

II. KUR'AN HAFTASI
Kur'an Sempozyumu

02-04 Şubat 1996

ANKARA 1996

Fecr Yayınevi: 45

Dizgi, Mizanpaj : Fecr Yayınevi
Baskı, Kapak Baskı, Cilt : Önder Matbaası
1. Baskı : Aralık 1996

ISBN 975-7138-18-5

FECR YAYINEVİ
İzmir Caddesi 33/ 12 Kızılay/Ankara
Tel: 418 19 23

"KUR'AN, İLAHİ SIFATLAR VE HOŞGÖRÜ"

Abmet ARSLAN

Kelam'ın İslam teolojisi olduğu bilinmektedir. Teolojinin veya Tanrı üzerinde, Tanrı'ya ilişkin şeyler üzerinde akılsal felsefi konuşmanın iki türü vardır. Biri, herhangi bir filozofun genel felsefesine veya öğretisine uygun olarak, herhangi bir dinin temsilcileri veya mensuplarınca doğru diye kabul edilen bir takım bilgi esaslarına, inanç unsurlarına veya doğmalarına özel olarak bağlı kalmaksızın Tanrı üzerine düşünmesi ve konuşmasıdır ki, bu tür bir teolojiyi Aristoteles'in veya Spinoza'nın teolojisi gibi geliştiricisinin adıyla adlandırmak uygundur. Diğeri, herhangi bir temsilcileri veya mensuplarınca Tanrı'ya ilişkin olarak doğru kabul edilen bilgi esaslarını, inanç unsurlarını, yani doğmalarını esas alarak ve onlardan hareketle Tanrı üzerinde düşünmesi, bu doğmalarda ifade edildiği biçimde tanrısal şeyleri anlama, yorumlama, akılsallaştırma ve savunma yönünde çaba göstermesidir ki, bu yönde bir konuşmayı ise, daha ziyade dayanılan din temel alınarak İslam teolojisi, Hristiyan teolojisi gibi bir adla adlandırmak doğrudur.

Ortaçağ İslam teolojisinin veya Kelam'ın çeşitli tanımları olduğu gibi, problemleri ve konularının da çeşitli şekillerde sayılması ve sınıflandırılması mümkündür. Bu problemleri veya ana konuları, Gazali'nin El-İktisad fi'l İ'tikad'ındaki tasnifini esas alırsak şöyle sıralayabiliriz: Zatında Tanrı veya zatı, yani özü bakımından Tanrı, sıfatlarında Tanrı, yani sıfatları, özellikleri, nitelikleri bakımından Tanrı, fiillerinde Tanrı, yani evrenle, daha özel olarak da insanla ilişkilerinde Tanrı, nihayet peygamberlerinde, yani şeriatlerinde ve bu şeriatlerde açıklanmış olan cennet-cenennem vb. ahiret işleri gibi konularla, imamet gibi meselelerle ilgili olarak Tanrı (1).

Gazali'nin bu dörtlü sınıflamasında ve diğer ünlü Kelamcıların kendi sınıflamalarında açıkça ifade edildiği veya görüldüğü gibi sıfatlar, Tanrı'nın sıfatları meselesi Kelam'ın en önemli problem alanlarından birini oluşturmuştur. Bu, Kelam'ın başlangıçları için olduğu gibi, gelişim tarihi için de geçerli olan bir tesbittir.

Kur'an'ın ezeli mi, yoksa yaratılmış (muhdes) mı olduğu ünlü problemi de, bu genel sıfatlar probleminin özel bir parçası veya uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sıfatlar veya tanrısal sıfatlar nelerdir ve neden bunlara ilişkin problem, Kelam'ın en önemli bir problemi haline gelmiştir? Sıfatlar derken, Kur'an'da Tanrı'dan söz edilirken O'nun hakkında kullanılan bazı sıfatlar (veya isimler) kastedilir. Örneğin çeşitli ayetlerde Tanrı'dan söz edilirken, O'nun bilgili (alim), diri (hayy), kudretli (kadir), irade sahibi (murid), görücü (basir), işitici (semi), konuşucu (mütekellim) olduğu zikredilmektedir. Bu yedi isim veya sıfat, bilindiği gibi, Kelam kitaplarında özel bir ilgi ve dikkatle ele alınıp incelenir (2). Bu sıfatlara Tanrı'nın merhametli (rahman, rahim), büyük (kebir, azim, celil), hikmet sahibi (hakim), bağışlayıcı (tevvab, gaffar), nimetler bahşedici (vahhab), cömert (kerim), seven (vedud), yaratıcı (halik, bari), kahredici (kahhar), sabredici (sabor), şükredici (şekur), önce ve sonra gelen (evvel, ahır) olduğu vs. şeklindeki diğer sıfatları eklemek mümkündür. Bunların yanında, Tanrı'nın hakikat, hak, nur, vs. olduğunu söyleyen diğer birtakım ayetler de vardır. Tanrı'ya izafe edilen bütün bu sıfatlar veya özellikler, Kur'an'da, Hadis'te veya Sünnet'te ve gelenekte Tanrı'ya izafe edilen diğer sıfatlar, isimler veya özellikler ile birlikte teknik olarak sıfatlar diye adlandırılırlar (3) ve yine onlarla ilgili konular teknik olarak "sıfatlar meselesi" diye adlandırılan meselelerin alanını teşkil ederler.

İlginç olan, bu ve benzeri nitelemeleri ifade etmek için Kelam'da kullanılan "sıfat" kelimesinin Kur'an'da hiçbir yerde karşımıza çıkamamasıdır. Kur'an'da "sıfat" kelimesinin kendisinden türediği "tasvir etmek" anlamına gelen "vasf" fiili on üç yerde geçmekte, bu fiilden türeyen "vasf" mastarı ise ancak bir yerde kullanılmaktadır. Yine ilginç olan bir diğer şey, bu "vasf" fiilinin de ekseri durumda insanların Tanrı hakkında düşündükleri ve söyledikleri şeylerle ilgili olarak geçmesi ve bütün bu yerlerde bu fiilin kafirlerin Tanrı hakkında övücü olmayan sözleri ile ilgili olarak kullanılmasıdır (4).

Buna karşılık Kur'an'da Tanrı'dan söz edilirken kullanılan övücü veya olumlu veya doğru nitelemeler veya özelliklere "en güzel isimler" (el-esma el-hüsna) adıyla işaret edilmektedir (5). Kelam literatüründe bu "en güzel isimler" için "sıfat" teriminin ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı bilinmemektedir. Bu konuda bilinen en eski örnek, 748 yılında ölmüş olan Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vasıl İbni Ata'nın öğretisi hakkında verilen bir haberde karşımıza çıkmaktadır (6). İslami gelenek Peygamber'e dayanarak bu güzel isimlerin sayısını doksan dokuz ta-

ne olarak tespit etmektedir (7).

Tanrısal isimler veya sıfatlar konusu, İslam teolojisinde çeşitli açılardan araştırma ve soruşturmaların, ilgilerin konusu olmuş görünmektedir. Bunların en önemlilerini; A) onların var olup olmadıkları, eğer var iseler ne tür bir varlığa sahip oldukları, B) onların ne şekilde anlaşılmaları veya yorumlanmaları gerektiği ve C) en az bunlar kadar önemli olmak üzere onların ahlaksal bakımından ne tür bir işlevleri olduğu veya olması gerektiği konuları veya boyutları olarak sınıflandırmak mümkündür. Daha kısa bir ifadeyle onları; A) Sıfatların ontolojik boyutu, B) Sıfatların semantik boyutu ve nihayet C) Sıfatların ahlaki boyutu olarak adlandırmamız uygun olacaktır.

Ontolojik boyuttan kastedilen, Kur'an'da, hadislerde ve daha genel olarak İslami gelenekte Tanrı'ya izafe edilen hayat, ilim, kudret vb. gibi kavramların Tanrı'da veya tanrısal zatta, özde ne tür bir varlığa sahip olduğunu araştıran boyuttur. Yani onlar Tanrı veya tanrısal özle ilgili olarak kullanıldıklarında gerçek varlıklara, şeylere mi işaret ederler, yoksa onunla ilgili olarak herhangi bir gerçekliğe işaret etmeyen salt adlardan mı ibarettirler? Bu boyutta ele alınabilecek soruların bu temel soru yanında birtakım alt soruları içereceği de düşünülebilir. Bu sorulardan bir tanesi şu olabilir: Acaba tanrısal öz, Kelamcılarının teknik terimi ile zat-ı ilahiye, bu sıfatlardan veya daha doğrusu bu sıfatların işaret ettiği gerçekliklerden, varlıklardan, şeylerden ayrı bir şey midir, yoksa herhangi bir biçimde bu gerçekliklerin, şeyleri toplamı, bütünü müdür? Eğer o bu gerçekliklerden ayrı bir şey ise ortada tanrısal öz ve sıfatlardan meydana gelen bir çokluk karşısında bulunmaz mıyız? Eğer tanrısal özün bir sıfatlar çokluğuna bölünmesi veya onlardan meydana gelmesi tehlikesi ortaya çıkmayacak mıdır? Ayrıca bu durumda bu farklı sıfatları birleştiren ilke, birlik ilkesi nedir?

Bu soruya bağlı bir diğer soru şudur: Bu sıfatların özle ilişkisinden ayrı olarak onların birbirleriyle ilişkileri nedir? Bir isim veya sıfatın bir anlama, yani işaret ettiği bir gerçekliğe sahip olması gerektiği açıktır. Eğer o boş bir şey, salt bir ses, bir ad değilse, herhangi bir anlama, bir gerçekliğe işaret etmek zorundadır. Farklı isim veya sıfatların da farklı anlam ve gerçekliklere işaret etmesi gerekeceği açıktır. Peki o zaman bu farklı anlamlar nelerdir ve onlar birbirlerinden nasıl ayrılmaktadırlar?

Sıfatlar probleminin ikinci boyutu onların varlığı ile değil, mahiyeti, anlamı ile ilgili boyut olarak tanımladığımız semantik bir varlığa sahip oldukları değil, ne oldukları, doğalarının, özlerinin, mahiyetlerinin ne olduğu sorusudur. Daha basit

bir deyişle, Kur'an'da Tanrı'ya izafe edilen sözü edilen sıfatları nasıl anlamalı ve anlamlandırmalıyız? Onlar, acaba insan için alışılâgelen anlamlarında mı anlaşılmalıdır, yoksa insanlar için kullanıldıkları, onlara izafe edildiklerinde anlaşıldıkları anlamdan farklı bir anlamda mı yorumlanmalıdır? Eğer onları insan için kullanıldıkları anlamda anlamak gerekirse, bu Tanrı'yı insanileştirmek, insana benzetmek, yani bu insani ilim, insani irade, insani kudret veya insani sevgi tarzında bir şey, bir özellik, bir yeti midir? Tanrı'nın adaleti insani adalet, Tanrı'nın merhameti insani merhamet türünde bir şey, onunla yapı ve doğa bakımından aynı veya benzer olan bir şey midir? Eğer bu sıfatların anlamlarını insan için kullanıldıkları anlamdan farklı bir şekilde tanımlamaya veya belirlemeye çalışırsak, bu anlam nedir ve biz böyle bir anlamı nasıl anlayabiliriz? Ve belki daha da önemlisi böyle bir anlam bizim ne işimize yarar?

Burada daha özel olarak Kur'an'da Tanrı'ya kudret, irade, bilgelik gibi deyim yerindeyse cisim-dışı, manevi özellikler veya karakteristikler atfeden ayetler dışında onun daha fiziksel, daha cisimsel bir takım özellikleri olduğunu ima eden veya akla getiren ve "müteşabih" ayetler diye adlandırılan ayetlerin bir bölümünü teşkil eden ayetlerin ve bu ayetlerdeki ifadelerin semantik bakımından daha büyük bir problem gösterdiğine işaret etmek gerekir. Tanrı'ya bir el, bir yer, bir uzaysal hareket izafe eder gibi görünen bu ayetlerdeki ifadelerin (8), Kur'an'ın Tanrı hakkında kabul edilemez kaba bir görüşü temsil ettiğini söylemek mümkündür. Tanrı'nın manevi bir meleke olarak irade, bilgi, kudret gibi özelliklere sahip olduğunu kabul etmekte, yukarda kısaca işaret ettiğimiz, aşağıda ise daha ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağımız nedenlerden ötürü belli bir güçlük olabilir. Ancak, O'nun bir cisim olduğunu, bir eli, yüzü olduğunu, uzayda yer kapladığını veya bir yere yöneldiğini kabul etmekte bundan çok daha fazla güçlüğü, hatta imkansızlığın olacağı açıktır.

Ahlaksal boyut derken kastettiğimiz, Tanrı'ya olumlu özellikler, mükemmellik özellikleri izafe eden sıfatların, Tanrı ile insan arasında kurulacak bir ilişkinin ve bu ilişkiye dayanarak teklif edilebilecek bir ahlaki hayat idealinin ipuçlarını veya ilkelerini sağlayabilecek bir özelliğe sahip olmaları veya böyle bir açıdan ele alınabilme imkanlarıdır. Bir ahlakî yaşama ve mutluluğa erişme arayışı ve teklifi olarak ortaya çıkan tasavvuf hareketi, tanrısal sıfatlar meselesine özellikle bu açıdan bakacaktır. Hiç ahlak, yani en yüksek iyiyi araştırmak ve bu iyiye ulaşmak suretiyle en yüksek mutluluğa erişmek çabası, Tanrı'ya benzemek, O'nu taklit etmek, Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanmak, O'nun özellikleri ile bezenmek projesi ola-

rak ortaya çıkmıştır. Tanrı'yı taklit etmek, sıfatlarının, yani özelliklerinin bilinmesi için O'nun sıfatlarıyla ilgilenmeyi, böylece sıfatları ahlakî-pratik bir araştırmanın konusu yapmayı mümkün ve gerekli kılacaktır.

Acaba tanrısal sıfatlar konusu, ne zaman ve nasıl bir sorun olarak ortaya çıkmıştır? Normal bir mümin için Tanrı'nın bir varlığı, bir özü, bu özün kendisini farklı şekillerde gösterdiği birtakım özellikleri olduğunu düşünmek, herhangi bir problem arzetmemiş olmalıdır. Bu insan, kendisine baktığı zaman var olduğunu, bir ağaç veya at olarak değil de, bir insan olarak var olduğunu, yine bir insan olarak bir ağaçtan veya attan farklı birtakım özellikleri olduğunu ve bütün bunların yani varlığı, özü ve sıfatlarının bir arada, bir olan bir şeyi, yani kendisini temsil ettiğini görmüş olmalıdır. Kendisi için bir problem arzetmeyen bu durumun Tanrı için de öyle olduğunu veya öyle olması gerektiğini düşünmüş olmalıdır. Kur'an'da Tanrı'nın var olduğundan, diğer varlıklara benzemeyen bir varlık olarak var olduğundan ve bunun yanında birtakım özelliklere, mükemmellik özelliklerine sahip olduğundan söz edilmektedir. Bütün bunların kendisi gibi tek bir şahıs olarak tasvir edilen Tanrı'da bulunmuş olması, sıradan mümin için herhangi bir problem arzetmemiş olmalıdır. O olsa olsa Kur'an'ın yaratıklarından ayrı, onlardan farklı bir şahıs olarak tasvir ettiği bu Tanrı'nın gerek mahiyeti, doğası, gerekse bu mükemmellik özellikleri bakımından sınırlarını tam olarak belirleyemeyeceği bir anlamda kendisinden farklı olduğunu, farklı olması gerektiğini düşünmekle yetinmiş olmalıdır.

O halde Şehristanî 'den öğrendiğimiz kadarı ile ilk defa Vasıl İbni Ata tarafından karşı çıkılan bir görüşün, Kur'an'da Tanrı'ya izafe edilen bazı sıfatların O'nda ezelden beri var olan birtakım gerçek manevi varlıklara işaret ettiği görüşünün ortaya çıkışını nasıl açıklayabiliriz?(9). Vasıl İbni Ata'nın karşı çıktığı böyle bir görüşün ortaya çıkması için, bu sıfatlar meselesinin içinde belli bir güçlük arzettiği bilincinin ortaya çıkmış olması gerekir. İşte sorun, sıradan bir mümin için bir problem arzetmeyen bu sıfatlar meselesinin, niçin belli bir zaman sonra bir problem arzettiğinin düşünüldüğünün açıklanmasıdır.

Kelam'da öyle problemler vardır ki bu problemlerin kelam düşüncesinin ana malzeme kaynağı olan Kur'an'ın akidelerle veya doğmalarla ilgili kısmının akılsal bir araştırmanın konusu kılınmasının hemen arkasından doğal ve zorunlu olarak ortaya çıkması beklenebilirdi. Örneğin insani irade, seçme yetisi (ihtiyar) ve kudret ile tanrısal irade, tanrısal takdir arasındaki ilişkiler problemi böyle bir problemidir. Çünkü Kur'an'da bir yandan insanların kendi iradeleri, seçme yetileri,

kudretleriyle kendi eylemlerini gerçekleştirme imkanına sahip oldukları ve sorumluluğu altında bulundukları yönünde ayetler vardır; öte yanda, Tanrı'nın emri, iradesi, kudreti ile herşeyi önceden takdir etmiş olduğu ve onun iradesi ve bilgisi haricinde evrende hiçbir şeyin meydana gelmediği yönünde açık ifadeler mevcuttur. Şimdi bu iki tür ifadeler arasında bir çelişki denmese bile muayyen bir gerilimin olduğu açıktır. Bu çelişkinin veya gerilimin açıklanması, giderilmesi için rasyonel bir açıklama, yorumlama, uzlaştırma çabasına ihtiyaç duyulacağı da açıktır. Nitekim diğer tek tanrılı dinlerde olduğu gibi İslam'da da bu problem, erken bir tarihten itibaren teolojik düşüncenin ana konularından birini oluşturmuş, başka deyişle bu problem, bizzat Kur'an'ın kendisinde bulunan dinamiklerden hareketle ortaya çıkmıştır(10).

İslam Kelam'ında yine onun hemen başlangıçlarında varlığını gördüğümüz öyle bazı problemler vardır ki bunların bir yandan ipuçlarını yine Kur'an'da aramamız mümkün olduğu gibi, öte yandan İslam tarihinin başlangıçlarında cereyan eden bir takım olaylar, gelişmelerin bu problemlerin acil olarak ortaya çıkışını tahrik ettiğini, güncel hale getirdiğini söyleyebiliriz. Örneğin iman ile eylem arası ilişkiler, imanın eylemle ilişkisi olup olmadığı, eylemsiz imanın mümkün olup olmadığı, imanın artması veya eksilmesinin mümkün olup olmadığı, problemi böyle bir problemdir. Şüphesiz Kur'an'da iman ile eylem arasındaki ilişkiler meselesini ne şekilde düşünmek gerektiğine ilişkin önemli ipuçları vardır. Ancak öte yandan İslam'ın başlangıcında ortaya çıkan bazı siyasi olaylar, Emevilerin birçoklarınınca haksız bir şekilde halifeligi ellerine geçirmeleri, Peygamber'in torunlarını katletmeleri doğal olarak onların hâlâ mümin olarak adlandırılıp adlandırılmayacakları problemini, buna paralel ve daha genel olarak da iman ile eylem arası ilişkiler sorununu acil bir biçimde teolojik düşüncenin gündemine sokmuştur. Bu problem, Emevilerin veya daha genel bir ifadeyle büyük günah işleyen müslümanın hâlâ mümin sayılıp sayılamayacağı problemidir. Bilindiği üzere bu problem de, Kelam'ın en önemli problemlerinden biri haline gelecektir(11).

Buna karşılık, yukarda işaret ettiğimiz türden Vasıl İbni Ata'nın karşı çıktığı söylenen Tanrı'nın bazı sıfatlarının O'nda gerçek varlıklar, şeylere işaret ettiği türünden bir görüşün neden dolayı ortaya çıktığını, Vasıl'ın böyle bir görüşe neden dolayı karşı çıkmak ihtiyacını duyduğunu anlamak için, ne Kur'an'da sıfatlarla ilgili öğretisel bir güçlüğü, ne de İslam toplumunda böyle bir problemi tahrik edebilecek birtakım siyasi, fikri gelişmelere başvurmak imkanı yok gibi görünmektedir. Bu problemi anlamak için en uygunu onun Hristiyanlarla müslümanlar ara-

sında Hristiyanlığın Teslis inancı ile ilgili olarak yapılan birtakım tartışmaların sonucunda ortaya çıkan bir problem olduğunu kabul etmek görülmektedir.

Kur'an'ın en kararlı bir biçimde karşı çıktığı Hristiyan doğması Teslis doğmasıdır. Kur'an, Yahudi ve Hristiyanların kendilerine gönderilen gerçek tanrısal vahiyleri tahrif ettikleri üzerinde ısrar ettiği gibi, Hristiyanların İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak kabul etmelerine ve böylece onu tanrısalılaştırmalarına da şiddetle hücum eder. Teslis inancı veya doğması, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında bizzat Hristiyanlar arasında da şiddetli tartışmalara konu olmuş ve sonunda resmi Hristiyan görüşü aşağı yukarı şu şekilde tesis edilmiştir: Tanrı birdir ve aynı zamanda üçtür. Daha doğrusu tanrılık, zat olarak, yani öz ve töz olarak bir, şahıs olarak üçtür. Yunan felsefi terminolojisiyle ifade etmek gerekirse tanrılık "ousia" olarak bir, "hipostazlar" olarak üçtür. Tanrısal töz (ousia, öz, zat), kendisini üç şahısta (hipostaz, uknum) gösterir. Bunlar ise Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Peki bu üç şahıs, Arapça terminolojisiyle üç "uknum" birbirinden nasıl veya neyle ayrılırlar veya bireyselleşirler? Aristotelesçi terminolojisiyle söylersek onların "ayırddedici ilke"si nedir?

"Aristotelesçi terminolojisiyle" diyoruz; çünkü bilindiği gibi Aristoteles'te, bir aynı türe ait olan bireysel insanlar, Ahmet, Mehmet, Ayşe, bir yandan aynı özü veya tözü paylaşıırken (insanlık özü, insanlık tözü veya insanlık formu), öte yandan birbirlerinden bazı özelliklerle ayrılırlar. Onları birbirinden ayıran ve bireyselleştiren, ayrı şahıslar haline getiren unsur ise onların maddeleridir. Kısaca Aristoteles'te bireyselleştirici ilke maddedir(12). Ancak Tanrı'yı dinsel bir varlık olarak tanımlayan Hristiyanlık için, sözü edilen üç tanrısal şahsı birbirinden ayıran şey, madde olamaz.

Sözünü ettiğimiz güçlüğün bilincinde olan, ancak öte yandan Teslis inancını korumak isteyen Kilise Babaları bireyselleştirici ilkeyi bu şahıslardan herbirini karakterize eden ve onları birbirinden ayıran veya ayırdettiren bazı özelliklerde, yani sıfatlarda bulmuşlardır. Yunan Kilise Babalarına göre genel olarak bu özellikler veya sıfatlar veya karakteristikler Baba için "ezelilik" veya "meydana gelmemiş olma", Oğul için Baba'dan "varlığa gelme" veya "doğmuş olma", "Kutsal Ruh için ise ya Baba'dan veya Oğul aracılığıyla Baba'dan veya Baba ve Oğul'dan "meydana gelmiş" veya "doğmuş olma"dır(13).

Hristiyan Teslis öğretisi, müslümanlar tarafından tanındığında bu özellikler müslüman yazarlarınca da olduğu gibi alınmıştır. Ancak erken İslam literatüründe bu ayırddedici özelliklerle ilgili olarak bunlara ilaveten en erken bir tarihten itiba-

ren başka özellik veya sıfat gruplarının da ortaya çıktığı ve onların Hristiyan inancı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre Hristiyanlar Baba'nın özelliğinin veya sıfatının "varlık" (vucud) veya "öz" (zat) veya "beka" veya "cömertlik (cud), Oğul'un özelliği veya sıfatının "hayat" veya "bilgelik" (veya bu sonuncunun eşanlamlısı olan "ilim" veya "akıl"), Kutsal Ruh'un özelliği veya sıfatının ise "bilgelik" veya "hayat" veya "kudret" olduğunu kabul etmektedirler(14).

İslam dünyasında din ve mezhep tarihçileri, örneğin Bağdadi, Şehristani, İbni Hazm vb. gibi yazarlar, Hristiyan Teslis inancını ve bu inançta üç tanrısal şahsı tasvir etmek isterken, bu şahısların karakteristikleri olarak farklı gruplamalar altında olmakla birlikte her zaman bu sıfatları zikretmektedirler. Böylece Yahya İbni Adi, Baba'nın sıfatının "cömertlik", Oğul'un "bilgelik", kutsal Ruh'un "kudret" olduğunu söylerken, Şehristani üç şahsın ana sıfatlarının Baba için "varlık", Oğul için "hayat", Kutsal Ruh için "ilim" veya (bir başka yerde) Baba için yine "varlık", Oğul için "ilim", Kutsal Ruh için "hayat" olduğunu belirtmektedir.

İslam dünyasının ünlü din ve mezhep tarihçileri tarafından Teslis'in üç şahsı için kabul edilen bu ayırdedici özellikler veya sıfatlar, öğretilerinin Hristiyan kaynakları şimdiye kadar tesbit edilememiştir. Çünkü sözü edilen İslam kaynaklarında zikredildiği şekilde, söz konusu üç tanrısal şahsı tavsif eden herhangi bir Kilise Babası henüz tesbit edilememiştir. Arap-İslam dünyasının kendileriyle herhangi bir temasının bulunmadığı kabul edilen Latin Kilise Babalarından Marius Victorinus ve Origenes'de baba'yı "varlık" (esse), Oğul'u "hayat" (vita), kutsal Ruh'u "akıl" (intelligentia) veya Baba'yı "öz" (essentia), Oğul'u "bilgelik" (sapientia), kutsal Ruh'u "hayat" (vita) sıfatıyla tavsif etme olayına rastlanmaktadır. Bu durum ise her iki yazarın da Yeni-Platonculuğun etkisi altında olmaları ile açıklanmakta ve teslis'in üç şahsının bu şekilde tasvirinin Kilise babalarının standart eserlerinde değil de, Yeni-Platoncu Hristiyan düşünürlerin eserlerinde aranması gerektiğini gösterdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Gerçekten de Lamblikus, Asine'li Theodorus ve Proklos'un öğretilerinin incelenmesi, onların sırasıyla baba'yı "varlık" veya "öz", Oğul'u "kudret", "akıl" veya "hayat", Kutsal Ruh'u ise "akıl" veya "hayat" olarak tasvir ettiklerini ortaya koymaktadır(15).

Sonuç olarak kaynağı ne olursa olsun, yani ister bizzat Yunan Kilise babalarının kendileri, isterse Yeni-Platoncu etkiler altında bulunan Hristiyan teologları olsun, İslam dünyasında erken bir tarihten itibaren Hristiyanlığın Teslis öğretisi ile ilgili olarak yukarda ana hatlarıyla özetlediğimiz bir öğretinin bilindiği veya Hristiyanlara böyle bir öğretinin izafe edildiği anlaşılmaktadır. Bu öğretiye göre Hristi-

yanlık herbiri Tanrı olan üç şahsın, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un eşitliğine dayanır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un yine herbiri bir hipostaz veya bir şahıs, bir gerçekliktir. Onların üçünde de ortak olan şey, onların özleri veya tözleridir. Bu üç şahıs arasında ayırdedici ilke ise Baba'nın "iyilik" veya "öz" veya "beka" veya "varlık", Oğul'un "hayat" veya "ilim"veya "kudret" olarak temyiz edilmesidir. Nihayet bu üç şahıs veya gerçeklik veya varlığın kendileriyle birbirlerinden ayrıldıkları ve tasvir edildikleri bu üç özellik, "sıfat" veya "hassa" adıyla adlandırılabilinecek olan bir şeydir. Öte yandan bu öğreti, böylece yalnızca Müslümanların Hristiyanlara attığı, ancak herhangi bir Hristiyan tarafından savunulmayan bir görüş olarak da düşünülmeli, bu görüşün Müslümanların kendileriyle temas halinde bulundukları şu ana kadar kim oldukları teşhis edilemeyen bazı Hristiyan gruplar tarafından benimsenmiş olduğu için, Müslümanlar tarafından onlara mal edildiği kabul edilmelidir.

Şimdi bu veriler ve bilgiler ışığında Kelam'daki sıfatlar meselesinin şöyle bir tartışma ortamı içinde ortaya çıktığını farzedebiliriz: Hristiyan Suriye'nin Müslümanlar tarafından fethinden sonra, Hristiyanlarla Müslümanların birbirleriyle yoğun bir şekilde temas içine girdikleri bilinmektedir. Bu temas sonucunda her iki grup arasında dinsel-teolojik planda birtakım ciddi tartışmaların somut delili olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bu tartışmaların en ateşlilerinden birinin, yukarıda işaret ettiğimiz insani özgürlük ve seçme yetisi ile tanrısal takdir arasındaki ilişkiler konusunda cereyan etmiş olduğunu Şamlı Yuhanna'nın da Hristiyanlığın Teslis öğretisi ile ilgili olarak Müslümanların Hristiyanlara yaptıkları eleştiri ve itiraz üzerinde cereyan etmiş olduğunu, farzetmek makul olacaktır.

Bu türden bir tartışma, şöyle bir çerçeve içinde cereyan etmiş olmalıdır(17): Teslis konusunda bilgisi olan bir Müslüman, muhatabı olan Hristiyanlara Hristiyanların tektanrıcılıktan sapmış oldukları ve üç Tanrı kabul ettikleri suçlamasını yöneltmiş olmalıdır. Buna karşılık Hristiyan bu eleştiriye yöneltlen müslümana üç Tanrı diye bir şey kabul etmediklerini, yalnızca Tanrı diye kabul ettikleri özün veya tözün üç şahısta tecessüm veya teşahhus ettiğini kabul ettiklerini, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh diye adlandırdıkları bu üç şahısla kastettikleri şeylerin ise hayat bilgisi, kudret gibi özellikler olduğunu söylemiş olmalıdır.

Bu girişten sonra, Hristiyan veya daha iyisi bu tartışmayı yapabilecek ölçüde bu konuya vakıf olan Hristiyan teologu, karşısındaki Müslümana bu özelliklerin Tanrı'ya uygulanmasına herhangi bir itirazı olup olmadığını sormuş olmalıdır. Şimdi sözü edilen Müslüman bilginin, bu tür özelliklerin veya sıfatların Tanrı için

kullanılmasına veya O'na izafe edilmesine herhangi bir itirazı olamazdı. Çünkü Kur'an'ın kendisi, Tanrı'nın canlı, alim, kadir vb olduğunu söylemekte ve O'nun bu ve benzeri en güzel isimlerle veya sıfatlarla tavsif edilmesini emretmektedir.

Yukarıda işaret edildiği üzere, İslam'ın ortaya çıktığı tarihe kadar geçen altı yüzyıllık süre içinde Hristiyan dünyasında Teslis doğması üzerinde birçok tartışmaların yapıldığı ve bu konuda farklı öğretiler ileri sürüldüğü bilinmektedir. Bu tartışmaların özellikle Teslis'in ikinci ve üçüncü şahısları ile ilgili olarak yapılmış ve onların varlığını veya daha doğrusu tanrısallığını reddetme yönünde bazı "sapkın" diye adlandırılan görüşler ortaya atılmış olduğu gibi, onların Tanrı'daki varlığının ne türden bir varlık olduğunu bilmekteyiz. Örneğin Sabellinus adında biri, bu iki hipostazın sadece Tanrı'nın adlarından ibaret olduklarını, yani gerçek varlıklara karşılık olmadıklarını ileri sürmüştür. Buna karşılık, Kilise'nin resmi görüşü olarak benimsenen görüş, yani ortodoks Hristiyan görüşü, bu iki hipostazın, yani Oğul ve Kutsal Ruh'un gerçek şeylere işaret ettiğini, onların Tanrı'nın özünden farklı olmakla birlikte ondan ayrılmaz olduğunu kabul etmek şeklinde teşekkül etmiştir. Sözüünü ettiğimiz Müslüman bilginin, kendisiyle tartışma yaptığı Hristiyanın bu resmi görüşün taraftarı olan bir Hristiyan olarak Müslümana, müslümanların Tanrı'da varlığını kabul ettikleri hayat, ilim, kudret, irade gibi şeylerin Tanrı'nın özellikleri olarak gerçek varlıklar oldukları veya Tanrı'da gerçek şeylere karşılık oldukları görüşüne bir itirazı olup olmadığını sormuş olması mümkündür. Müslümanın buna cevabı, şüphesiz Kur'an'da bu özelliklerin Tanrı hakkında açıkça tasdik edilmiş olduğu ve bundan dolayı onların herhangi bir gerçekliğe işaret etmeyen, salt itibari şeyler, adlar olarak alınmasının mümkün olmadığı yönünde olacaktır. Başka deyişle o, Tanrı'da ilim sıfatı ile kendisine işaret edilen bir mananın, gerçekliğin, bir özelliğin, bir hassanın var olduğunu ve Tanrı'nın bu sıfatla alim olduğunu söyleyecektir. Söz konusu Müslümanın, bu aynı durumu bütün diğer tanrısai sıfatlar için de kabul edeceğini düşünmek makul olacaktır.

Teslis'in ikinci ve üçüncü şahısları ile ilgili olarak onların salt adlardan ibaret olduğunu savunan Sabellius'un yanında onların boş bir isim olmadığını, gerçek varlıklara tekabül ettiğini kabul etmekle birlikte bu varlıkların ezeli olmadığını, onların, yani ikinci ve üçüncü hipostazın yaratılmış olduğunu kabul edenler de vardır. Bunlar Arius'un izinden giden ve yine şüphesiz Kilise tarafından sapkın olarak nitelendirilmiş insanlardır. Buna karşılık ortodoks Hristiyan görüşü Oğul ve Kutsal Ruh'un Baba kadar ezeli olduğunu (coeternal) savunmak şeklinde teessüs etmiştir. Şimdi yine bu resmi Hristiyan görüşünde olmasını beklediğimiz Hris-

tiyan'ın, karşısındaki Müslümana dönerek Kur'an'da Tanrı'ya izafe edilen sıfatların durumun bu açıdan nasıl gördüğünü sormuş olması mümkündür. Muhtemelen Müslümanın buna verdiği cevap Tanrı'yı ezeli olarak alim, kadir, ezeli olarak canlı vb. düşündüğü için bu sıfatların Tanrı ile birlikte veya aynı ölçüde ezeli olduğunu kabul ettiğini belirtmesi şeklinde olacaktır. Çünkü bunun tersi Tanrı'nın önce alim değilken sonra alim, önce kadir değilken sonra kadir olduğu şeklinde bu Müslüman'ın kabul etmesini asla bekleyemeyceğimiz bir sonucu gerektirecektir.

Nihayet bu Hristiyan tartışmayı bitirmek üzere şunu söylemiş olmalıdır: Biz ezeli olan herşeyin Tanrı olarak adlandırılması gerektiğine inanıyoruz. Bundan dolayı bu ikinci ve üçüncü hipostazları da Tanrı olarak adlandırmakta bir mahzur görmüyoruz. Böylece bize göre Tanrı aynı zamanda hem birdir, hem de üçtür. Yani bize göre Baba'nın yanında Oğul ve Kutsal Ruh da Tanrı'dır. Çünkü onlar da Tanrı-Baba kadar gerçek şeylere, gerçekliklere karşılık olan ezeli varlıklardır.

Şüphesiz tartışmanın artık bundan sonra devam etmesi beklenemez. Çünkü adı geçen Müslüman karşısındaki Hristiyanın sözünü ettiği tanrısal sıfatların veya özelliklerin birer gerçekliğe, Tanrı kadar ezeli birer gerçekliğe işaret ettiğini kabul etmekle birlikte Tanrı'nın dışında, şahıs olarak ondan farklı birer gerçekliğe işaret ettiğini kabul etmediğini söyleyecek, oysa Hristiyanın bütün bu sözleri ne olursa olsun sonuçta Tanrı'yı üç şahıs olarak almaktan uzaklaşmadığını belirtecek, bunun ise kabul edilemez olduğunu hatırlatarak tartışmayı noktalayacaktır.

Wolfson'u takiben tekrar ettiğimiz yukardaki türden bir tartışma hiç olmazsa bazı Müslümanlara sıfatlar meselesinde yatan güçlükleri işaret etmiş olmalıdır. Bu tür bir tartışma sonucunda sıfatlar meselesinin aşağı yukarı boyutları, içinde cereyan edeceği tartışma çerçevesi ve bu çerçeve içinde ortaya çıkacak temel pozisyonlar hissedilmiş olmalıdır.

Öyle görülmektedir ki tartışma, önce bu tür sıfatların herhangi bir gerçekliğe işaret edip etmedikleri üzerinde cereyan edecektir. Tanrı'ya izafe edilen bilgi, kudret, irade vb. gibi sıfatlar sadece birer addan, kelimeden, sestən mi ibarettirler, yoksa tanrısal özde gerçekten mevcut olan herhangi bir manaya, şeye, gerçekliğe mi tekabül ederler? Burada daha sonra Ehl-i Sünnet diye adlandırılacak olan grubun ikinci şıkkı savunacağını bekleyebiliriz. Çünkü bu sıfatların Tanrı için kullanılan boş nitelemeler olduklarını, salt adlardan, kelimelerden başka şeyler olmadıklarını kabul etmek, doğrusu hem Kur'an metninin lafzına, hem de onun genel ruhuna aykırı olacaktır. Kur'an metninin lafzına aykırı olacağı açıktır; çünkü bu tür sıfatlar Kur'an'da gayet sarıh olarak ve büyük bir sıklıkla Tanrı hakkında tasdik

edilmektedir. Ruhuna aykırı olacaktır; çünkü Tanrı'yı bu tür özelliklerinden soy-
mak, ta'til etmek, onun bir mümin için gerekli olan canlı somutluğunu ortadan
kaldıracaktır. Gerçek anlamda iradesi, bilgisi, kudreti, hatta öfkesi, sevgisi, acıma-
sı olmayan Tanrı, normal bir Müslümana, haklı olarak yaşamayan, ölü, boş bir
varlık, boş bir soyutlama olarak görünecektir.

Bununla birlikte sıfatların bu tür bir varlığını kabul edenlerin yanında, aşağıda
belirtmeye çalışacağımız felsefi-teolojik nedenlerle onların gerçek şeylere karşılık
olduğunu reddedenler de olacaktır. O halde bu konuda genel olarak ortada iki
grup var olacak gibi görünmektedir. Sıfatların varlığını ve gerçek özelliklere karşı-
lık olduklarını kabul edenler ve onların varlığını reddedenler, onları salt adlar ola-
rak alanlar, itibari kavramlara indirgeyenler. Birinci görüşü temsil edenlerin çizgi-
si, ilerde Eş'arilik'te billurlaşacak, ikinci görüşü savunanlar ise en ateşli temsilcile-
rini Mu'tezile grubunda bulacaktır.

Bu sıfatların varlığı yanında diğer önemli bir mesele onların yaratılmış olup ol-
madıkları meselesi olacaktır. Tanrı'ya izafe edilen bu sıfatların birer sestem, addan
ibaret olmadığı, bir gerçekliğe karşılık olduğunu kabul eden sıfat taraftarları (Sıfa-
tiyye) ikiye ayrılacaktır. Bir kısmı yine yukarıda kısaca işaret ettiğimiz nedenlerle
ve Kur'an'ın lafzına ve genel ruhuna uygun olarak sıfatların Tanrı'da ve Tanrı'yla
aynı ezeliliğe sahip olduğunu savunurken bir başka kısım, başka nedenlerle onla-
rın gerçek şeyler olmakla birlikte yaratılmış şeyler olduklarını kabul etmenin Tan-
rı kavramına daha uygun olduğunu ileri süreceklerdir. Kur'an'ın Tanrı'nın bir sıfa-
tı, konuşma sıfatı (kelam, kelime) olarak gerçek bir varlığa sahip olduğunu kabul
etmekle birlikte ezeli olmadığı, yaratılmış olduğu görüşünü savunanlar bu ikinci
grup içinde yer alacaklardır. Sonuç olarak burada yine karşımıza genel olarak
Eş'ari ve Mu'tezile zıtlığı çıkacaktır. Birinci grup tanrısal sıfatların hem var hem de
ezeli olduğunu savunurken, ikinci grup genel olarak tanrısal sıfatları reddedecek,
Kur'an, yani Tanrı'nın konuşma sıfatının karşılığı olan şeyle ilgili olarak ise bu
reddini devam ettiremeyeceği için onu yaratılmış bir şeye indirgemeyi kabul et-
mek zorunda kalacaktır(18).

Burada felsefi veya dinsel düşüncenin mantığı bakımından bizim için önemli
olan sıfatların Tanrı'daki varlığını reddedenlerin bunu hangi kaygılarla yaptıkları
veya yapmak zorunda olduklarını düşünmeleridir. Bu öyle zorunlu veya öyle
kendini zorla kabul ettiren bir kaygı veya akılsal bir ihtiyaç olmalıdır ki gerek
Kur'an'ın bu yönde aksi hükümlerine gerekse sokaktaki müminin Tanrı hakkın-
daki beklenti ve ihtiyaçlarına ters düşmesine rağmen bu yönde düşünenleri Tan-

rı'nın sıfatlarını reddetmeye götürmüş olsun. Bu yine öyle akılsal-felsefi bir ihtiyaç olmalıdır ki, Tanrı üzerine de düşünen diğer dinlere mensup bazı insanları, örneğin daha önce benzeri sorularla karşılaşan bazı Hristiyanları ve hatta Yunanlıları da aynı sonuçlara götürmüş olsun.

Bu akılsal-felsefi ihtiyacı tek cümle ile ifade edecek olursak, O'nun, Tanrı'nın birliği inancının, yalnızca O'nun şahıs olarak birliği, yani tekliği, biricikliğini değil, aynı zamanda O'nun içsel, özsel bakımdan, doğa bakımından da birliğini, yani iç birliğini, mutlak birliğini içermesi gerektiği şeklinde bir ilkeye dayandığını söyleyebiliriz. Başka ve daha açık bir deyişle, bu görüşte olanlara göre gerçek bir Tanrı anlayışı yalnızca şahıs olarak tek bir Tanrı kabul etmeyi gerektirmez; aynı zamanda bu Tanrı'nın özünde, doğasında herhangi bir bakımdan çokluğu içermeyen basit (Burada "basit" kelimesinden kastettiğimiz "mürekkep kelimesinin zıddı olması bakımından "basit"tir) bir varlık olmasını gerektirir. Burada her hangi bir bakımdan çokluk derken kastedilen şeyi ilerde İslam kelimcileri ve filozofları şu şekilde açıklığa kavuşturacaklardır: Tanrı'da ne varlık ve öz bakımından, ne töz ve ilinekler bakımından, ne tanımın parçaları olan cins ve tür bakımından, ne öz ve sıfatlar bakımından, ne bilen ve bilinen olmak bakımından vb. herhangi birçokluk mevcut olamaz.

Tanrı'nın birliği öğretisi veya inancının, yalnızca O'nun şahıs olarak tek olması, biricik olması anlamına gelmediği, aynı zamanda O'nda herhangi bir iç çokluğun veya terkinin (composition) olmasının da imkansız olması gerektiği şeklindeki akılsal felsefi ilkedен hareket eder gibi görünen kelimcilerin -ve filozofların, bu ilkeye ek olarak diğer bir ilkeyi de kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu ilkeyi de ezeli olan herhangi bir şeyin Tanrı olması gerektiği ilkesi olarak formüle etmemiz mümkündür.

Bu ikinci ilkeye dayanan ana argüman şudur: "Bir şey (öz) ve bir sıfatın ezeli olarak var olduğunu ileri süren iki Tanrı'yı vaz etmiş olur". Bu argüman daha geniş olarak ise şu şekilde ortaya konabilir: "Tanrı ezelidir (kadim). Ezeli olma, Tanrı'nın doğasının en mümeyyiz özelliğidir. Eğer sıfatlar, Tanrı ile aynı ezeli olma özelliğini paylaşırlarsa, onların da tanrısallıktan pay almaları, yani Tanrı olmaları gerekir". O halde yapılacak şey, ya sıfatların gerçek varlıklara, ma'nalara işaret etmediklerini, sadece adlar veya kelimeler veya benzeri şeyler (örneğin Mu'tezile'den Ebu Hişam'a göre varlıkla yokluk arası şeyler olan "haller") olduklarını söylemek veya Kur'an gibi açıkça Tanrı'nın bir sıfatı, konuşma sıfatı olarak gerçek bir şey olduğunun kabul edilmesi gereken bir varlıkla ilgili olarak onu yaratılmamış

bir sıfat olarak ele almaktır (Yine Mu'tezile'nin temel görüşü).

Ezeli olanın neden ötürü Tanrı veya tanrısal bir şey olması gerektiğini anlamak için yine felsefi birtakım mülahazalara başvurmak gerekir. Basit olarak ifade edersek, Tanrı varlığı için bir nedeni ihtiyaç göstermeyen şey, varlığı zorunlu olan şeydir (vacibül vücud). Şimdi bu tanımın ezeli olanın tanımı ile özdeş olduğu ve ya onunla karıştığı açıktır. Ezeli olan her zaman için var olan, varlığa gelmemiş olan, dolayısıyla varlığı için bir nedene ihtiyaç göstermeyen şeydir. O halde ezeli bir varlığı kabul edenin bundan ötürü, başta Gazali olmak üzere İslam kelimacıları, Hristiyan meslektaşları ile birlikte, Aristoteles'in ezeli madde anlayışını reddetmişlerdir. Farabi-İbni Sina gibi Aristoteles'in ezeli madde anlayışını Plotinos'un ezeli yaratım veya ezeli südur, taşma kavramıyla aşmaya, düzeltmeye ve böylece onu İslam öğretisiyle daha uyumlu bir hale getirmeye çalışan filozofların görüşlerini Gazali kesin bir ifadeyle "tekfir" etmekten çekinmemiştir.

Tekrar birinci noktaya, Tanrı'nın birliği üzerindeki ısrara, bu birliğin göreceli bir birlik değil, mutlak bir birlik olarak ele alınması ve dolayısıyla Tanrı'da herhangi bir türden bir çokluğun (terkibin) olmasının imkansız olduğu görüşüne dönelim ve bunun tarihsel arka planını inceleyelim: Yunan'da Tanrı üzerine felsefi düşüncenin, yani teolojinin gelişimini takip edersek Tanrı'nın doğasının birliği üzerindeki bu ısrarın nasıl yavaş ortaya çıktığını ve teşekkül ettiğini görebiliriz. Homeros'un çok tanrıcılığından Plotinos'un Bir'ine giden bu gelişmeyi burada ayrıntılı olarak takip etmemiz şüphesiz mümkün değildir. Ancak bu gelişim süreci içinde bu çok tanrıcılığın Ksenophanes, Sokrates ve Platon'da nasıl tek bir Tanrı'yı kabul etmeye doğru dönüştüğünü, bir Aristoteles'te ise buna ek olarak bu Tanrı'nın nasıl diğer varlıklar için söz konusu olan çeşitli çokluk bakımlarından (madde-form, kuvve-fiil, bilen-bilinen) korunmuş olduğu üzerinde ısrar edildiğini, Yunan teolojik düşüncesinin en son ve en mükemmel örneği olan Plotinos'ta ise bu Tanrı'da varlığı inkar edilen çokluk bakımlarına nasıl varlık ve öz, öz ve sıfatlar bakımından herhangi bir çokluk imkânının inkarının da eklendiğini izlemek ve anlamak gerekir Teolojik metafizik öğretisi bakımından İslam filozofları üzerine en büyük etkide bulunduğunu bildiğimiz Plotinos'a göre Tanrı hakkında hiç bir olumlu belirlenmede bulanamayız. O, mutlak birlikte ve onun hakkında söylenebilecek olan tek şey, O'nun Bir olan olduğudur. Plotinos'un bu Tanrı hakkında olumlu hiç bir sıfatın tasdik edilemeyeceği öğretisinin "negatif teoloji" olarak adlandırıldığını ve bu öğretinin İslam kültüründe, kürsüden cemaate Tanrı'nın, mekandan münezzehe olduğunu vs sıralayan bunun üzerine cemaatten birinin "Hoca, sen bu Tan-

rı'nın var olmadığını söylemek istiyorsun da bunu söylemeye dilin varmıyor" şeklinde tepki alan hoca anekdotu ile yer almış olduğunu da burada geçerken kaydedelim.

Nasıl ki "sıfatların ezeli olduğunu iddia eden, onların Tanrı olduğunu iddia eder" tezinin gerisinde ezeli olanın varlığı için bir nedene ihtiyaç göstermemesi bakımından tanrısal olması gerektiği ilkesi varsa, Tanrı'nın özünün veya doğasının mutlak birliğini savunmanın gerisinde de, "herhangi bir şekilde parçalardan meydana gelen bir şeyin, bir çokluğun, bir terkinin, varlığı için bu parçalara olan ihtiyacından ötürü "zorunlu" veya "ilk" bir şey olamayacağı" görüşü vardır. Bunu da herhangi bir standart Kelam kitabında veya İslam filozoflarının eserlerinde Tanrı'ya ayırmış oldukları bölümlerde yaptıkları tartışmalarda kolayca görmek mümkündür.

Tanrı'nın birliğine ilişkin bu düşünceler ve Tanrı'nın birliğini herhangi bir şekilde tehlikeye düşürür gibi görünen her şeyden bu tür bir kaçış, İslam'dan önce Teslis doğması üzerinde düşünen bazı Hristiyanları da benzeri arayışlara ve çözümlere götürmüş görünmektedir. Origenes'ten öğrendiğimize göre bu insanlar, bu tür kaygılarla ya Teslis'in ikinci şahsı olan Oğul'un gerçekliğini reddetmişler, onu tamamen Tanrı-Baba'ya özdeş kılmışlar ve böylece Tanrı-Baba ile Oğul arasındaki farklılığı bir isim farklılığına indirgemişler veya Oğul'un Tanrı gibi ezeli olduğunu inkar etmişler, onu Tanrı'nın bir yarattığı haline dönüştürmüşlerdir. Birinci görüşü diğerleri arasında Sabellinus savunmuş, ikinci görüş ise Arianizmin benimsediği görüş olmuştur (19).

İslam Kelamcıları söz konusu olduğunda sıfatlarla ilgili olarak Mutezile'nin genel görüşünün Sabellinus'un görüşüne paralel olduğunu, Kur'an söz konusu olduğunda ise onların görüşünün bu sefer Arianizmle benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Mu'tezile genel olarak sıfatlar konusunda onların Tanrı'da gerçek şeylere, manalara, bağımsız varlıklara işaret ettiği tezini reddetmiş, onları Tanrı'nın bir ve aynı olan özünün farklı, itibari adlandırmaları olarak yorumlamış, Kur'an konusunda ise onun yaratılmış olduğu görüşünü savunmuştur. Mu'tezile'ye karşı çıkan ve en ünlü temsilcisi Gazali olan karşı görüşü temsil eden Kelamcılar ise, gerek ezeliğin tanrısallık anlamına geldiğini reddetmiş, gerekse tanrısal birliğin mutlak birlik anlamına gelmesi gerektiğini kabul etmeyerek Tanrı'da ezeli olan sıfatların varlığını savunmuştur.

Gazali'de en mükemmel ifadesini bulan klasik veya Ehli Sünnet görüşü diye adlandırabileceğimiz ikinci görüşe göre Tanrı vardır, sıfatları vardır. Bu sıfatlar

Tanrı'da gerçek şeylere, varlıklara, anlamlara işaret ederler. Tanrı gibi bu sıfatların işaret ettikleri gerçeklikler de ezeldir. Gerçek bu sıfatların kendi aralarındaki birbirlerinden farklılıkları ve bundan doğan çokluk, gerekse Tanrı'nın özü itibarıyla bilinemez olan doğası ile bu sıfatların o doğaya izafe edilmesinden meydana gelen çokluk, Tanrı'nın birliğine herhangi bir şekilde zarar vermez. Tanrı'nın birliğini bu şekilde mutlak bir birlik olarak değil de görelî bir birlik olarak düşünmekte, ne akli bakımdan, ne de dini bakımdan herhangi bir imkansızlık veya mahzur mevcut değildir. Öte yandan Tanrı'nın önemli bir sıfatı, konuşma sıfatı olarak Kur'an da ezeldir. O halde sonuç olarak sıfatlar konusunda doğru görüş Tanrı'nın var olduğunu, birtakım mükemmellik sıfatlarına sahip olduğunu, bu mükemmellik sıfatlarının Tanrı'da gerçek şeylere, anlamlara işaret ettiklerini, gerek Tanrı'nın gerekse sıfatlarının ezeli olarak var olduklarını, nihayet bu sıfatlar arasında önemli bir sıfatın, konuşma sıfatının ifadesi olan Kur'an'ında ezeli olduğunu kabul etmeye dayanan görüştür:

Bununla birlikte gerek Tanrı'nın sıfatlarını reddedenler, gerekse onları kabul edenler arasında bazı hafifçe farklı varyantların olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin bu sıfatları kabul edenler arasında bu sıfatların gerçekliğini kabul etmekle birlikte onların ezeliliğini reddedenlerin olduğunu gördüğümüz gibi (Hişam bin el-Hakem, Zurare bin A'yan), onları reddedenler arasında da, onların gerçek şeyler olduğunu kabul etmemekle birlikte salt adlardan ibaret olmadığını söyleyenler de olmuştur. Bu ikinciler daha önce işaret edildiği gibi bunlarla ilgili olarak "haller" teorisi denen bir teori geliştirmişlerdir (Ünlü Mu'tezile düşünürü Cübbai'nin oğlu olan Ebu Haşim). Yine bu ikinci grup, yani sıfatların gerçekliğini reddedenler grubu içinde yer almakla birlikte hiç olmazsa bazı sıfatlarla ilgili olarak bir istisna kabul edenler ve onların gerçek, ancak yaratılmış olduğunu söyleyenlerin olduğu da görülmüştür (örneğin Cahm İbni Safvan).

Sıfatların ontolojik boyutu ile ilgili olarak bu kadar söz yeter. Şimdi onların semantik boyutuna geçelim. Bir bakıma bu iki boyutun birbirine bağlı olduğu şüphe götürmez. Çünkü sıfatların ontolojik boyutunu reddeden, yani onların herhangi bir şekilde Tanrı'da gerçek varlıklara, manalara karşılık olduğunu kabul etmeyen birinin, onların semantik anlamlarının ne olduğu veya ne tür bir varlığa sahip oldukları sorusunu gereksiz bulacağı aşîkardır. Var olmayan bir şeyin bir anlamı olamaz. Öte yandan sıfatların varlığını reddeden birinin semantik mülâhazalarla bunu yapması da mümkündür. Yani böyle biri, bu sıfatların insanlar için kullanıldıkları anlamda Tanrı için söz konusu olamayacaklarını, böyle bir anlamın veya

kullanımın Tanrı'yı insanlara benzetmek tehlikesini içerdiğini düşündüğü için onların varlığını reddedebilir. Nitekim Mu'tezile'nin kurucusu olduğu iddia edilen Vasil İbni Ata'nın sıfatların varlığını kabul etmenin, Tanrı'yı çoklaştırmak ve böylece O'na şirk koşturmak, çok tanrıcılık anlamına geldiğini düşündüğü için onları reddetmesine karşılık, bir başka kelamcının, Cahm İbni Safvan'ın sıfatların varlığını kabul etmenin, Tanrı'yı insana benzetmek, yani teşbih tehlikesini içerdiğini düşündüğü için onları reddettiğini görmekteyiz. Her halükarda, bu ve benzeri nedenlerden dolayı sıfatların ontolojik boyutu ile ilgili meseleyi onların semantik boyutu ile ilgili meseleden ayırmak gereksiz bir şey olmayacaktır.

Yunan felsefesinde, daha doğrusu felsefi teolojik düşüncesinde, ne Tanrı'nın özü, bu özün bilinip bilinemeyeceği, ne de Tanrı'nın veya tanrıların bir takım özelliklere sahip olup olmadıkları veya bu özelliklerin insanlar için kullanıldıkları anlamlardan başka anlamlara gelip gelmeyeceği konuları ciddi birer problem olarak ortaya çıkmış görünmemektedir. Bunun hiç şüphesiz en önemli nedeni, Yunan çok tanrıcılığının zaten insan biçimci olması yanında, Yunan filozoflarının oluşturdukları Tanrı anlayışlarında da, bu Tanrı'nın özü, doğası olarak daima insani bir özelliği zikretmelerinde herhangi bir mahzur görmemeleri olmuştur.

Bilindiği gibi Yunan çoktanrıcılığında insan biçimcilikten daha sıradan bir şey yoktur. Yunan tanrıları insanlara benzerler. İnsanlar arasında görülen çeşitli iyi - hatta başlangıçlarda kötü - özellikleri taşırlar. İnsanlar gibi kızarlar, sevinirler, ağlarlar, gülerler, yalan söylerler, birbirlerini aldatırlar. Daha özel olarak ise onlar, insanlar arasında iyi veya güzel, olumlu diye kabul edilen bir takım özellikleri temsil ederler. Örneğin Zeus, adalet tanrısıdır, Afrodite ise güzellik. Mars'ın savaşçı eğilimleri temsil etmesine karşılık, Athena bilgelik vasfını veya sıfatını taşır. O halde Zeus'un bütün diğer sıfatları yanında özel olarak "adil" olduğunu söylemek doğru olduğu gibi, Afrodite'nin de bütün diğer özellikleri yanında bilhassa "güzel" olduğunu söylemekte hiç bir mahzur yoktur. Yunan tanrı ve tanrıçalarının olsa olsa insanlar arasında olumlu veya mükemmellik sıfatları diye kabul edilen sıfatları, yani adalet, güzellik, bilgelik vb. insanlara nazaran daha mükemmel, daha tam bir biçimde temsil ettikleri söylenebilir.

Öte yandan, sıfatlar için söz konusu olan bu durumun daha ileri bir felsefi düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkan tanrısal öz, tanrısal doğa için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Antik Yunan teolojik düşüncesinde ister geleneksel Home-roşçu-Hesioduşçu çoktanrıcılığın tanrıları olsun, ister Ksenophanes, Anaksagoras, Platon veya Aristoteles gibi filozofların tek tanrıları olsun, tanrıların daima bir öz-

leri, insanlar tarafından bilinen bir doğaları vardır. Ksenophanes'in geleneksel çoktanrıçılığa ve bu çoktanrıçılığın tanrılara ilişkin insan biçimci anlayışına karşı çıktığı doğrudur. Ancak bu karşı çıkış, geleneksel popüler Tanrı veya tanrılar kavramının "yanlış" olduğu düşünülen anlayışına karşı çıkıştır, yoksa O'na, yani tanrısal doğanın ne olduğunun bilinebileceğine bir karşı çıkış değildir. Tersine Ksenophanes halkın Tanrı'nın doğası veya özüne ilişkin "eksik" ve "yanlış" anlayışını, onun hakkındaki "doğru" anlayışı ile değiştirmek, düzeltmek ister. Bu doğru anlayışa göre ise Tanrı kendisi hiç hareket etmeksizin herşeyi zihni ile hareket ettiren ve yöneten bir akıldır(20).

Daha sonraki Yunan filozofları da esasta Tanrı'ya ilişkin bu anlayışı devam ettirirler. Anaksagoras'un Tanrı'sı diğer maddelerle karışmamış, saf halde bulunan bir zihin, Nous'tur. Aristoteles'in bütün Ortaçağ Müslüman ve Hristiyan dünyası filozoflarını etkilenmiş olan Tanrı anlayışında yine Tanrı'nın "kendi kendisine düşünen bir düşünce", "kendi kendisine taakkul eden bir akıl" olarak tanımladığını biliyoruz (23). O halde Yunan filozofları Tanrı'nın özünü, doğasını tanımlamak konusunda hiç bir tereddüt göstermemişler, bu tanımlamalarında veya belirlemelerinde de genellikle onu insanda buldukları en özel ve en mükemmel vasıf olarak gördükleri yetiye, özelliğe başvurmuşlardır: Tanrı akıldır, zihindir, düşüncedir.

Özetle, o halde Yunan teolojik düşüncesinde gerek Tanrı'nın bir özü ve doğası olduğu ve bu doğanın insan tarafından bilinebileceği ana bir iddia olmuştur; gerekse bu Tanrı'nın veya tanrıların bu ana özü veya özelliği yanında birtakım başka özelliklere sahip olduğunu kabul etmekte de bir problem görülmemiştir.. Bu özelliklerin veya sıfatların varlığını kabul etmenin Tanrı'da kabul edilemez bir çokluğa, çoktanrıçılığa yol açacağı düşünülmeyişi gibi (çünkü zaten Yunan dini çoktanrııcıdır), tektanrıçılığa en çok yaklaşıp gibi görünen Tanrı anlayışına sahip olan filozoflar, örneğin özel olarak Aristoteles de, tanrısal özün veya tözün basitliği üzerinde belli bir önemle durmakla birlikte tanrısal öz veya tözle sıfatlar arasındaki ilişkiler meselesini ciddi bir felsefi problem olarak ele almamışlardır.

Buna karşılık Hristiyanlıkla birlikte durumun tamamiyle değiştiğini görmekteyiz. Daha açık bir ifadeyle tektanrıçılığın Hristiyan biçimiyle birlikte Tanrı'nın özü, doğası, bu doğanın bilinip bilinemeyeceği, Tanrı'nın özü ile nitelikleri arasındaki ilişkiler konuları ciddi meseleler haline gelmiştir. Tanrı'yı var olan şekilsiz maddeye, kaos halindeki evrene şekil veren, onu düzene sokan akıllı bir varlık olmaktan çok daha fazla bir şey, vereni soruşturulamaz iradesiyle yokluktan varlığa ge-

tiren yaratıcı bir güç olarak alan Hristiyanlık, bu anlayışı ile yaratan ile yaratılanlar arasında yapılan bir ayrılık, farklılık sokmuştur. Bunun sonucu olarak Tanrı doğası, özü itibarıyla insani doğanın, yapının, kavrayışın üzerine yükseltilmiş ve bu yapısal farklılık görüşünden dolayı da bilinemezlik perdesine büründürülmüştür. Kısaca Tanrı ile evren arasındaki doğa birliğinin kurulması, Tanrı'nın doğasının insani terimlerin, insani kavrayışın ulaşamayacağı bir uzaklığa itilmesi, yüksekliğe çıkarılması sonucunu yaratmıştır.

Tektanrı dinlerin sonuncusu olan Müslümanlık, Tanrı ile yaratıklar arasında her türlü benzerliği reddetme, Tanrı'yı özü, doğası bakımından her türlü insani kavrayışın üzerine çıkarma konusunda diğer tektanrı dinlerden daha da ileri bir noktaya varmıştır. Hristiyanlığın Tanrı ile insan arasında aracı bir rol oynayan ikili bir yapıya sahip İsa anlayışını (İsa, Hristiyanlığın resmi görüşüne göre hem Tanrı, hem insan doğasına sahiptir. O bazan yanlış olarak ifade edildiği gibi yarı-insan, yarı-tanrı değildir; aynı zamanda hem tam Tanrı, hem tam insandır. O insan olarak insani varlığın bütün özelliklerine sahip olmuş, bu arada acı çekmiş, çarmıha gerilmiş ve öldürülmüştür), kategorik olarak reddeden İslam, öte yandan Tanrı'nın özünün, doğasının herhangi bir şekilde insani idrakin konusu olabileceğini de kabul edilemez bir görüş olarak nitelendirmiştir. Kur'an'da, hadislerde ve gelecekte Tanrı'ya izafe edilen sıfatların, O'nun özünde "tevhid" öğretisini tehdit edebilecek unsurlara yol açabileceği yönündeki endişeleri, daha önce işaret edildiği gibi bu her ne pahasına olursa olsun mutlak bir şekilde korunmaya çalışılan tektanrıcılık inancının hassas bir yorumunun sonuçları olarak ele almak gerekir.

Bu bilgilerden sonra sıfatlar meselesinin semantik boyutunun Hristiyan teolojisinin başlangıçlarında ve İslam kelimasında nasıl ele alındığı konusundaki açıklamalarımıza geçebiliriz: Hristiyan dogmatığının konsillerde kabul edilmiş ve resmi Hristiyanlık görüşü olarak tesis edilmiş Teslis inancına göre tanrısal özün veya tözün (ousia), üç ayrı hipostazda, şahısta kendisini gösterdiğini ve bu üç tanrısal şahsın birbirlerinden kendilerine has olan bir özellikle birbirlerinden ayrılmış olduğunu biliyoruz. Ancak Hristiyanlık bu üç şahıs ve bu üç şahsı karakterize eden özellikler yanında Tanrı'ya bir başka türden sıfatlar da izafe etmekte ve O'nu bu ikinci özellik veya sıfatlarla da tavsif etmektedir. Örneğin O'nun büyük, merhametli, sevgi dolu olduğunu söylemektedir. Başka deyişle Hristiyanlık, Teslis'in üç şahsını karakterize eden özellikler ile Tanrı'nın diğer bazı olumlu özellikleri veya mükemmellik özellikleri (büyüklük, merhamet, sevgi) arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu durumda sıfatların semantik boyutu dediğimiz problemin Hristiyan-

lıkta da ve özellikle bu ikinci tür sıfatlarla ilgili olarak ortaya çıkması beklenebilir.

Gerçekten bu problemin İslam'dan önce Hristiyanlıkta da ortaya çıktığını görmekteyiz. Hristiyanlığın içinde sapkın görüş diye adlandırılan ve konsillerde mahkum edilen bazı görüşlerin, Teslis'in üç şahsını reddettiği ve onları veya onların ayırdedici özelliklerini salt adlara, kelimelere işaret eden şeyler olarak yorumladığını biliyoruz. Örneğin daha önce adı geçen Sabellinus ve onun takipçileri Baba, Oğul ve Kutsal Ruh kavramlarının yalnızca adlar olduklarını, hiç bir gerçekliğe karşılık olmadıklarını savunmuştur. Bunlara göre bu kavramlar, olsa olsa Tanrı'nın fiilinin bu dünyada kendisini gösterdiği farklı fiillere veya sonuçlara işaret etmektedirler.

Hristiyanlığın konsiller sonucu tesbit edilen resmi görüşüne gelince, ona göre Teslis'in üç şahsını karakterize eden özellikler, gerçek şeylere işaret ederler. Bunların dışında kalan ve O'nun büyük, merhametli vb. olduğunu söyleyen ifadelerin işaret ettikleri özellikler veya sıfatlara gelince, onlar salt adlar veya kelimelerden başka şeyler değildirler. Kısaca ortodoks Hristiyanlığın bu ikinci tür sıfatlarla ilgili öğretisi daha önce sözü edilen İslam Kelamında sıfatların gerçekliğini reddeden Mu'tezile grubunun görüşlerine paraleldir.

Ontolojik bakımdan sıfatların gerçekliğini reddeden ortodoks Hristiyanlık semantik bakımdan onların anlamını açıklama ve yorumlama konusunda ise şu tür bir çözüm ileri sürmüştür: Tanrı'ya izafe edilen bu tür sıfatlar, ya 1) fiiller veya 2) olumsuzlamalar (selbler) olarak yorumlanmalıdır. Böylece İslam'ın ilk dönemiyle çağdaş olan ünlü Hristiyan teologu Şamlı Yuhanna Tanrı'ya izafe edilmesi mümkün olan sıfatları tasnifinde; 1) "fiil (energeia) ifade eden sıfatlar"la, 2) "Tanrı'nın ne olmadığını ifade eden sıfatlar" arasında bir ayırım yapmaktadır. Birinciler, Yuhanna'ya göre Tanrı'yı herhangi bir şekilde yaratıklarına benzetmek (teşbih) tehlikesi içermeyen fiil sıfatlarıdır. Çünkü yine ona ve onun bu görüşünü paylaşanlara göre "fiil", sadece Tanrı'ya has olan ve yalnızca O'nun için kullanılacak olan bir özelliktir. İnsanın fiil kudreti ise ona Tanrı tarafından bahsedilen bir lütuftur. Başka deyişle fiil kudreti, doğru bir anlamda olmak üzere Tanrı'dan başkası için kullanılamaz. Bundan ötürü Tanrı'yı "fail" olarak nitelendirmek, herhangi bir şekilde O'nu yaratıklarına benzetmek tehlikesi içermez. Öte yandan, Şamlı Yuhanna'nın bu önemli öğretisinin kaynağının, Hristiyanlıkla Yunan felsefesini birleştirmeye teşebbüs eden ilk önemli kişi olduğunu bildiğimiz ünlü Yahudi filozofu Philon olduğu anlaşılmaktadır(22).

"Tanrı'nın ne olmadığı"nı ifade eden sıfatlara gelince, bu görüşe göre Tanrı

hakkında kullanılan bazı sıfatlar O'nun ne olduğunu değil, ne olmadığını belirten şeylerdir. Örneğin onun alim olduğunu söylemek, cahil olmadığını, O'nun kadir olduğunu söylemek kudretsiz olmadığını söylemek demektir. Tanrı'nın ilk olduğunu veya ilke olduğunu söylemek demektir. Tanrı'nın ilk olduğunu veya ilke olduğunu söylemek ise O'ndan önce gelen bir varlığın olmadığını belirtmektir. O halde bu sıfatlar O'ndan gerçek bir şeye, bir manaya işaret etmezler. Bu görüşün teoloji tarihinde "negatif teoloji" olarak adlandırılacağını biliyoruz. Bu görüşün de Şanlı Yuhanna'dan önce Sahte-Diyonizos, ondan da önce Plotinos tarafından ortaya atıldığı, hatta bu ikisinden de önce onun gerçek yaratıcısının Albinus olduğu anlaşılmaktadır(23).

İslam teolojisine veya Kelam'a gelince, sıfatlara ilişkin semantik problemin ilk defa Cahm İbni Safvan'da (öl. 746) ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ondan iki sene sonra ölmüş olan Vasil İbni Ata'nın, sıfatlar problemini ontolojik boyutu ile tartışan ilk insan olmakla birlikte, problemin semantik boyutuna temas etmediğini görmekteyiz. O, Tanrı'da gerçek sıfatların varlığını kabul etmenin çoktanrıcılığa götürmek tehlikesini içerdiğini düşünmüş ve bundan dolayı sıfatların gerçekliğini reddetme öğretisini sarıh bir biçimde ortaya atmış görünmektedir.

Buna karşılık Cahm İbni Safvan'ın, sıfatların Tanrı'da gerçek varlığını kabul etmenin Kur'an'ın Tanrı'nın hiç bir şeye benzer olmadığı öğretilerine aykırı olduğundan dolayı tehlikeli olduğu ve dolayısıyla reddedilmesi gerektiği görüşünü ortaya atmaktadır. Cahm'a atfen verilen haberlerde onun Tanrı'nın bir şey olduğunun söylenemeyeceği, çünkü bunun O'nu şeylere benzetmek anlamına geleceğini, Tanrı'yı diğer varlıklara uygulanabilecek bir sıfatla, örneğin "var", "canlı", "alim", "murid" ve benzeri diğer sıfatlarla tavsif etmenin yanlış olacağını belirten ifadelerle rastlanmaktadır. Buna karşılık onun Tanrı'yı kadir, fail, yaratan sıfatlarıyla tavsif etmekte herhangi bir problem görmediği söylenmektedir. Bunun nedeni olarak ise onun yaratıkların hiçbirinin bu sıfatlarla adlandırılmasını mümkün görmemesi görüşünde olduğu zikredilmektedir(24).

O halde Cahm, "gerçek sıfatların varlığını inkarda Mu'tezile ile uyushmaktadır. Ancak bazı konularda onlardan ileri gitmektedir. Bunlardan biri, onun Yaratıcı'nın yaratıklarının kendileriyle tavsif edildikleri kavramlarla tavsif edilmesinin caiz olmadığı, çünkü bunun bize O'nu yaratıklarına benzetmeye (teşbih) götüreceği fikridir. Bundan dolayı o, Tanrı'nın canlı ve alim olduğunu reddetmektedir. Bununla birlikte o Tanrı'nın kadir, fail ve yaratan olduğunu kabul etmektedir. Çünkü (ona göre) yaratıklardan hiçbirisi "kudret", "fiil" ve "yaratıcılık" kavramlarıyla

tasvir edilemez".

O halde Cahm, "fail", "yaratan" veya "yaratıcı", "kadir" olmak gibi sıfatların ancak Tanrı hakkında kullanılabileceği, geri kalan varlıkların gerçek anlamda ne fail, ne yaratıcı, ne kadir olduklarının söylenemeyeceğini düşünerek, bu sıfatların Tanrı hakkında kullanılmasını doğru veya caiz görmekte, geri kalan sıfatların Tanrı'ya izafe edilmesini ise, O'nu insana benzetmek tehlikesini içerdiğini düşündüğü için reddetmektedir.

Tanrisal sıfatları olumsuzlamaları veya Kelam'da kullanıldığı teknik deyimle selbleri, selbi sıfatlar olarak yorumlayan ilk Kelamcılar olarak da karşımıza Vasıl ve Cahm'dan daha sonra yaşadıkları bilinen Naccar ve Dırar çıkmaktadır.

Naccar ve takipçileri ile ilgili olarak onların, "Tanrı'nın cimriliğin kendisinden uzak olması anlamında her zaman "cömert", konuşmaktan hiçbir zaman aciz olmaması anlamında her zaman konuşan (mütekellim) olduğunu savundukları söylenmektedir. Yine bunlarla ilgili olarak "Tanrı'nın özü gereği (linefsihi) "alim"- olduğu gibi özü gereği "isteyen" (murid) olduğu ve O'nun "irade sahibi" olmasının anlamının bir şeyi kerhen kabul etmek veya bir şeye mecbur olmaktan uzak olması olduğunu söyledikleri haber verilmektedir(25).

Aynı şekilde Dırar'ın, "Tanrı'nın "alim" veya "kadir" olduğu cümlesinin anlamının O'nun cahil veya kudretsiz olmadığı demek olduğunu ileri sürdüğü ve Tanrı'ya özü gereği ait olan bütün sıfatlarla ilgili olarak da durumun bu olduğunu söylediği haber verilmektedir(26).

Tanrisal sıfatları bu şekilde olumsuz olarak alma geleneğinin ilerde gerek felsefe, gerekse bazı Kelamcılar tarafından takip edileceği bilinmektedir. Daha önce işaret edildiği gibi Yunan ve Hristiyan dünyasında da öncülери bulunan bu negatif teoloji geleneği, esas itibariyle tanrisal sıfatların varlığını ve gerçekliğini reddetmenin bir başka türü olarak ele alınabilir. Çünkü Tanrı'ya izafe edilen herhangi bir sıfatın selbi olarak tanımlanması gerektiğini söylemek, bu sıfatın O'nda herhangi bir somut içeriğe, gerçekliğe tekabül etmediğini söylemekle aynı şeydir.

Tanrisal sıfatların varlığı ve gerçekliğini bu şekilde reddetmenin bir başka türü onları izafi sıfatlara indirgemektir. Bununla kastettiğimiz şudur: Tanrı'nın "alim" olduğunu söylemenin Tanrı'da herhangi bir gerçek muhtevaya işaret etmeksizin O'nun cahil olmadığını söylemek anlamına geldiğini ileri sürmek mümkün olduğu gibi, Tanrı'nın "ilk" (evvel) olduğunu söylemenin, yaratıklarına izafeten ve onlara kıyasla "ilk" olduğunu, söylemek anlamına geldiğini, yaratıklarını nazır- iibara almaksızın, O'nun "ilk" olduğunu söylemenin herhangi bir anlam ifade etme-

diğini ileri sürmek de mümkündür. Bu görüşe göre "ilk" olan, bir başka şeyle karşılaştırılmasına göre ondan önce gelendir, ona izafeten, yani ona göreli olarak ilk olandır. Tanrı da işte bu anlamda, yani yaratıkları ile karşılaştırılmasına göreli olarak onlardan önce gelmesi bakımından "ilk"tir. O halde "ilk" olmaklık kaynak (mebde) olmaklık, sonradan gelenlere veya bu kaynaktan çıkanlara göre, onlara izafeten önce gelene veya kaynak olana yüklediğimiz izafi, itibari bir sıfattır(27).

Tanrısal sıfatları selblere veya izafetlere indirgemek suretiyle ortadan kaldırmanın veya gerçekliklerini reddetmenin bu yolları yanında, bir başka ve daha düz, daha doğrudan bir yol, onların Tanrı'nın özüne ilişkin adlar, kelimeler ve hükümlerden başka bir şeyler olmadığını ileri süren yoldur. Buna göre, Tanrı'da herhangi bir çokluğu kabul etmek mümkün ve doğru olmadığı için, bütün sıfatları bir aynı özün, tanrısal özün farklı adlar altında ifade edilmesi olarak almak en doğru olacaktır. O halde bütün sıfatlar Tanrı'nın özüne indirgenirler ve ondan başkası değildirler. Örneğin Tanrı'nın ilmi, Tanrı'dır. Tanrı'nın iradesi, kudreti yine Tanrı'dır. Bunların Tanrı'dan veya tanrısal özden başkası veya ondan farklı bir şey olduğunu ileri sürmek çoktanrıcılık, teşbihtir. O halde önümüzde mümkün, ancak iki seçenek vardır: Ya düpedüz bu sıfatların varlığını inkar etmek veya onları tanrısal öze indirgemek. Bu görüş de genel olarak Mu'tezile'nin görüşüdür(28).

Buraya kadar tanrısal sıfatların varlığını ve gerçekliğini reddedenlerin onların semantik anlamları ile ilgili olarak geliştirmiş oldukları çeşitli görüşleri veya çözümleri inceledik. Ancak bu görüşlere ve çözümlere karşı çıkan ve onların bu görüş ve çözümlerinin Kur'an'da açıkca Tanrı'ya izafe edildiklerini düşündükleri sıfatlar öğretisine aykırı bulanların görüşleri nedir? Şimdi de bunlara temas edelim.

Bu görüşlerin en ünlülerinden biri Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve iradesi gibi sıfatların veya bunların O'nda tekabül ettikleri şeylerin, ne Tanrı'nın kendisi, ne de O'ndan başkası olduğunu ileri süren görüştür. Bu görüşü ilk ortaya atanlardan biri olduğu anlaşılan Süleyman bin Cerir el-Zeydi'nin (öl. 785) "Tanrı, ne Tanrı olduğu, ne de Tanrı'dan başkası (gayrihi) olduğu söylenemeyecek bir irade ile ezeli olarak muriddir "(isteyendir), "Tanrı, ne kendisi olduğu, ne de Kendisinden başkası olduğu söylenemeyecek bir ilimle (bilgiyle) alimdir (bilir dediği haber verilmektedir). Başka deyişle Zeydi'ye göre "Tanrı'nın bilgisi, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi Tanrı'nın kendisi değildir". "O, ne Tanrı'dır, ne de Tanrı'dan başkasıdır" (29).

854 yılında öldüğü bilinen İbni Küllab'ın da benzeri bir görüşü savunduğunu

görmekteyiz. Küllab da, Tanrı'nın "ne kendisi olduğunu ne de kendisinden başkası olduğu söylenemeyecek bir irade ile ezeli olarak murid olduğunu tekrar ettiği gibi Tanrı'nın isimleri veya sıfatlarının, O'nda özü gereği (lizatihi) var olduğunu, dolayısıyla onların ne Tanrı oldukları, ne de O'ndan başkası olduklarını söylemektedir(30).

814 yılında öldüğü bilinen Hişam bin el Hakem ise sıfatlar, özellikle ilim sıfatı ile ilgili olarak biraz farklı bir görüşü savunmaktadır. O, Tanrı'nın ilim sıfatının ezeli olmadığı, yaratılmış olduğu, Tanrı'nın ezeli özünün bir parçası olmamakla birlikte, O'nun dışında var olmadığı veya varlığa getirilmediğini söylemektedir. Hişam'a göre Tanrı şeyleri daha önce bilmedikten sonra bilir ve onları bu yaratılmış olan bilgi sıfatı sayesinde bilir. Ancak bu bilgi, ne Tanrı'nın kendisidir (çünkü o yaratılmıştır), ne de kendisinden başkasıdır (çünkü o kendisi dışında yaratılmıştır). O, Tanrı tarafından kendi özünde yaratılmış olan bir sıfattır(31).

Eş'ari'nin kendisine gelince, o, sıfatlarla ilgili olarak "ne Tanrı, ne Tanrı'dan başkası" formülünden hoşlanmamaktadır. Bunun yerine onlar için "Tanrı'dan başkası (gayrihi) ve O'ndan farklı olan (hilafihî) "deyimini tercih etmektedir. Ona göre "Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'dır ve Tanrı'dan başkasıdır" denemez. Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'dan başkadır ve O'ndan farklıdır. Ancak o, yani bu bilgi de, Tanrı veya tanrısal öz kadar ezelidir ve yaratılmamıştır. O halde Tanrı ile birlikte O'ndan başkası olan ve O'nun kadar ezeli olan şeyler vardır. Örneğin bilgi veya ilim, böyle bir şeydir. Tanrı, kendisi olması mümkün olmayan bir bilgi ile veya bu bilgi sayesinde bilir.

Eş'ari'nin sıfatlar konusundaki bu özel görüşüne ek olarak bu konuya diğer bir katkısı bu sıfatları Tanrı'nın özüne "zaid" şeyler olarak nitelendirmesidir(32).

Eş'ari Kelam'ı çizgisinde yer alan ve Eş'ariciliğin doğa felsefesini yaratma şerefi kendisine ait olan Bakıllani'nin de, hepsi Tanrı ile aynı ölçüde ezeli olan ve yine hepsi Tanrı'dan başkası ve O'ndan farklı olan, ayrıca herbiri geri kalan sıfatlardan başka ve farklı olan on beş sıfatın olduğunu ileri sürmektedir(33).

Sıfatlar konusunda Gazali de esas itibarıyla Eş'ari'yi takip etmektedir. Gazali kudret, irade, dirilik vb. gibi sıfatların tanrısal özün kendisi olmayıp onun dışında olan şeyler olduğunu, onların Tanrı'nın özü veya zatıyla kaim ve ona zait olduklarını, onlarla tanrısal zatın birbirinden ayrı oldukları gibi her bir sıfatın da diğerinden ayrı olduğunu kabul etmektedir (34).

Nihayet sıfatların ahlaksal boyutu diye adlandırdığımız konuya geelim.. Bu boyut, daha evvel söylediğimiz gibi sıfatların inananlar tarafından ahlaksal bir ha-

yatın yaşanması bakımından içerdikleri imkanlar ile ilgili boyuttur.

Goldziher'in haklı olarak işaret ettiği gibi, dindar müslümanın en ateşli amacı, en ufak ayrıntıda bile Muhammed'i taklit etmek olmuştur. Çünkü Muhammed, müslümana göre mümkün olan en büyük mükemmelliğe sahiptir. Başlangıçta bu daha ziyade ritüelin biçimleriyle, gündelik hayatın dış görüntüleriyle ilgili olmuştur. Ancak zamanla Peygamber, ahlakın asıl alanını teşkil eden konularda, yani ritüelden çok, bireysel ahlakî davranışlar alanında ahlaki bir model olarak alınmıştır.

Daha sonraki bir safhada bundan da ileri gidilmiştir. İslam ahlakının gelişiminin daha ileri bir safhasında tasavvufun etkisi altında insanın davranışında Tanrı'nın sıfalarını benimsemesi projesi ahlaki bir ideal olarak tesbit edilmiştir (el tahalluk bi ahlak Allah). Erken sufi döneminin temsilcilerinden biri olan Ebu'l Hüreyne el Nuri'nin, ahlaki ideal olarak bunu tesis ettiğini gördüğümüz gibi İbni Arabi'ninde insanın düşmanına dahi iyilik yapması yönündeki talebini bu Tanrı'yı taklide dayandırdığı anlaşılmaktadır "Futuhat el-Ulum"unun girişinde Gazali "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanın" vecizesini bir hadis olarak zikretmekte ve şöyle demektedir: "İnsanın mükemmelliği ve mutluluğu, Tanrı'nın sıfatlarını kazanma çabasından ve kendisini Tanrı'nın sıfatlarının gerçek anlamıyla süslemesinden ibarettir" (35).

Tanrı'nın en güzel isimlerinin açıklanmasına ve yorumlanmasına ayırdığı ünlü eseri "el-Maksad el-Esna fi Şerh Esmâi Allah-i Hüсна"nın birinci bölümünün dördüncü faslının başlığında Gazali, yine aynı görüşü tekrarlamaktadır: "Kulun mükemmellik ve mutluluğu Allah-ü Teala'nın ahlakı ile ahlaklanma ve O'nun sıfatları ve isimlerinin manalarıyla bezenmeden ibarettir" (36).

Şimdi Gazali'nin işaret ettiği gibi, ahlaki ideal olarak insanın kendisini Tanrı'nın sıfatlarının gerçek anlamıyla süsleme projesi, bu sıfatların gerçek anlamını şu veya bu şekilde bilmeyi gerektirir. Başka deyişle, eğer Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi Tanrı'yı yaratıkların yaratılmışlıkları ile ilgili hiç bir sıfatla vasıflandırmak mümkün olmazsa, O'nunla insani olan arasında bir yapı ve doğa farklılığı olduğu kabul edilirse, insan nasıl Tanrı'ya benzemeye, O'nu taklit etmeye çalışabilir. O halde insanın Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanması ve O'nu taklit edebilmesi, O'na benzemeye çalışmasının bir anlamı olması için Tanrı ile insan arasında belli bir benzerlik olduğunu kabul etmek zorunludur. Bu benzerlik, özü itibarıyla biline-
mez olan tanrısal doğa ile insan doğası arasında aranmaktan çok, hiç olmazsa fiilleri bakımından bize belli bir ölçüde görünür olan tanrısal sıfatlarla insani sıfatlar

arasında aranabilir veya tesis edilebilir.

Başka şekilde söyleyelim: İslam'da-ve diğer tek tanrıcı dinlerde-Tanrı'yı insana benzetme (teşbih) ve böylece insanileştirme yönündeki tehlikeye karşı yapılan uyarıları anlamak zor değildir. Bu yönde bizzat Kur'an'ın kendisinde iki yerde açıkça, O'nun yaratıklarına benzer olmadığı hatırlatılmaktadır: "O'nun benzeri (misil) olan hiç bir şey yoktur" "Hiç bir şey onun dengi, küfüvü değildir"(37). Kelam'ın ta başlangıçlarından itibaren Ehl-i Sünnet diye adlandırılan görüşün, Tanrı'yı bir cisim yapmaya, ona bir el, bir yüz, bir beden, uzayda bir yer veya hareket izafe etmeye çalışan cisimcilere, ehl-i teccime, mücessimeye karşı çıktığı bilinmektedir.

Öte yandan yine Kur'an'da, Tanrı'nın açıkca bir takım mükemmellik sıfatlarına sahip olduğu söylenmektedir. Peygamber'in bu mükemmellik sıfatlarının sayısını 99 olarak tesis eden bir hadisi olduğunu yukarıda söyledik (38). Öte yandan yine Peygamber'in Tanrı'ya Kur'an'da açıkca izafe edilmemiş olmakla birlikte olumlu bir anlam ifade eden diğer isim veya sıfatların da O'nun hakkında tasdik edilmesine izin verdiğini belirten bir hadis mevcuttur. Şimdi asıl önemli olan Tanrı'nın sahip olduğu bu mükemmellik isim veya sıfatlarının, bu mükemmellik özelliklerinin hangi anlamda alınması gerektiğini bilmek veya açıklamaktır. Yukarıda işaret ettiğimiz ayetler, yaratıkların hiçbirinin O'nun benzeri olmadığı ifadeleri ışığında bu sıfatların veya onların gerçek anlamlarının bizim sahip olduğumuz özelliklerden veya onların anlamlarından yapısal bakımdan farklı olduklarını düşünmek mümkün ve makuldür. Ancak öte yandan bu özelliklerin, bizim sahip olduğumuz özelliklerden yapı bakımından, doğa bakımından farklı olduğunu, bizim özelliklerimizle onlar arasında hiçbir karşılaştırma yapmanın veya herhangi bir türden benzerlik aramanın mümkün olmadığını ileri sürmek de, bir yandan bu özelliklerin o halde neler olduğunu anlamamızı imkansız kılacağı gibi, öte yandan Tanrı'nın bizden bu özellikleri hakkında bilgi vermek yoluyla ne istediğini anlama imkanını ortadan kaldırır. Daha açık olacak bir şekilde söylemek gerekirse, örneğin eğer Tanrı'nın adaleti bizim anladığımız adaletten yapı, doğa bakımından farklıysa, o halde Tanrı adil olduğunu söylerken benim bundan neyi anlamam istenmektedir? Benim, adaletten anladığım şeyden tamamen farklı olan, onunla hiçbir ortak yanı bulunmayan, ona hiçbir şekilde benzer olmayan bir adaleti anlamam veya anlamlandırmam mümkün müdür? Yine eğer Tanrı'nın merhameti benim merhametten anladığım şeyden mahiyet, hakikat bakımından farklıysa, Tanrı Kur'an'da shrekli olarak kendisinin merhametli olduğunu bana niçin hatırlatmak-

ta ve bu hatırlatması ile benim ne yapmamı beklemektedir? Görüldüğü gibi, eğer Tanrı'nın Kur'an'da kendisi ile bu vasıflandırmalardan hareketle benden bir takım davranışlarda bulunmamı istemesinin bir anlamı varsa, benim bu vasıflandırmalarda kastedilen özelliklerin neler olduğunu bir biçimde anlamam ve bu bilgime dayanarak da onların benzerlerini kendi huylarımda, davranışlarımda elimden geldiğince gerçekleştirmeye çalışmamın mümkün olması gerekir. Netice olarak Tanrı'nın insana konuşmasında ve insanın Tanrı'yı anlaması ve O'nunla ilişki kurmasında belli bir biçimcilikten kaçınılması mümkün olmadığı gibi, belki üzerinde konuştuğumuz problem bakımından bu matlup da değildir.

İslam'da Kelam tarihinde ilginç olan bir nokta, Tanrı'nın yaratıklardan mutlak aşkınlığını tasdik etmekte bütün diğer gruplardan daha ileriye giden ve onda hiç bir sıfatın varlığını kabul etmeyen veya onları Tanrı'nın özüne indirgemeye çalışan Mu'tezile mektebinin öte yandan Tanrı'nın adaleti meselesini ele alırken bu bakış açısı veya kaygının tam tersi bir kaygının etkisi altında O'nun adaletini insani terimlerle anlamaya çalışmaktan kaçınmamasıdır. Bunun nedeni bizce onların konuya esas itibarıyla ahlaki açıdan yaklaşmalarıdır. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü bilindiği gibi esas olarak şudur: İyi ve kötünün insan aklıyla bilinebilecek objektif özellikleri vardır ve Tanrı'nın kötüyü istemesi onun adaletine uymaz. İnsanın eylemlerinden ötürü haklı olarak mükafatlandırılması veya cezalandırılması için, hem iyi ve kötünün Tanrı'nın iradesinden bağımsız objektif bir temeli ve objektif özellikleri olmalı, hem de insanın bu iyi veya kötüyü kendi iradesi ve kudretiyle seçebilme imkanı olmalıdır(39). Şimdi eğer burada bizi ilgilendirmeyen diğer cihetlerini bir yana bırakırsak diyebiliriz ki, bu görüş insani iyi, adalet ve doğruluk hakkındaki anlayışları Tanrı'ya transfer etmekte ve bunların O'nun hakkında da geçerli olmasını talep etmektedir. Başka deyişle bizim problematiğimiz bakımından ele alınırsa bu görüş tanrısal sıfatlarla insani sıfatlar arasında karşılaştırılabilir ortak bir ölçü olması, tanrısal iyi veya adaletin insani iyi ve adalete esasta benzemesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Tanrı ile insan arasındaki ilişki meselesinin en büyük güçlük gösterdiği alan burasıdır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Yunanlı kendisi ile Tanrı arasında doğa bakımından bir farklılık olması gerektiğini düşünmez. Onun Tanrı'sı en felsefi şeklinde bile "mükemmel" veya "mükemmelleştirilmiş insan", "ideal insan"dır. Bundan dolayı o Tanrı'ya veya Tanrılara insanda en mükemmel olarak gördüğü vasıfları izafe etmekten, örneğin O'nun veya onların adil, bilge, alim, akıllı olduğunu söylemekten çekinmez. Tersine insani mükemmellik idealinin parçaları ola-

rak bunların özellik'e Tanrı'ya ait olması gerektiğini söyler.

Ancak Hristiyanlık ve Müslümanlıkta durum farklı ve çok karmaşıktır. Onlarda Tanrı herşeyden önce evreni ve insanı bu dünyada benzerini görmediğimiz tame-men spesifik bir fiille yoktan yaratan varlıktır. Hatta yukarda gördüğümüz gibi ge-rek Müslüman, gerekse Hristiyan kelimacıları bu anlamda "fiil" kavramının ancak Tanrı'ya izafe edilebileceğini söylerler. Buna göre insani varlıklar söz konusu ol-duğunda "fiil" kavramı onlar hakkında ancak mecazi olarak kullanılabilir. Öte yandan yine O yaratıklar içinde bir benzerini görmediğimiz bir isteme fiili ile fiil-lerini ister. Gazali, bu dünyada istek veya irade sahibi olan varlıkların istemeleri-nin veya tercihlerinin mutlaka bir nedeni olduğu şeklindeki İslam filozofları tara-fından getirilen itiraza, Tanrı'nın istemesinin nedeni olmayan bir isteme, tercih edicisiz (müreccih) bir tercih olduğunu söyleyerek cevap verir. Yine Tanrı'nın aş-kın bir varlık olduğu, doğası, özü itibarıyla yaratıklarından tamamen farklı olduğu da gerek Hristiyanlık, gerek İslam'ın temel tezidir. Bu görüşlerin bir devamı veya paraleli olarak Tanrı'nın bilgisinin insani bilgidен farklı olduğu, çünkü insanda bilginin bilineene tabi olmasına karşılık, Tanrı'da bilinenin, bilene tabi olduğu, çünkü bilen tarafından yaratıldığı da gerek felsefe, gerekse Kelamcılar tarafından üzerinde anlaşılan bir görüştür. Şimdi doğası, fiili, iradesi, bilgisi insandakinden tamamen farklı olan bir varlığın geri kalan özellikleri örneğin rahmeti, sevgisi, kudreti vb. bakımından da insanlardan tamamen farklı olduğunu düşünmek ma-kuldür.

Bu çözüm bu şekliyle tatmin edici görünmektedir. Ancak Mutezile'nin Tanrı'nın adaleti meselesinde, karşılaştığını gördüğümüz ahlaki güçlükler karşı-sında bu çözümün kendi içinde bir takım problemleri olduğu da anlaşılmaktadır. Yukarda birkaç defa işaret ettiğimiz gibi eğer Tanrı'nın adaleti insanınkine benze-miyorsa bizim adaletli olmamız istenirken bizden istenen nedir? Bizden adaletli olmamız istenirken gerçekten istenen nedir? Eğer Tanrı'nın iyiliği, merhameti,sev-gisi, adaleti bizimkiyle hiçbir şekildöye karşılaştırılmaz farklı bir şeyse, bize ken-disinin adaletli, iyi, merhametli olduğunu söylerken Tanrı ne söylemek istemek-te-dir ve daha da basit olarak bize kendisi hakkında bizim anlamamızın mümkün ol-madığı bu bilgileri niçin vermektedir? Bizim diğer insanlara karşı adil olmamızı, onlara iyilikle davranmamızı, onları sevmemizi emrederken bize neyi emretmek-tedir?

Bu problem Gazali'nin yukarda sözünü ettiğimiz tanrısal sıfatlara ilişkin ese-rinde de belli bir ölçüde ortaya konmakta ve tartışılmaktadır. Çünkü genel olarak

İslami ahlakta hakim temayül olarak karşımıza çıkan ahlaki ideal olarak Peygamber'in ahlakının taklit edilmesinden çok daha iddialı bir proje olan Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanma, O'nun sıfatları ile bezenme, onları elden geldiğince taklit etmeye çalışma projesi bu problemin daha bir önemle ele alınmasını gerektirmektedir. Ancak bu konuya girmeden önce Gazali'nin böyle bir projenin ahlaki önemi ve değeri ve nasıl, hangi anlamda gerçekleştirilmesi gerektiği konusundaki düşüncelerine temas etmemiz gerekmektedir.

Gazali El-Maksad el Esnanın birinci kısmın dördüncü bölümünde, yani tanrısal sıfatları teker teker ele alıp incelemeye başlamadan hemen önce gelen bölümde bu sıfatlara ilişkin insani yaklaşım ve kavrayışın çeşitli dereceleri arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu derecelerden ilki, genel olarak bilginlerin derecesidir. Bu derecede insanlar, bu arada bilginlerin bu sıfatları birer ses veya kelime olarak duymaları, bu kelimelerin sözlükteki anlamlarını bilmeleri, bu kelimelerin veya isimlerin Tanrı'daki anlamlarının varlığına kalpleriyle inanmaları söz konusudur. Ancak bu derece Gazali'ye göre düşük bir derecedir. Burada mükemmellik yoktur(40).

Gazali'nin Tanrı'ya yakın olanlar (mukarrebun) diye adlandırdığı ikinci ve daha üstün dereceye gelince; bu da kendi içinde üç dereceye ayrılır. Birinci derece bu isimlerin anlamlarının mükâşefe ve müşahede yoluyla bilinmesidir. Bunun sonucunda onların anlamlarının hakikati söz konusu kişi için kendisinde yanılma mümkün olmayan burhanla açık hale gelir. Bu, yakın derecesinde bir açıklıktır. Yine bu, insanın müşahede yoluyla kendi iç (batını) sıfatları hakkında sahip olduğu bilgisi türünden yakini bir bilgidir(41).

Bundan bir üst derece, Tanrı'nın isimlerine ilişkin hakikatin tam bir açıklıkla ortaya çıkmasından (inkişaf) doğan Tanrı'yı ululama (isti'zam) derecesidir. Bu ululamanın sonucu, sözü edilen kişinin ruhunda elinden geldiğince bu sıfatlarla bezenme yönün bir arzunun (şevk) ortaya çıkmasıdır. Bu, Tanrı'ya sıfatlar bakımından yaklaşma, yakınlaşma arzusudur. Bu sıfatlarla bezenme, onlarla vasıflanma (ittisaf) sonucunda da kul, meleklerle benzer bir hal alır(42).

Bundan sonra gelen ve en üst dereceyi oluşturan en son aşama ise, bu sıfatlardan mümkün olduğu kadarını kazanma, onlarla ahlaklanma, onların güzellikle-riyle bezenme ve nihayet böylece kulun tanrısal olma çabası olarak nitelendirilebilir (43).

Gazali, daha sonra başta "Allah" kelimesi veya isminin kendisi olmak üzere

bütün sıfatları teker teker ele almakta ve onlarla ilgili olarak şöyle bir yöntem takip etmektedir: O, önce herhangi bir ismin veya sıfatın Tanrı için hangi anlamda kullanılması gerektiğini ayrıntılı olarak ele almakta, daha sonra bu sıfatı insanla ilgili olarak incelemektedir. Bu ikinciye yaparken,, söz konusu isim veya sıfatın insan için hangi anlamda kullanılabileceğini araştırmakta, bunu takiben de insanın bu tanrısal sıfatı kendi tarzında yaşaması veya gerçekleştirmesinde ve böylece Tanrı'yı söz konusu sıfatla ilgili olarak taklit etmesinde veya o sıfatla bezenmesinde insan için hangi menfaatin mevcut olabileceğini, insanın bu sıfatı taklidindeki hissesinin (haz) ne olabileceğini soruşturmaktadır. Bu arada bu sıfatların hangilerinin gerçek anlamda ancak Tanrı için kullanılabileceğini (örneğin başta Allah isminin kendisi olmak üzere Yaratıcı (Halık), Yoktan Var Edici (Bari), Şekil Verici (Musavvir) sıfatları), hangilerinin asıl anlamda, insanlar için kullanılabiliş Tanrı için ise ancak mecazi bir anlamda kullanılabileceğini (örneğin Sabredici (Sebur), Şükredici (Şekur)) açıklamaktadır.

Gazali'nin bu açıklamalarını ayrıntılı olarak takip edecek değiliz. Yalnızca onu bu sıfatları taklidden ve onlarla ilgili olarak Tanrı'ya benzemekten ne kastettiğini açıklığa kavuşturmak üzere iki sıfat, merhamet edici (Rahman ve Rahim) sıfatı ile Hükümdar (Melik) sıfatı hakkında Gazali'nin açıklamalarını kısaca ele almak istiyoruz: Gazali'ye göre Rahman ve Rahim isimleri anlam olarak benzer olmakla birlikte Rahman, Rahimden daha özeldir. Bundan dolayı Rahman sıfatına gelince o hem Tanrı, hem de başkaları için kullanılabilir. Bunun dışında Tanrı'nın Rahman olması demek, O'nun yaratıkları varlık vermesi (icad), onları iman yoluna, kurtuluşa sevk etmesi ve böylece onlara ebedi mutluluğun imkanlarını veya sebeplerini sağlaması ve onları öteki dünyada mutlu etmesi (is'ad) demektir. İnsana gelince, insanın Rahman olması veya Tanrı'y a bu isimde taklid etmeye, kendi tarzında bu sıfatla bezenmeye çalışması, insana bu sıfattan dolayı düşecek hisse demek, insanın Tanrı'nın gafil kullarına acıması, onları gaffet yolundan iyilikle, nasihatle Tanrı yoluna çevirmeye, çekmeye çalışması ve bütün bunları yaparken de haşin, sert olmaması, yumuşak, bağışlayıcı olması demektir (44).

Hükümdar (Melik) sıfatına gelince, aynı şekilde Tanrı için kullanıldığında bu isim, Gazali'ye göre,, Tanrı'nın zatında ve sıfatlarında kendisinden başka hiç bir şeye muhtaç olmaması (istiğna), tersine herşeyin kendisine muhtaç olması demektir. İnsana gelince, şüphesiz o veya Gazali'nin deyimiyle kul (abd) bu anlamda hükümdar olamaz; çünkü kul, her zaman için bazı şeylere muhtaçtır. Her şeyden önce ebedi olarak Tanrı'ya muhtaçtır. Öte yandan geri kalan herşeyin de ona

muhtaç oldukları söylenemez. O halde kul için Hükümdar olmak, ancak Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmamak demektir. Bunun yanında kul söz konusu olduğunda hükümdarlık kavramına, onun kendi bedenine, bedeninin azalarına, örneğin kalbine, diline, şehvetine, gazabına vb. hükmetmesi de girer. Eğer o, bu azalarına hükmederse, onlar tarafından hükmedilmezse, kendisine has olan hükümdarlık derecesine ulaşır. Öte yandan kullar arasında da bazıları diğerlerine göre daha fazla hükümdar olabilir. Örneğin genel olarak insanların gerek bu dünyadaki, gerekse öteki dünyadaki hayatları için peygamberlere muhtaç olmalarına karşılık, peygamberler bunlarla ilgili olarak sadece Tanrı'ya muhtaçtırlar. O halde peygamberler geri kalan insanlara göre daha fazla hükümdardırlar ve insanların Tanrı'nın hükümdarlık ismini paylaşması (müşareket) demek sonuç olarak kendisi için mümkün olduğu ölçüde diğer varlıklardan müstağni olması ve kendi bedenine, melekelerine hükmetmesi demektir(45).

Gazali'nin tanrısal sıfatları kazanma, onlarla ahlaklanma, onların güzellikleri ile bezenme ve böylece Tanrı'ya yakın olma (kurb) projesine ve bu projenin yukarıda açıkladığımız şekildeki uygulamasına yöneltilebilecek başlıca itiraz, bunun insanla Tanrı arasında benzerlik (mümaselet) gerektireceği, böylece teşbih tehlikesine düşüleceği itirazıdır. Gerçekten Gazali'nin kendisi de bu itirazı kendisine yapmakta ve çeşitli kanıtlarla bu itirazı def etmeye çalışmaktadır(46). Onun bu konuyla ilgili görüşlerini de kısaca sıralayalım:

Gazali'ye göre sıfatlarda ortaklık (müşareket), benzerlik (mümaselet) değildir. Örneğin zıtlar, benzerler değildirler. Ama birçok sıfatı ortakgelerek paylaşırlar. Örneğin siyah veya beyaz araz olmak, renk olmak, gözle görülmek bakımından ortaklırlar. Ama siyah ile beyaz arasında tasavvuru mümkün olan en büyük bir uzaklık vardır(47).

Benzeri şekilde Tanrı'nın bir mahalde olmaksızın varolduğu, görücü, işitici, konuşucu, diri, kadir, fail ve alim olduğu söylenir. Şimdi bu aynı sıfatlar insan için de tasdik edilir. Ama bu, insanın Tanrı'nın benzeri olduğu anlamına gelmez.

Çünkü benzerlik için bir aynı türe ait olmak ve aynı mahiyeti paylaşmak gerekir. Bir aynı tür içinde yer alan ve aynı öze sahip olan varlıklar birbirine benzerdirler. Oysa insanla Tanrı ayrı türdendirler ve ayrı özleri vardır. Daha doğrusu Tanrı, kendi türünde biricik olan varlıktır.

Tanrı'nın kendine has olan ayrımı veya özelliği, hassası (hasiyet), zatı gereği var olmasıdır. O'nun bu özelliğini paylaşabilecek hiç bir varlık yoktur. Çünkü bütün diğer varlıklar zatları gereği değil, bir başkasından, Tanrı'dan dolayı vardır.

O halde kulun merhametli, sabırlı, şükredici olması gibi Tanrı'ya da izafe edilen sıfatları paylaşması onunla Tanrı arasında herhangi bir benzerlik gerektirmez(48).

Gazali, bu görüşün doğal bir sonucu olarak Tanrı'nın kendisine mahsus özelliğini teşkil eden şeyi de ancak Tanrı'nın bilebileceğini söyler. O halde tanrısal türü, tanrısal özü, tanrısal özelliği başka hiçbir varlık O'nunla paylaşmadığına göre bütün bunların bilgisini, hakikatini de ancak Tanrı bilebilir(49).

Gazali, meseleyi bir başka açıdan da ele alır: Bir şeyin bilgisi, onun hakikatinin ve mahiyetinin bilgisidir. Tanrı'nın alim, görücü, iştirici, kadir vb. olması O'nun hakikati veya mahiyeti değildir. Dolayısıyla bu tür sıfatların Tanrı hakkında kullanılmasından veya onların bilinmesinden O'nun hakikati veya mahiyetinin bilgisine sahip olmak gerekmez(50).

Gazali'ye göre Tanrı'nın bilgisinin iki yolu vardır. Bunlardan biri eksik, kusurlu yoldur ve insan için söz konusu olan yol, ancak budur. Biz Tanrı hakkında bir takım isimler ve sıfatların tasdik edildiğini duyarız. Bu sıfatlar hakkındaki bilgiye bizim bu sıfatların kendimizdeki varlığı hakkındaki bilgiden geçmek isteriz. Örneğin biz kendimize baktığımızda kadir, alim, diri olduğumuzu biliriz. Sonra bu sıfatlar veya isimlerin Tanrı hakkında tasdik edildiğini de duyarız. Kendimizde gördüğümüz bu sıfatlardan hareketle mukayese yaparak onların Tanrı'daki varlığını anlamak isteriz. Ancak bizim diriliğimiz, kudretimiz, ilmimiz Tanrı'nın diriliği, kudreti ve ilminden en uzaktır. Dolayısıyla bu sıfatlar hakkındaki bilgimiz de eksik, kusurlu bir bilgidir.

Tanrı'nın bilgisine ilişkin ikinci yol, tamamen insana kapalı olan yoldur. Bu insanın Tanrı olacağı ölçüde tanrısal sıfatların insanda hasıl olmasıdır. Oysa bu sıfatların Tanrı'dan başkasında hasıl olması imkansızdır. O halde bu bilgi ancak Tanrı'nın kendisi için mümkündür. Başka bir varlık için söz konusu değildir(51).

Gazali daha da ileri gider. Tanrı'nın hakiki bilgisine Tanrı'dan başkasının sahip olması mümkün olmadığı gibi, peygamberliğin hakikatini de peygamberden başkası bilemez. Peygamber olmayan, ancak peygamberliğin adını, ismini bilir. Onun peygamberlerin başka insanlardan ayrıldıkları bir özellik (hasiyet) olduğunu bilir. Ancak peygamberliğin mahiyetini peygamberden başkası bilemez. Yine bu anlamda ölümün, cennetin, cehennemin hakikatini de ancak ölen, cennete veya cehenneme giden bilir(52).

Peki o halde, ariflerin Tanrı hakkındaki bilgilerinin en son sınırı nedir? Bu sınırdır, insanın Tanrı hakkında gerçek bir bilgiden mahrum olduğunun bilgisidir. İnsanın böyle bir bilgiye ulaşmaktan aciz olduğunun bilgisidir. Daha kısa bir deyişle

ariflerin, yani Tanrı'ya en yakın olanların bilgisi bile Tanrı'nın bilinemeyeceğinin bilgisidir. Tanrı'yı idrakin imkansızlığını idrak etmek, idraktır(53).

Şimdi bu kısa sergilememizden anlaşıldığı üzere Gazali, bir yandan kula ahlaki ideal olarak Tanrı'nın huyları ile ahlaklanmak ve onun özellikleri ile bezenmeyi vermesine karşılık, öte yandan, Tanrı'nın ne özünün, ne sıfatlarının gerçek bir bilgisinin insan için mümkün olmadığını söylemektedir. Bir yandan insana Tanrı'ya benzemeyi önerirken öte yandan insan ile Tanrı arasında ne mahiyetleri, ne de sıfatları bakımından herhangi bir benzerlik olmadığını belirtmeye özen göstermektedir. Ancak bu durumda daha önce bir iki defa temas ettiğimiz problem burada kendini göstermektedir. Bir yandan insana ahlaki bir proje olarak açıkça tanrısal sıfatların anlamının bilgisine erişmeyi ve onun güzel sıfatlarıyla sıfatlanmayı vermek, öte yandan tanrısal sıfatların gerçek bilgisine ulaşmanın imkansızlığını, çünkü insan'a Tanrı arasında herhangi bir benzerlik olmadığını savunmak birbirleriyle birleştirilmesi mümkün olmayan iki farklı, hatta zıt tezi temsil etmektedir.

Acaba bu konuda Aristoteles'in varlık hakkındaki ilginç görüşünün problemi-mizi çözmekte bize bir yararı olabilir miydi? Bilindiği gibi Yunan felsefesinde Platon ile Aristoteles arasında ana problemleri olan "varlık" problemindeki görüş ayrılığı şu şekilde özetle bılır: Platon'a göre "varlık", tek anlamlı (univoque) bir kavram olup var olan bütün varlıklar hakkında aynı şekilde tasdik edilmesi gereken bir yüklemidir (univocite d'attribution). Başka deyişle var olan bütün varlıklar aynı anlamda ve aynı şekilde var olmalıdırlar. Platon'un bu varlık anlayışının sonucu var olan şeyler olarak yalnızca ideaları kabul etmesi, içinde yaşadığımız oluş ve yokoluş dünyasındaki hiç bir şeyi bu anlamda "var" olan olarak görmemesidir.

Buna karşılık Aristoteles, "varlık" kavramını daha plastik olarak tanımlar. Ona göre "varlık", ne eşesli (homonim), ne de eş anlamlı (sinonim) bir kavramdır. Aristoteles eşesli bir kavramdan örneğin resimdeki bir insanla gerçek canlı bir insana "insan" denmesini kasteder. Şimdi bu her iki insan hakkında da aynı "insan" kelimesi kullanılmakla birlikte bu iki varlığın aynı anlamda insan olduğu söylenemez. Asıl anlamında insan, gerçek insan, canlı insandır. Eş anlamlı bir kavram ise bildiğimiz gibi sesleri farklı olmakla birlikte aralarında anlam bakımından hiçbir fark olmayan kavramlardır. Aristoteles'e göre işte varlık kavramı bu iki tür kavramdan da farklı olarak çok anlamlı (equivoque) bir kavramdır. Bu tür bir kavramda bir aynı kavramın birden farklı anlama gelmesi gerekir. Ancak bu resimdeki insanla gerçek insan gibi aralarında gerçek bir anlam benzerliği olmayan iki varlıktan farklı olarak aralarında gerçek bir anlam benzerliği olan şeyler için söz

konusudur. Örneğin biz bir suyun sıcaklık veya soğukluğunun da var olduğunu söyleriz; bu sıcaklık veya soğukluğu taşıyan, onun öznesi olan suyun da benzeri bir örnekle yaprak da vardır, yaprağın rengi de ancak yaprağın rengi veya suyun sıcaklığı, yaprağın veya suyun kendisinden daha az veya daha farklı bir varlığa sahipti. Çünkü birincilerin bir nitelik olarak var olmasına karşılık ikinciler bir töz olarak vardır. Birincilerin bir başka varlıkla kaim olarak var olmalarına karşılık ikinciler bir töz olarak vardır. Birincilerin bir başka varlıkla kaim olarak var olmalarına karşılık, ikinciler kendi kendileriyle vardırlar. Dolayısıyla var olan bütün şeylerin var olduğunu, ancak aynı anlamda veya aynı derecede, aynı tarzda var olmadıklarını, farklı tarzda var olduklarını söyleyebiliriz.

Bu görüşten hareket eden Aristoteles, bilindiği gibi varlığı esas olarak kuvve halinde varlık ve fiil halinde varlık olmak üzere iki ana kategoriye ayırır. Bazı şeyler "kuvve halinde var"dır, bazı şeyler ise "fiil halinde var"dırlar. Örneğin genç bir kız, bilfiil genç bir kızdır, ancak o bilkuvve bir işdındır. Çünkü içinde fiil halinde olmamakla birlikte kadın olma kuvvesini veya potansiyelini taşımaktadır. O halde onun kadınlığı bizim bakış açımızdan ona izafe ettiğimiz tamamen bize, bakış açımıza ait olan öznel bir nitelik değildir. Ondan belli bir anlamda nesnel olarak var olan bir özelliktir. Yine örneğin Aristoteles'e göre "öz" de vardır, "ilinek" de. Aristoteles "birincil" veya "birinci dereceden varlıklar" olan bireyler yanında "ikincil" veya "ikinci dereceden varlıklar" olan tümelleri veya formları da kabul eder. Peki bu farklı varlıklar aynı ölçüde veya aynı derecede veya aynı anlamda var olmadıklarına göre onları birleştiren ve onlara "varlıklar" dememize imkan veren şey nedir? İşte Aristoteles Platon'dan farklı olarak bunu "benzerlik ortaklığı" (communaute d'analogie), hatta "benzerlik aynılığı" (identite d'analogie) olarak adlandılabilecek bir şeyde bulur. Varlık öyle bir doğadır ki, bu doğayı aynı şekilde değil benzer bir şekilde, aynı anlamda değil benzer bir anlamda paylaşmalarından ötürü "var" olan şeyler var olan şeyler olarak adlandırılırlar. Bu "çok anlamlı bir terim" olarak alınması gereken "varlık"tan dolayı yukarıda işaret ettiğimiz gibi özün de var olduğunu söyleyebiliriz, ilineğin de; bireyin de var olduğunu söyleyebiliriz, tümelin de (54).

Şimdi biz kendi adımıza bu kuramın tanrısal ve insani sıfatlara da uygulanmasının mümkün olduğunu düşünmekteyiz.. Bu durumda tanrısal sıfatlardan herhangi birisini ele aldığımızda onun Tanrı ve insan için aynı anlamda olmamakla birlikte benzeri anlamda tasdik edildiğini söylememiz mümkündür. O halde bu sıfatlardan herhangi biri, örneğin tanrısal adalet veya bilgelik hakkında konuşma-

mız söz konusu olduğunda onun Tanrı ve insan için aynı anlamda olmamakla birlikte benzeri anlamda kullanılabilir olduğunu kabul edebiliriz. Böylece örneğin adalet veya bilgeliğin en mükemmel biçiminde Tanrı'ya ait olacağını kabul etmekle birlikte insanın da aynı ölçüde veya aynı anlamda olmamakla birlikte "benzeri bir anlamda" ideali olarak tanrısal vasıfları taklit etmesi, kendisinde bu sıfatları mümkün olduğu kadar gerçekleştirmeye çalışmasını anlamlı ve mümkün kılar.

Bununla birlikte İslam dünyasında Gazali ve benzerleri gibi ahlaki ideali tanrısal sıfatların insani davranışlarda gerçek anlamlarında gerçekleştirilmesi çabası olarak takdim eden düşünürlerin yukarıda sergilemeye çalıştığımız türden bir kuramı benimsediklerini ve bunun sorunumuza bir çare olarak düşündüklerini gösteren hiçbir şey mevcut değildir. Bunun nedeni muhtemelen bu görüşün Tanrı ile insan arasında her ne pahasına olursa olsun korumaya çalıştıkları yapısal farklılığı ortadan kaldırdığı ve Tanrı'yı insana benzetme tehlikesini içerdiği görüşü olmasıdır. Buna karşılık biz Aristoteles'in varlık anlamını belirlerken kullandığı anlamda benzerlik kelimesinin Tanrı'yı insana benzetme, teşbih tehlikesini içerdiğini düşünmüyoruz. Çünkü Aristoteles'in kullandığı ve örneklerini verdiği biçimde (örneğin bilkuvve varlıkla bilfiil varlık arasındaki farklılık veya tözle araz arasındaki farklılık göz önünde tutulsun) böyle bir tehlikenin varid olmadığını düşünüyoruz.

Buna karşılık İslam tasavvufçularının veya mistiklerinin hiç olmazsa vahdet-i vücudcu diye adlandırılan bölümünün, örneğin bir İbni Arabi'nin genel kuramlarında Tanrı ile yaratıkları arasında bir "varlık benzerliği"nden çok öteye giden "varlık birliği", yani "varlık aynılığı"nı savunmuş oldukları da bir gerçektir. Böyle bir görüşün ise üzerinde konuştuğumuz problem bakımından Aristoteles'in varlık kavramına dayanarak geliştirmeye çalıştığımız çözüme göre daha aşırı ucu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Öte yandan klasik Mu'tezile görüşü dediğimiz görüşün Tanrı ile yaratıklar arasındaki her türlü benzerliği ortadan kaldırarak insanın Tanrı'nın özelliklerini elinden geldiğince taklit etmesi veya O'na benzemesi imkanını ortadan kaldıran bir görüş olarak yorumlanmasının mümkün olmasına karşılık Tanrı ile yaratıkları arasında tözbirliğini ve aynılığını savunan bu tür panteist bir görüşün bu sefer tersinden giderek böyle bir ilişkiyi anlamsız ve gereksiz kılacağını söylemek de mümkündür. Çünkü eğer Tanrı ile insan arasında insanın sadece Tanrı'nın bir görüntüsü, bir modusu (tavır, hali) olacağı şekilde bir töz birliği ve aynılığı varsa bu tür panteist bir görüşün de insanın sıfatlarında Tanrı'ya benzeme çabası içinde bulunmasının anlam ve gereğini ortadan kaldıracağı açıktır. Gaza-

li'nin de dahil olduğu klasik ehl-i sünnet görüşünün bu tür bir panteizmi tehlikeli bulmasının nedenlerinden birinin bu olduğunu söylemek de mümkündür.

Bununla birlikte İslam mutasavvıflarının tümünün bu vahdet-i vücud görüşünde olmadığı da bilinmektedir. Hallac-ı Mansur, İbni Arabi, İbni Seb'in gibi Tanrı ile yaratıklar arasındaki töz birliğini savunarak her türlü sınırı ortadan kaldıran vahdet-i vücudcular yanında, Gazali gibi bu sınırları ve tezsel farklılığı koruyanlar da olmuştur ve bunlar için Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanmak veya Tanrı'nın sıfatlarını gerçek anlamlarında gerçekleştirmeye çalışmak, yalnızca insanın doğru sınırlar içinde, Tanrı'ya mümkün olduğu ölçüde yaklaşmak ve O'na benzeme çabası içinde bulunmak anlamına gelmektedir. Nitekim Gazali, Tanrısal sıfatların derinlemesine tahliline ayırdığı "el-Maksad el-Esna" adlı yukarda sözü edilen eserinin girişinde "Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanma" ve bunun için "tanrısal sıfatları taklit etme" projesine yöneltilebilecek itirazları tartışırken, bir yanda bunun insanı Tanrı'ya benzetme tehlikesini göstereceği yönündeki Mu'tezili itiraza cevap verirken, öte yandan bunun insanla Tanrı arasındaki sınırları ortadan kaldırabileceği itirazını, yani vahdet-i vücud vücud görüşünün doğurabileceği itirazları da çürütme çalışır.

Sonuç olarak gerek teşbih, yani kaba ve basit anlamda Tanrı'yı insana benzetmek, insanileştirmek, gerekse vahdet-i vücud, yani Tanrı ile insan arasında tözsel ayrımı inkar etmek tehlikeleri bertaraf edildikten ve yukarda temas ettiğimiz ayrımlar yapıldıktan sonra, tanrısal sıfatların çoğunun insanın ahlaki mükemmelleşmesinde kendilerine benzemeye çalışılan özellikler olarak ele alınmasında ve bu yönden taklit edilmesinde hiçbir mahzur olmadığını düşünebiliriz. Daha doğrusu belki içinde Tanrı'yı muayyen bir ölçüde insana benzetme tehlikesini içermekle birlikte bu çözümün, böyle bir tehlikeden uzak kalma adına Tanrı'yla insan arasındaki her türlü anlamlı konuşmayı ve ahlaki ilişkiyi ortadan kaldırarak diğer görüşe göre genel olarak dinin, özel olarak İslam'ın ruhuna daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Ve yine akılsal bakımdan saçma diye nitelenen bir görüşü (bir aynı varlığın bütün gerçekliğiyle hem insan, hem Tanrı olduğu görüşünü) savunmak yönünde gösterdiği kararlı tutumu, bu akılsal bakımdan "saçma" diye nitelenen sonucu bir "sır" (mystere) olarak vaz edip akılsal-mantıksal tartışmaya açmaktan vaz geçen tutumunu da Tanrı'nın insanla ilişkisinin bu kaçınılmaz ahlaki boyutunun gerektirdiği bir sonuç olarak yorumlayabiliriz.

Aslında Tanrı'yı taklit etmek, Tanrı'ya benzemeye çalışmak pratik ideali İslam dünyasında "felasife" diye adlandırılan grubun da önemle üzerinde durduğu bir

ahlaki hedef olmuştur. Hatta bunun kaynağı haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi Yunan dünyasında Platon'a kadar gitmektedir: "Şimdi bu şekilde (öte dünyaya) kaçmak mümkün olduğu kadar Tanrı'ya benzer olmaktır ve Tanrı'ya benzer olmak da akıl yardımıyla adil ve dindar olmaktır" (55). "Çünkü Tanrılar, doğru olmaya çalışan, elinden geldiği kadar iyi olarak Tanrılar'a yaklaşmak isteyen bir adamı yüz üstü bırakmazlar"(56). Farabi de, filozofun ahlaki amacının, insanın kudretinin izin verdiği ölçüde Tanrı'ya benzer olmak (teşebbüh) olduğunu zikretmekte herhangi bir mahzur görmemektedir: "Filozofun yapması gereken şey de insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemektir" (57). Farabi'den önce el-Kindi de insanın yaratılmasının varlık nedenini "insani kudret ölçüsünde Tanrı'nın taklit edilmesi" olduğunu söylemektedir (58). Hatta bu görüşün dar anlamda "felasife" grubun içine girmeyen el-Ragıb el-İsfahani (öl. takribi 1108) gibi kalamcı yazarlar tarafından da savunulmakta olduğunu görüyoruz (59).

Öte yandan bu görüşün, felasifenin takip ettiği son büyük Yunan filozofu Plotinos'un evreni Tanrı'nın bir taşması, süduru olarak gören öğretisinden, kısaca panteizminden önemli bir destek aldığına da şüphe yoktur. Genel olarak evren, özel olarak insan ruhu tanrısal tözün bir taşması, emanasyonu olarak kabul edildiğinde, onun, yani insan ruhunun mükemmellik ve mutluluğunun, ilkesine yönelmek ona kavuşmasından ibaret olacağını düşünmek maküldür. Ancak Farabi, İbni Sina gibi büyük İslam filozoflarının bu "takarrub", "teşebbüh" diye adlandırdıkları olayı, sonunda vahdet-i vücudcular gibi O'nunla birleşmek, O'nda bir olmak (ittihat) olarak mı, yoksa Gazali gibi mutasavvıfların açıkca ifade ettikleri gibi mümkün olduğu kadar O'na yakınlaşmak (kurb), O'na ulaşmak (ittisal) olarak mı anladıkları tartışmalıdır.

Aslında bu tanrısal sıfatları insanî planda yaşamak ve gerçekleştirmek projesi, Ortaçağ İslam kültüründe haklı olarak kendisinden sık sık şikayet edilen bir meselenin olumlu bir şekilde çözülmesine katkıda bulunabilirdi. Bu mesele, Eş'ari kelamının ana sloganı gibi görünen "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, insanın hakkını insana verme" hedefinden bir sapma olarak telakki edilen okkazyonalizminin insani irade, kudret ve sorumluluk planında yarattığı mahzurlarla ilgili meseledir. Haklı olarak şöyle düşünülmektedir ki, Eş'arici okkazyonalizm tanrısal iradeyi, tanrısal kudreti mutlaklaştırarak, insani iradeyi, insani kudreti ise bir vesileye (occasion) indirgeyip ortadan kaldırarak insandan her türlü fiil yaratma, fiillerinden sorumlu olma imkanını ortadan kaldırmıştır. Bunun sonucu ise gündelik hayatta "İslami tevekkül", yani insanın kendi hayatı ve fiilleri ile ilgili her türlü ger-

çeklik, sahicilik duygusunun ortadan kalkması olmuştur.

Şimdi eğer bizim yorumlağımız şekilde tanrısal sıfatlar teorisini ve bu teoriye dayanan pratik projeyi göz önüne alırsak, bundan Eş'arici okkazyonalizmin sınırlarını aşan bir ahlaki öğretinin varlığına ulaşabiliriz. Eğer insan tanrısal sıfatları, bu arada tanrısal bilgiyi, iradeyi, kudreti, merhameti, sevgiyi kendi gücüne göre ve doğru sınırlar içinde taklit etmek, gerçekleştirmek imkanına sahipse, bunun sonucu onun kendisi için yeterli miktarda bir fiil gücüne, irade gücüne, bilgi gücüne, kavuşması olacaktır. Tanrısal sıfatları taklit, insanın kendi hayatı içinde bu hayatı anlayabilecek, yorumlayabilecek, düzenleyebilecek, kendine ilişkin işleri, fiilleri kendi bilgisi, iradesi ve gücü ile gerçekleştirebilecek imkanlara sahip olması demektir. Böylece Eş'ari'nin, o muğlak "kesb teorisiyle, yani, Tanrı'nın fiilleri yarattığı, insanın ise onu kabul ettiği, benimsediği, kesb ettiği teorisiyle ifade etmek istediği şey, çok daha açık bir hale gelecektir. Yine böylece Eş'ari'nin yapmak istediği söylenen şey, yani "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, insanın hakkını insana verme" amacı ve projesi çok daha kolay ve anlaşılabilir bir biçimde gerçekleşecektir. Bu projenin Kur'an'ın sözünden büyük bir destek alacağı da şüphesizdir. Nitekim yurkarda sözünü ettiğimiz İsfahani'nin insana ahlaki ideal olarak teklif ettiği "insanın elinden geldiğince Tanrı'yı taklit etmesi"amacını desteklemek üzere Kur'anda birçok yerde açıkça ifade edilen "Tanrı'nın insanı yeryüzünde kendisine halife tayin ettiği" ayetine atıfta bulunduğunu görmekteyiz (60).

Şimdi eğer tanrısal sıfatlar meselesinin bu ahlakî cephesi ile ilgili bizim kendi yorumumuz kabul edilirse bundan bir başka önemli sonuç da çıkabilir. Bu, bizimle ilgili kullanımları açısından bu sıfatların zaman içinde değişen deneylerimiz, gelişen veya değişen ahlakî bilincimize uygun olarak anlamlarının genişletilip zenginleştirilmesinin mümkün olmasıyla ilgili sonuçtur. Örneğin adalet kavramımızı ele alalım. Günümüzde ahlakî-politik tartışmalarda adalet kavramının önemini biliyoruz. Kur'an'da Tanrı'nın en önemli sıfatlarından birinin adalet olduğunu da biliyoruz. Nitekim Mu'tezile Kelam'ı Tanrı'nın birliği (tevhid) yanında O'nun adaletini en önemli ilgi konusu olarak seçmiştir. Şimdi Tanrı'nın sıfatlarıyla muttasıf olmaya, Tanrı'ya benzemeye bezenmeye, yani adil olmaya, adaletli davranmaya önem vereceği aşikardır. Peki ama adalet nedir? Bu konudaki anlayışımızı zaman içinde değiştiği, bir zamanlar adalet kavramının içeriği içine dahil etmediğimiz bazı nitelikleri şimdi değişen dünyanın ve gelişen ahlakî-politik bilincimizin sonucu olarak onun içine dahil etmemizin gerekli olduğu duygusuna sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Örneğin zamanımızda adaleti bir yöntem adaleti, bir usul

adaleti olarak anlayan kuramlar yanında onu sosyal adalet, dağıtıcı adalet olarak anlamak gerektiğini söyleyen görüşler de vardır. Demek ki geçmişte adalet hakkında sahip olduğumuz bir görüşün içeriğini bugün değiştirmek, onu şu veya bu şekilde farklı bir tarzda tanımlamak, deyim yerindeyse zenginleştirmek ihtiyacını duymaktayız. Şimdi bu durumda tanrısal adaletten anladığımız şeyi, bir zamanlar ondan anladığımız şeyden farklı, daha geniş olarak tanımlamamız imkanı mevcuttur. Daha doğrusu tanrısal adaleti bizim zamansal adalet anlayışımıza, belli bir benzerliği olan, ancak hiçbir zaman bu anlayışımızla aynı olmayan, hatta hiç bir zaman bu anlayışımızla aynı olmayan, hatta hiç bir zaman aynı olması mümkün olmayacak olan bizim adalet anlayışımız ve adaletli olma özelliğimizi her zaman aşmak durumunda olan bir şey olarak tanımlarsak, tanrısal adalet hakkındaki mutlaklık iddiamızı ve talebimizi koruyarak kendi zamansal adalet anlayışımızı değiştirebiliriz. Böylece bir yandan mutlak gerçek, tanrısal adalet anlayışımız veya böyle bir adalet talebimizi terketmeksizin, öte yandan adalet hakkında sahip olduğumuz zamansal anlayışlarımızı kısmileştirmek, görelileştirmek imkanına kavuşabiliriz.

Burada haklı olarak bize şu itiraz yapılabilir: Zaman içinde değişen, gelişen adalet anlayışımızı herhangi bir tanrısal referans sistemine, tanrısal sıfatlar sistemine başvurmaksızın açıklamamız adalet hakkında sahip olduğumuz anlayışlarımızın ona ilişkin zamanla ve gelişen ahlaki bilincimize uygun olarak kısmileştiği ve görelileştiğini söylememiz mümkün değil midir? Buna cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Şüphesiz mümkündür. Ahlaki kavramlarımızı aklımızdan, deneylerimizden çıkarmak isteyen din-dışı bir filozof veya moralist, zaman içinde aklımızın gelişmesi, deneylerimizin zenginleşmesine paralel olarak adaletle ilişkin olarak daha doğru, daha tam bir kavrayışa sahip olduğumuzu iddia edebilir. Ancak bu onun sorunudur. Bizim burada sözünü ettiğimiz ahlaki dinsel bir bakış açısı içinde anlamak, temellendirmek, onun kaynağı olarak Tanrı'ya dayanmak, tanrısal bir referans vermek isteyen inanan bir insanın, özel olarak müslüman bir insanın durumudur.

Şimdi böyle bir insanın adalet gibi, merhamet gibi aynı zamanda Tanrı ve insan tarafından paylaşılan temel ahlaki değerler veya olumlu özelliklerle ilgili olarak önünde iki imkan var görünmektedir: Daha önce işaret ettiğimiz gibi o ya insanla ilgili olarak bu kavramların anlaşılma ve kullanılma biçiminin Tanrı için adaletle, Tanrı'nın merhametinin insani merhamete hiçbir şekilde benzemediğini söyleyecektir; bu durumda Tanrı'nın bu özelliklerine hiç bir şekilde katılma imka-

nımız olmadığı gibi, Tanrı'nın bizden bu özelliklerine benzer olumlu özellikleri gerçekleştirmemizi isterken aslında ne istediğini hiç bir şekilde anlamamız ve gerçekleştirmeye çalışmamız söz konusu olamayacaktır. Veya o Tanrı'nın bu özelliklere sahip olmasından kastedilen şeyin bu özelliklerin bizim için kullandıkları anlamın aynı olduğunu söyleyecektir. Bu görüş ise, bir yandan Tanrı'yı insana benzetmek tehlikesi göstereceği gibi, öte yandan belli bir zamanda bu özelliklerden anladığımız şeyi Tanrı'ya izafe etme ve bu özelliklerle ilgili olarak değişen anlayışlarımızı da sürekli değişen bir varlık haline sokma, O'na zamansal -değişebilir olan herşeyin kaderini paylaşırma, sonuç olarak O'nun mutlaklığını tehlikeye düşürme demektir. Şimdi bu iki kabul edilemez sonuçtan kurtulmanın yegane yolu, daha evvelce açıkladığımız gibi, bir yandan Tanrı'nın bu ahlaki özellikleri en tam, en gerçek ve en mükemmel, mutlak biçimde temsil ettiğini kabul ederken, öte yandan bizim bu özellikler ile ilgili anlayışımızın her zaman için kısmi olarak kalacağını, her zaman görelî bir değer ifade edeceğini farzetmektir. Böylece bir yandan Tanrı'yı ahlaki değerlerimizin mutlak ve değişmez referans kaynağı kabul ederken öbür yandan kendi ahlaki anlayışlarımızı sürekli olarak iyileştirmek, zenginleştirmek imkanımız olacaktır.

Her zaman için kısmi, her zaman için görelî olmak zorunda kalacağını kabul ettiğimiz ahlaki anlayışlarımız, ahlaki konularda bizden önceki nesillerin görüşlerine saygılı, anlayışlı ve hoşgörülü olmamız gerektiğini telkin edebileceği gibi kendi aramızda da aynı konularda birbirimize karşı daha anlayışlı, daha saygılı ve daha hoşgörülü olmamız gerektiğini gösterebilir. Bilindiği gibi hoşgörüsüzlüğün en önemli kaynağı mutlaklık iddiasıdır. Mutlak doğruya, mutlak iyiye sahip olduğunu düşünen biri, buna sahip olmadığını düşündüğü birini veya onun görüşünü ortadan kaldırılması gereken bir yanlışlık veya kötülük olarak görür. Öte yandan her konuda olduğu gibi ahlak konusunda da göreciliğe yöneltilen en önemli itiraz, onun mutlak bir doğru veya iyilik olduğu iddiasından vazgeçmesi ve böylece herhangi bir doğru veya iyi yaşamının ontolojik temellerini ortadan kaldırmasıdır. Özellikle tektanrı dinlerin böyle bir izin vermeyecekleri açıktır. Ancak buraya kadarki tartışmalardan ortaya çıkacağını umut ettiğimiz gibi bizim insanı iyi yaşamının ve mutlu olmanın kaynağı olarak tanrısal sıfatları taklit etme projesi diye adlandırdığımız proje, tanrısal planda bu tür bir göreciliğe imkan veren bir proje değildir. Burada söz konusu olan görecelik insanın tanrısal varlığı belli bir zamanda tam olarak ihata edebileceğine ve O'nun özelliklerini mutlak olarak kavrayabileceği ve gerçekleştirebileceğine karşı ileri sürülebilecek bir itirazın sonucu olma-

sı gereken insani ahlaksal plana ilişkin bir göreceliktir.

Daha da açık olarak son sözümüzü söyleyelim: Tanrı hakkında insani moral kavrayışın önünde bulunan iki imkan vardır. Bunlardan birincisi Tanrı'yı tamamen insani terimlerle anlamak, onu insana benzetmektir. Burada sözkonusu olan insan, her zaman muayyen bir zamanda yaşayan, iyi ve kötüye ilişkin muayyen bir tecrübesi ve muayyen bir anlayışı olan bir insan olacağına göre bu kavrayışta Tanrı, insanın kaderine, yani iyi ve kötü hakkındaki zamansal tecrübesi ve anlayışının değişkenliği, kısmılığı ve göreliliğine tabi olacaktır. Bu tür bir Tanrı'nın insanın değişen ve gelişen moral dünyasının ve moral kavramlarının, ideallerinin taliplerini karşılayamacağı açıktır. Tanrı anlayışına ilişkin ikinci imkan, onu hiçbir biçimde insani moral terimlerle tanımlanamayacak, anlaşılamayacak, insanla, insanın moral ihtiyaç ve talepleriyle hiçbir biçimde ciddi bir ilişkiye sokulması mümkün olmayacak bir şekilde tanımlamaktır. Bu durumda da Tanrı, bizimle moral hayatımızla moral taleplerimizle ilgili olarak kendisinden hiçbir yardım almayı umamayacağımız anlaşılmaz, kavranılmaz, ulaşılmaz bir varlık haline gelecektir. Özellikle moral hayatımızla ilgili olarak Tanrı hakkında doğru anlayışımız, o halde bu iki aşırı uçtan kaçınacağımız bir yerde teşekkül etmek ihtiyacındadır. Tanrı, özellikle moral-pratik hayatımızla ilgili olarak olamayacak kadar da insandan uzak olamaz. Moral-pratik alanda Tanrı ile ilgili olarak insan biçimcilik kadar, hatta ondan da tehlikeli ve mahzurlu olan gayri-insani bir tanrıcılıktır.

DİPNOTLAR

- 1- El-Gazali; El-iktisad fi'l İtikad, Haz. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara 1962, s. 4-5.
- 2- İki örnek olarak bkz. Gazalî, a.8 , s. 79-129; Taftazani, Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerh'ül Akaid) Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 164-169.
- 3- İslami geleneğin Tanrı'ya izafe ettiği sıfatların örnek bir listesi için bkz. Gazali, El-Maksad el-Esna fi Şerh-i Esmâ'il Allah'i İ.Hüsna, yay. Şeyh Ahmet kabani, Beyrut, tarihsiz, s. 39-40.
- 4- H.A.Wolfson, The Philosophy of the Kalam, Harward University Press Cambridge, Massacusetts and London, England, 1976, s. 118.
- 5- Kur'an VII, 180XVII, 110.
- 6- Wolfson, The Philosophy, s. 118.
- 7- Gazali'nin Ebu Hureyre'den rivayet ettiği "en güzel isimler"in sayısını doksan dokuz tane olarak tesbit eden bu hadisin bütünü için bkz. Gazali, El-Maksad, s. 39.
- 8- Kur'an, II, 15,29,255; III, 120 vb.
- 9- Şehristani, Kitab el-Milel v'el-Nihel, London 1846, s. 31; II 17 vb.
- 10- Tanrısal takdir veya kader ile insani irade ve kuvvet arasındaki ilişkiler meselesinde kendisine dayatılan ayetler, hadisler, ileri sürülen tezler ve karşı tezler hakkında geniş bilgi için bkz. W.M.Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. E.R.Fırlı, Ankara 1981, s. 99-147.
- 11- Kelam'ın diğer önemli problemlerinden biri olan bu iman problemi hakkında geniş bilgi için yine bkz. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 147-183.
- 12- Aristoteles'te bireyselleştirici ilke olarak madde anlayışını kendisi ve doğurduğu problemlerle ilgili olarak bkz. D.Ross, Aristoteles, Türkçe yayına haz. Ahmet Arslan, İzmir 1995, s.204 vb.
- 13- Wolfson, The Philosophy, s. 120-121.
- 14- a.g.e., s. 121-122.
- 15- a.g.e., s. 122-125.
- 16- L.Gardet-M. Anawati, Introduction ala Theologie Musulmane, Paris, 1948, s. 37.
- 17- Bu hayali tartışma ile ilgili olarak Wolfson'un düşüncelerini takip ediyoruz: The Philosophy, s. 129-131.
- 18- Kur'an'ın ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu ünlü probleminin ayrıntıları için yine Wolfson'un yukarda adı geçen eserini 235-303. sayfaları arasına bakılabilir.
- 19- Wolfson, The Philosophy, s. 135.
- 20- A.Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İzmir, 1995, s. 88 vd.
- 21- Aristoteles, Metafizik, 1072 b 20-25.
- 22- Wolfson, The Philosophy, s. 219.
- 23- a.g.e., s. 219.
- 24- Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 180; Wolfson, The Philosophy, s. 220-223.
- 25- Watt, a.g.e., s. 252; Wolfson, a.g.e., s. 223.
- 26- Watt, a.g.e., s. 245,309; Wolfson, a.g.e., s. 223.
- 27- Tanrısal sıfatların izafi olarak yorumlanması hakkında bir örnek olmak üzere bkz. Kemal Paşazade, Tehafüt Haşiyesi (Haşiya ala Tahafut al Falasifa), Çev. Ahmet Arslan, Ankara 1987, s. 440 vd.
- 28- Mu'tezile'nin tanrısal sıfatları O'nun özüne indirgemeleri için bkz. Watt., İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri s. 309-311.
- 29- Wolfson, The Philosophy, s. 207.
- 30- Wolfson, SI-e., s. 208-9; Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 358.
- 31- Watt, a.g.e., s. 307-8; Wolfson, a.g.e., s. 207-208.
- 32- Wolfson, a.g.e., s. 213.

- 33- Wolfson, a.g.e., s. 214.
34- Gazali, el-Iktisad, s. 81,129,139.
35- İ.Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, Princeton University Press, New Jersey 1981, s. 21.
36- Gazali, El-Maksad, s. 6, 26.
37- Kur'an, XLII, 11; CXII, 4.
38- Yukarıda 7 numaralı dipnota bkz.
39- Mu'tezile'nin adalet, tanrısal adalet hakkındaki görüşleri ileri ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Gardet-Anawati, Introduction, s. 48; A.Badawi, Histoire de la Philosophie en Islam, I, les Philosophes Theologiens, Paris 1972, s. 27-29; K.İşık, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, Ankara 1977, s. 69-71.
40- Gazali, el-Maksad, s. 26.
41- a.g.e., s. 26-7.
42- a.g.e., s. 27.
43- a.g.e., s. 27.
44- a.g.e., s. 41-43.
45- a.g.e., s. 45-46.
46- a.g.e., s. 29 vd.
47- a.g.e., s. 29.
48- a.g.e., s. 29-30.
49- a.g.e., s. 30.
50- a.g.e., s. 31-32.
51- a.g.e., s. 32-33.
52- a.g.e., s. 33-34.
53- a.g.e., s. 34.
54- Aristoteles, Metafizik, 1003 a 30 vd. Konu hakkında daha geniş bilg için Aristoteles'in "varlık" kavramını analiz eden J.Tristoteles, yukarıdaki pasajla ilgili dipnotlarına da bakılmalıdır: Aristoteles, Metafiziki, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 194,1 ve 3 numaralı dipnotlar. Krş. D.Ross, Aristoteles, s. 187.
55- Platon, Theaitetos, 176b.
56- Platon Devlet 613b.
57- Farabi, "Felsefi Öğreniminden Önceki Bilinmesi Gereken Konular", Çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, 26. sayı, İstanbul 1987, s. 190.
58- El-Kindi, El-Resali el-Felsefiyye, Yay. Ebu Ride, Kahire 1950-53, I. Cilt, s. 172.
59- Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam, Leiden 1991, s. 177.
60- a.g.e.,