

Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü

Hasan TÜRKMEN*



The Reflection of the Discourse of the Tanzîh in the context of the Characteristic of the Discourse

Citation/©: Türkmen, Hasan, The Reflection of the Discourse of the Tanzîh in the context of the Characteristic of the Discourse, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 55-80.

Abstract: At the outset conceiving of God has affected that the ideas of every aspect of a human's life. In fact, this conceiving is a factor that determine the approach of the religion of human and his communication with God at the same time. In this sense human in order that he might constitute a system of thought about God is a natural state his making the various characterization when talking about God. Because this characterizations provide the connection between God and human.

But human are faced with the various restrictions and inhibitions at that time be doing this characterizations. Consequently issue of how we should use language has stood out as a problem when he is talking about God. In axis this issue the different discourse forms based on theological have been developed. In this article discourse of the tanzîh, which one this forms of discourse, will be examined in what way it is handled by the Mu'tazilite.

Keywords: Approach of The Mu'tazilite, Discourse of the Tanzîh, Discourse of the Negative, Identity, Eternality, Reasonably Field.



Atıf/©: Türkmen, Hasan, Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 55-80.

Öz: Öncelikle Allah tasavvuru, bir insanın yaşamının her alanına ait düşüncelerini etkilemektedir. Nitekim bu tasavvur, insanın hem dine olan yaklaşımını hem de Allah ile olan iletişimini belirleyen bir unsurdur. Bu anlamda insanın Allah ile ilgili bir düşünce sistemi oluşturabilmesi adına

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi. h_turkmen1979@hotmail.com

O'nun hakkında konuşurken çeşitli nitelendirmeler yapması doğal bir durumdur. Zira bu nitelendirmeler Allah ile insan arasındaki bağlantıyı sağlar. Ancak bu nitelendirmeler yapılırken insan, çeşitli sınırlama ve engellemelerle karşı karşıyadır. Dolayısıyla O'nun hakkında konuşurken, nasıl bir dil kullanmamız gerektiği konusu karşımıza bir sorun olarak çıkmaktadır. Bu sorun ekseninde teolojik temelli farklı söylem biçimleri geliştirilmiştir. Bu makalede farklı söylem biçimlerinden biri olan tenzihî söylemin özellikle Mu'tezile tarafından ne şekilde ele alındığı irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Mu'tezilî Yaklaşım, Tenzihî Söylem, Selbi Söylem, Özdeşlik, Ezelilik, Ma'küliyet Alanı

Giriş

Teolojinin teorik düzeyde insan ve evren hakkında bilgi verme noktasında Allah'ı merkeze alan bir yol izlemesi, onun şu veya bu şekilde O'ndan söz ediyor olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu anlamda Kur'an açısından bakıldığında, Allah hakkında konuşan bizatihi yine Allah'ın kendisidir. Nitekim Allah, Kur'an'da insan zihnine yaklaşıtrıcı ifadeler kullanarak çeşitli açılardan kendini beşerî idrake açmaktadır. Bu sayede asıl muhatap olarak görülen insan, Allah'ın nasıl bir varlık olduğuna yönelik fikirler üretmiş ve bu durum çok farklı Tanrı tasavvurlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Her şeyden önce Allah tasavvuru, bir insan yaşamının her alanına ait düşüncelerini etkiler. Nitekim bu tasavvur, insanın hem dine olan yaklaşımını hem de Allah ile olan iletişimini belirleyen bir unsurdur. Başka bir deyişle Allah hakkında tasavvur oluşturmak aynı zamanda O'nun hakkında söylemlerde bulunmak demektir. Bu nedenle teolojik söylemde¹

¹ Geçmiş Batı dünyasında iki bin yıl eskilere kadar uzanan ve günümüzde dilbilimcilerin, dil felsefecilerin, insanbilimcilerin ve teologların sıklıkla başvurduğu bir kavram olan söylemin kökeninde; tartışma, konuşma ve koşturma anlamlarına gelen "discursus" sözcüğü bulunmaktadır; bkz.: Ahmet Kocaman, "Dilbilim Söylemi", *Söylem Üzerine*, ODTÜ Yayıncılık Ankara, 2009, s. 1. Etimolojik olarak Latince "discurrere" sözcüğünden türeyen ve Ortaçağ Latinesinde "discursus" olarak kullanılan söylem kavramı, mecazi olarak "özne hakkında uzun uzadıya konuşma, bir şey hakkında iletişim" anlamlarını içermektedir; bkz.: Edibe Sözen, *Söylem, Paradigma Yay.*, İstanbul, 1999, s. 19. Diğer taraftan bu kavrama ilişkin en sık kullanılan tanımlama; söylemin "birbirine bağlanmış ve birden çok cümleyi içeren dil parçası" olduğu şeklindedir; bkz.: Yusuf Devran, *Haber-Söylem-İdeoloji*, Başlık Yayın Grubu, İstanbul, 2010, s. 56.

Sözlüklerde, "zihindeki düşüncenin sözel olarak aktarılması, konuşma; bir konuya ilişkin düzenli ve uzunca düşünce aktarımı" anlamlarına gelen ve günümüzde özellikle dilbilimin etkisiyle "bağıntılı konuşma ya da yazma birimi" olarak da kullanılan söylem sözcüğü, Türkçe sözlükte "söyleyiş, söz, kelâm, söylev" biçiminde açıklanmaktadır. Söylem kavramının İngilizce sözlüklerdeki karşılıklarına bakmak da ayrıca kavramın pek çok yönüyle ortaya konmasına katkı sağlayacaktır. Bu yüzden Cambridge, Oxford, Longman ve Sesli sözlükte geçen "discourse" sözcüğünün çevirileri için bkz.:<http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/discourse>;

her türlü konuşma ya da soru sorma, esasında Tanrı hakkında konuşmadır. Bu konuşma aynı zamanda biz insanların içine dâhil olduğu bir süreci de yansıtır.

Diğer taraftan doğrudan yüz yüze gelerek kavranılması, anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah, yarattığı tüm varlıklarla aynı varlıksal düzlemi ve mantıki statüyü paylaşmamaktadır. Zira O, her şeyden önce kendi kendisiyle özdeş ve bambaşka oluşunun yanı sıra mutlak ve aşkın bir varlıktır. Bu da O'nun hakkında konuşurken her zaman somut ve doğrudan bir dil kullanımını güçleştirmektedir.

Bu gerçeklikten hareketle Allah hakkında dile getirilen söylem ve ifadeler her ne kadar O'nun nasıl bir varlık olduğunu anlamaya biraz olsun yaklaşırsa da hiçbir zaman tam anlamıyla O'nu bütün yönleriyle kapsayan bir içeriğe sahip değildir. Şüphesiz O'nun hakkında konuşan ve O'nu anlamaya çalışan varlık, tüm eksikliği ve kusurları ile insandır. Nitekim insan, O'nun nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşurken beşerî dili kullanmakta ve kullandığı sözcükler temel anlamlarını, toplum ve kültürün şekillendirdiği dil zeminindeki referanslarından kazanmaktadır. Ancak fitratı gereği çeşitli sınırlamalar ve engellemelerle karşı karşıya kalan insanın Allah hakkında konuşurken, nasıl bir söylem geliştirmesi gerektiği hususu karşımızda bir sorun olarak durmaktadır. Zira O'nu tanımlama ve nitelendirme esnasında O'na kelimelerin sözlük anlamıyla işaret etmek ya da tasvirler yapmak mümkün görünmemektedir.²

Dolayısıyla Allah, ne söylem tarafından doldurulan bir tasavvurun sonucu bulduğumuz bir varlıktır ne de beşerî dilin kuşatmayı başarabildiği bir varlıktır. Her ne kadar Allah hakkında konuşmak zor ve güç bir iş olsa da O'nunla olan irtibatımızı sağlam bir zeminde kurma açısından uygun ve yerinde bir söylem geliştirmek zorundayız.³ Zira insanlar Allah'ın asıl muhatabı ve hedef kitlesi olduğu için O'nun insanlar tarafından idrak

<http://oxforddictionaries.com/definition/english/discourse>;

http://www.1doceonline.com/dictionary/discourse_; <http://www.seslisozluk.net/?word=Discourse>.

Bu çerçevede Larry Marks'ın sözlük çalışmasına bakıldığında, dilbilimsel olarak söylem kavramı şu şekilde tanımlanmaktadır: Belirli bir toplumsal pratiğin türüne bağlı olarak kodlanmış dil kullanımları bütünlüğüdür. Buna göre tıp söylemi, hukuk söylemi, ruhbilim söylemi, felsefi söylem, teolojik söylem başlı başına birer söylem türüdür. Bu bağlamda yazın eleştirisi de kendi özel terimiyle birlikte bir söylem biçimidir; bkz.: Larry Marks, *The Dictionary Small Semantics*, Academic Press, Newyork 2001, s. 188.

² Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yay., Ankara 2008, s. 80.

³ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 55-56.

edilemez ve bilinemez bir varlık olarak kalması, düşünsel açıdan kabul edilebilir bir durum değildir. Bu bağlamda kavramlar ve yüklemelerin Allah'a hiçbir şekilde uygulanamayacağı ve O'na ilişkin hiçbir içeriksel nitelemede bulunamayacağı iddiası aynı zamanda O'nun ontolojik gerçekliği hakkındaki şüphe ve tereddütleri de içerir. Kaldı ki Allah hakkında epistemik bir belirsizliğin daha büyük felsefi ve teolojik sorunlara zemin hazırlayacağı da aşikârdır.⁴

Buna göre burada yapılabilecek ilk ve önemli şey, O'na birtakım isim ve sıfatlar yüklemekle işe başlamaktır. Aksi takdirde isim ve sıfatlardan soyutlanmış bir Allah tasavvuru ile O'nun var olmadığını kabul etmek arasında hiçbir fark yoktur. Nitekim Allah ile insan arasındaki iletişimin imkânı için Kur'ân'da O'nun isimlerine ve sıfatlarına işaret edilmektedir. Şu halde Allah'a atfedilen isim ve sıfatların O'nun zatı ile arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu minvalde zat-sıfat arasındaki ilişkinin nasıllığı konusunda kelâmî ekollerin temel yaklaşımları ön plana çıkmaktadır. Tabiatıyla bu konu hakkında ekoller nezdinde teolojik temelli farklı söylem biçimleri geliştirilmiştir. Bu çalışmada farklı söylem biçimlerinden biri olan tenzihî söylemin kavramsal analizi ve felsefi açıdan anlamlandırılmasının yanı sıra bu söylemin özellikle Mu'tezile tarafından ne şekilde ele alındığı irdelenecektir.

1. Tenzih: Kavramsal Analiz

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki, her dilin kendine özgü kuralları, birbirinden farklı anlatım yolları ve sistemli bir yapıları vardır. Nitekim farklı söylem biçimlerinin inşasında dilin belirleyici rolü ve işlevi yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu gerçeklik özellikle sözcüklerin lügat anlamına bağlı kalınarak oluşturulan terim ve kavramların içeriğinin belirlenmesinde bariz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Arapça bir sözcük olan "tenzih" kavramı ve bu kavrama yüklenen anlamlar da, o dilin kendine özgü yapısına göre şekillenmiştir.

Şu halde sözlükte "Maddî ve maddî olmayan kötü ve nahoş şeylerden uzak olmak" anlamındaki "تَزَاهَة" masdarından tef'îl kalıbında türemiş olan

⁴ Eyüp Aktürk, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 24, sayı: 3, (2013), s. 174.

“tenzih” lafzı, lügat olarak “arındırma, kusur ve ayıplardan uzaklaştırma, takdis etme”⁵ anlamlarına gelmektedir. İstilahî terim anlamı da, bu sözcüğün lügat anlamına bağlı kalınarak içeriklendirilmektedir. Buna göre tenzih, “Allah’ın kusur ve ayıplardan, yaratılmışlara özgü eksikliklerden berî ve yüce olduğunu benimseme ve bunu ifade etmek”⁶ demektir.

Bu istilahî anlamın bir sonucu olarak “tenzih” kavramı, “Allah’ı insana özgü niteliklerden uzak tutmak” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu da Allah’ın zatı, sıfatları ve isimleri açısından birleşmesiyle mümkün olmaktadır.⁷ Dolayısıyla zatına özgü ontik bir yapıya sahip olan Allah’ın, bu tür açılardan tenzih edilmesi hususu esas olarak görülmelidir. “...O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur...”⁸, “Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir”⁹ ayetleri, işte tam da bu duruma işaret etmektedir. Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere Allah’ın misli gibi bir şeyin olmaması, doğrudan doğruya O’nun misli, aynısı bir şey bulunması şöyle dursun, O’na benzer¹⁰ hiçbir şeyin bile bulunmamasıdır.

Tenzih sözcüğüne yakın bir anlama sahip olan diğer bir sözcük de “selb” sözcüğüdür. “Selebe” sülâsî fiilinin masdarı olan bu sözcük lügat olarak, “zorla alma, gasbetme; soyma; olumsuzluk, nefy” anlamlarını içermektedir.¹¹ Kelâm ilminde ise bu sözcüğün “olumsuzluk, nefy” anlamı esas alınmaktadır. Buna göre bir terim olarak bu sözcük “Allah’ın zatına

⁵ Ebu Fazl Cemaluddîn b. Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “nzh” md., tah.: Abdullah Ali Ekber, Muhammed Ahmed Hasbillah, Hâşim Muhammed Şazeli, Daru’l-Mearif, Kahire 1119, s. 4402; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, “nzh” md., Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 93.

⁶ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, s. 4402; el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 93. Aynı şekilde Ezherî de Allah’ı tenzih etmenin, “O’nu eşitlik, benzerlik ve denklikten uzak tutmak ve O’nun yüceliğini noksanlıktan, eksiklikten ve kusurdan uzak olduğunu ikrar etmek” olduğunu belirtmektedir. İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, s. 4402.

⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayinevi, İstanbul 2001, s. 352. Burada sonsuz ve sınırsız bir varlık olan Allah, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insan ve diğer yaratılmışlardan mahiyet açısından yapısal farklılıklara sahip olması nedeniyle O’nun, yaratılmış varlıklardan her yönüyle farklı olması gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Bu itibarla O, sonradan olanlara benzemediğinden yani bambaşka olmasından ötürü zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olması gerekmektedir.

⁸ eş-Şûrâ, 42/11.

⁹ el-İhlâs, 112/4.

¹⁰ Arap dilinde “mümaselet” şeklinde ifadesini bulan “benzerlik” kavramı, hakikatte ortaklık yani zati sıfatta benzer olmak demektir. Aynı zamanda bu kavram, yerini tutabilecek şekilde özel sıfatta ortaklık anlamına gelmektedir. Özel sıfatta ortaklık ise, Allah’ın misli gibi bir varlığın bulunması demektir. Bu da bizi Allah gibi başka kadim varlıkların mevcut olduğu düşüncesine götürmektedir. Bu durumda Allah kendi kendisiyle özdeş olan bir varlık olmaktan çıkmakta ve bir anlamda diğer varlıklarla olan mahiyet farklılığı kendiliğinden kaybolmaktadır.

¹¹ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Caribi’l-Kur’ân*, çev.: Abdalbâki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2010, s. 506. Türk dilinde ise bu sözcük, “zorla alma, kapma; kaldırma, kaçırma, yok etme” anlamlarını içermektedir. Bilgi için bkz.: Şükrü Hâlûk Akalın, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., 11. bs., Ankara 2011, s. 2061.

layık olmayan manaları, isimleri ya da sıfatları O'ndan nefyetme" anlamına gelmektedir. Hal böyle olunca hiçbir şeye benzemeyen Allah'a, herhangi bir şeyi tam anlamı ile yüklem olarak atfetmenin hiçbir önemi yoktur. Bu anlamda bütün güzellikler, yücelikler Allah söz konusu olduğunda eksik kalır. En yüce ve en büyük gerçeklik olan Allah hakkında kullanılan nitelendirmelerin hiçbirisi, bunlar ne kadar iyi ve yüce olursa olsun, sıradan iyi ve yüce şeylerin hiçbir cinsine herhangi bir aidiyeti çağrıştıramaz. Bu itibarla O sadece kendisiyle özdeş olan bir varlıktır. Allah'ın gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında O'nun hakkında daha fazla olumlu bir şey söyleyemeyiz. O her şeyin üstünde olduğundan O'nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz. Bu noktada olsa olsa O'nun ne olmadığı üzerinde söylemde bulunabiliriz.¹²

Selbi söylemi bir yaklaşım olarak görenlere göre Allah'ı tanımanın yolu ancak O'nu olumsuz nitelendirmelerle O'nun ne olmadığını ortaya koymaktan geçer. Zira tabii ve beşerî olan bir dilden aldığımız sözcüklerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Dolayısıyla bu söylem, Allah'ın ne olduğundan çok ne olmadığıyla ilişkilidir. Öyle olmakla beraber burada şunu ifade etmek gerekirse, bir varlığı nitelendirirken olumlu ifadelerin yanında olumsuz ifadelerde bulunmak, konuşma dilinde başvurulabilecek bir yöntemdir. Belli durumlarda Allah hakkında konuşurken selbi söyleme başvurulması, O'nu yanlış olarak nitelendirmekten sakındırmanın en iyi yolu olduğu da söylenebilir. Ancak bu söylemi, Allah hakkında konuşmanın yegâne yöntemi olarak belirleme, Allah-insan ilişkisi açısından bir sınırlama, bir engelleme anlamına gelebilir. Kuşkusuz sonlu ve sınırlı bir varlığın O'nu anlaması ve O'ndan söz etmesi, her ne kadar imkânsız değilse de, herhangi bir nesneden söz edebildiği kadar kolay da değildir. Bu nedenle aşkın varlığı tanımaya yönelik beşerî eğilim ve istek, böyle bir sınırlamayı zorlamaktadır.

2. Tenzihî Söylemin Felsefî Temeli

Her şeyden önce Allah'ın kendi dışındaki tüm varlıklarla olan ontolojik farklılığı, herhangi bir insan veya başka varlıkla ortak bir mahiyeti paylaşmasını varlıksal açıdan imkânsız kılmaktadır. Bu anlamda Allah zat

¹² Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s. 59.

olması hasebiyle kendine özgü bir ben bilincine sahiptir. Allah'ın kendine özgü bir ben bilincine sahip olması demek, aynı zamanda O'nun kendi kendisiyle özdeş bir varlık olması anlamına gelmektedir. Bu da Allah'ın diğerlerinden farklı olarak kendine has bir yapıya sahip olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Ayrıca bu sorunun mantıksal açıdan imkânsızlığını “kişi” tanımından hareketle ortaya koymak da mümkündür. Zira “ben bilinci” kavramı başta olmak üzere “kişi” niteliklerini taşıyan birinin yine “kişi” niteliklerine sahip ikinci bir kimseye dönüşmesi “kişisel özdeşlik” tanımıyla çelişecektir. Tanrı'nın kendi zatıyla özdeş kalarak, başka bir kişiyle de özdeş olması mantıksal bir çelişki içermektedir. Altını çizmek gerekirse böyle bir durum mantığın ilkelerinden biri olan özdeşlik ilkesiyle taban tabana zıtlık arz etmektedir.

Bilineceği üzere özdeşlik, bir şeyin başka bir şeyle ilişki kurulmaksızın, kendisi olarak düşünülmüş olmasını gerektirir. Özdeşlik, eşitlik demek değildir yani eşitliğin bir sınır durumudur. Eşitlik benzerlik türüdür. Benzerlik ise, iki ayrı şey arasındaki bir ilişkidir. Benzerlik iki ayrı şeyin çok miktarda ortak özelliğe sahip olması durumudur. Ortak özellikler arttıkça iki ayrı şey arasındaki benzerlik de artar. Eşitlik, benzerliğin bir sınır durumu olarak iki ayrı şeydeki tüm özelliklerin ortak olması durumudur. Oysa özdeşlik böyle değildir. Özdeşlik, iki ayrı şey arasındaki bir ilişki değil, bir şeyin kendisi olmasıdır. En basit anlamıyla özdeşlik, “bir şey ne ise odur” biçiminde dile getirilebilir.¹³ Başka bir deyişle özdeşlik, kapsam ve sınırlılığı belli olan her varlığı kendi yapan gerçekliktir.

Buradan hareketle nesnel dünyadaki varlıklar, zaman ve mekân içinde var olan sürekli değişmeye tabi olduğu için özdeşlik ilkesine tabi olamaz. Zihin bu nitelikteki nesnelere kavramak için, onların kavramlarını yapar. Kavram yapma, onları anlaşılır hale getirmedir. Kavramlar zihnin özdeşlik ilkesine bağlıdır. Özdeşlik ilkesi ancak değişmeye tabi olmayan, zaman ve mekân dışı var olanlara uygulanabilen bir ilkedir. Bu durumda eğer böyle bir ihtimalden söz edilecek olunursa, o takdirde her iki varlığın kendileri olarak kalma ihtimali, yani kendilerine özgü olan kişi olma niteliklerini devam ettirmeleri nasıl söz konusu olacaktır? Netice itibarıyla

¹³ Doğan Özlem, *Mantık*, İnkılâp Yay., 7. bs., İstanbul 2004, s. 48-49.

kendisinde değişme ve başkalaşma olmayan ve bu anlamda başlangıcı ve sonu olmayan Allah'ın, kendisi dışındaki sonlu varlıklardan farklı olarak bambaşka bir yapıya sahip olması durumu, O'nun sadece kendisiyle özdeş olan bir varlık olduğunun açık kanıtıdır.

Allah'ın kendi kendine özdeş olması durumu, O'nun gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında O'nun hakkında konuşmamızı sınırlandırmaktadır. Bu da varlığının mahiyetini kavrayamayacağımız bir varlığın olumlu nitelermelerden ziyade olumsuz nitelermelerle ortaya konabileceğini göstermektedir. Bu itibarla bu doktrinin en derli toplu savunucu olan Plotinus, "İlk" ve "Bir" olarak nitelendirdiği Allah hakkında hiçbir bilgi ve kavrama sahip olunamayacağını iddia etmektedir. Ona göre Allah'ı bilgi ile kavrayamayışımız, O'nun varlığını inkâr etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Biz O'na O'nu ifade edebilecek kadar değil, hakkında konuşabilecek kadar nüfuz edebiliriz. Bu noktada biz O'nun ne olduğunu değil, olsa olsa ne olmadığını söyleyebiliriz. Bu anlamda kendi kendisiyle özdeş olan bir varlıkla ilgili olarak "Bir" ve "İlk" olmasının dışında bir şey söyleyemeyiz. Bütün yapabileceğimiz, zihnimizi durma noktasına kadar getiren bir şey olduğunu tespit edip sessizliğe çekilmektir. O halde O'nun hakkında herhangi bir şekilde isimlendirme nitelendirmede bulunamayız. Dolayısıyla O'nun için hiçbir nitelik ve form söz konusu olmadığından, "şu şu özellikler O'na aittir" demenin bir anlamı olmaz. Herhangi bir özelliğin O'na ait olması düşünölemeyeceğine göre, en iyisi "şu şu özelliklerin O'na ait olmadığını" söylemektir.¹⁴

Ayrıca Plotinus'un bu tenzihçi tavrından fazlasıyla etkilenen İbn Sînâ'nın konuya yaklaşımı aynı paraleldedir. Allah'a "zorunlu varlık" dışında hiçbir nitelendirmede bulunamayacağını iddia eden İbn Sînâ, işi bir adım ileri taşıyarak Allah'ın varlık ile mahiyetinin aynı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın mahiyeti olmadığından, O, yokluk ve öteki niteliklerin olumsuz kılınmasıyla "salt varlık" olarak bilinir. O'nun cinsi, ayırımı bulunmadığı için tanımı da, kesin kanıtı da yoktur; aksine O her şeyin kanıtıdır. Zira O'nun varlığa gelmesinde bir sebep yoktur. Dolayısıyla diğer varlıklar gibi O'nunla birleşen hiçbir ilinti olmadığından birleşik değildir. Bu anlamda O, mutlak basit bir varlıktır. O'nun ilk ve temel niteliği

¹⁴ Koç, *Din Dili*, s. 60.

gerçek ve mevcut olmasıdır. Diğer tüm nitelikler bu varlığa ya izafetle ya da olumsuzlama yoluyla belirlenir. O'na cevher demenin, O'nun var olduğunu kastetmenin dışında bir anlamı yoktur. O'na "Bir" dendiğinde de, bununla nicelik ya da sözle bölümlenmenin olumsuz kılındığı veya ortaklığın kaldırıldığı bizatihi varlık kastedilir.¹⁵

Bu bakımdan "İlk"e "İlk" denmesi, bir varlığın bütüne olan izafetinden başka bir anlama gelmez. O, izafet ve olumsuzluktan ibarettir. O'nun mutlak basit bir gerçekliğe sahip olduğu kabul edildikten sonra benzerliklerin olumsuz kılınması ve izafetlerin olumlu olarak atfedilmesiyle nitelenebilir. O'nun gerçeklik dışında mahiyeti yoktur. Zira zorunlu varlığın, varlığının zorunlu olmasını gerektiren bir mahiyete sahip olması doğru değildir.¹⁶ Bu da demektir ki, mutlak anlamda basit olan zorunlu bir varlık için, zorunlu olmasının dışında hiçbir nitelendirmede bulunulamaz. İşte bu da O'nun gerçekliğinden öte bir şey değildir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere gerek Yeni Eflatunculuk'un öncüsü Plotinus gerekse İbn Sînâ, bambaşka bir varlık olan Allah'ın insana özgü niteliklerden uzak tutulması noktasında aşırılığa kaçmışlardır. Bu anlamda onlar Allah hakkında "Bir", "İlk" veya "Zorunlu varlık" gibi nitelendirmelerin dışında ancak olumsuzlayıcı bir dille konuşulabileceğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla burada Allah'ın her türlü nitelendirmenin üstünde ve ötesinde olduğu ve O'nun insanlar tarafından tam anlamıyla kavranamayacağı vurgulanmak istenmektedir. Ancak tam da bu noktada onların bu iddialarına birkaç açıdan eleştiri getirmek yerinde olacaktır. İlk olarak Allah hakkında sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşılabilmesi iddiası, şüphe götürür cinstendir. Bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek, o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda insan zihninde bir fikir, bir izlenim veya bir çağrışım uyandırmaz.

Ayrıca bu olumsuz nitelendirmelerle Allah'ın bilinmesi ve kavranması tam anlamıyla mümkün değildir. Allah'ın sadece ne olmadığını bilebileceğimizi savunmak suretiyle kavranılamazlığa ağırlık verildiğinde,

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ, İlahiyat II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 345

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ*, s. 346.

bu da kaçınılmaz olarak agnostizme¹⁷ kapı aralayacaktır. Zira insan Allah'ı tüm niteliklerden soyutlayınca artık O onun için olumsuz bir varlık olmaktan öte bir şey olmaz. Oysa her şeyden önce Allah'a ilişkin "nasıl bir varlık" sorusu, "O, var mıdır?" sorusuna mantıksal bir öncelik taşımaktadır. Şu halde Allah hakkında olumlu birtakım nitelemelerde bulunmak kaçınılmaz olacaktır. Buradan hareketle O'nun her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, mutlak iyi olma gibi birtakım niteliklere sahip olduğunu söylemek, O'na ilişkin içeriksel bazı nitelemeler ve tanımlamalarda bulunmak demektir. Kaldı ki hiçbir niteleme ya da tanımlamanın kendisine uygulanmadığı bir şeyin var olması, açık bir imkânsızlık alanını barındırır.¹⁸

Bu bağlamda Allah, kendi varlığına inanan biri için niteliksiz bir varlık değildir. Şöyle ki, kendimiz için değerli gördüğümüz bir varlığı devamlı merak ederiz. Üstelik bu varlık aşkın ve yüce bir varlık olunca, ona karşı ilğimiz ve merakımız bir kat daha artar. Bu itibarla bu varlığı tanımak ve kavrayabilmek adına devamlı onunla ilgili olumlu nitelendirmelerde

¹⁷ Yunanca "bilinmez" anlamına gelen "agonustos" sözcüğünden alınmış bir tabirdir. Sonsuz, ilk sebepler, cevher, eşya ve olayların son gayesi gibi metafizik gerçeklikleri insan zihninin asla bilemeyeceğini ileri süren ve böylece metafiziğe bilinemez diyen sistemlerin adıdır. Buna göre insan zihnin veya aklın reel değeri yoktur. Bu anlayış görüşler aleminin ilk ve son sebeplerinin akıl için daima meçhul kalacağını iddia eder. Böyle olunca da agnostisizm objektif bir bilginin ve metafiziğin imkansızlığını kabul etmiş olur. Bilgi için bkz.: Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, 10. bs., Ankara 2009, s. 45.

Bu çerçevede Aktürk Hocanın haklı olarak işaret ettiği üzere "hiçbir şekilde tanımlanamayan bir varlığa inanıyorum" önermesi, felsefi ve teolojik anlamda ciddi sorunlara zemin hazırlayacaktır. Bu minvalde nitelenemeyen ve tanımlanamayan aşkın bir varlık, neden tüm dinlerdeki nihai gerçekliğinin referansı kabul edildiği sorusu, acilen cevabını bekleyen bir sorudur. Nitekim bir varlığın nasıl olduğuna ilişkin tüm nitelemeleri ve isimlendirmeleri reddetmek, aynı zamanda o varlığın kendisini inkâr etmekle eşdeğerdir. Bu açıdan Allah'ın nasıl bir varlık olduğuna dair ortaya konan ifade ve önermelerin tümüyle epistemolojik bir çözümlenmeden mahrum olduğunu ileri süren bir bakış açısının tutarlılığından söz edilmesi mümkün değildir. Bu kapsamda İslâm dininin temel inanç esaslarına göre, ne olduğu hiçbir şekilde bilinmeyen bir varlığa inanmak ve o varlığa körü körüne bağlanmak doğru değildir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın varlığının bilinmeyeceğine ilişkin bir ifade olmadığı gibi, aksine insanın yaratılmış evrene ilişkin gözlem ve akıl yürütmeler yoluyla bunun kaçınılmaz olduğuna dikkat çekilmiştir. Bundan hareketle Kur'an'ın muhtelif âyetlerinin (Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190-191; Yûnus, 10/24; Râ'd, 13/3; Nahl, 16/12; Zümer, 39/21; Casiye, 45/5) akıl ile iman arasındaki bağa yoğun bir şekilde vurgu yaptığı hususu gözden kaçırılmamalıdır. Bkz. Aktürk, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", c. 24, sayı: 3, s. 184, 186.

¹⁸ Aktürk, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", c. 24, sayı: 3, s. 183. Diğer taraftan Batılı felsefeci Hick'e göre, bizatihi Gerçek olan bir varlık insanların bilişsel kavrayışını aşan sonsuz bir tabiata sahip olduğu için O'na ilişkin tüm nitelemelerimiz eksik ve yetersizdir. Bu durumda O'nun hakkında herhangi bir içeriksel tanımlamada bulunmak, O'nun sınırlarını belirlemek anlamına gelir. Dolayısıyla sınırları belirlenmiş bir varlıktan Allah diye söz edilemez. Bu açıdan aşkın bir varlık olan Allah, sözgelimi bir veya çok, iyi ya da kötü, kişi veya şey, madde ya da süreç, amaçlı veya amaçsız gibi sıfatlarla tanımlanamaz. Bu anlamda herhangi bir tanımlamaya konu olan bir Gerçek, eksik ve kusurlu olacaktır. Bu yüzden Hick'in bakış açısına göre, bizatihi Gerçek olana ilişkin yapılan değerlendirmeler ya da konuşmaların bir doğruluk değeri yoktur. Bkz. Aktürk, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", c. 24, sayı: 3, s. 183-184.

bulunuruz. O'nun şöyle ya da böyle olduğuna ilişkin sıfatlar ve yüklemeler atfederiz. Bu bakımdan aşkın ve yüce olan bir varlığı, hele bu varlık bizim yaratanımız ise, işte o zaman olumlu manada en güzel isimler ve en güzel sıfatları O'na yakıştırırız.

Öte yandan şunu da belirtmek gerekirse Kur'an'da Allah'a nitelendirmede bulunma adına olumsuz nitelendirmelerin yanında olumlu nitelendirmeler de mevcuttur. Fakat Allah hakkında kullanılan olumsuz nitelendirmeler olumlu nitelendirmelerden daha azdır. Bunun yanında Allah hakkında kullanılan bu olumsuz nitelendirmeler, Allah'ı herhangi bir kusur ve eksiklikten arındırma ve yüceltme amacını taşımaktadır. Sözelimi, "O, ne doğmuştur ne de doğurulmuştur."¹⁹; "...O'nu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku..."²⁰; "Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez..."²¹ ve benzeri ayetlerde bu durumu açıkça görmek mümkündür. Zaten Kur'an bu durumu özlü bir şekilde "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."²² ayetiyle ifade etmektedir. Diğer taraftan da Allah hakkında "esirgeyen ve bağışlayan", "nimet veren", "yaratan", "koruyup gözetken" ve benzeri olumlu nitelendirmeler de bulunmaktadır. Nitekim Allah hakkında yanlış anlamaları önleme adına Allah için olumsuz dil kullanılması hoş karşılanabilir. Ancak Allah hakkında konuşmanın tek yolunun bu olduğu düşüncesi kabul edilebilir bir yargı değildir. Böyle bir düşünceden çıkan sonuç ise, Allah'ın bilinemez ve bize kapalı bir varlık olmasıdır. Bu durumda asla bilinemeyen Allah bizim O'na atfettiğimiz isimden başka bir şey değildir. Burada yapılması gereken, böyle bir açmaz içerisinde bulunmak yerine Allah hakkında kullanılacak olan olumlu nitelendirmeleri, doğrudan Allah'ın tasvirini veren ifadeler olarak değil, O'nun varlığına ve gerçekliğine işaret eden sözler olarak değerlendirmek gerekir.

Görüldüğü üzere Yeni Eflatunculuk ve ondan etkilenen İbn Sînâ gibi düşünürler, Allah'ın sadece ve sadece ne olmadığını bilinebileceği ve bunun da kaçınılmaz bir durum olduğu düşüncesi içerisindeyler. Elbette onların bu aşırı tenzihçi yaklaşımının İslâm kelâmında tenzihî söylemin savunucusu olarak nitelendirilen Mu'tezile ekolüne herhangi bir etkisi var

¹⁹ el-İhlâs, 112/3.

²⁰ el-Bakara, 2/255.

²¹ el-Yûnus, 10/44.

²² eş-Şûrâ, 42/11.

mıdır? Acaba bu ekol sıfatlar konusunda tenzîh anlayışını ortaya koyarken bunlardan mı etkilenmiştir yoksa diğer çevrelerin sıfat konusuna yaklaşımları, onları böyle bir anlayışa mı sevk etmiştir? Bu anlamda onları da diğerleri gibi aşırı tenzîh yanlısı olarak görmek mümkün müdür? İşte bundan sonra bu tür can alıcı soruların yanıt bulması için çalışmamızın şekillenmesi noktasında Mu'tezile içerisinde tenzîhî söylemin ne şekilde ele alındığı ortaya konacaktır.

3. Mu'tezile'nin Tenzîhî Söylemi

Mu'tezile ekolü, düşünce sisteminin teorik çerçevesini büyük ölçüde tenzîh inancı üzerine temellendirmiştir. Bu anlamda ekolün beş temel esası da bu inancın tezahüründen ibarettir. Başta sıfatlar sorununu ele alan tevhîd ilkesi olmak üzere diğer tüm ilkeler bu inançla ilişkilidir. Nitekim Allah'ın mutlak ve aşkın varlık olduğu vurgusu yapan Mu'tezile, esas itibarıyla ulûhiyeti niteleyen kadîm, ganî, vâhid, ehad gibi sözcüklerin ifade ettiği sonsuz varlık ve ilâh olma dışında kalan sonlu varlık ayrımını ön plana çıkarır.

Bu ayrımın bir sonucu olarak ekolün düşünce sisteminin teorik alt çerçevesinin oluşumunda ulûhiyet alanını çelişki ve tutarsızlıktan uzak dil ve ahlâk ile örülen akledilebilir ve ifade edilebilir olma sınırına çekme kaygısı güdülmektedir. Bu sınır kaygısı, akıl dışı ve dil dışı yorumlara karşı ilahi hitabın dilsel kullanımına ve delalet düzeyine dayanır.²³ Sözelimi, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmek, ilâhî teklif ve sorumlulukla çeliştiği için ahlâkî sınıra takılır. Aynı şekilde Allah'ın insanı,

²³ Kâdi Abdulcebbar el-Hemedâni, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, tah.: Adnan Muhammed Zerzûr, Mektebetu Dârü't-Turâs, Kahire1969, c. I, s. 222. Mu'tezileye göre insanlar arasında bir lafız üzerinde muvadaa oluşmadan Allah'ın hitapta bulunması doğru değildir. Bu nedenle Allah'ın hitabıyla kastettiği anlamı insanların anlayabileceği şekilde hitapta bulunması, ancak daha önceden lafızlar üzerinde uzlaşma meydana geldikten sonra geçerli olur. Zira muvadaa, insanın akıl yürüterek düşünce üretmesinde imkân verdiği gibi, vahiy yoluyla kendisine hitapta bulunulmasını ve Allah'ın muradının iletilmesini de mümkün kılar. Nitekim muhatabın kendisine hitapta bulunmasını anlayabilmesi için anlaşmalarını sağlayacak şekilde üzerinde uzlaşmış bir dilin olması gerekir. Başka bir deyişle muhatabın, daha önceden oluşmuş belirli bir dili bilmediği takdirde, Allah'ın sözü ile neyi kastettiğini anlaması söz konusu olamaz. Daha önceden meydana gelmiş olan ve insanların kendi aralarında anlaşmalarını sağlayan bir dil, Allah'ın hitabının gerektiği şekilde anlaşılmasını da mümkün kılar. Zira Allah insanlara, daha önce aralarında oluşmuş uzlaşma dayalı dil ile hitapta bulunur. Aksi takdirde ilahi hitabın ilk muhatapları olan Araplara, bilmeleri ya da anlamaları olası olmayan Afrikalıların dili gibi bir dil ile hitapta bulunularak hitap anlamsız hale getirilmiş olur. Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Eboabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah.: Muhammed Mahmud el-Hüdayrî, İbrahim Madkur, Tâhâ Hüseyin, Kahire 1958, c. V, s. 166, 168. Buna göre şartlarına uygun olarak meydana getirilen söz, insanlar tarafından kavranılabilecek bir anlama delalet eder. Dolayısıyla insanlar sözüün delalet şartlarını bilmeleri halinde ilahi hitabın anlam ve içeriğini istidlâl yoluyla bilebilirler.

gücünü açacak şeylerle sorumlu tutabileceğini kabul etmek de ahlâkın sınırı içerisinde bir çelişkidir. Yine Allah'ın zatı dışında masdar formundaki birtakım manaların O'na atfedilebileceğini söylemek, akıl sınırı içerisinde kabul edilemez. Zira bu, birden çok kadim varlığın bulunduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Benzer şekilde beşerî dilin delaleti ile var olan Kur'ân'ın kadim bir kelim olduğunu savunmak da kendi içerisinde çelişki ihtiva eder. Bu ve bunun gibi pek çok örnek, dilsel, aklî ve ahlâkî sınırlar içerisinde hareket edilerek ele alınmalıdır.

Buna göre tenzih, lafız ve ibarelerle değil, anlam ve delaletle gerçekleşir. Allah'ın pek çok isimden tenzih edilmesi, o isimlerin anlamlarının Allah için uygun olmamasından ya da belirsizlik içermesindedir.²⁴ Şu halde tenzih inancı gereği sözgelimi tevhid ilkesine göre Allah, her çeşit benzerlik ve noksanlıklardan uzaktır. Bu kapsamda kulakların O'nun işitmemesi, gözlerin O'nun görmemesi, insan hayalinin O'nu kuşatamaması, bu ilkenin esasları arasında yer alır. Nitekim Mu'tezile açısından da rü'yetullah sorunu bu ilkeyle bağlantılıdır. Esas itibarıyla bu ilke aklî bir temel üzerine yerleştirilmiş ve ona göre şekillendirilmiştir. Dolayısıyla bu ekol tarafından bu sorun tevhid ilkesi içerisinde ele alındığı için, aklın Allah hakkında doğru bulmadığı rü'yeti O'ndan nefyetmiştir. Her ne kadar rü'yeti reddederken ileri sürülen deliller akıl ve nakle dayanıyor görünse de, aslında akıl temellidir.²⁵

Bu noktada özelde Kâdi Abdulcebbar genelde Mu'tezile, görülmeyenin cisim olmayı²⁶ gerektireceği düşüncesinden hareket etmektedir. Bu itibarla tevhid ilkesinin bir sonucu olarak Allah'ın hem bu dünyada hem âhirette görülemeyeceğini ispatlamak için yeri geldiğinde naslar tevîl edilmektedir. Buna göre Ünverdi Hocanın işaret ettiği gibi, aklın ontolojik ve epistemolojik önceliğinden ötürü rü'yete ilişkin âyetler

²⁴ Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. II, s. 475.

²⁵ Veysi Ünverdi, "Kâdi Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname Dergisi*, c. 38, sayı:1, (2015), s. 204.

²⁶ Aslında cisim kavramının Allah'a atfedilmesi; sonlu varlıkları, sonradanlığı ve yaratılmışlığı, oluş ve bozuluşu, dolayısıyla da eksik ve kusurlu nitelikleri andırmaktadır. Hâlbuki Allah, mükemmel ve kusursuz bir varlıktır. Bu bağlamda O'nun ön plana çıkan bu özelliği, hem zatının hem de sıfatlarının hem türlü eksik ve kusurlardan arınmış olmasını gerektirir. Bu yüzden Allah'ın hangi anlamda ele alınsa alınsın cisim oluşla nitelenmesinin doğru ve sağlıklı bir Allah inancıyla ve aşkın bir ilah olma kavramıyla bağdaşır bir yanı yoktur. bkz.: Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınılığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya, 2001, s. 110.

aklı ilkeler ışığında tefsir ve tevîl edilmiştir.²⁷ Başka bir deyişle aklın önceden belirlediği esaslara uyduğu sürece âyetler, zâhiri manaları üzerine bırakılmıştır. Aksi takdirde tevhîd inancı bağlamında tevîl edilme yoluna gidilmiştir. Dolayısıyla tevhîd inancıyla bağdaşmayan, O'nun cisim, a'raz, yön, mekân ve hududunun olmasını çağrıştıran ya da gerektiren âyetleri O'nu tenzîh etmek için reddedilmiş veya tevîl edilmiştir.²⁸

Yine adalet ilkesi gereği, "Allah adildir" denildiğinde, bununla O'nun fiillerinin tümünün hasen olduğunu, O'nun hiçbir zaman kabih iş yapmadığını ve yapması gereken bir şeyi asla ihmâl ve ihlâl etmediği kastedilir. Nitekim Allah'ın insanı, yapmadığı şeylerden ya da onun gücünü aşacak şeylerle sorumlu tutmaması gerekir. Zira Allah, insana özgür irade vermiş ve bu iradenin bir gereği olarak sadece yapmış olduğu fiil ve davranışlarından ötürü onu sorumlu tutmuştur.²⁹ Ayrıca Allah zulüm ve adaletsizliği yapan bir varlık olsaydı, en güzel isimlerle nitelenmesi mümkün olmazdı.³⁰ Görüldüğü üzere burada adaletsizlik ve zulüm vasıflarının Allah'tan tenzihine yönelik delalet düzeyi karşımıza çıkmaktadır.

Benzer şekilde salah-aslah ilkesi de tenzîh inancıyla ilişkili görülmektedir. Bu ilkeye göre "husun" olarak nitelendirilen fiilleri yapmada Allah'ın rızası vardır. "Kubuh" olan fiilleri yapmada ise, O'nun rızası yoktur. Bu anlamda "...Allah, kullarının küfür üzere olmalarına razı olmaz..."³¹ ayeti, tam da bu gerçeğe işaret eder. Bu doğrultuda çirkin ve kötü işler sadece insana ait fiiller olmakla birlikte bu tür fiillerin Allah'a isnat edilmesi söz konusu bile olamaz.³² Böylelikle Mu'tezile, Allah'ın ancak

²⁷ Ünverdi, "Kâdi Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", c. 38, sayı:1, (2015), s. 205.

²⁸ Mu'tezile'nin rü'yetullahın reddine dair akli ve nakli delillerin yanı sıra, rü'yetullahın imkânını savunanların ileri sürdüğü akli ve nakli delillere yönelttiği eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VI, ss. 83-252; Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, tah.: Abdulkarim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1988, ss. 236-277; Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, ss. 5, 36, 255, 293-296; Kâdi Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân anî'l-Metâin*, tah.: Muhammed Nebhâ, Dâru'n-Nahda'l-Hâdise, Beyrut 2008, s. 358-359; Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usulî'd-Dîn*, London, 1991, ss. 359, 457, 465, 473, 476-479, 48-482, 493-495; Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, nşr.: Muhammed Abdüsselâm Şahin, Beyrut, 1971, c. II, ss. 52, 149-151; Nisâburî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed, *fi't-Tevhîd*, tah.: Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire, 1965, s. 602-607.

²⁹ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VI, s. 49-50; Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 301; Kâdi Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûlid-Dîn*, çev.: Murat Meriş, İz Yayıncılık, 2. bs., İstanbul 2011, s. 70 vd.

³⁰ Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. II, s. 470.

³¹ ez-Zümer, 39/7.

³² Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 469; Kâdi Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûlid-dîn*, s. 84.

güzel ve iyi olanı yaptığını savunmakta ve kötü ve çirkin olan işlerden O'nu tenzih etmektedir.

Ayrıca tenzih inancı gereği ilkesel olarak muhkem ve müteşâbih ifadeler akıl delilleri üzerine bina edilmelidir. Zira muhkem ve müteşâbihi birbirinden ayırt edebilmenin en güçlü delillerini akıl verir. Buna göre müteşâbih ifadeleri anlama biçimi, aklın ve dilin delaleti içerisinde oluşur. Sözelimi, Bakara 29. ayette geçen “istiva” ifadesi, genellikle “oturma yerleşme, kalkma, yönelme, bir yerden başka bir yere intikal etme” anlamlarını içerdiği için, bu ifade cisimler için kullanılır. Ancak bu sözcük, dilde olasılık bildirdiği için kullanımı bağlama göre değişebilir. Kimi zaman hükmetme, kimi zaman kastetme ve karar verme, kimi zaman da bir yere kurulma anlamlarında kullanılabilir.³³

Burada bu dilsel kullanımlar göz ardı edilerek söz konusu ayetlerin insanbiçimci bir yaklaşımla yorumlanması, tam anlamıyla indirgemeci bir tutumdan öte bir şey değildir. Ayette geçen bu ifadenin içerdiği anlamlardan biri olan bir yere kurulma ve oturma fiilinin antropomorfik içeriği Allah'ın aklın delaleti ile sabit olan “mekândan münezzeh olan mutlaklığı” arasında mantikî açıdan çelişki ve tutarsızlık söz konusudur. Zira bu durumda Allah, mutlak bir varlık olmaktan mekâna gereksinimi olan bir varlık durumuna düşmüş olur. Nitekim kadim bir varlığın bir cisim gibi uzamsal bir niteliğe konu olması özünde çelişki barındırır. Fakat bu çelişkiye rağmen insanbiçimci olan bu anlamın O'na atfedilmesi, mekâna gereksinimi olan tüm varlıkların kadim oluşunu zorunlu kılmış olur.³⁴ Şu halde her iki çelişkiden kurtulmak için yapılması gereken şey, Allah'ın istivasının mecazî bir kullanım olduğunu söylemektir.³⁵

³³ Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, s. 72-75.

³⁴ Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, s. 74-75; Kâdi Abdulcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân anî'l-Metâin*, s. 69.

³⁵ Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Mu'tezile'nin te'vil ameliyesinde başvurduğu temel araç mecazdır. Bu anlamda mecaz, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada gerektiği zaman başvurulan bir te'vil aracıdır; bkz.: Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1982, s. 131. Nitekim bir sözcük hakikî anlamın dışında başka bir anlam ifade edecek şekilde kullanıldığında, söz konusu mecazî anlam hakikî anlam yerine geçer. Bunun yanı sıra mecaz, hakikati aşması ve onun ötesine geçmesi nedeniyle hakikatten farklıdır. Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. V, s. 188. Bu noktada hakikat ile mecaz arasındaki farka dikkat çeken Abdulcebbar, hakikat ile mecaz arasındaki ilişkide kıyasa asla yer olmayacağını savunur. Ona göre sözelimi, “*وَأَسْمَاءُ الْقَرْيَةِ*” (Yusuf, 12/82) ayetinde “*قَرْيَةٍ*” lafzıyla köy halkının kastedilmesinde olduğu gibi, insanlar kendi aralarında kullandıkları ifadelerde hafızlamak suretiyle de sözlerini anlaşılır hale getirebilirler. Ancak buna kıyas yaparak hiç kimse, sahibini kastettiği halde “Eşeğe sor” ya da yazarını kastettiği halde “Kitaba sor” diyemez. Zira insanlar sahibini kastettikleri halde eşeği ya da kitabı

Verilen bu bilgi ve açıklamalar ışığında açığa çıkan odur ki, Mu'tezile'ye göre tek kadim varlık Allah'tır. Zira kıdem, O'nun zatının en özel vasfıdır. O, kendisi dışında hiçbir varlığa benzememesinden ötürü O'ndan başka kadim varlık yoktur. Bu noktada şayet kıdem vasfı, Allah'a özgü bir vasıf olmasaydı, bu durumda diğer varlıklar kıdem sıfatında O'na ortak olacak olmaları yönüyle ilahlıkta da O'na ortak olmaları gerekecektir.³⁶ Bu da Allah'ın zatında diğer varlıkların ortak olması anlamına gelecektir. Bu yönüyle diğer yaratılmışlardan tamamen farklı olan Allah'ın mutlaka bir olduğunun ve dolayısıyla zat, sıfat ve fiil bakımından kendisine ortak ikinci bir varlığın bulunmadığının bilinmesidir.

Bu gerçeklikten hareketle Mu'tezile, Sünnî kelâmcıların Allah'a izafe ettiği sıfatları iki gruba ayırmaktadır. Birinci grup, sigâ bakımından sıfat olan hayy, âlim, kâdir gibi müştak sözcüklerdir. Bu minvalde ekol, bu tür sıfatları Allah'a izafe etmekte ve bunlara sıfat-ı maneviyye ismini vermektedir. Allah'ı her türlü ortaktan tenzih eden ve O'nun şanına layık olan bu sıfatlara O, zatından ötürü sahiptir.³⁷ İkinci grup ise, bu sıfat-ı

hazfederek yukarıdaki gibi bir ifadeyi kullanmazlar. Bu, o dili konuşan insanlar arasında bilinen ve uygulanan bir kullanım olsaydı, o zaman başkalarının da böyle bir ifadeyi kullanması doğru olurdu. Dolayısıyla insanların söyledikleri sözlerle anlatmak istedikleri kastı muhatapın anlayabileceği şekilde bir kısım lafızları hazfederek dile getirmekten kaçındıklarında mecaz meydana gelir. Onların bazı lafızları hazfederek söz söylemediği yerde başka birinin ortaya çıkarak hazfetme hakkı olamaz. Şayet bir kişi toplumun hazfetmediği bir lafzı hazfederse, o zaman muhatap onun muradını anlayamaz. bkz. Kâdî Abdulcebâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 188-189. Buna göre bir toplum, bir lafzı hakikî anlamdan mecazî anlama naklederek kullanabilir. Başka bir deyişle burada dili kullanan toplumun uygulaması dikkate alınır. Bunu da ancak lafzın önceki anlamı ile yeni anlamı arasında taallukun varlığıyla söz konusu olabilir. Şu halde toplumun kastı gözetilerek lafzın anlamında genişletme ya da daraltma yapılabilir. Böylece mecaz, aslı muvadaa üzerinde yeni bir muvadaa olarak görülebilir; bkz.: Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 123-124.

³⁶ Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 133.

³⁷ Mu'tezililere göre zâtî sıfatlar genellikle şu şekilde sıralanır: Kâdir, âlim, hayy, semî', basîr, müdrîk, mevcûd ve kadîm. Bunların içerisinde ilk sırada Allah'ın kâdir oluşu gelmektedir. Diğer sıfatlar ancak O'nun kâdir oluşu bilindikten sonra bilinebilir. Buna göre Allah'ın âlemi yarattığına delâlet eden deliller, O'nun kâdir olduğuna da delâlet eder. Böylece ilk bilinen sıfat kudret sıfatı olur. Allah'ın kâdir oluşu ise O'nun sağlam ve mükemmel fiil işlediği anlamına gelir. Allah'ın mükemmel fiil işleyebilmesi ise, âlim olduğunu gösterir. Hal böyle olunca O'nun ikinci sıfatı olan ilim sıfatı bilinmiş olur. Allah'ın âlim ve kâdir olduğu açığa çıkınca, buradan hareketle O'nun hayy oluşu sonucuna varılır. Zira âlim ve kâdir olan bir varlık ancak hayy olur. Allah'ın hayy olması ise, O'nun semî', basîr, müdrîk olduğunu gösterir. Kuşkusuz canlı olan ve eşyayı idrak etmesine engel hiçbir şey bulunmayan varlık "hayy"dir. Allah'ın vücûd sıfatına ise, tıpkı hayy sıfatına ulaşıldığı gibi ulaşılır. Başka bir deyişle Allah'ın âlim ve kâdir olması, O'nun mevcut olduğunu gösterir. Zira âlim ve kâdir olan, ancak mevcut olandır. Allah'ın kadim oluşu ise, muhdes kavramı göz önüne alınarak anlaşılabilir. Şayet Allah kadim olmasaydı, o takdirde muhdes olması gerekirdi. Zira mevcut, bu ikisinden birinde bulunur. Eğer var olan şey bunlardan biri değilse, o zaman kesinlikle diğeridir. Allah'ın muhdes olmadığı sabit olduğuna göre, kadim olduğu ortaya çıkar. Burada dile getirilen tüm bu sıfatlar ezeldir. Pek tabiidir ki, aynı zamanda ebedidirler. Dolayısıyla Allah bu sıfatlarla ezeli ve ebedi olarak vasıflanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû

maneviyyenin köklerini oluşturan hayat, ilim, kudret gibi masdar sıgasındaki manalardır. Ancak “sıfat-ı meanî” ismi verilen bu kök manaların Allah’a izafe edilmesi, aklın sınırı içerisinde kabul edilemez. Buna göre yaratılmış varlıklarda bulunan ve caiz hükmü taşıyan, dolayısıyla var olabilmeleri için bir tercih ve tahsis ediciye ihtiyaç hissettiren her mana Allah hakkında muhaldir. Zira böyle bir mana Allah’a nispet edilirse O’nun sonradan yaratılan varlıklar gibi bir tahsis ediciye muhtaç olması ve hudûs alametlerine mahal teşkil etmesi gerekir. Oysa ezeli, ebedî ve mutlak anlamda eşsiz olan Allah, tüm ihtiyaç ve kusurlardan yüce ve beridir.

Bu çerçevede Abdulcebbar, Allah’ın zatı gereği hayy, kâdir, âlim ve mevcut olduğunu belirtmektedir. Ayrıca O’nun bu tür sıfatlara sahip olması için hayat, kudret, ilim türünden kök manalara ihtiyacı yoktur. Şayet bu kök manalar O’na has olan kıdeme eşlik ederse, o takdirde ulûhiyette de O’na eşlik etmiş olur. Buna göre Allah eğer hayat ile hayy olsaydı, cisim olması gerekirdi. Bu ise aklen muhaldir. Oysa bu durum ancak idrakte idrak mahalli olan bedeni bir şekilde kullanmakla mümkün olur. Kudret hakkındaki söz de böyledir. Zira kudretle fiil, ancak onun mahallini fiilde ya da fiilin sebebinde kullanmakla mümkün olur. Bu durumda da Allah’ın arazlara mahal olan bir cisim olması gerekir. Bu ise câiz değildir. İlme gelince, onun ortaya konulması için iki yol vardır. Bunlardan biri, eğer Allah ilimle âlim olsaydı, ilminin bizim ilmimize ve bizim ilmimizin de O’nun ilmine benzer olması gerekirdi. Bu ise, her ikisinin de kadim veya her ikisinin de hâdis olmalarını gerektirirdi. Zira birbirlerine benzer olan iki şeyin, kıdem ve hudûsta birbirlerinden ayrılması doğru değildir. Bu ise akli açıdan geçersizdir.³⁸ Mevcut hakkındaki söze gelince, Allah ezelde mevcut

Muhammed İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, nşr.: Jena Jacques Houben, Matbaatu'l-Kâtulikiyye, Beyrut 1965, c. I, s. 103 vd.

³⁸ Kâdî Abdulcebbar, Allah’ın zatıyla âlim oluşuna ilişkin ileri sürdüğü ispat tarzını iki esasa dayandırmaktadır. Bu esaslardan birincisine göre, eğer Allah ilim sıfatıyla âlim olsaydı, O’nun ilminin bizim ilmimize denk, bizim ilmimizin de O’nun ilmine denk olması gerekirdi. İkincisi ise, birbirine denk olan şeylerin kıdem ve hudûs konusunda ayrılmalarının câiz olmayışdır. Burada birinci esas kanıtlayan husus, Allah’ın ilimle âlim olduğu kabul edildiği takdirde söz konusu ilimde, bizim ilmimizin taalluk ettiklerinden bir şeyin bulunması gerekir. Bu ise, onların birbirlerine denk olmalarını gerektirir. Zira bu iki ilmin, mümkün olan en özel durumda bir müteallike taalluk etmeleri durumunda birbirlerine denk olmaları gerekir. Aksi takdirde onların karşısına bir hasım çıkacak olsa, her ikisini birden ortadan kaldırır. Oysa herhangi bir şeyin birbirlerine hasım olmayan farklı iki şeyi nefyetmesi câiz değildir. Şayet, bunun ayrı ayrı iki ilimde değil, sadece bir âlimde gerekeceği söylenecek olunursa, onlara şu şekilde cevap verilir: Onları bilen iki varlığın farklı oluşu, sadece vücûb hâlinde birbirinden farklılığını gerektirir. Farklılık ve uygunluğun gerektiği durumda ise ayrılık ve birleşmenin herhangi bir etkisi söz konusu

olduğu gibi, ebedde de mevcut olacaktır. Bu anlamda mevcudiyetinin herhangi bir nedenle O'ndan uzaklaşmasının doğru olmayacağı bilinmelidir. Nitekim O'nun kâdir ve âlim oluşu hususunda ihtiyaç duyulanın benzerine bu konuda ihtiyaç bulunmamaktadır. Zira bu husus, taallukun fer'indedir. Buradaki durum, Allah'ın hayy oluşundaki durum gibidir. Hal böyle olunca Allah'ın ezelde mevcut oluşuna delalet eden şey ise şudur: Şayet Allah ezelde mevcut olmasaydı ve bu özellik O'nda sonradan meydana gelmiş olsaydı, O, kendisini var edecek bir yaratıcıya muhtaç olurdu. Bu ise imkânsızdır.³⁹

Benzer şekilde Nazzam da sıfatlar konusunda ortak görüşten ayrılmamıştır. O da kâdim sıfatları reddederek Allah'ın zatını tenzih etme gayreti içerisinde. Bu anlamda sıfatları zata atfetmenin zatın isbatı olduğu vurgusunun yanı sıra sıfatların zıtlarını da O'ndan nefyedilmesi gerekir. Ona göre "Allah âlimdir" demekle O'nun câhil olmadığı kastedilir. Yine "O, kâdirdir" denmesinin amacı, zatın ispatı olup, O'ndan acziyeti tenzih etmektir. Aynı durum O'nun hayy oluşu için de gereklidir. Buna göre "O, âlimdir" demekten maksat, "zati"nin ispatı ve O'nun hakkında cehlin nefyi anlamına gelir. "O, kâdirdir" demekten maksat, "zati"nin ispatı olup aczi O'ndan nefyetmek içindir. "O, diridir" demekten maksat da "zati"nin ispatı ve ölümünün nefyi içindir.⁴⁰

Yine Bağdat Mu'tezilesinden Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât da Allah'ın zati gereği sıfatlara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, sözgelimi Allah bir ilimle âlim olsaydı, o ilim ya kadîm ya da hâdis olurdu. Bu şıklardan birincisi olamaz; zira bu, kadîmlerin çokluğunu yani birden fazla ilahın varlığını kabul etmek anlamına gelir. İkinci şikka gelince, O'nun hâdis olması da imkânsızdır. Şayet hâdis olursa, o zaman Allah o ilmi ya kendi zatında ya başka bir mahalde ya da mahalsiz olarak ihdas etmek zorunda

değildir. Bu nedenle farklı iki varlığın bir mekânda, benzer iki varlığın da ayrı mekânlarda bulunmaları mümkündür. Zira bunların arasında zıtlık veya zıtlık yerine geçecek bir durum yoktur.

İkinciyi kanıtlayan husus ise şudur: Eğer Allah ilimle âlim olsaydı, ya tek ilimle ya sayılı ilimlerle ya da sonsuz ilimlerle âlim olurdu. Her şeyden önce Allah'ın sonsuz ilimlerle âlim olması câiz değildir. Zira Allah dışında sonsuz olanın varlığı muhaldir. Yine O'nun sayılı ilimlerle âlim olması da câiz değildir. Zira ilimlerin sayılı olması, bilinenlerin de sayılı olmasını gerektirir. Ayrıca tek ilimle âlim olması da câiz değildir. Zira tek ilmin, birden daha çok müteallike ayrıntılı bir şekilde taalluk etmesi câiz değildir. Tüm bunların sonucunda Allah'ın asla ilimle âlim olmaması gerekmektedir; bkz.: Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 191-192

³⁹ Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 176.

⁴⁰ Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Reddû ala İbn Râvendî el-Mülhîd*, tah.: Albert Nâder Nasrî, Matbaatu'l-Medâni, Beyrut 1957, s. 27-28.

kalırdı. Burada eğer ilmi kendi zatında oluşturursa, zâtı hâdislere mahal olmuş olur. Bu durumda hadislere mahal olan şey de hâdis olduğu için bu ihtimal ortadan kalkmış olur. Yok, eğer ilmi başka yerde meydana getirirse, o zaman da kendi zâtı değil, meydana getirdiği yer âlim olur. Bunun yanı sıra Allah'ın bir mahal olmaksızın ilmi meydana getirmesi de aklen çelişki doğurur. Zira ilim bir arazdır ve ancak cisimle kaim olur. Tüm bu nedenlerden ötürü Allah zâtı ile âlimdir. Diğer sıfatlar içinde aynı durum geçerlidir.⁴¹

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbar da, Allah'ın âlim olarak isimlendirilişini şu şekilde temellendirmektedir: Allah'ın âlim oluşunun bir ilme dayandırılması imkânsızdır. Zira bu durumda bu ilim ya ma'dûm bir ilimdir ya hâdis bir ilimdir ya da ezeli bir ilimdir. Burada bu üç ihtimalin bir arada bulunması aklen muhaldir. Nitekim ma'dûm olan bir ilimden doğduğu kabul edilen âlimlik, cehâlet ile aynıdır. Hâdis kabul edilen bir ilim ile bilmek de, bu bilgiden önce var olması gereken onu ihdâs edenin bilgisine ihtiyacı gerektirir ki, böyle bir ihtiyaç ve gereksinimin ilâh olan bir varlıkta tasavvuru imkânsızdır. O'nun zatından ayrı ezeli bir varlık olan ilim ile bilmesine gelince, bu ise Allah'ın bir ve kadîm oluşu anlayışına taban tabana zıttır.⁴²

Neticede sıfat olarak görülen şey, aslında bizim nitelendirmemizden öte bir anlam ifade etmez. Başka bir deyişle bizler Allah'a sıfat atfettiğimizde, esasında O'nu tanımlamanın ve isimlendirmenin ötesinde hiçbir şey yapmamakta ve O'na zatından ayrı müstakil manalar yüklememekteyiz. Dolayısıyla sıfatların ne birbirinden ne de zattan ayrı oluşu söz konusudur. Oysa Allah'ın zatından ayrı müstakil manaların bulunduğu ispatı, O'nun hakkında kabul edilemeyecek sonuçlara zemin hazırlayacaktır. Mu'tezilî kelâmcılar tarafından endişe verici görülen bu sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birincisi, sıfatların varlığı kabul edildiği takdirde, şayet bunlar zâtın aynı değilse, bu durumda zattan ayrı birer varlık olmaları gerekir. Sözelimi, Zeyd, Amr değilse, o zaman Amr'dan başka birisidir. Dolayısıyla bunda asla şüpheli yoktur. Yani ortada iki var olan varsa, bunlardan biri

⁴¹ el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 83.

⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 186.

diğerinden kesinlikle farklı bir şeydir. Burada sıfatların zattan ayrı kabul edilmesi, Allah'ın zatının dışında ezelde başka varlıkların olması anlamına gelecektir. Hal böyle olunca kadim sıfatlar olarak Allah'ın dışında ezelde başka varlıkların kabul edilmesi Allah'ın bir ve kadim oluşuna aykırıdır.⁴³

İkincisi, şayet bu sıfatlar var ise, o zaman bunlar ezeli olmak zorundadır. Zira kadim bir varlıkta sıfatların sonradan oluşması mümkün değildir. Yine eğer onlar ezeli iseler, o takdirde kadim olmak zorundadırlar. Zira ezelik sadece kadim olan bir varlığa mahsustur. Oysa kıdem sadece Allah'a ait ve başkalarına verilmesi mümkün olmayan bir sıfattır. O halde sıfatların ezelde var olduğunu kabul etmek, aynı zamanda onların kadim olduğunu kabul etmek ve onaylamak anlamına gelir. Bu durumda birden çok ilah mevcut olacaktır. Bu görüş de açık ve net olarak Allah'ın bir ve kadim oluşuna aykırıdır.⁴⁴

Üçüncüsü ise, sıfatların ontolojik gerçekliğine inananlara göre, bir sıfat başka bir sıfatla kaim olamaz; ancak bir zat ile kaim olabilir. Şayet bu noktada bu sıfatlar var ise, zorunlu olarak onların bakî olmaları gerekmektedir. Buna göre sıfatlar kendileri ile kaim olan bir sıfatla bakî olamazlar. Bu durumda bu sıfatlar bizatihi bakîdirler. Fakat gâib hakkında zatından dolayı bakî oluş, sıfatın ontolojik gerçekliğine inananlara göre, şahidde bakî ancak beka sıfatı ile olacağı kaidesine ters düşerek onların bu husustaki tüm inançlarını ve kaidelerini yok etmektedir. Bu durumda Allah bekasız bakî, ilimsiz âlim olabilir ki, bu ise sıfata inananların söylemlerine terstir.⁴⁵

Bu şekilde temellendirilen akıl yürütmenin bir sonucu olarak denilebilir ki, yaratılmışlara özgü kök manaların Allah'ın zatına layık görülmesi, akıl ve dil ile inşa edilen mâkûliyet çerçevesinde kabul edilebilir değildir. Bu anlamda bu kök manaların, sözgelimi ilim manasının, O'nun zatı ile kâim olduğunu söylemek, bir yönden O'na araz izafe etmek, diğer yönden ise O'na organ nispet etmek anlamına gelir. Zira şahid âlemde bünye olmadan ilimden söz edilemez. Şayet burada şahidden hareketle gâibe delil getirme yöntemiyle Allah'ın yaratılmışlar gibi ilim sahibi olduğu söylenirse, o takdirde O'nun bünye sahibi olduğu sonucuna varılacaktır. Bu

⁴³ Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 183.

⁴⁴ Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 184.

⁴⁵ Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 185.

da Allah'ın yaratılmış varlıklar ile benzer bir yapıya sahip olduğu düşüncesine yol açacaktır. Tam da burada Mu'tezile'nin tam aksine Sünnî kelâmcılar, şâhidin gâibe delil getirme yöntemiyle bu kök manaları Allah için uygun görmektedir. Bu nedenle onlar, ilim sıfatına sahip olanın âlim olacağından hareketle Allah'a ilim manasını izafe etmektedirler.⁴⁶ Ancak yeri gelmişken burada önemli bir hususu vurgulamak gerekir ki, o da "sahip olmak" ile "olmak" söylemleri arasındaki farkın açığa çıkarılmasıdır. Buna göre "sahip olmak" hali, geçici ve arızı bir niteliktir. Bu anlamda insan dün herhangi bir şeye sahip değilken, bugün o şeye sahip olabilir ve ilerde de sahip olduğu o şeyi kaybedebilir. Sözelimi, dün fakir olan birisi, bugün zengin ve varlıklı duruma gelebilir. Aynı şekilde bugün zengin olan birisi de ileride fakir bir duruma düşebilir. Bu kabilden özellikler, o kişinin sonradan edindiği ve gelip geçici olan arızî niteliklerdir. Dolayısıyla bu tür özelliklerin o kişi için bir kalıcılığı ve devamlılığı olmayabilir. Öbür yandan "olmak" hali, sahip olmak hali gibi gelip geçici ve sonradan olmamakla birlikte olumsal⁴⁷ değildir. Tam aksine kalıcı ve o kişinin kendisinde bizatihi bulunmaktadır.

Nitekim Mu'tezilî kelâmcılar içselleştirdiği bu görüş ve düşüncesiyle her yönden Allah'ı yaratılmışlara benzer kılmaktan uzak tutma ve O'nu yüceltme çabası içerisindedir. Bunu yaparken de Sünnî kelâmcıların iddia ettiği gibi sıfatları inkâr etmemektedir. Onların bu söylemlerinin aksine Allah'ın zatına yakışmayan ve Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik ortaya koyan ifadeleri tevil etme yolunu tercih etmişlerdir. Böylelikle onlar, Allah'ı yaratılmışların sahip olduğu eksiklik ve kusurlardan tenzih etme

⁴⁶ Sünnî kelâmın önde gelen simalarından biri olan Ebu'l-Muin en-Nesefî, Mu'tezile'nin bu iddiasını tamamen yanlış bulmaktadır. O, Mu'tezilî söylemin aksine masdar formundaki kök manaların Allah'a izafe edilmesinin herhangi bir şekilde O'nu yaratılmış olanlarla benzer kılmayacağını ileri sürmektedir. Ona göre Allah'a bu şekilde kök manalar isnat edildiğinde, bu manalar Allah'ın zatında ayrı bir varlık oluşturmayacak ve O'nun zatında çokluğa neden olmayacaktır. Zira sıfatlar Allah'tan başka değildir; aksine her bir sıfat, ne zatın kendisidir ne de ondan başkadır. Bu itibarla birbirinden ayrı ve başka olan iki şey, birinin yokluğu sırasında diğerrinin varlığı düşünülebilen iki varlık demektir. Bu ise Allah'ın zati ve sıfatları için imkânsızdır. Zira O'nun zati ezeli olduğu gibi sıfatları da ezeldir. Yokluk ise ezeli olan için muhaldir. O takdirde birbirinden ayrılık ve başkalığın tarifi gerçekleşmez. Dolayısıyla ayrılık ve başkalık durumu söz konusu değildir. Bu, "on" rakamı içindeki "bir" sayısı gibidir. Bu anlamda "on" olmaksızın "bir" in varlığı veya "bir" bulunmadan "on" un varlığı imkânsız olduğu için "bir", "on" dan başka olmadığı gibi, "on" da değildir. Zira "bir", "on" dandır ve "on" un yokluğu "bir" in yokluğu; "on" un varlığı "bir" in varlığı anlamına gelir. Ebu'l-Muin en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, çev.: Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 45.

⁴⁷ Olumsal sözcüğü lügatte olması kadar olmaması da mümkün bulunan anlamına gelir. Bu anlamda zaruri ve mecburi sözcüklerinin karşısı olarak kullanılmaktadır.

iradesi içerisinde olduklarını ve tam anlamıyla tevhîd inancına bağlı olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Diğer taraftan onlar ne Yeni Eflatunculuk'ta ne de İbn Sînâ gibi düşünürlerin iddia ettiği şekilde Allah'a karşı sadece olumsuz nitelermelerde bulunulabileceği belirterek tenzih yaklaşımında aşırıya kaçmıştır. Tam aksine Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu kavramak ve idrak etmek için O'nun hakkında "kadim" ve "bir oluşu" yanında "âlimdir, işiticidir, konuşucudur" ve benzeri olumlu nitelendirmelerde bulunmaktadır.

Dolayısıyla Mu'tezile, bu tür olumlu nitelendirmelerle Allah'ı kavrayış düzeyinin ve bilincinin artacağını vurgusu yapmaktadır. Ancak bu şekilde O'nun varlığını kavrayışımız, olumlu niteliklerin çokluğu ile doğru orantılı olarak gelişme gösterir. Netice itibarıyla iddia edildiğinin⁴⁸ aksine bu ekol, Allah'ı niteleyen ifadelerde akıl ile dil arasındaki delalet düzeyinin belirlenmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Zira akıl dışında isim ile varlık arasındaki ilişkiyi ve yapılacak nitelendirmelerin uygun olup olmadığını denetleme imkânı yoktur. O halde ulûhiyet alanı aklın delaleti üzerine bina edildiğine göre, Kur'an'da Allah'a atfedilen sıfatların dışında O'na yeni nitelendirmede bulunma imkânı açık demektir.

Sonuç

Doğrudan yüz yüze gelerek kavranılması, anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah, yarattığı tüm varlıklarla aynı varlıksal düzlemi ve mantıkî statüyü paylaşmamaktadır. Zira O, her şeyden önce kendi kendisiyle özdeş ve bambaşka oluşunun yanı sıra mutlak ve aşkın bir varlıktır. Bu da O'nun hakkında konuşurken her zaman somut ve doğrudan bir dil kullanımını güçleştirmektedir. Bu yüzden kelâmî söylem çoğu kez somut olmaktan ziyade soyut, doğrudan anlatımdan ziyade dolaylı anlatımı içermektedir.

Bu bağlamda Allah hakkında dile getirilen söylem ve ifadeler her ne kadar O'nun nasıl bir varlık olduğunu anlamaya biraz olsun yaklaşırsa bile, hiçbir zaman tam anlamıyla O'nu bütün yönleriyle kapsayan bir içeriğe

⁴⁸ Yaygın bir şekilde Mu'tezile'ye isnad edilen itham, onların Kur'an'ı aklın delaleti ile dilin delaletini aşındıran bir yorum çevresi olduğu şeklindeki iddiadır. Bu iddiaya göre bu ekol, mesailerini tümüyle ilahî hitabı aklileştirme çabasına harcamıştır.

açıkça vurgulamaktadır. Bu doğrultuda bu ekol, Allah'ın bu olumlu nitelere nasıl layık olduğu noktasında, O'nun zatına yakışmayan ve Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik içeren ifadeleri tevil etme yolunu tercih etmişlerdir. Böylelikle onlar, Allah'ı yaratılmışların sahip olduğu eksiklik ve kusurlardan tenzih etme amacı taşımaktadır. Dolayısıyla O'nun aşkın ve mutlak oluşu gerçeğinden hareketle anlam ve delaletin akıl ve dil ekseninde oluşturulması hususu önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Hâlûk, Türkçe Sözlük, TDK Yay., 11. bs., Ankara, 2011.
- Aktürk, Eyüp, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 24, sayı: 3, (2013).
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, 10. bs., Ankara, 2009.
- Devran, Yusuf, *Haber-Söylem-İdeoloji*, Başlık Yayın Grubu, İstanbul, 2010.
- Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yay., Ankara, 2008.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1982.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.
- el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *el-İntisâr ve'r-Reddû ala İbn Râvendî el-Mülhîd*, tah.: Albert Nâder Nasrî, Matbaatu'l-Medânî, Beyrut, 1957.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râgıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, çev.: Abdulbâkî Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2010.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, çev.: Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, tahk.: Abdullah Ali Ekber, Muhammed Ahmed Hasbilah, Hâşim Muhammed Şazeli, Dâru'l-Mearif, Kahire, 1119.

Sözen, Edibe, *Söylem*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

Ünverdi, Veysi, "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname Dergisi*, c. 38, sayı:1, (2015).

Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya, 2001.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr.: Muhammed Abdüsselâm Şahin, Beyrut, 1971.