan

lafızların hangi dilden geldiğinin tespiti pek mümkün değildir. Zaten bu noktanın önemsendiği ve üzerinde mesai harcandığı da söylenemez. Sözelimi 'cevher' kelimesi Farsça'dan alınırken, 'araz' lafzı Arapça'dan alınmıştır. Bu durumun Kelâm çevrelerinde rahatsızlık meydana getirdiği de söylenemez. Burada önemli olan kelimaların aldıkları bu medeniyet birikimi ve ıstılahları zihniyet dünyalarına uygun bir yapıya kavuşturmuş olmalarıdır.⁵ Nitekim ortaya çıkan âlem, cevher, araz, cisim gibi terimler Kelâm zihniyetinin bir sonucu olmuştur ve bu terimler o zihniyeti yansıtan bir anlam içeriğine sahip kılınmıştır.

Ancak bu noktada İslâm toplumunda meydana gelen siyasal, sosyal ve kültürel hızlı gelişmenin ve gelişmenin hazmedilmesi gibi temel bir sorun ortaya çıkmıştı. Bu genişleme ve gelişme karşısında İslâm toplumu içerisinde bir taraf dinamik ve kucaklayıcı bir yaklaşım sergilerken diğer tarafın statik ve koruyucu bir anlayışı temsil ettiği görülür. Aslında her iki taraf da iyi niyetli ve gelişmelerin farkındadır. İhtilaf noktası genişleme ve gelişmeye karşı ortaya konulan tavır ve yaklaşımdır. Burada ister Ehl-i Hadis ve Selefî anlayışta olsun ister Mu'tezilî anlayışta olsun Müslümanlar, İslâm sınırlarının genişlemesine paralel olarak Arapça'nın sadece Araplar değil diğer milletlerin de dahil olduğu geniş bir kesim tarafından kullanılması problemi ile karşı karşıya olduklarının farkındaydılar. Ünlü İngiliz şair ve düşünürü Eliot'un ifade ettiği gibi "...bir dilin birçok sayıda ayrı millet tarafından kullanılması onu ciddi tehlikelere açık hale getirebilir..."⁶ Dil kültürün ifadesi olduğuna göre insanlar, gelişmeler paralelinde sahip oldukları kültürü ifade için dile ya lafız olarak ya da anlam olarak bir takım eklemelerde bulunacaklardır. Sözelimi "cevher" kelimesi hem lafız hem de anlam, "araz" kelimesi ise anlam itibarıyla kadim kültürlerden Arapça'ya intikal etmiştir. Bu da dilin eski sahiplerine yabancılaşmasına veya aynı zamanda inançlarının ifade aracı olan dildeki anlam kaymalarına paralel olarak inançların da bozulma tehlikesine maruz kalmasına yol açmıştır. Bundan dolayı Ehl-i Hadis ve Selefî anlayışta olanlar, muhafazakar bir tutum takınarak dilin esnekleştirilmesine ve kutsal metinlerin dilinin yoruma açık hale getirilmesine şiddetle tepki göstermişlerdir. Ancak yine Eliot'un "Daha az sayıda insan tarafından kullanılan bir dilin etki sahası da

² Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul 2001, s. 28.

³ Müslim, "Kitabü'l-imân", 1.

⁴ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, İstanbul 1987, s. 125.

⁵ bk. Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", Marife, yıl 2 sy. 2, Konya 2002, s. 81-100.

⁶ T.S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler* (trc. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1987, s. 54.

sınırlıdır”⁷ sözündeki gerçekten hareket edildiğinde, cihanşümul olma iddiasında olan bir dinin, sınırlı sayıda insanın konuştuğu Hicaz kültürünün dili ile ifadesi kaçınılmaz olarak o dinin yerel kalmasına yol açacaktır.

Aslında ıstılahlaşma döneminde Müslüman toplumunda ortaya çıkan temel endişe, Kur’ân dilinin tahrifidir. Esasen hadisçilerde bulunan Kur’ân dilinin tahrifi endişesi kelimelerde da bulunmaktadır. Ancak onlar Ehl-i hadîs’in aksine İslâm’ı Yahudiliğin maruz kaldığı hem yerellik ve ulusallıktan hem de tahriften koruyacak statik önlemlerin yerine te’vil gibi dinamik önlemlere başvurulması gerektiğini düşünmektedirler. Zira insanlığın türünü olan kültür ve onun ifade aracı olan dil değişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bir kültür ve inancın tahrifini statik önlemlerle engellemek mümkün olmadığı gibi, kalın duvarlarla sınırlandırılması halinde de kabuğuna çekilerek kendini tüketmesi kaçınılmazdır. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması, kutsal metnin indiği dilin kurallarını zorlamaksızın aklın temel ilkeleri doğrultusunda onu makul bir çerçeveye kavuşturmakla mümkün olur. Kelâmcıların Kur’ân’daki müteşabih ifadeleri yorumlayıp (te’vil), akli izaha kavuşturma çabalarını, bu anlayış doğrultusunda “yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçmek” gayreti olarak değerlendirmek mümkündür.⁸ Öte yandan Hz. Ali’nin Kur’ân’ın hakem olmasını isteyenlere söylediği şu söz bu durumu destekler mahiyettedir: “Kur’ân iki kapak arasında bir kitaptır. Kendisinin hakemlik yapması ve konuşması mümkün değildir. İçindekileri dile getirecek bir tercümana gereksinim duyar. Bu tercüman da insandır.”⁹ Bu söz bir yönüyle ‘dil içi tercüme’ diyebileceğimiz bir olguyu dile getirirken başka bir yönüyle yeni dönem ve muhataplara uygun bir dil oluşturulmasını da dile getirir. Böylelikle yeni bir dil, yeni bir uzlaşma kültürünü, bu da ıstılahların vücut bulmasını sağlar.

Âlem Tasavvuru ve İstilahları

Âlem

Âlem terimi Kelâm kaynaklarında “Allah’ın dışındaki her şey/mevcut” diye tarif edilir. Bu tariftten, mevcut olarak Allah ve âlem olduğu sonucu çıkar. Kelâm alimleri bu ayrımı kabul ettikleri için mevcudu temelde iki kategoriye ayırırlar: kadîm ve hâdis. Allah kadîm varlığı O’nun dışındaki mevcutların toplamını ifade eden âlem ise, hâdis varlığı temsil eder.¹⁰ Mezhepler bu ortak noktada buluşmalarına rağmen ayrıntılarda ihtilafa düşmüşlerdir. Ayrıntı dediğimiz husus da, Allah ve âlem tasavvurunda nelerin Allah’a ait, nelerin âleme ait olduğudur. İşte bu nokta, ciddi ihtilafların ve tartışmaların sürdüğü yerdir.

Mutezile’ye göre Allah yegane kadîm mevcut olduğuna göre onun dışındaki mevcutlar âleme dahil edilmelidir ve hâdis kategorisinden sayılmalıdır. Kelâmcıların “Mevcut, eserlerin ve hükümlerin hariçte bulunan mebdedir”¹¹ şeklindeki tarifinde özellikle hariçte bulunma yönü vurgulanmıştır. Bir diğer deyişle bu tarifi “mevcut hariçte yani zihin dışında gerçekliği bulunanı” şeklinde ifade etmek mümkündür. Mevcut kelimesi ‘şey’ kavramı ile de ifade edilir. Kelâmcılar, mevcudu ‘şey’ olarak ifade ederken mevcudun zıttı olan ma’dûmu ‘şey olmayan=leyse bi şey’ kalıbı ile anlatırlar.¹² ‘Şey’ kavramının ıstılahta “Hariçte sâbit ve gerçekleşmiş (mütahakkik) mevcuttur”¹³ anlamında kullanılması yukarıdaki söylediklerimizin açık teydididir.

Verilen bu bilgileri birleştirecek olursak Allah’tan gayri zihin dışında gerçekliği bulunan her mevcut âlem kategorisine dahildir veya diğer bir ifade ile âlemin sınırları Allah’ın dışındaki her mevcudu içine alacak şekilde çizilmiştir.¹⁴ Bu durumda Sünnî kelâmcılar tarafından iddia edilen ve zihin dışında gerçekliği bulunduğu söylenen sıfatlar, Mu’tazile’ye göre âlem kategorisine dahildir ve hâdistir.¹⁵ Mevcudun kadîm ve

⁷ a.y.

⁸ Hem kelâmcıların hem de Ehl-i Hadîs’in anılan bu “tahrif” endişesine iten, bölgede bulunan Yahudi ve Hristiyan kutsal metinleri olan Tevrat ve İncil’in maruz kaldığı aslından uzaklaşmadır. Hristiyanlar ilâhî kelâmı İsa’nın şahsiyle özdeşleştirmek veya onun bedenine hulul (enkarne) ettiğini iddia etmek suretiyle ilâhî olanla olmayana birbirine karıştırmışlar ve ellerindeki İncil’in “İnsan olup aralarında dolaşan Söz”ün bir esini olduğu inancını benimsemişlerdir. Yahudiler ise Kur’ân’ın ifadesiyle “çıkar karşılığında kutsal metni bir takım isteklere alet ederek” tahrif edilmesine sebebiyet vermişlerdir.

⁹ Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcûl-belâğa* (der. Şerif er-Râdi, nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1982, s. 182.

¹⁰ Ebû Raşid en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut 1979. s. 329; Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd* (nşr. İ.A. Çubukçu-H. Atay), Ankara 1962, s.99.

¹¹ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 235.

¹² İbn Fûrek, *el-Hudûd fi’l-usûl* (nşr. Muhammed Süleymânî), Beyrut 1999, s. 82.

¹³ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 130.

¹⁴ Mu’tazile’den Ebû Raşid en-Nisâbüri, bunu “Hâdislerin sınır muhdis bir kadîme kadardır” sözü ile ifade eder. (bk. *el-Mesâil fi’l-hilâf*, s. 329).

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli’l-dîn* (Muhammed Ammara, *Resâilü’l-adl ve’l-teuhid*), Kahire 1971, II, 182.

hâdis şeklindeki ayrılmından hareketle Allah mevcudun kadim tarafını temsil ederken âlem hâdis tarafını temsil eder. Söylenilen bu hususun anlaşılmasına yardımcı olacak en açık örnek Kur'an'dır. Mu'tezile'ye göre Kur'an haricte gerçekliği olan bir varlıktır, dolayısıyla Allah'tan gayndır ve âlemin bir parçasıdır; bu itibarla da hâdistir/yaratılmıştır.¹⁶ Ehl-i Sünnet'e göre ise Kur'an Allah'ın kelâmı olması hasebiyle O'nun bir sıfatıdır ve kadimdir; ancak okunan ve yazılan Kur'an lafız itibarıyla insanlara ait olması hasebiyle kelâmı lafzidir, âlemin bir unsurudur dolayısıyla da hâdistir.

İlahî sıfatlar hususunda Mu'tezile'den ayrı düşünen Sünnî kelimciler, bunları, yukarıdaki mevcut kategorisine eklenmiş üçüncü bir unsur olarak görmüşlerdir. Onlara göre sıfatların her ne kadar haricte gerçeklikleri var ise de Allah'tan bağımsızlıktan söz konusu değildir (la hiye aynuhû ve la hiye gayruhû). Dolayısıyla âlemin bir parçası değil Allah'ın nispetleridir. Halbuki, Mu'tezile'ye göre Allah'a nispet edilecek isimlerin zihin dışında gerçekliği yoktur, dolayısıyla bir varlık kategorisi olarak ele alınamazlar. Bu itibarla onlar, Allah'ın zatının aynıdır. Mu'tezile'nin sıfat anlayışında köklü bir değişim meydana getiren Ebû Hâşim el-Cübbâî ileri sürdüğü "haller nazariyesi"nde mevcut konusundaki Mu'tezile'nin ikili tasnifinin dışına çıkmamış ve 'hal'i "varlık ve yoklukla vasıflanamayacak" bir bilgi kategorisi olarak düşünmüştür. Bu düzenleme içerisinde hallerin Allah'a nispeti de sorun teşkil etmemiştir.

Netice itibarıyla Kelâm ilminde; insan, cin, melek, şeytan, hayvan, bitki, taş, toprak gibi canlı cansız bütün varlıklar âlem adı altında bir çerçeveye dahil edilmiş ve hâdis olma ortak noktasında birleştirilmiştir. Belki bu varlıkların birbirleri arasında ve kendi içlerinde farklılıkları (ihtilaf), hiyerarşileri ve üstünlükleri var ise de bunların aslında başta 'hudûs' olmak üzere belli noktalarda ortaklıkları (ittifak) bulunmaktadır.¹⁷

Cevher-i Ferd

Cevher-i ferd fikrinin kabul edilmesinde temel kaygı ve amaç yoktan yaratma düşüncesine uygun bir âlem tasavvuru oluşturmaktır. Bu doğrultuda olmak üzere kelimciler tarafından atomlar ve arazlardan oluşmuş "yaratılmış" kelâmî tabirle "hâdis/muhdes" olan bir âlem düşüncesi ortaya konmuştur. Çünkü anlık arazlarla birlikte bulunan sonlu atom, hem sonluluğu hem de birleşmeye (terkip) yatkınlığı ifade etmesi bakımından İslâm'ın yaratıcı tanrı tasavvuruna uygun bir unsurdur. Nitekim Eş'arî kelâmcısı olan Teftazânî, "cevher-i ferd'in (atom) ispatında, felsefecilerin âlemin kademine götürecek heyûlâ (madde) ve sureti (form) ispat yanlışlığından kurtuluş vardır"¹⁸ diyerek bu niyet ve kaygının altını çizer.

Kelimcilerin "cevher-i ferd" veya "cüz ellezî lâ yetecezzâ" kalıpları ile ifade ettikleri cevher, "görünüşte (şâhid) bulunan, araz kabul eden mütehayyiz ve ma'kul bir varlıktır"¹⁹ şeklinde tanımlanır. Bu tanımda cevherin üç temel özelliği öne çıkarılmaktadır:

- Görünüşte bulunan bir varlıktır.
- Kendisiyle birlikte araz bulunur.
- Yer kaplayandır (mütehayyiz).

Görünüşte (şâhid) bulunan bir varlık olarak ele alınmasında -kelâmcıların dile bağlılığı dikkate alındığında- bazı dilcilerin cevher kelimesinin "ortaya çıktı" anlamına gelen Arapça (c-h-r) kökünden geldiğini iddia etmeleri etkili olmuş olabilir. Bu durumda "cevher" "duyular ile kavranılabilecek görünüşte bir varlık" anlamındadır. İkinci ve daha uygun ihtimal ise "cevher zihni ve hayali bir varlık değil, harici âlemde (dış dünya) gerçekliği bulunan bir varlıktır" anlamıdır. Cismin, cevherlerin birleşmesi ile meydana gelmesi²⁰ sonucu görünürlük kazanmasından hareketle denilebilir ki, bütün olan cismin görünür olması o bütünü parçası olan cevherin de görünür olmasını gerektirir.

Cevher-i ferd'in ikinci özelliği arazlardan ayrı ve anmış olamamasıdır. Diğer bir deyişle her cevher mutlaka bir arazi beraberinde bulundurur. Ancak bu,

¹⁶ Halku'l-Kur'an problemi başlatan Me'mun, Ehl-i Hadis'in Allah ile Kur'an'ı eşitlediklerinden bahseder ve Kur'an'dan getirdiği ayetlerle Kur'an'ın sınırları belli ve yaratılmış bir kitap olduğunu vurgular. bk. Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu'l-Taberî)*, (nşr. Muhammed Ebû Fadl İbrahim), Beyrut ts. Dâru Süveydâ, VIII, 631 vd.

¹⁷ Kâsım b. İbrahim, *Kitâbü'd-deli'l-kebir* (nşr. Binyamin Abrahamov, Al-Kâsım b. İbrahim on the Proof of God's Existence), Brill 1990, s. 66.

¹⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), Dimaşk ts., s. 78.

¹⁹ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 97; İbn Furek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, s. 86; Cürçânî'nin *et-Ta'rifât*, s. 75.

²⁰ Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 15; Cüveynî, *el-İrşâd*, Bağdat 1369/1950, s. 17; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 75.

cevherin araza hulûlü (enkarné) anlamına gelmez.²¹ Burada asıl olan cevherdir, araz ise ona bağlı olarak ve ondan hariç olarak birlikte bulunan özelliştir. O özelliğin ayrılması ya da yok olması cevherin özüne zarar vermeyeceği gibi birlikte bulunması da özüne bir katkı sağlamaz. Çünkü araz geçici, cevher ise kalıcıdır. Bir araz gider, diğeri gelir, ancak cevher olduğu gibi kalır; bununla birlikte hiç bir zaman arazlardan hali kalmaz.²² Zaten kelâmcılar cevher-i ferdin arazlara mahal teşkil etmesini onların hudûsunun (sonradan olma) delili olarak görürler.²³ Mu'tezile'den Salihî'nin "arazdan bağımsız cevherin yaratılmasının caiz olabileceği"²⁴ şeklindeki görüşü çelişki gibi görünüyorsa da, o, bunu sadece yaratma anı ile sınırlamakta sürekli yani cevherin arazdan devamlı bir bağımsızlığı olarak görmemektedir. Eş'arî'nin verdiği bilgiden "arazdan bağımsız" olma fikrinin sadece Hristiyanlarda bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁵

Cevher-i ferdin üçüncü özelliği ise, yer kaplayan (mütehayyiz) olmasıdır. Bâkullânî, "hayyiz"i "kendisinde bir şey bulunan mekan ya da mekan takdirinde olandır"²⁶ diye tanımlar. Cürcanî ise, kelâmcıların "Hayyiz, bir şeyin işgal ettiği mütevehhim boşluktur"²⁷ şeklindeki genel tarifine yer verir. Her iki tarif, "hayyiz"i "itibarî (varsayılan) mekan" kabul etmektedir. Öte yandan Eş'arî kelâmcısı Cüveynî'nin, "cevherin yer kaplamasının (tahayyiz) varlıkla ya da yoklukla vasıflanamayan 'hal' olduğu"²⁸ görüşünü ileri sürmesi, hayyizin itibarî olduğu eğiliminin önceki kelâmcılarda ağır bastığını gösterir. Bu hususta şu sonuca varmak mümkündür: Cevher, boşlukta değil kendisinin işgal ettiği bir mekandadır. Bu mekan sadece tek bir cevher tarafından işgal edildiğinde bir birim genişliğinde iken, cevherlerin birleşmesi sonucu cisim olduğunda, cismin boyutları genişliğindedir.²⁹ Çünkü hayyiz cismın gerektirdiği şeylerden (levâzım) olması hasebiyle onsu cevher düşünülemez.³⁰ Kelâmcıların "hayyiz" için

"itibarî" ya da "takdirî" ifadelerini kullanmalarındaki maksat mekanın "cevherin kendisi olmayıp", "cevherin mekan içerisinde olduğunu" anlatmak içindir.³¹ Bu da cevherin kendi başına bir varlığının olmadığını ifadesidir. Çünkü mekansız kendi başına varlığı olan ancak kadim sıfatının sahibi Allah'tır. Zaten cevherlerin yaratılması ile mekanları olan hayyiz bulunması arasında bir zaman farkı yoktur. Bu durumda hayyiz yaratılıştan itibaren cevherin ayrılmaz bir parçası olup ne hayyisiz cevher ne de cevhersiz hayyiz düşünmek mümkündür. Zira kelâm sistemi açısından bakıldığında mekansız cevher kabul etmek İslâm itikadı bakımından mahzurludur. Bundan dolayıdır ki, Bâkullânî, devrindeki Hristiyanların, cevherlerin kendi kendisine kâim olmasını "dışardan bir desteğe ve dayanağa muhtaç olmama, özü itibarıyla bağımsız olma" şeklinde anladıklarını, bu görüşten hareketle de Allah'ı cevher sayma gibi bir yanlışla düştüklerini nakleder.³²

Cisim

İlk devirlerde henüz cevher-i ferd ile cisim arasındaki fark netleşmiş değildir. Sözelimi Ebû'l-Huseyn es-Salihî, "cism"i "arazları taşıyan şey" şeklinde tarif eder ve cevherden bahsetmez. Bu da O'nun cevher ile cisim arasında fark görmediğinin, hatta parçalanamayan en küçük parçayı, cüzlerin birleşmesi ile (terkip) oluşan cisim kategorisine soktuğunun açık delilidir.³³ Genel itibarıyla hakim görüş cismin, "birleşik (müellef) varlık" olduğudur. Cevher-i ferd'in varlığını reddeden Nazzam'a göre, cisim, birleşik ancak sonsuzca bölünebilen bir varlıktır. Dırar ise cismin arazların toplamından (birleşmesinden) ibaret olduğunu ileri sürer.³⁴ Bölünemeyen en küçük parça olan cevheri ve onun hareket etme mekanı olan halâyı reddeden felsefeciler, cismi "heyulâ (madde) ile süretin (form) birleşmesi sonucu meydana gelen varlık" olarak tanımlarlar. Tabiat felsefecisi Ebû Bekr er-Râzî ise cismin "bölünemeyen heyula cüzleri ile bu cüzlerin hulul ettiği halâdan meydana geldiğini" iddia eder.³⁵

1989, s. 49-59; Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes*, New York 1978, s. 116.

³¹ Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s. 316.

³² Bâkullânî, *et-Temhid*, s. 93-94. Aynı bilgi için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 306; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 47-48.

³³ Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimin* (trc. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde), Kahire 1365/1946, s. 6.

³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 304-305; Bekir Karlığa, "Cisim", *DiA*, İstanbul 1993, VIII, 29.

³⁵ Pines, a.g.e., s. 42.

²¹ Bâkullânî, *et-Temhid*, s. 111.

²² Bâkullânî, *et-Temhid*, s. 37.

²³ msl. bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 47.

²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 307. Cüveynî'nin, kayıt koymaksızın "Mu'tezile'nin arazlardan bağımsız cevherlerin olabileceğini iddia ettiklerine" dair nakli muhtemelen Salihî'nin bu görüşünün bütün Mu'tezile'ye genellemesindendir. (*el-İrşâd*, s. 45).

²⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 307.

²⁶ Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 15. Ebû'l-Bekâ, hayyizi "mekan ya da mekan takdirinde olan" diye tarif eder. "Mekân takdirinin anlamının 'mekânın kendisi' olmayıp 'bir mekânın içinde' olmak olduğunu belirtir. (*el-Külliyât*, s. 316).

²⁷ Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 94.

²⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 48.

²⁹ Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 94.

³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn* (nşr. Helmut Klopfer), Kahire

Kelâm okullarından cevher düşüncesini ilk defa savunan Mu'tezile yukarıda geçen "birleşik olma"yı "cevherlerin ve onlarla birlikte bulunan arazların birleşimi" ile meydana gelmiş bir te'lif olarak anlamakla birlikte cismin tanımı hususunda kendine özgü bir yaklaşım sergiler. Onlara göre cismi belirleyen temel unsurlar cevherler olmakla birlikte cisme esas cisim olma özelliği veren onun boyutlarıdır. Yani bir cismin cisim olabilmesi için ya "sağ, sol, alt, üst" gibi yönlerinin ya da "uzunluk, derinlik ve genişlik"ten ibaret üç boyutunun teşekkül etmiş olması gerekir. Bunun gerçekleşebilmesi için en az altı veya sekiz cevher gereklidir.³⁶ Bu durumda onlara göre cismi "cevherlerin birleşmesi ile üç boyutu ya da yönleri teşekkül etmiş somut varlıktır" şeklinde tarif etmek gerekir.

Sünnî kelâmcılar ise, boyutlarını göz ardı etmek suretiyle cismi "cevherlerin birleşmesi (te'lif) ile meydana gelen varlıktır" şeklinde tanımlamışlardır. Bir cismin teşekkülü için de en az iki cevherin birleşmesi (telif) yeterlidir.³⁷ Sünnî kelâmcılar burada cismi, cevherden ayıran en temel ve basit ayırım olan "birleşik olma" özelliğini öne çıkarmışlardır.³⁸ Üç boyutlu olmak cismin önemli bir özelliği ise de, üç boyutlu olmayan ve bileşik olmak ile cevherden ayrılan maddeler bulunması zihinsel planda bile olsa mümkündür. Bu durumda bu tür varlıklara ayrı bir kategori belirleme ihtiyacı doğacaktır. Cisim için "bileşik olandır" şeklindeki tarif, bu ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Mu'tezile ise boyut ve yönleri oluşturamayacak sayıdaki cevherlerin birleşmesi sonucu meydana gelen oluşumları ya görmezden gelme ya da başka isim bulmaya yönelmiştir. Sözelimi, iki cevherin birleşmesi ile teşekkül eden oluşuma çizgi (hat), dört cevherin birleşmesi ile meydana gelen oluşuma yüzey (sath), sekiz cevher ile üç boyutun gerçekleştiği teşekküle ise cisim demektedirler.³⁹ Kelâmcılar bir fizikçi veya filozof olmadıkları için bir kavramı tanımlarken onun sadece fiziki boyutunu değil, dilde kazandığı anlamı da göz önünde tutmaktadırlar. Onlar için ortaya koydukları bir görüşün inanç açısından ne

anlam ifade ettiği ve inananlar nezdinde ne tür bir yankı uyandıracağı önemlidir. Bundan dolayıdır ki, sözlük anlamından kopuk, salt bilimsel gerçekliği ihtiva eden bir terimi topluma sunmak onlar bakımından anlamlı olmasa gerektir. Bundan dolayı Bâkullânî ve Cüveynî, cismin "birleşik (müellef) olması" şeklindeki tarifi benimserlerken⁴⁰ "cisim" kelimesinin "terkip ve te'lif sonucu çok olmak"⁴¹ şeklindeki sözlük manasını da göz önünde bulundururlar. Bu bilgileri verirken onların temel amacının cismin mahiyeti hakkında fikir yürütmek olmayıp, sonradan olmayı (hudûs) kanıtlamak ve halkın inançlarını pekiştirmek suretiyle onları "tahkik düzeyi"ne ulaştırmak olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim Bâkullânî'nin şu sözleri bu temel amacı ortaya koymaktadır: "Cisim hâdislerden önce bulunmadığı ve renkler, birleşme ve ayrışma gibi arazlardan hali olmadığından muhdestir. Hâdislerden önce bulunmadığına göre, ya onlarla birlikte ya da onlardan sonra bulunur. Her halükarda hudûs hükmünü gerektirir."⁴² Harpûtî bu durumu şöyle ifade eder: "İmam Eş'arî ve tabileri, isbât-ı vâcibde âlemin hudûsunu Sâni'a ihtiyacının illeti kılardılar. Âlemin icad ve ihdasından sonra Sâni'a ihtiyacı kalmadığı ve ba'de'l-ihdas Sâni'in farz-ı ademi halinde yine bu âlemin mevcûd olacağı suali vârid olmasıyla sual-i mezkûrî def' için cevherlerin bekâları arazlar ile ve arazların bekâları dahi teceddüd-i emsâl ile olduğunu ve cevâhir ve a'radiyle âlem cemi ahvalde Sânia muhtaç bulunduğunu hüküm etmişlerdir."⁴³

Araz

"Araz" kelimesi, Arap dilinde bir kimse hasta olduğunda ya da karnı ağrıdığına "Falana bir şey arız oldu" anlamında " 'Arada lifülânin 'ândün" cümlesindeki anlamının yanı sıra "önceden yok iken sonradan olan" ve "yok olmaya yüz tutmuş bir şey" gibi anlamlarından hareketle "bir zaman diliminde ortaya çıkan ve aynı zaman diliminde yok olan vasıf, mâna ve sıfatlar" anlamı yüklenerek terimleştirilmiştir. Arazın terim anlamını desteklemek ve dini meşruiyetini sağlamak için Kur'an'dan, "Siz dünya arazını(=dünyanın gelip geçiciliğini) istiyorsunuz"⁴⁴ mealindeki ayet ile "Nihayet onun (azabın) bir

³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 302-303; Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım), Beyrut 1413/1992, s. 22-23.

³⁷ Nasîruddîn et-Tûsî, a.g.e., s. 22.

³⁸ İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, s. 87.

³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 303; Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 69.

⁴⁰ Bâkullânî, *et-Temhid*, s. 97; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 17.

⁴¹ Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s. 344.

⁴² Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 16.

⁴³ Harpûtî, a.g.e., s. 68.

⁴⁴ el-Enfâl 8/67.

bulut(=araz) halinde vadilerine doğru geldiğini görünce, bu bize yağmur yağdıracak bir bulut(=araz)tur dediler"⁴⁵ mealindeki ayet delil getirilmiştir. Zira Araplar bu ayetlerde geçen "dünya malı" ve "bulut" gibi yok olması, var olmaya başladığında düşünülen şeyler için bu kelimeyi kullanmışlardır.⁴⁶

Araz kelimesi bir terim (istilah) olmakla birlikte erken dönemde özellikle mâna, vasıf ve sıfat kelimeleri ile sık sık karıştırılmış, hatta bu dört kelime kimi zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. Burada en geniş anlama sahip "mana" kelimesi olmakla birlikte, anlamındaki genişlik ona bir müphemlik de katmaktadır. Sıfat ve vasıf bir cisimde bulunan ve infikakı (ayrılması) mümkün olmayan anlamında kabul edilmekle birlikte, Sünnî kelâmcılar Allah'ın sıfatlarını zattan ayrı (zat'a zâid) düşünmektedirler. Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin "Arazlar, cevher ile kâim sıfatlardır"⁴⁷ ifadesinden hareket edildiğinde "araz" ile "sıfat" arasında temel bir farklılık yoktur. Ancak "araz"ın sözlükteki "önce yok iken olan" veya "yok olmaya yüz tutan" anlamlarından hareketle cisimlerdeki sıfatlar için kullanılması yani terimleştirilmesi uygun bulunmuştur. Sıfat ise sözlük itibarıyla daha kalıcı manaları çağrıştırdığından Allah'ın nitelikleri için terim yapılmıştır.

Araz kelimesi "bir zaman diliminde bulunup, yok olması" itibarıyla "mana" kelimesi kapsamına sokulabilir bir görüntü veriyorsa da, kelâmcılar tarafında cevher ve cisim gibi âlem kategorisi içerisindeki mevcutlardan sayılır. Diğer bir deyişle "araz" hâricte mevcut bulunan bir varlık türü olup, her ne kadar bulunması (kaimiyet) itibarıyla cevhere muhtaç ise de ondan bağımsız bir varlığa sahiptir.⁴⁸

Arazların temel özelliği bir zaman dilimi içerisinde var olan, ikinci zaman dilimine intikal etmeyen şekilde ifade edilen geçiciliğidir. Arazlardaki geçicilik cevherlere ve cisimlere 'değişime uğrama' özelliği kazandırır. Arazların geçiciliği ile cevher ve cisimlerdeki değişim içten değil dışardan bir müdahale yani Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir.⁴⁹ Kelâmcılar âlemde cevher, cisim ve araz dışında bir varlık türü

kabul etmediklerinden felsefecilerin varlığın dört tabiatı (tabai'-i erba') kabul ettikleri hararet (sıcaklık), burudet (soğukluk), yubuset (kuruluk) ve rutubeti (yaşlık) araz kategorisine dahil ederler ve bunlardan birbirinin zıttı olan sıcaklık ile soğukun, yaşlık ile kuruluğu aynı anda bir mekân içerisinde birlikte bulunmasını da imkansız görürler. Çünkü zıt arazlar bir cisimde aynı zaman dilimi içerisinde birlikte bulunamazlar.⁵⁰

Allah Tasavvuru ve İstilahları

Sıfat

Sıfat, aslında Allah'ı bilmenin bir aracıdır. Allah 'gâib' bir varlık olduğundan O'nun hakkındaki bilgimiz O'na nispet edilen/nispet ettiğimiz bir takım sıfatlar aracılığı ile olur. Matürîdî'nin "ilahî sıfatlar Allah'ı zihnimize yaklaştırmak içindir"⁵¹ ifadesi bu gerçeği dile getirir. Öte yandan inanan kişi inandığı tanrıyı bilmek zorundadır. Bu bir yandan kendisini tatmin etmeye diğer yandan muhataplarına onu izah etmeye vesile olur.⁵² Zira, kişi, inandığı 'tanrı'yı bilmediği, onu tavsif edemediği takdirde ya körü körüne (taklit) inanma ya da zihnine üşüşen şüphelere açık hale gelme gibi arzulanan bir ikileme karşı karşıya kalır. Allah'ın künhünün ya da zatının veya hüviyetinin tanınması imkanı bulunmadığına göre, O'nun tanınması ancak isim ve sıfatları vasıtasıyla olacaktır.⁵³

⁴⁵ a.e., s. 56-60.

⁴⁶ Ebû Mansûr Matürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruç) Ankara 1423/2003, s. 147.

⁴⁷ İhlas suresinin sebeb-i nüzûlî ile ilgili gelen rivayetlerde, müşriklerin veya Yahudilerin Hz. Peygamber'e gelip 'bize Rabbinizi tanıt, Onun sıfatları hakkında bilgi ver' demeleri üzerine İhlas suresinin indiği bildirilir. (bk. Ebû Mansûr Matürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Fâtma Yûsuf el-Haymî), 1425/2004, V, 537; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Beyrut ts., Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, XXXII, 175.

⁴⁸ "Beşerin Allah'ı bilme seviyesi küllî düzeydedir. Beşer için ma'lûm olan, küllî kayıtlarla kayıtlanmış zattır. Bu asla cüz'ileri gerektirmez. Biz öncelikle bir zat olarak bir bilgiye sahip oluruz, ardından o zatın vacib kayıtlarını biliriz, sonra onu madde ve uzantılarından arındırırız ve en sonunda âlimlik-kâdirlik gibi kayıtlarını biliriz. Sonuçta hakkındaki bilgimiz, O'nun vacib, mücerret, âlim ve kâdir bir zat olduğudur. Bu ise küllî bir bilgidir (emr-i küllî). Çünkü O'nun bizzat mefhûmu, ortaklığa engel teşkil etmez. Ancak muayyen hüviyeti ortaklığa engel teşkil eder. Netice itibarıyla insanın, Allah hakkındaki bilgisi küllîdir. Onun muayyen ve ortaklığa (şirket) engel teşkil eden hüviyeti ise ma'lûm değildir." ... "Bu durum sabit olunca, Vacibü'l-vücûd'un, kamil sıfatlarının ve celâl-cemâl isimlerinin hakikati zihninizde belirmez. Zaten o zatının ve sıfatlarının hakikati itibarıyla hiçbir şeye benzemez ancak selbî ve izafî sıfatların hususunda bir benzerlik söz konusu olabilir. Bu takdirde onun hakikatine ulaşmamız söz konusu değildir, ancak, selbî ve izafî sıfatlarını bilmemiz mümkündür. Sonuç olarak Allah'ın zatının ve sıfatlarının hakikati beşer bakımından bilinemezdir (gayru ma'lûm). (Fahrreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed Mu'tasım Billah

⁴⁵ el-Ahkâf 46/24.

⁴⁶ Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 15.

⁴⁷ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlû'd-dîn*, s. 33.

⁴⁸ Bâkullânî, *et-Temhid*, s. 38, 269; Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 15; Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlû'd-dîn*, s. 33, 129.

⁴⁹ Bâkullânî, *et-Temhid*, s. 62.

Allah'ın niteliklerini ifade etmek için sıfat kavramı ile birlikte ilk dönemde isim, mana, vasıf ve lakap gibi birkaç kavram daha kullanılmıştır. Mu'tezile genelde isim ve sıfatı niteleyen nitelediği (mevsuf) şeye yönelik söz veya hüküm olarak görürken Ehl-i Sünnet özellikle sıfatın harici gerçekliği üzerinde durur.⁵⁴ Ehl-i Sünnet Mu'tezile'nin sıfat için söylediği hususu 'vasıf' ve 'lakap' için uygun bulmaktadır.⁵⁵ Nitekim lakap, mevcut olmayan bir kimseyi tanıtmak için kullanılan bir lafızdır; bu adeta görünen bir kimseye işaret etmek gibidir.⁵⁶ Dolayısıyla lakabın işaret etmekten öte bir anlamı yoktur. Allah'ı niteleme konusunda en çok kullanılan iki kavram sıfat ve vasıftır. Sıfat ve vasıf aslında bir cisimde bulunan ve 'infikak'ı (ayrılması) mümkün olmayan anlamında kabul edilmekle birlikte, Sünnî kelâmcıların Allah'ın sıfatlarını 'zâtın ötesinde bir gerçeklikleri bulunan' (zat'a zâid) şeklinde düşünmeleri bir problem olarak görülebilir. Ancak, sıfat için "zattan bağımsız bir anlam (=la hüve gayruh)" olmadığını vurgulamaları ile söz konusu 'infikak' problemi ortadan kalkmış olur. Mu'tezile'nin "sıfat zâtın aynıdır" demeleri de, zat-sıfat ayrılmazlığına işaret içindir. Belki, vasıf ile sıfat arasında şöyle bir ayrım yapılabilir: Sıfat mevsûfta bulunan ve ondan ayrılmayan (infikakı söz konusu olmayan) bir mana iken vasıf, vâsîf (niteleyen) tarafından mevsûfa nispet edilen bir mânadır; dolayısıyla ayrılığı mümkündür. Zira vâsîf, mevsûfta tasavvur ettiği mânanın bulunup bulunmamasına göre değil kendi tasavvuruna göre bir nitelemede bulunmaktadır.⁵⁷ Aslında Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin "Arazlar, cevher ile kâim sıfatlardır"⁵⁸ ifadesinden hareket edildiğinde "araz" ile "sıfat"

arasında temel bir farklılık yoktur. Ancak "araz"ın sözlükteki "önce yok iken olan" veya "yok olmaya yüz tutan" anlamlarından dolayı "infikak"ı mümkün özelliği ile cisimlerde bir zaman dilimi süresince geçici olarak bulunan sıfatlar için kullanılması yani terimleştirilmesi uygun bulunmuş ve o şekilde terimleştirilmiştir. Sıfat ise sözlük itibarıyla kalıcı/sürekli manaları çağrıştırdığından Allah'ın ayrılmaz nitelikleri için terim yapılmıştır.

'Mana' kavramı ise, ilk dönemlerden itibaren anlam itibarıyla biraz muğlak kalmış bir lafız olarak görülür. Muammer b. Abbâd, 'mana' kavramını ilk defa sıfatı çağrıştıracak şekilde kullanan kişi olarak bilinir. Ancak onun bu kavramı Allah için değil daha çok cisimler için kullandığı göz önüne alınırsa, 'mana' kavramına yüklediği anlam 'sıfat'tan çok 'araz' kelimesine yakındır. Ona göre biri hareketli diğeri sakin iki cisimden hareketli cismin hareketli oluşunun sebebi kendisinde bulunan bir mana ile olmalıdır.⁵⁹ Zaten ilk dönemde 'sıfat' kelimesi 'vasıf' ile aynı anlama alınmış ve sözgelimi 'Zeyd âlimdir, kâdirdir' cümlesinde bulunan 'âlim' ve 'kâdir' lafızları sıfat ve vasıf kabul edilirken, daha sonra Sünnî kesimin sıfat kabul ettiği 'ilim', 'hayat', 'kudret' gibi lafızlar ile birlikte 'hareket' ve 'sükûn' da cisimlerle birlikte bulunan 'araz'lar kategorisinden sayılmıştır.⁶⁰ Özellikle Sünnî kelâmcıların 'mana' kelimesini "mevsufun (sıfatlananın) dışında gerçekliği olan ama ona bağlı bulunan" anlamında sadece araz için değil ilahî sıfatlar için de kullandıkları görülür. Arazdaki 'mana' sürekliliği ifade etmezken, sıfattaki 'mana' sürekliliği ifade eder. Sözgelimi, Matürîdiler 'tekvin'in bir sıfat olduğunu ispat sadedinde "inne't-tekvîne ma'nen verâe'l-mükevven=tekvîn mükevvenen ayrı bir manadır" ifadesinde sanki 'mana'nın varolanın dışında ayrı bir gerçekliği ifade ettiği dile getirilir. Halbuki fiili sıfatları hâdis sayan Mu'tezile, Küllâbiye ve Eş'arilere göre tekvinin mükevven dışında bir manası (gerçekliği) yoktur ve tekvin mükevvenin aynıdır.⁶¹ Buradan hareketle Matürîdiler, ayrı gerçeklik olan bu tekvin sıfatını Allah'ın zatından bağımsız gerçekliği olan ama infikakı da mümkün olmayan ilahî sıfatlar grubundan

el-Bağdâdî, Beyrut 1410/1990, II, 522-523).

⁵⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-kalâid fi tashihî'l-akâid* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 87.

⁵⁵ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 128-129.

⁵⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-kalâid*, s. 88.

⁵⁷ Makdîsî bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: Vasıf bir şeyi ya da şahsı nitelemede bulunan kişinin fiilidir. Örneğin "kırmızı gül" diyen bir kimse, güle "kırmızılık" sıfatını izafe etmiştir. Gülün gerçekten kırmızı olup olmaması da vasfeden açısından önemli değildir. Eğer gül gerçekten kırmızı ise, bu durumda "kırmızılık" vasfı gülün bir sıfatı olur. Öyleyse sıfat vasfedenin (suje) değil vasfedilenin (obje) sıfatını anlatır. (*Kitâbü'l-bed' ve't-tarîh*, Paris 1899 baskısından ofset, I, 96; ayr. bak. İsfarâinî, *el-Müfredât*, "vasf" md.). Abdulkâhir el-Bağdâdî, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ilahî sıfatları vâsîfin verdiği bir takım manalar olarak gördüklerini, halbuki Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin sıfat ile vasfı aynı anlamda kabul ettiği ve Allah ile kâim bir mana olduğu görüşünde bulunduğunu haber verir. Ancak Eş'arîlerin çoğunluğuna göre sıfat, mevsuf ile kâim bir mana iken vasıf, vâsîfin haber vermesinden ibarettir. (Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 128-129).

⁵⁸ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 33.

⁵⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 372-373; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâ'ilerin Kelâm Sistemi* (UÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü yayınlanmamış doktora tezi) Bursa 2005, s. 174 (50. dipnot).

⁶⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 369.

⁶¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 400-401.

sayarlar. Nitekim mezhep imamı Matürîdî'nin "Bizim Allah'ı isimlendirdiğimiz isimler 'mana'ları zihinlere yaklaştıran ibarelerdir"⁶² şeklindeki açıklaması da, isim ve sıfat lafızlarının gerisinde mana denilen bir gerçekliğin kabul edildiğini gösterir. 'Mana'nın bir gerçeklik olduğunu ifade eden bir diğer örnek de Mu'tezile kelmacıları arasında "ölümün bir mana olup-olmadığı" tartışmasıdır. Ka'bi'ye göre "ölüm bir manadır" yani bir gerçekliği vardır ve bu yönüyle de hayatın zıttıdır. Ebû Haşim'in tavakkuf ettiği bu meselede takipçilerinden olan Ebû Raşîd en-Nisâbü'rî, ölümün bir 'mana' yani bir gerçeklik olmadığını, aksine hayatın sona ermesi anlamına geldiğini belirtir ve hayatın zıttı olmasını da reddeder. Başka bir ifade ile ölüm bir gerçeklik olmak yerine hayatın bittiğini ifade eden bir lafızdır; burada asıl gerçeklik hayattır.⁶³ Görülen o ki tartışmanın her iki tarafı da mananın bir gerçeklik olduğu noktasında hemfikirdirler.

Aslında İslâm düşünce tarihindeki sıfat probleminin kaynağında yatan yukarıda anılan 'bağımsız gerçeklik' problemidir. Şöyle bir soru, belki problemi biraz daha netleştirebilir: "Sıfatın ifade ettiği mana, zihni bir çağrışım mıdır, yoksa zihin dışında haricî bir gerçekliği var mıdır? Mu'tezile'ye göre bunun zihin dışında bir gerçekliği yoktur. Çünkü bir varlığa verilen isim, lakap, vasıf ve sıfat işaretten ibarettir ve zâtın kendisini veya fonksiyonlarını bize bildirmektedir. Ehl-i sünnete göre vasıf ve lakap için belki böyle bir durum söz konusu olsa bile, sıfat söz konusu olduğunda bir gerçekliğinden bahsetmek mümkündür. Çünkü sıfatın lafzı ile mevzu değil mevzusun dışında amaç mevzusun sahip olduğu bir manaya işaret edilmektedir. Bundan dolayı da Sünnî kelmacılar sıfatları 'âlim' ve 'kâdir' gibi manevî kalıpta değil 'ilim' ve 'kudret' gibi maânî kalıpta kullanırlar. Sünnî kelmacıları haricî gerçeklik kabulüne iki temel saikin götürdüğünü söylemek mümkündür: a. Sıfatların Allah'ın aynı kabul edilmesi hususundaki aynılık, iki şey arasında bütün yönleri ile tam bir bütünlük oluşturmayı gerektirir. Bu durum ancak bir varlığın kendi içinde gerçekleşir ve iki ayrı varlık ya da ma'lumdan söz etme imkanını ortadan kaldırır. Eğer biz Allah ve sıfatları diye iki ayrı ma'lum veya gerçeklikten bahsediyorsak aynılıktan söz edemeyiz. Bu durumda ikisinin aynı gerçekliğinin olması gerekir, b. Sıfatları zihni varlıklar olmaktan çıkarmak için

onların haricî gerçekliğinin vurgulanması gerekir. Çünkü onları zihni varlık kabul etmek anka kuşu gibi mevhum bir varlık tasavvur etmek anlamına gelir.

Sıfat kavramı konusunda meydana gelen tartışmaları ve farklı düşünceleri sadece yukarıda geçen fikri kaygıda aramak yanıltıcı olabilir. Bunun gerisinde toplumsal ve inanca tekabül eden başka kaygıların da varlığı bir gerçektir. Problemin gerisinde, toplumsal yapıyı olduğu gibi koruma çabasının yanı sıra özellikle dini ve dinî nasları peygamberden ve sahabeden geldiği gibi muhafaza etme gayreti de göz ardı edilmemelidir. Sözelimi Ehl-i Hadîse göre Kur'an ve hadisleri okuyup gereğince amel etmek, yani bu iki kaynaktan Allah'a ne izafe edilmişse "keyfiyyet"ini soruşturmaksızın olduğu gibi kabul etmek gerekir.⁶⁴ Çünkü Allah, Kur'an ve peygamberin lisanı ile bize kendisini tanıtmıştır, bunun üzerine söylenecek söz kalmamıştır.⁶⁵ Bu düşünce doğru olmakla birlikte kültürel genişlemeye ve gelişmelere paralel olarak kelimelerin anlamlarının da bazı değişimlere uğradığı gerçeğine uymamaktadır. Çünkü bir dil içerisindeki aynı kelimenin bölgeler arasında farklı anlaşılması söz konusu olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki, Kur'an'da Allah'a izafe edilen bazı kelimelerin taşıdığı anlamlardan biri veya birkaçı Allah'ı yaratılmışlara benzetme çağrışımı yaptığından, bunların te'vili yoluna gidilmesi düşüncesi kaçınılmaz olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Matürîdî'nin de ifade ettiği gibi inananlardan bir kısmı yaratılmışlar ile olan benzerliği (teşâbüh) ortadan kaldırmak için bütünüyle sıfatları inkar yoluna gitmişlerdir.⁶⁶ Bunun somut örneği de, yaratılmışlar ile bütün benzerlikleri ortadan kaldırmak adına, Allah'a sıfat nispetini reddeden Cehm b. Safvân'dır.⁶⁷ Başta Mu'tezile olmak üzere bu iki uçtan birine gitmek istemeyen kelmacılar, konumlarını belirleme hususunda iki yönlü bir faaliyet yürütmüşlerdir: a. Halihazırda Allah'ı tanıma yöntemlerinin incelenmesi ve yeterli olup-olmadıklarının tespit edilmesi, b. Kur'an'da Allah'ın kendisinin nasıl bilinmesi gerektiğinin tespit edilmesi. Bu iki yönlü inceleme neticesinde geçmişteki ve halihazırdaki tabiatçıların ve felsefecilerin kullandığı yöntemlerle Allah'ı tanımanın mümkün olamayacağı

⁶⁴ bk. Binyamin Abrahamov, "Bilâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri" (trc. Orhan Ş. Koloğlu), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, sy. 2, Bursa 2002, s. 213-226.

⁶⁵ Kasım b. İbrahim, a.g.e., s. 68.

⁶⁶ Ebû Mansûr Matürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 146.

⁶⁷ Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 105.

⁶² Ebû Mansûr Matürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 147.

⁶³ Ebû Raşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 235-237.

sonucuna varmışlardır. Örneğin Mu'tezilî-Zeydî alim Kasım b. İbrahim er-Rassî'ye (ö. 246/860) göre Allah'ı doğrudan duyular yoluyla tanımaya kalkışmak, O'nu duyulur nesneler düzeyine indirmek anlamına gelir. Öte yandan felsefecilerin kullandığı ruhî/aklî bir takım yollarla tanımaya çalışmak ise O'nu, ruhanî varlıklar içerisine katmak anlamına gelir.⁶⁸ İkinci olarak bizzat Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı incelemek suretiyle bir yöntem oluşturmaya yönelmişlerdir ki, bu da Kur'an'da oldukça geniş yer verilen⁶⁹ dünyada görülen âlâmet, şahid ve işaretlerden hareketle Allah'ı tanıma yöntemidir.⁷⁰ Ancak bu yöntemde Allah ile âlemde bulunan herhangi bir varlık arasında aynılık ve benzerlik kurmaktan kaçınmak gerekir. Çünkü Allah ile âlemdeki ne türden olursa olsun varlıklar arasında ortak özellik yoktur. Ne Allah şeylerin sıfatlarını alır ne de şeyler Allah'ın sıfatlarını alır.⁷¹ Aslında bu anlayış Mu'tezile'nin geneli tarafından benimsenen görünmeyeni görüne kıyas yönteminden (kıyasü'l-gâib ale's-şâhid) başkası değildir. Nitekim Mu'tezilî alim Kâdî Abdulcebbar, bu metot doğrultusunda "Bir insanda fiilin oluşması için kâdir olması gerektiği gibi Allah'tan fiilin ortaya çıkması için de kâdir sıfatının bulunması gerekir. Allah'ın fiilleri bulunduğuna ve bunu hepimiz bildiğimize göre O kâdirdir. Yine muhkem bir fiilin sahibi, görünür (şâhid) âlemde âlim olduğuna göre Allah'ın da alim olması gerekir" görüşünü ortaya koyar.⁷² Ayrıntılarında ihtilaf olmakla birlikte, bu yöntemin hem Basra hem de Bağdat Mu'tezilesi tarafından benimsendiği Ebû Raşîd'in verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.⁷³

Sıfat teriminin sınırının belirlenmesinde rol oynayan bir başka faktör ise Kelâm ilminin geliştiği çevrede bulunan İslâm dışı din ve inançlardır. Kelamcılar kendi âlem ve tanı tasavvurlarını oluştururken bu faktörü de göz önünde bulundurmışlardır. Sözgelimi Hristiyanların teslis inancı ile adeta Allah'ın sıfatlarını müşahhaslaştırmak suretiyle şirk görünümüne bir tanı tasavvuru görüntüsü vermesi, Mu'tezile'yi endişelendirmiş ve onları bu konuda önlem almaya

itmıştır. Nitekim Kâdî Abdulcebbar'ın şu sözleri onların bu endişesini ortaya koyar mahiyettedir: "Mu'tezile alimleri Allah'ın 'bir' olduğunu açıkladılar. Onların bu görüşleri, iki kadim ispat eden Seneviyye ve üç kadim ispat eden Hristiyanların dedikleri gibi değildi."⁷⁴ Ancak bu endişe iki mahzuru beraberinde getirmiştir. Birincisi, Mu'tezile'nin Hristiyanlık ve Mecusilik gibi 'teslis' ve 'senevî' tanı tasavvurlarını fazlaca göz önünde bulundurup tenzihe ağırlık vermeleri sonucu, selb-isbat dengesinin selb yani tenzih yönünde bozulmasına yol açmış; ikincisi ise Allah'ın zatından bağımsız veya zatının yanında ayrı gerçeklikleri olan varlıklar şeklinde anlaşılacak ve kelâmî tabirle "taaddüd-i kudemâ"ya yol açacak sıfat anlayışından kaçınma çabası⁷⁵, özellikle Ehl-i hadis çevrelerinde ilahî sıfatların iptali şeklinde anlaşılmasına neden olmuştur. Öte yandan aynı endişe, Mu'tezile'yi Allah'ın ne olduğunu anlatan (isbat eden) sıfatları kendi başlarına bir varlıkları olmayan Allah'ın zatının aynı manalar kabul etmeye götürmüştür. Böylece onlar, "mevcûd, âlim, kâdir ve hayy"⁷⁶ gibi sınırlı sayıda ve haricî gerçekliğe tekabül etmeyen sıfatlar kabul etme yoluna gitmişlerdir. Kur'an ve Sünnet'te bunların dışında geçen sıfatlar veya isimler, Allah'a mecazen nispet edilmiş manalar olarak kabul edilmiş ve te'vil yoluna gidilmiştir.

Tarihi süreç içerisinde Mu'tezile'nin sıfat görüşü tekdüze bir seyir izlememiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin, Mu'tezile sistemine kattığı "sıfatlar, itibarî varlıklar bulunan hallerdir" diye kısaca tanımlanabilecek "Ahval Nazariyesi" ise aslında Mu'tezile içerisinde bir reform gibi görünüyorsa da, sıfatların gerçekliğini kabul etme noktasından taviz vermediği de açıktır. "Ahval nazariyesi"ne göre, sıfatlar ilahî zâtın halleri olup küllî manalar vasıtasıyla cüz'ileri idrak ettiğimiz gibi kendileri ile zâtı idrak ettiğimiz kavramlardır. Buna göre haller zât üzerine zâid (artık/eklentî) olmadıkları gibi zâtın aynı da değildirler.⁷⁷ Bunu Sünnî çizgiye yakın bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkün olmakla birlikte hallere haricî gerçeklik özelliği tanınmaması yönünün bulunması buna imkan vermez.

⁶⁸ Kasım b. İbrahim, a.g.e., s. 64.

⁶⁹ Kasım b. İbrahim, tezini güçlendirmek sadetinde Kur'an ayetlerinden uzun alıntılar yapar. bk. a.g.e., s. 78-178.

⁷⁰ Kasım b. İbrahim, a.g.e., s. 76.

⁷¹ Kasım b. İbrahim, a.g.e., s. 66.

⁷² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1384/1965, s. 158-159; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, s. 245.

⁷³ Ebû Raşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 327-330.

⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-dîn*, I, 199.

⁷⁵ Vâsıl b. Atâ'nın "Bir manayı kadim bir sıfat olarak ispat eden bir kimse iki ilâh ispat etmiştir" sözü bunun en açık delilidir. (Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 61).

⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, Mu'tezile'nin bu dört sıfatta ittifak ettiklerini ileri sürer. (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 129).

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 129; Ebû'l-Vefa et-Teftazânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 139.

Sünnî kesimde ise, ilk Sünnî kelâmcı kabul edilen İbn Küllâb, sufilik rengi ağır basan Haris el-Muhasibi ve İbn Küllâb'ın öğrencisi Kalânîsî Selef akaidini Mu'tezile kelâm metodu ile izah ve tanzim etmeye çalışmışlar⁷⁸ ve tanı tasavvuru konusunda Mu'tezile ile Hadisçiler arasında yer almışlardır. Nitekim İbn Küllâb daha sonra Sünnî kelâmcıların sıfat konusundaki temel ilkelerinden olan "Allah'ın sıfatları ne O'nun aynıdır ne de gayrıdır" anlamına gelen "la hiye aynuh ve lâ hiye gayruh" şeklinde formüle edilmiş ilkeyi ilk defa ortaya koyan şahıs olarak bilinir.⁷⁹ Haris el-Muhasibî de, bu konuda benzer görüş içerisinde görülmektedir.⁸⁰

Onun ardından gelen Eş'arî aslında başlatılmış bir sürecin tamamlanması ve Sünnî kelâm sisteminin kurumsal hale gelmesinde önemli katkı sağlamıştır. Eş'arî'nin gerçekleştirmeye çalıştığı, tenzih lehine dengenin bozulduğu ulûhiyyet anlayışını, orta bir noktaya yerleştirme çabasıdır. Bu çaba sonucunda Allah'ın sıfatlarını sınırlayarak Allah'ın ne aynı ne de gayrı olan yedi zafî sıfat kabul etmiş ve diğer sıfatları bunların kapsamında değerlendirmiştir.⁸¹ Hadisçilerin tepkisini çekmemek için haberi sıfatların te'viline gitmemiş ise de, ortaya koyduğu zafî sıfat formu, hadis taraftarlarını memnun etmemiş ve "her ne kadar Eş'arîler, sıfatları kabul ediyorlarsa da gerçekte ta'tilî (sıfatların işlevsizliğini) savunuyorlar"⁸² şeklinde suçlamalarına maruz kalmaktan kaçamamıştır. Seleflerinin ikinci döneminin lideri konumunda olan İbn Teymiyye, Eş'arîlere yönelik bu tür ithamları haksız bulur, Şii müellif İbn Mutaḥhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325 "Hristiyanlar üç kadîm isbat ettiklerinden kafir oldular. Eş'arîler ise bunu dokuza çıkardılar."⁸³ şeklindeki Fahreddin er-Râzî'den naklini iftira ver geçersiz iddia (batıl) olarak niteler.⁸⁴ İbn Teymiyye'nin de haklı olarak belirttiği gibi Eş'arî'nin sıfat görüşü Mu'tezile'den tamamen farklıdır.⁸⁵ Zira

Eş'arî, Allah'ın "hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, sem' ve basar" sıfatlarını kabul etmesinin yanında onların muhdes (sonradan olma/yaratılmış) değil kadîm olduğunu ispat ve ikrar etmiştir.⁸⁶ Eş'arî'nin ortaya koyduğu bu yapı takipçilerince büyük ölçüde benimsenmiş ve daha sonra formel hale getirilmiştir. Nitekim Abdulkâhir el-Bağdâdî sıfatların sayısını verirken yukarıda anılan yedi sıfat üzerinde mezhep içerisinde görüş birliği (icma) olduğunu vurgular.⁸⁷ Sıfat konusunda Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşan Matürîdîler, tekvîn adı altında ifade ettikleri fiili sıfatlar noktasında onlardan ayrı düşünürler. Böylelikle Matürîdîler, Eş'arîlerin kabul ettiği yedi sübûtî sıfatın yanı sıra tekvîni de kabul etmek suretiyle sekiz sıfattan oluşan formel sıfat görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Kadîm ve Hâdis

Kadîm-hâdis, Kelâm ıstılahları içerisinde müteteklim zihniyetini yansıtmaları bakımından en belirleyici ıstılahtır. Ayrıca Kelâm geleneğinde ilk ortaya çıkan ıstılahlardan sayılır ve aynı zamanda 'kadîm' Allah'ın en özel vasfı kabul edilir.⁸⁸ Diğer bir deyişle bu iki ıstılahın incelenmesi hem oluşma dönemindeki Kelâm zihniyetini kavramak bakımından hem de genel Kelâm mantığının nasıl işlediğini görmek açısından önemlidir.

Kelâm literatüründe özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesinde varlık iki kategoride ele alınır: Kadîm ve hâdis. Aynı dönemde felsefenin etkisiyle kelâm'a giren "vâcib" ve "mümkün" terimleri felsefi terimler oldukları için kelâm içerisinde aslı ve yerli unsur olarak yer edinmemiştir.⁸⁹ Her ne kadar belli ölçüde felsefi anlamları korunmuş olsa bile kullanım itibarıyla "kadîm" ve "hâdis" terimlerinin yerine kullanıldıkları için, içerikleri anlam kaymasına

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 44, 105-106.

⁷⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 169-171.

⁸⁰ a.e. s. 546.

⁸¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 108.

⁸² Seksekî, *el-Burhân fî ma'rifeti akâidi ehli'l-edyân*, (Halil Ahmed İbrahim el-Hac), Kahire 1400/1980, s. 20.

⁸³ İbn Mutaḥhar el-Hillî, ilahî sıfatlar konusunda Eş'arîlere birçok eleştiri yönelttikten sonra Râzî'den şu nakilde bulunur: "Onların şeyhleri olan Fahreddin er-Râzî de şöyle diyerek onlara itiraz etmiştir: Hristiyanlar üç kadîm ispat ettiklerinden kâfir oldular. Eş'arîler bunu dokuza çıkardılar." (bk. İbn Mutaḥhar el-Hillî, *Kitâbü minhâcî'l-kerâme fî ma'rifeti'l-İmame*, (İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünne*, nşr. Muhammed Reşad Salim içinde), Kahire 1382/1962, I, 83).

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünne*, Beyrut ts., Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I, 236-237.

⁸⁵ İbn Teymiyye, "Her ne kadar sünneti yerine getirmede kusurları olsa bile Eş'arîler Allah'ın kelâmını mahluk saymadıkları için Mu'tezile'den

daha hayırlıdır" ifadesini kullanır. (*Minhâcî's-Sünne*, I, 237.)

⁸⁶ Eş'arî, *el-Luma*, Beyrut 1952, s. 14; a. mlf., *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, Kahire ts., Küliyetü Dâru'l-Ulûm, s. 67.

⁸⁷ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 90.

⁸⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 262.

⁸⁹ İbn Rüşd, varlığı vâcib ve mümkün diye ayırmayın belirli yönlerden aslı olmayan ve kendi içinde çelişkiler barındıran bir ayırım olduğunu bunu felsefeye ilk defa İbn Sinâ tarafından aktarıldığını, bu taksimin hatalı ve tutarsız olduğunu iddia eder. (*Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire ts. Dâru'l-Ma'rife, II, 602-603; *el-Kesf an menâhici'l-edille* (Felsefetü İbn Rüşd, nşr. Lecnetü lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, içinde), Beyrut 1402/1972, s. 57; Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sinâ'yı Eleştirisi", *Divan İlmi Araştırmalar* yıl 6, sy. 10, İstanbul 2001, s. 158-159; Muhiittin Macit, "İmkan Metafizigi Üzerine", *Divan İlmi Araştırmalar*, yıl 2, sy. 3, İstanbul 1998, s. 113.)

uğramıştır.⁹⁰ Zaten Gazzâlî, bu terimleri kimi yerde ontolojik anlamda kullanmış olsa da, daha çok mantıksal hükümler, diğer bir tabirle aklın ortaya koyduğu hükümler anlamında kullanmıştır. Ondan önce Hicri IV. asrın sonlarında yaşamış olan Matürîdî alimi Ebû Seleme es-Semerkindî de söz konusu kavramları aklın hükümleri olarak ele almıştır.⁹¹ Kadîm ve hâdis terimlerinin kelâm sistemine ve mantalitesine uyum göstermesinin veya ontolojik anlamdaki 'vâcib' ve 'mümkün' terimlerinin bu sisteme yabancı kalmasının nedeni, "yaratma düşüncesi"dir. Buna göre "Allah'ın dışındaki her şey" anlamına gelen "âlem" sonradan olmuş, diğer bir ifade ile yoktan var edilmiş (yaratılmış) varlıklar bütünüdür. Bu "yaratılma" veya "sonradan olma" anlamını tam ifade eden "hâdis" ya da "muhtes" kelimeleridir.

"Hâdis" "sonradan olma", aynı kökten türetilmiş olan "muhtes" ise "sonradan var edilmiş" anlamındadır. Bu anlamlarına ilave olarak "önceden yok iken sonradan olma", "yoktan var edilme" anlamları yüklenerek terimleştirilmiş; bunların mukabilinde ise "önce olan" anlamı yerine "öncesi olmayan" anlamı yüklenerek "kadîm" kelimesi kelâm'da terimleştirilmiştir.⁹² Kadîm varlık ile sadece "Allah" ve O'nun zatî sıfatları ifade edilirken hâdis varlık ile "Allah'ın dışındaki her şey=mâ sivâ" ifade edilmektedir. Kadîm "öncesiz olması", kendisi varken başka bir varlığın olmaması" anlamları ile "vâcib"den ayrılır. Felsefecilerin "vâcib" kavramı her ne kadar öncesizliği ifade ediyorsa da "bir başka varlığın bulunmaması" anlamını ifadede güçlük söz konusudur. Sözelimi, "heyulâ"nın ezeliğinin kabulü, Tanrı-âlem ilişkisinin, illet-ma'lul ilişkisi biçiminde değerlendirilmesi bu zorluğu gösteren önemli problemlerdir.⁹³ Zira illetin zorunlu olarak ma'lulu

gerektirmesi, illet ile ma'lulun birlikte bulunduğu ifade edilmektedir. Buna karşılık kelâm'da 'kadîm', "varlığı hususunda başka her şeyden müstağni bulunan/başka bir varlığa ihtiyaç duymayan"⁹⁴ anlamındadır. Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153) felsefecilerin varlığı "vâcib fi zâtihî ve mümkün fi zâtihî" kısımlarına ayırdıklarını, mümkünin sonsuza yani vâcibe kadar gideceğini kabul ettiklerini nakleder.⁹⁵ Bu da kelâm mantalitesine ters düşmektedir. Gazzâlî'nin vâcib ve mümkün terimlerini felsefedeki ontolojik anlamlarında değil, mantıksal hükümler şeklinde kullanmasını⁹⁶ da bu endişeye bağlamak mümkündür.

Buna göre özellikle Gazzâlî öncesi kelâm ilminde varlığın kadîm ve hâdis olmak üzere iki kategoriye ayrıldığı çok açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim bu dönemin ilk kuramcı Eş'ari kelâmcısı olan Bâkullânî bu paralelde varlığı kadîm ve hâdis ayrımına tâbi tutmakta ve varlık görüşünü bu ayrım üzerine kurmaktadır. Ona göre "kadîm" kelimesi dilde iki tür varlık için kullanılmaktadır:

a. Hâdis olmakla birlikte belirli/tayin edilmiş (muhtes) bir zaman önce var olan ve yine belirli bir zaman diliminde varlığını sürdüren varlıklar.

b. Kendisi için zaman veya zamanın içinde bir yer tayin edilemeyen, ezeli ve ebedî olan varlık yani Allah.

Tabii ki burada insanın zaman ve mekân içerisinde olmasının getirdiği ifade zorluğu vardır. Dil kültürün ifade aracı olduğundan ve kültür de zaman ve mekânı bağli bir olgu olduğundan dil ile yapılan her türlü tanımlama kaçınılmaz olarak insan zihnine zaman ve mekânı çağrıştırmaktadır. Bundan kaçınmak için kelâmcılar sürekli ifadelerinde ihtirazî kayıtlar koyma gereği duymuşlardır. Sözelimi, Ebû Ali'nin "kadîm, evvel, önce olan (sâbık), ezelde en önce olan (esbak fi'l-ezel); ezelde mevcut olan" şeklindeki tanımlarına oğlu Ebû Haşim, "iştirak olmaması" kaydını eklemesinin yanı sıra tanımları daha da netleştirmek için "Kendinden gayri her şeyden önce olan" ifadesini getirir. Kadî Abdulcebbâr bu iki kelâmcı arasındaki farkı anlatırken önceki tanım Kelâm geleneğine uygun sonraki ise dile (lugat) uygundur değerlendirmesinde bulunur.⁹⁷ Allah hakkında konuşmadaki zorluk dilin kültür içerisindeki

⁹⁰ İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin iddialarına göre Farabi ve İbn Sinâ, kelâmcıların "hudûs delîli"nden yararlanarak felsefedeki "imkan delîli"ni oluşturmuşlardır. (bk. Mustafa Çağrı, İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması, *İslam Tetkikleri Dergisi*, ix, İstanbul 1995, s. 86; Muhittin Macit, a.g.m. s. 113.)

⁹¹ Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümeli usûli'd-dîn*, (nşr. A. Saim Kılavuz, İstanbul 1989, s.9. Görülen o ki, İbn Sinâ'dan sonra kelâmcıların kimi zaman ihtiyaçları kimi zaman da özentiden felsefi istihlâhları kullanmaya başladıkları bir gerçektir. Bu istihlâhların başında da vâcib ve mümkün gelmektedir. Kelâm sistemi içerisinde kadîm ve hâdis gibi benzer iki istihlâhın bulunması bu kullanımı kolaylaştırıcı rol oynamış olması muhtemeldir. Zaten daha öncesinde aklî hükümler olarak vâcib ve caiz istihlâhları kelâm kitaplarında kullanılmaktadır. bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 142; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 463, 467.

⁹² İbn Füre, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, s. 83; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 408; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 81, 172.

⁹³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 81.

⁹⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 476.

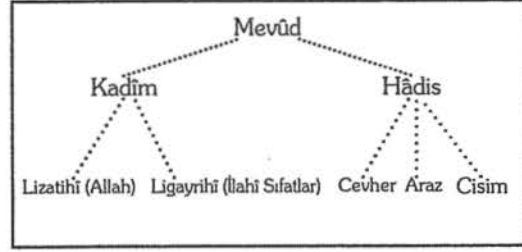
⁹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Oxford 1934, s. 99-100.

⁹⁶ Muhittin Macit, "İmkan Metafizikî Üzerine", s. 110.

⁹⁷ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-kalâid*, s. 88.

taşıdığı anlamdan kaynaklanmaktadır. Aslında burada 'kadim' derken zamansızlık ve mekansızlık öngörülmektedir. Allah'ın dışındaki her şey anlamındaki âlem ise zaman ve mekân içerisindedir. Daha doğrusu âlem, Allah'ın dışındaki her şey için bir mekândır; zaman bu mekânın sürecini ifade eder. Allah ise bunların bütünüyle dışındadır.

Kadim kavramı mukabilinde kullanılan "muhtes" ise "sonradan olan, yoktan varlığa çıkanlar" anlamındadır. Daha önce değinildiği gibi kelimenin günlük kullanımında terim anlamını çağrıştıracak bir anlam da vardır. Örneğin, "Falanca bu arsada bir bina ihdas etti" anlamına gelen "Ahdesse fılan, fi hazihi'l-arsa bina" denildiğinde, bu dili konuşan Araplar bu sözden "Daha önce olmayan bir şey yaptı" anlamının kastedildiğini anlarlar. Aynı şekilde "Falanda bir şey hâdis oldu" ve "Dinde bid'at ihdas etti" cümlelerinde de "hâdis olmak" ya da "ihdas etmek", "önce yok iken sonradan olmak" anlamlarındadır.⁹⁸ Bâkullâni hâdis ya da muhtes kelimelerinin dildeki bu anlamlarından da istifade edilerek "yoktan var edilen" ya da "yoktan varolan" anlamlarında terimleştirildiğini dile getirir.⁹⁹ Kadim ile hâdis kelimelerinin terim anlamları gözetildiğinde aralarındaki temel fark şudur: Kadim için ne önce ne de sonradan bahsedilebilirken hâdis için hem önce hem de sonradan bahsedilebilir.¹⁰⁰ Bu da kadimin zaman ve mekân ile kayıtlı olmasından kaynaklanmaktadır. Zira "önce" ve "sonra" zaman ve mekâna göre düşünülebilir ve söylenebilir. Her ikisi için varlık sıfatını taşımak bakımından bir ortaklıktan bahsetmek mümkün ise de, mahiyet farkı göz önüne alındığında bu ortaklığın onların temel farklılıklarına zarar getireceğini söylemek mümkün değildir. Zira, kadim özü itibarıyla kadim, hâdis özü itibarıyla hâdistir.¹⁰¹



Fiili Sıfatlar ve Kevn-Mükevven

Bir zaman dilimi içinde olup-biten fiilin kadimlikle nitelenmesi söz konusu olamaz. Ayrıca fiilin sonucunda ona bağlı olarak meydana gelen oluşumun (mef'ul/mükevven) sonradan olma (muhtes) bir varlık olması, sebebi olan fiilin de hâdis olmasını gerektirir. Bu mülahazalarla Mu'tezile arazda olduğu gibi geçicilik görüntüsü veren her sıfatı, fiil kategorisine dahil eder ve sonradan olma (yaratılmış) varlıklardan sayar. Sözelimi Kâdi Abdulcebbar, bu tür sıfatları bir vakitte olup başka bir vakitte olmayan sıfatlar şeklinde değerlendirir ve hâdis olduklarını vurgular.¹⁰² Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre ilahî fiili sıfatları hâdis sayan bazı Mu'tezile alimleri, Allah'ın bunlarla ezelde muttasıf olup-olmadığı hususunda ne olumlu ne de olumsuz bir yaklaşım sergilerler. Ancak çoğunluk Allah'ın ezelde hâlık, râzık, fâil olmadığı kanaatinde olduklarını da inkar etmez.¹⁰³

Eş'arîlerden Cüveynî'ye göre "hâlık" ismi, "yaratmak" anlamındaki "halk"ın bir ismi değil yaratıcı olan Allah'ın bir ismidir. Allah "hâlık" ismini mahlukatı yarattığı için almıştır, ancak "halk" gelip geçici kevn (oluş) cinsinden bir araz olması hasebiyle yaratılmış olana ait bir sıfattır dolayısıyla Allah'a izafe edilemez. Öte yandan Allah ezelde "hâlık" ismiyle sıfatlanamaz, çünkü yaratma ezelde olan bir gerçeklik değildir. Bu takdirde ancak "halk" fiili kendisinden sadır olduktan sonra bu isimle anılır.¹⁰⁴ Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî de "Tekvîn-Mükevven" tartışmasında Ehl-i Hadîsin kelâmcıları olarak nitelediği İbn Küllâb, Kalânîsî ve Eş'arîleri fiili sıfatları hâdis kabul etmek, kevn ile mükevveni aynı saymakla ve Allah'ı ezelde hâlık sıfatı ile muttasıf görmemekle itham eder.¹⁰⁵

⁹⁸ Bâkullâni, *et-Temhid*, s. 36-37; Bâkullâni, *el-İnsâf*, s. 15-16.

⁹⁹ Bâkullâni, *et-Temhid*, s. 84, 223; Bâkullâni, *el-İnsâf*, s. 15.

¹⁰⁰ Bâkullâni, *el-İnsâf*, s. 34.

¹⁰¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, Beyrut 1987, s. 215.

¹⁰² Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 130; İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Alâcılık ve Kâdi Abdulcebbar*, s. 255.

¹⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 179-180.

¹⁰⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 144.

¹⁰⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 400.

Bundan dolayı fiili sıfat konusu Eş'ariler'le Matüridiler arasında süregelen tartışmalardan biri haline gelmiştir. Bu konuda Eş'ariler, fiili sıfatları hadis sayan Mutezile'ye yakın dururken Matüridiler, diğer sıfatlar gibi fiili sıfatları da kadim sayan Ehl-i Hadise yakın bir konumda yer alırlar. Bundan dolayı da Matüridiler Eş'arileri Sünnîlerin ezeli rakibi Mutezile ile koalisyon (icma akdetmek) kurmakla itham ederler.¹⁰⁶ Aralarındaki temel ayrılık şudur: Matüridilere göre fiili sıfatların kendisine irca edildiği "tekvin" Allah'ın zatı ile kâim ezeli sıfattır. Eş'arilere göre ise bu sıfatlar kudret sıfatının taallukları olduklarından dolayı hâdistirler. Matürîdî kaynaklarda "kevn-mükevven" başlığı altında işlenen bu konuda tartışmaya yol açan husus kevn (oluş) denilen fiilin, faili olan Allah'a mı, yoksa mefulu olan mükevvene (oluşum) mi ait olduğudur. Eş'arilere göre fiil, kudret sıfatının taalluku olması, belli bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve o zaman dilimi içerisinde bir tesirinin bulunması dolayısıyla hâdistir, bu haliyle de mükevvene aittir. Matüridilere göre ise, her ne kadar fiilin eseri olan mükevven hâdis ise de eserin delalet ettiği sıfat olan "hâlık" ve "halk" hadis değildir. Çünkü fiil meful olan mükevvene değil fail olan Allah'a nisbet edilmekte ve Kur'an'da Allah'ın hâlık, râzık olduğuna dair ifadeler bulunmaktadır. Bu da bu fiilleri bünyesinde toplayacak kudret sıfatı dışında bir sıfata yani "tekvin"e ihtiyaç duyurmaktadır.¹⁰⁷

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Eş'arilerin zati sıfat tanımlamaları da bu ayrılığa etkili olmaktadır. Onlara göre "nefyedildiğinde eksiklik gerektiren her sıfat, zati sıfattır."¹⁰⁸ Bunun dışındakiler ise fiili sıfat olup hâdistirler. Onların bu tanımları Mu'tezile'nin "nefyedilmesi caiz olmayan sıfat zati sıfattır, buna karşılık nefyi de isbatı da caiz/mümkün olan sıfatlar fiili sıfatlardır" tanımlamasına paralel düşmekle birlikte uygulamada farklılık ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁹ Sözgelimi Mu'tezile bu ilkeyi "irade" ve "kelâm" sıfatları için de uygulamakta ve bu iki sıfatı hadis saymaktadır. Eş'ariler ise bunun tersine söz konusu iki sıfatı zati sıfat kategorisinde değerlendirmektedir. Halbuki anılan ilkeye göre "Allah, Ahmet hakkında hayır diledi, Mehmet hakkında dilemedi" demek

Allah'ın ilahlığında bir noksanlık getirmez. Öyleyse kendi ilkelerine göre bunun da fiili sıfat olması gerekir. Bu konudaki tartışma âlem içinde cereyan eden ve Kelâm ilminde kevn denilen oluşlar üzerindedir. İnsandan sadır olan her bir fiil de bu oluşlara dahildir. Ancak nispet merciinin ne/neresi olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekir. Ebü'l-Muîn'e göre 'fiil' kudret ile meydana gelen bir oluşun ismidir. Bu haliyle söz konusu fiil, hem Allah'ın hem de insanın makdûrudur. Bir diğer deyişle bu fiil, yaratma itibarıyla Allah'a, kesb (kazanma) itibarıyla kula aittir.¹¹⁰

Yoktan Yaratma

'Yoktan yaratma' fikri başta Sünnî kesim olmak üzere kelâm ilminin vazgeçilmez temel ilkesidir. Onların bu fikre gitmesinin yegane nedeni, Allah'ın yanında ikinci bir varlık ispat endişesidir. Zira Allah'ın dışında heyulâ gibi pasif de olsa bir başka varlık kabulü ikinci bir kadim anlamına gelir. Bu ise Allah'ın kadim olan ilâhlığını zedeler ve tevhid fikrine aykırı bir durum meydana getirir.¹¹¹ Diğer bir tabirle Allah'ın mutlak kudretini koruma endişesi onların Tanrı tasavvurunu belirlemede etkilidir. Sözgelimi yukarıda zikredilen 'cevher' fikri de bu kaygı ve amaç doğrultusunda ileri sürülmüştür.

Yoktan yaratma hususunda üzerinde durulacak en önemli kavram ma'dûm'dur. Mu'tezile'nin ma'dûm kavramı konusundaki görüşünün biraz kanşık olduğu görülür. Kadim ve hâdis konusunda kesin ve keskin bir görüşe sahip olan Mu'tezile'nin ma'dûm kavramı ile ilgili görüşü çelişik gibi görünmektedir. Söz gelimi Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim'in "Cevher yok halinde de cevherdir" görüşünde olduklarını naklederken¹¹² Nasîruddîn et-Tûsî, Mu'tezile'ye göre "ma'dûm"un "sâbit" olduğunu bildirir.¹¹³ Çağdaş araştırmacılar Albert Nasrî Nadir ise, Mu'tezile'nin "ma'dûm"un "şey, zat, ve ayn" şeklinde anladığını ifade eder.¹¹⁴ Mu'tezile düşüncesine yakın düşünen Zeydî müelliflerden Hüseyin b. el-Kâsım el-İyânî (ö. 404/1013) "muhdes, yok iken olandır (mâ lem yekûn sümme kâne); o adem (yokluktan) meydana

¹⁰⁶ a.e., s. 403.

¹⁰⁷ a.e., s. 207-209; Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müşâmera bi şerhi'l-Müşâyera li'bni Hümâm*, İstanbul 1400/1979, s. 84-87.

¹⁰⁸ Bâkullânî, *et-Temhîd*'de aynı olmasa da bunu çağıştıracak ifadeler kullanmaktadır. bk. s. 246, 261-262.

¹⁰⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 403-44, 484-485.

¹¹⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 442.

¹¹¹ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 52; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 463; İsferyânî, a.g.e., s. 149-150; Celâleddin ed-Devvânî, *Celâl (Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye)*, İstanbul 1306, s. 22.

¹¹² Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 37.

¹¹³ Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, s. 47.

¹¹⁴ Alber Nasrî Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, İskenderiye 1950, I, 129.

gelmiştir" ifadesini kullanır. Sözelimi ona göre ister araz ister cevher cinsinden olsun her muhdes varlık, yok iken meydana gelmiş olmalıdır.¹¹⁵

Eş'arî "Ma'dûm, hiçbir şeydir, ne ayn, ne zat, ne cevher, ne araz, ne siyah, ne beyaz ne güzel ne çirkindir"¹¹⁶ sözüyle adeta ma'dûm'un varlığına dair ileri sürülebilecek bütün alternatifleri yok sayma veya reddetme niyetini ortaya koyar. Buradan hareketle Bâkîlânî ve İbn Furek, ma'dûmu "hiçbir şey (leyse bi şey)"¹¹⁷ şeklinde tanımlarlar. Bu fikirlerini temellendirirken görünen âlemdaki "değişim" olgusunu kullanırlar. Zira görünen âlemda bulunan varlıklardaki değişim, onların sınırlı ve sonlu olmasının en belirgin göstergesidir. Kadîm olan bir varlığın değişimi söz konusu değildir.¹¹⁸ İbn Sina'nın Aristo'dan naklettiği "Yokluktan (adem) meydana gelen her hâdisin (sonradan olan şey) öncesinde zorunlu olarak mümkün bir varlığının (imkanî'l-vucûd) olması gerekir, bu ise salt yokluk (adem-i mahz) değildir"¹¹⁹ sözüne karşılık bu iddianın teselsül ya da belli bir noktada son bulmanın dışında alternatifi yoktur diye mukabelede bulunulur. Teselsül batıl olduğuna göre, geriye Eş'arîlerin iddiası olan bir noktada son bulma, kadim olmama yani hiçlikten yaratılma ihtimali kalır.

Mâtürîdîler'in, "yaratma"yı "varlığı olmayan yokluktan varlığa çıkarmadır"¹²⁰ şeklinde tanımlamaları ve "Âlemin yoktan yaratılması onun sonradan olduğuna delalet eder"¹²¹ şeklinde akıl yürütme ile bunu desteklemeleri, bu konuda Eş'arîler gibi düşündüklerinin en açık delilidir.

Kelâmcıların yoktan yaratma tezi İslâm düşüncesinden öte, bütün ilâhî dinlere özgü bir düşünce olarak görülebilir. Nitekim, Ortaçağın ünlü Yahudi filozofu Musa b. Meymun, Musa'nın şeriatına inananların yoktan yaratma fikrinde oldukları düşüncesini kesin bir dille ortaya koyar.¹²² Çağdaş araştırmacı Oliver

Leaman, Yahudilik ve Hristiyanlığın da İslâm gibi yoktan yaratma taraftarı olduklarını vurgular ve İslâm felsefecilerinin farklı bir model peşinde olmalarını ise körü körüne Aristoteles'i takip etmelerine bağlar.¹²³ Şehristânî'nin İbn Sina gibi filozofların da görüşlerini Aristo'dan aldığı tezini ileri sürmesi¹²⁴ bu kanıyı destekler mahiyettedir.

Mu'tezile'nin bu konudaki görüşüne gelince sözelimi Kadî Abdulcebbar, âlemin kâdemi görüşünü reddeder ve bir yaratıcı (muhdis) tarafından yaratıldığını açık bir şekilde ortaya koyar.¹²⁵ Aslında hudûs fikrini İslâm düşünce tarihinde ilk inşa edenlerin Mu'tezile olması onların da bir ölçüde yoktan yaratmayı kabul ettiklerini akla getirir. Hayyât'ın Mu'tezileye yönelik itirazlara cevap niteliğinde olan *el-İntisâr*'ında Mu'tezile'nin bu konudaki fikri Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ve İbrahim en-Nazzâm'dan nakillerle ortaya konmuştur.¹²⁶

İnsan Tasavvuru ve İstilahları

Ruh Beden

İnsan bedeninin ne olduğu sorusuna cevap vermek kolaydır, çünkü görülen somut bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Ancak ruh, her ne kadar bir gerçeklik olsa da görülmemesi dolayısıyla ne olduğu noktasında net bir cevaba ulaşmamız oldukça zordur. Özellikle "Rabbın meleklerle bir zaman 'Ben yeryüzünde kupkuru çamurdan ve değişken balçıktan bir beşer yaratacağım' demişti. Onu düzenlediğim ve ruhumdan üflediğim zaman ona secde edin"¹²⁷ mealindeki ayette geçen 'ruhum' anlamına gelen 'rûhî' ifadesi ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuştur. Çünkü ruhun Allah'a izafe edilmesi bazılarınca ruhun Allah'a ait ve onun parçası olduğu şeklinde anlaşılmış; bu yönüyle âleme değil Allah'a ait yaratılmamış lahûfî bir varlık olduğu sonucuna varılmıştır.¹²⁸ Kelâm alimleri ise ruhun âleme ait bir varlık olduğu noktasında hemfikirler. Âlem

¹¹⁵ Hüseyin, b. el-Kâsım el-Hyânî, *el-Mu'ciz* (nşr. İmâm Hanefî Seyyid Abdullah), Kahire 1423/2004, s. 185-186, 204.

¹¹⁶ İbn Furek, *Mücerredü Makalati'l-Eş'arî*, s. 94.

¹¹⁷ Bâkîlânî, *et-Temhid*, s. 35; İbn Furek, *Kütübü'l-hudûd fi'l-usûl*, s. 82.

¹¹⁸ İsferyânî, a.g.e., s. 153.

¹¹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 33.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kütübü't-tevhîd*, s. 374, 405.

¹²¹ a.e., s. 19; ayr. bk. Tefvîk Yücedoğlu, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Bursa 1994, s. 46-52.

¹²² İbn Meymun, bu konuda şu bilgileri verir: "Efendimiz Musa şeriatına inananların görüşü şudur: Bütün âlemi yani Allah'ın dışındaki her şeyi Allah, salt mutlak yokluktan (el-'ademü'l-mahdu'l-mutlak) yaratmıştır. Allah Teala tek başına varken O'nun dışında hiçbir varlık yoktu. Ne melek ne felek ne de feleğin içindekiler. Sonra bütün mevcudât onun irade, meşietî ile yoktan (la min şey) yaratıldı.

Zaman da aynı şekilde yaratılmışlardır..." (bk. Delâletü'l-hâirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 309).

¹²³ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (trc. Turan Koç), Kayseri 1992, s. 35.

¹²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 33.

¹²⁵ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 118.

¹²⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 89-90, 167.

¹²⁷ el-Hicr 15/28.

¹²⁸ Tabâtabâî, *er-Resâilü't-tevhîdiyye*, Beyrut 1412/1991, s. 169.

çerçevesine dahil olan varlıklar ise yukarıda geçtiği gibi cevher, cisim ve arazdan ibarettir. Cevher ve arazın tek başına fonksiyonelliği olmayacağından, ruhun, bedeninin hayat yönünü temsil etmesi fonksiyonu ile cisim olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Ruhun yaratılmadığı ve ilahî bir varlık olduğu iddialarına itiraz eden Ebû Mansûr el-Matürîdî, ruhun yaratılmışların hayatı (hayâtü'l-halk) olduğunu ifade eder ve açıklama sadedinde "Allah onu yaratılmışların hayatı olsun diye yarattı" ibaresini ekler.¹²⁹ Burada ilk insan Hz. Adem'e yapılan işlem çamurdan ve balçıktan yaratılan bedenine hayat verilmesinden ibarettir. Nitekim Matürîdî, Hz. İsa'nın yaratılışı ile ilgili anlatımlardaki "Meryem oğlu İsa Mesih Allah'ın ancak rasûlü, Meryem'e attığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur"¹³⁰ ifadeleri hakkında "Allah'ın Hz. Meryem'in rahmindeki İsa bedenine hayat vermesi veya yaratması" şeklinde yorum getirmek suretiyle ruhun yaratılmış olduğunu dile getirir.¹³¹ Ruhun yaratılmış olması da onun âleme ait bir unsur olduğu anlamına gelir.

Mu'tezile kelimacılarından Nazzâm ve Ebu Ali el-Cübbâî ruhun cisim olduğu görüşünde müttetik olmakla birlikte hayatın ruh olup olmasında ihtilaf etmişlerdir. Nazzâm'a göre ruh, nefistir ve bizâtihi hayat sahibidir. Ebu Ali ise hayatı, araz kategorisine dahil etmekte ve cevher olan ruhtan ayrı düşünmektedir.¹³² Ruh beden bütünlüğü konusunda ise farklı düşünceler bulunmaktadır. Bîşr b. Mu'temir insanı ceset ve ruh bütünü olarak düşünür, bu bütünlüğün tamamının insan olarak isimlendirildiğini belirtir. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf da aynı görüşü paylaşmaktadır.¹³³ Mevcut

bilgilerden anlaşılan o ki, önceki kelimacıların çoğunluğu ruhun da dahil olduğu insanı, cisim ve cismanî varlık sayarlar.¹³⁴ Gazzâlî'den itibaren İbn Sina'nın etkisiyle başta Fahreddin er-Razî olmak üzere bazı kelimacıların Eflatun düşüncesinde olduğu gibi ruhu, 'latif cisim/manevî cevher' şeklinde kabul ettikleri ve ruh beden ikiliği düşüncesine meylettikleri görülür.¹³⁵

Her ne kadar ruh ile beden kavramsal planda birbirinden farklı ve kategorik olarak bağımsız değerlendirilseler dahi, fonksiyonel anlamda düşünüldüğünde birinin diğerinden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Ruh ile bedeni ayrı düşünen Gazzâlî, insan için mükemmelliğin ancak ruh ile beden birliktedir bulunması ile gerçekleşeceğini savunur.¹³⁶ Zaten yukarıda da görüldüğü gibi kelimacıların çoğunluğu bu konuda monist bir yaklaşım sergileyerek ruh ile beden bir bütün olarak insanı meydana getirdiği kanaatindedirler. Nitekim Kur'an'da Hz. Adem'in cesedi ile ruhunun aynı anda yaratılmış olması da bunu desteklemektedir.¹³⁷ Zaten yeniden dirilişte de ruh ile beden yeniden bir araya gelecek ve birlikte ebedî bir hayat süreceklerdir. Diğer bir deyişle yeniden dirilişte her ruh, önceden bulunduğu bedene iade edilecektir. Dolayısıyla orada bir ruh beden bütünlüğü gerçekleşecektir.¹³⁸ Öte yandan ruhun bedenden tamamen işlevsel bir ayrılığının söz konusu olması yaratılmamış olması inancını da beraberinde getirir. Halbuki Kelâm ilminde felsefenin aksine ruhun da beden gibi cisimden ibaret olduğunu kabul edilir ve ruh ile beden bir arada bulunması, iki cismin bir arada bulunması olarak değerlendirilir. Bu anlamda yaratılmışlık noktasında ruh ile beden arasında bir fark da yoktur.¹³⁹ Kabirde hayatın varlığını kabul edenlere göre de, orada ruh ile beden bir şekilde sürekli irtibatı sağlanacak ve böylece kabir hayatı söz konusu olacaktır.¹⁴⁰

¹²⁹ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 48.

¹³⁰ en-Nisâ 4/171.

¹³¹ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 530; III, 345; V, 185.

¹³² Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 333-334.

¹³³ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 329-330. Ruh-hayat arasındaki ilişki bir ayniyet ilişkisi mi yoksa kısmi bir ilişki mi olduğu noktasında kelimacılar arasında net bir birlik yoktur. Bazı kelimacılar canlılığın kaynağını bütünlüyle ruha bağlarken, bazıları ruh ile birlikte insan bedenindeki kanı da sayarlar. Buna göre insanın hayatı sadece ruha bağlı değil aynı zamanda damarlarında dolaşan kana da bağlıdır. Onları bu düşünceye götüren insanın nefes almaması sonucu ruhun bedenden kopması veya damarlardaki kanın çekilmesiyle hayatın sona erdiğine dair dîşal bir gözlem olsa gerektir. Çünkü o dönemde ruh ile hava arasında ontolojik bir bağlantı kurulmaktadır. Bunun yanında hayatın ruhtan bağımsız olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Sözelimi avuç içi gibi beden bazı parçalarında ruh olmamakla birlikte hayat bulunmaktadır. Ayrıca bazılarına göre ruh soğuk (barid) unsurdur. Cehennemde giren insanlarda ruhun bekası söz konusu olamaz. Öyleyse cehennemdeki hayat ruh olmaksızın devam edecektir. Su içindeki hayvanlar yaşamaktadır ama orada hava yoktur görüşünde olanlar da bu şekilde düşünürler. Ancak her iki görüşte de ruhun insan bedenindeki kan gibi bir gerçekliğinin olduğu açıktır. Zaten hakîm görüş insan bedeninin her noktasında ruhun olduğu şeklindedir. Su da yaşayan hayvanlar da buna dahildir. Çünkü su içinde hava mevcuttur, suyun buz tutması da bunun delilidir. (Ebu Raşid en-Nisâbûrî, a.g.e., s. 234).

¹³⁴ Fahreddin er-Razî, *Kitâbü'l-erbaîn fî usûlî'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), 1424/2004, s. 257.

¹³⁵ Fahreddin er-Razî, *el-Mebâhisü'l-mesrikiyye* (nşr. Muhammed el-Bağdâdî), 1410/1990, II, 419; Fazlurrahman, *Kur'an'ın Ana Konuları* (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987, s. 68; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 1991, s. 27.

¹³⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1982, s. 240-241, 247, 248; Turan Koç, a.g.e., s. 47.

¹³⁷ el-Hicr 15/28-29.

¹³⁸ Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, s. 235.

¹³⁹ Rüküddin es-Samerkandî, *el-Akide'tü'r-Rukniyye (el-Akide'tü'z-zekiyye)*, Süleymaniye Ktp. No. 1691'den fotokopi İSAM, no. 82911, vr. 14-15.

¹⁴⁰ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, Diyarbakir ts. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 41.

Ef'âlû'l-İbâd

'Kulların fiilleri' anlamına gelen 'ef'âlû'l-ibâd' teriminin, Kelâm ilminin hem Allah tasavvurunu hem de âlem tasavvurunu anlamada tek başına yeterli olacağını söylemek abartılı olmasa gerektir. Zaten kelâmî problemlerin birçoğunun bu konu çerçevesinde ortaya çıktığı da bir gerçektir. Her ne kadar 'ef'âlû'l-ibâd' ifadesinin lafzına bakıldığında fiilin kula nispet edildiği bir gerçek ise de, ortaya çıkan bazı görüşlerin lafzın ifade ettiği anlam ile taban tabana zıt olduğu da aynı bir gerçektir. Belki de 'ef'âlû'l-ibâd' ifadesi, ilk kelâmî mezhep olan ve fiili bütünüyle insana ait kılan Mu'tezile mensupları tarafından ortaya atıldığından ve bu şekilde terimleştigiinden sonraki mezhepler, karşı görüş ortaya koymuş olsalar bile terimi olduğu gibi muhafaza etmişlerdir. Terimin lafız boyutundaki problemi bertaraf için Ehl-i Hadis ve Sünnî kelimacılar 'ef'âlû'l-ibâd=kulların fiilleri' şeklindeki kullanımdan çok 'halku 'ef'âlî'l-ibâd=kulların fiillerinin yaratılması'¹⁴¹ formunu kullanmayı tercih ederler.

Terimin anlam çerçevesine gelince her mezhebin kendi sistemi doğrultusunda bir çerçeve çizdiğini söylemek mümkündür. Mezheplerin âlem ve Allah tasavvurları bu konudaki çerçevenin sınırlarının tespitinde de belirleyicidir. Özellikle Kelâm sistemi içerisindeki Allah'ın sıfatları, yoktan yaratma, adalet ve araz şeklinde sıralayabileceğimiz hususların belirleyiciliği çok açık şekilde görülür.

Tenzih anlayışı gereği Allah'ın sıfatlarını sınırlayan ve gerçekliğini reddeden Mu'tezile, bu doğrultuda olmak üzere âlemde gerçekleşen her olayı hâdis kategorisine dahil etmekte ve onu âleme ve âlemin unsurlarına ait kılmaktadır. Bu noktadan bakıldığında âlem içerisinde gerçekleşen ve müşahedemizle insana ait olduğu görülen bir fiilin Allah'a değil insana nispet edilmesi gerekir. Fiillerin geçiciliği ve geçici olanın hâdis olma özelliği göz önüne alındığında kadîm olan Allah'a bunların nispeti, ya kadîm'in hâdislere mahal olması ya da fiillerin kadîm olması sonucunu doğurur. Her ikisi de Allah hakkında mümkün olmadığına göre, fiilin insana nispeti en doğru olandır. Zaten adalet ilkesi de bunu gerektirir. Çünkü kul kendisine

ait olarak gerçekleşen fiilden sorumlu tutulacaksa, bu sorumluluğun gereği olan bazı imkanlara sahip olması gerekir. Burada temel problem fiillerin yoktan meydana geldiği açık olduğuna göre, yaratılmış olan bir insanın yoktan yaratmayı gerçekleştirmesinin imkanıdır. Buna çözüm olarak Mu'tezile, Allah'ın insana önceden verdiği bir kudret ile insanın bunu gerçekleştirmesini öngörür. Mu'tezile için bu konudaki üçüncü bir açmaz ise, fiile dayanak kılanan insandaki kudretin araz olması ve arazın da bir zaman dilimi içinde var olabilmesi dolayısıyla fiilin gerçekleştirdiği zaman dilimine tesirinin nasıl mümkün olacağıdır?¹⁴²

Allah'ın sıfatlarının etkinliğini cevher, cisim ve araz cinsinden bütün mahlukatı içine alacak bir genişlikte tutan Eş'arîler, insan fiillerinin de Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini ileri sürerler. Çünkü onlara göre fiiller yokluktan varlığa çıkarlar, bunu ise ancak Allah gerçekleştirebilir. Çünkü yaratma Allah'ın en özel sıfatıdır ve bu konuda ortaklık söz konusu olamaz.¹⁴³ Öte yandan fiile tesir eden insanın irade ve kudretinin de fiilin gerçekleştiği zaman diliminde Allah tarafından yaratıldığını kabul ederler. Çünkü insanın iradesi ve kudreti yoktan yaratılmışlık özellikleri ile Allah'ın yaratması sonucu varlık alanına çıkması gereğinin yanı sıra araz olmaları hasebiyle de fiil ile aynı zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiş olması gerekir. Eş'arî sistemindeki temel açmaz, fiilin gerçekleşmesinde etkin olan irade, kudret ve yaratmanın tamamının Allah'ın yaratmasına bağlanması ile, fiilin insana nispetinin nasıl mümkün olacağıdır? Bu noktada Eş'arîler, her ne kadar fiil ve fiile tesir eden iradenin eş zamanlı olarak yaratıldığını kabul etseler de fiilin söz konusu yaratılan iradeye bağlı olarak gerçekleştiğini öngörmektedirler. Böylece Mustafa Sabrî'nin dediği gibi insan "fiilinde muhtar iradesinde muzdardır". Bu durumda insan kendi dışından verilen (muzdar) bir irâde vasıtasıyla ihtiyarî bir fiili gerçekleştirmektedir. Bundan dolayı da Eş'arîler'e cebri vasıta kılanlar anlamında 'cebr-i mutavassıt' denilmiştir. Öte yandan insanı sorumlu kabul eden Eş'arîler, sorumluluğun gerçekleşmesi için insana ne gibi imkanların tanındığını öngörmektedirler? Sorunu, Eş'arîler, 'birlikte bulunmak' anlamını verebileceğimiz 'mukârenet' teorisi ile aşmaya çalışırlar. Onlara göre

¹⁴¹ Sözelimi ünlü hadis bilgini Buharî'nin kitabının ismi *halku ef'âlî'l-ibâd* (Beyrut 1407/1987) şeklindedir. Sünnî kelâm kitaplarında konu başlıkları da genellikle 'halku ef'âlî'l-ibâd' kalıbında getirilir. (bk. Bakillânî, *et-Temhid*, s. 341; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhid*, nşr. Abdulhay Kâbil, Beyrut 1407/1987, s. 60).

¹⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, I, 208-221; Mustafa Sabrî, *Meukafu'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, Kahire 1352, s. 48, 53-55.

¹⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 113.

insanda gerçekleşen bir fiile dinî anlamda sevap ve ceza takdiri için insanla fiili arasında bir alakanın bulunması zorunluluktur. Bu alâka da insanın fiile mahal teşkil etmesi ve dolayısıyla kendi tercih ve ihtiyarı ile fiille birlikte bulunmasıdır. Böylelikle kul, irade ve ihtiyar sahibi olurken aynı zamanda söz konusu irade ve ihtiyarın fiil olarak gerçekleşmesinde bir tesirinin olmaması da sağlanmış olmaktadır.¹⁴⁴

Her iki mezhebin de açmazlarından kurtulmaya çalışan Matürîdîler, insanın fiillerini hem Allah'a hem de insana nispet etme yoluna gitmişlerdir. Onları buna sevk eden, yoktan yaratılmışlık özelliği bulunan bir fiilin insana nispetinin imkansızlığı ve bu fiillerden insanın sorumlu tutulması dolayısıyla bir şekilde insana nispetinin gereğidir. Nitekim Matürîdîler, fiile iki kudretin taalluk ettiğini, bunlardan yaratmayı gerçekleştiren kudretin Allah'a ait, fiilin oluşum zeminini sağlayan selâmetü'l-âlât ve'l-esbâb ve'l-cevârih dedikleri, imkan ve şartların bulunması anlamına gelen fiile güç yetirme imkanının (istitaat) ise, insana ait olduğu sonucuna varmışlardır. Benzer görüşü Eş'arî kesimden Ebû İshâk el-İsferâyînî ile Ebû Bekir el-Bâkullânî'nin de dile getirdiği görülür.¹⁴⁵ Böylelikle yoktan meydana gelen fiilin yaratılması Allah'ın tekvin sıfatı ile gerçekleşirken, fiile konu olan insanın hazır olması anlamına gelen güç yetirmenin bulunması da, fiilin gerçekleşmesinde etkili kılınmış olmaktadır. İnsana ait olan istitaat önceden bulunurken fiilin yaratılmasında etkili olan 'kudret' Allah tarafından fiilin gerçekleştiği zaman dilimi içerisinde yaratılmıştır. Burada temel sorun fiilin talebinin yani fiile yönelik insan iradesinin konumunun ne olduğudur. Bu noktada Matürîdîler iradeyi, küllî ve cüzî olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. İnsana tercih imkanı bağışlanması anlamına gelen küllî irade Allah tarafından yaratılmış iken, tercihi bir yöne teksif etme anlamına gelen cüzî irade, itibarî bir varlık olarak insana aittir. Böylece Matürîdîler fiilin yaratılmasına tesir eden kudret ve iradeyi bir yönü Allah'a diğer yönü insana ait olmak üzere iki boyutlu düşünmektedirler.¹⁴⁶

Sonuç

Kelamcılara yönelik ilk eleştirilerin, fikir düzeyinde olmaktan çok ıstılah düzeyinde gerçekleştiği görülür. Kelamcılar "hareket, sükûn, cisim, renkler, oluşumlar (ekvân), cüz, sıfat" gibi kelimeleri kullanmaları dönemin özellikle Ehl-i Hadis grubu tarafından 'bid'at' ve 'dalâlet' olarak isimlendirilmiştir.¹⁴⁷ Onların Kelâm ilmine sadece lafız düzeyinde bir eleştiri getirdiklerini düşünmek büyük bir yanılgı olur. Aslında sözü edilen kişiler, yukarıda anılan lafızlara değil, onlarla birlikte gelen/bulunan zihniyete karşı çıkıyorlardı. Çünkü bu lafızlar aslında Arap dilinde olmayan ve bilinmeyen yabancı kelimeler değildi. Onlara yabancı gelen, söz konusu lafızlara yüklenen anlam ve sonuçta oluşan yeni bir zihniyet/tasavvur/alglama idi. Nitekim Ehl-i Hadis'in "Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bunlar yoktu, sonradan ortaya çıktı" şeklindeki suçlamaları aslında bu gerçeğin altını çizmektedir. Hakikaten bu lafızlar bu anlamları ile ne Hz. Peygamber zamanında ne de sahabe döneminde kullanılmış.¹⁴⁸ Ancak ameli hususlardaki bir çok içtihatlarla ve hadis alanındaki gelişmelere bakıldığında, orada da yeni olan bir çok lafız ve olgu ile karşılaşmak mümkündür. Sözgelimi uygulamada meydana gelen birçok içtihat ile yeni dönemin getirdiği ihtiyaç dolayısıyla özellikle Ehl-i Hadis mensuplarınca oluşturulan telifât bir tür yeniliği gösteriyordu. Çünkü bu tür telifat ve ihtiva ettiği meseleler, ne Hz. Peygamber döneminde ne de sahabe döneminde bulunmaktaydı. Haklı olarak kelamcılar, hadisçiler tarafından meydana getirilen bu tür yeniliklerin niçin 'bid'at' kapsamına alınmadığını ve sahiplerinin 'dalâlet'te sayılmadığını sormaktadır.¹⁴⁹ Ancak bu gelişmeler her ne kadar bir yeniliğe işaret ediyorsa da, beraberinde 'zihniyet değişikliği'ni getirmiyordu. Çünkü onlara göre zaman ve mekana bağlı olduğundan ameli konularda bir takım değişiklikler söz konusu olabilirdi ancak, itikad hususunda Kur'an ve sünnetin çizdiği çerçevenin dışına çıkılamazdı.¹⁵⁰

Tekrar etmek gerekirse, buradaki temel problem, lafızlar değil, yeni bir tasavvur oluşturan ıstılahlardır.

¹⁴⁴ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 323 vd.; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 70; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 181-182; Celâleddin ed-Devvânî, *a.g.e.*, s. 22-23; Mustafa Sabrî, *Meukıfu'l-beşer taht sultânî'l-kader*, Kahire 1352, s. 48, 50-51, 55-56.

¹⁴⁵ Celâleddin ed-Devvânî, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁴⁶ Ebû Seleme es-Semerikandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, s. 20-22, 25-26; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd*, s. 53-71; Mustafa Sabrî, *Meukıfu'l-beşer taht sultânî'l-kader*, s. 56-58.

¹⁴⁷ Eş'arî, *Risâle fi istihsânî'l-havd fi ilmi'l-ke'lâm*, s. 88; Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-ke'lâm* (nşr. Ali Samî en-Neşşâr), Beyrut ts., Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, s. 135-136.

¹⁴⁸ Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-ke'lâm*, s. 125-127, 157.

¹⁴⁹ Eş'arî, *Risâle fi istihsân*, s. 94-95, 96; Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-ke'lâm*, s. 157-160.

¹⁵⁰ Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-ke'lâm*, s. 159.

Eş'arî'nin iddia ettiği gibi bu lafızların her birinin Kur'an ve Sünnet'te bulunması, soruna çözüm getirmek için yeterli değildir.¹⁵¹ Çünkü Ehl-i Hadis'in itirazı yukarıda da ifade edildiği gibi, kullanılan lafızlara değil, onlara yüklenen yeni manalara ve bunlarla oluşturulan zihniyete yöneliktir.¹⁵² Öyleyse hadisçiler, neye itiraz ettiklerinin farkında ve bilincindeydiler. İddia edildiği gibi cehalet, düşünce yoksunluğu ve taklidin onları böylesi bir tavır alışa götürdüğü söylenemez.¹⁵³ Çünkü Kelâm alanında oluşturulan ve kullanılan istilahlara, yeni bir zihniyet dünyasına işaret etmekteydi.

Her ne kadar Eş'arî, kelamcılarının kullandıkları istilahlara ve takip ettikleri metodun Kur'an'da yer aldığını söylüyorsa da, Kelâm istilahlara yeni bir anlayışı getirdiğini kendisi de biliyordu. Zaten onun Ehl-i Hadis'e itirazı bu noktadan değil, onların "kelamcılar Kitap ve sünnetin dışından ve onları dışlayan bir bilgi sistemi oluşturuyorlar" iddialarına ve 'dalâlet' ithamlarına yöneliktir. Aslında kelamcılarının tavır alış ve oluşturdukları istilahlara doğal bir gelişmenin ürünüdür. Çünkü onlar, yeni gelişmeler karşısında yeni bir tavır almak zorundaydılar. Doğal olarak bu tavırlarını zihinlerinde tasavvura dönüştürdüler, bu tasavvurlarını lafızlara yüklediler; bunun sonucunda hükümler ortaya koydular, çözümler sundular, izahlar

getirdiler ve yeni bir zihniyet dünyası oluşturdular. Bu gelişme Hz. Ali'nin ifade ettiği gibi bir 'tercüme' idi ve tabii bir düşünce seyriydi. Çünkü Hz. Peygamber'den bugüne zaman değişmiş, yeni bölgelere intikal ile birlikte mekan değişmiş; şartlar, tavırlar, imkanlar bütünüyle farklılaşmıştı. Yeni meseleler vardı, farklı bakış açıları bulunmaktaydı; ihtiyaçlar arayışları, arayışlar yeni çözümleri ve izahları beraberinde getirmekteydi. Yeni çözümler aramak, yeni izahlar getirmek, bunlar için yeni anlam dünyası oluşturmak kaçınılmazdı. Nitekim geline merhalede, ameli konularda fıkıh ilmi, itikadi konularda, fıkı-ı ekber/tevhid ilmi/Kelâm ilmi oluştu.¹⁵⁴

Kısaca ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber'den yaklaşık yarım yüzyıl sonra, yeni bir mekân olan Irak'ta yeni bakış açısına sahip insanlar, gelişmeler karşısında Kur'an'ı kendilerine rehber edinerek, arayış içerisine girdiler ve sorunlara çözümler üretmeye başladılar ve neticede ortaya yeni bir kültür çıktı.¹⁵⁵ Bu kültürü ifade için kimi zaman yeni lafızlar kullandılar kimi zaman da mevcut lafızlara özel anlamlar yükleyerek yeni bir anlam dünyası oluşturdular. Böylelikle Kelâm istilahları/terimleri meydana gelmiş oldu. Aslında onların bu çabalarının sonucunda, yeni bir zihniyet dünyası, yeni bir medeniyet tasavvuru oluştu.

¹⁵¹ Eş'arî, *Risâle fi istihsân*, s. 89-94.

¹⁵² Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-kelâm*, s. 127, 149.

¹⁵³ Eş'arî, *Risâle fi istihsân*, s. 87-88; Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-kelâm*, s. 103.

¹⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, I, 164-165.

¹⁵⁵ Müslim, "Kitâbü'l-îmân", 1.