

MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA ALLAH'IN ZÂTININ MÂHİYETİ TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA ALLAH HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI

Rıza KORKMAZGÖZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Kasım 2024, **Kabul Tarihi:** 25 Mart 2025, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2025, **Atıf:** Korkmazgöz, Rıza. "Mâtürîdî Kelâmında Allah'ın Zâtının Mâhiyeti Tartışmaları Bağlamında Allah Hakkında Konuşmanın İmkânı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (Mart 2025): 643-678.

DOI: 10.33415/daad.1589658

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 November 2024, **Accepted:** 25 March 2025, **Published:** 31 March 2025, **Cite as:** Korkmazgöz, Rıza. "The Possibility of Talking About God in the Context of Discussions on the Essence of God in Mâtürîdî's Theology". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/1 (March 2025): 643-678.

DOI: 10.33415/daad.1589658



Öz

Allah'ın zâtının mâhiyeti problemi doğrudan ve dolaylı birçok kelâmî meseleyle ilişkilidir. Marifetullah, tevhit, ilahi sıfatlar, zât-sıfat ilişkisi, haberi sıfatlar, teşbih, teccim, tenzih, hulûl, ittihat, ru'yetullah ve benzeri konular bu problem bağlamında ele alınmaktadır. Mâtürîdî kelâm geleneği özelinde hazırlanan bu makale, esas olarak, Allah'a mâhiyet lafzının nispet edilip edilemeyeceği ve Allah'ın özel zâtının hangi yoldan ve ne oranda bilgiye konu olacağı meselesine yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede önde gelen Mâtürîdî kelâmcıların eserleri tetkik edilmiş ve gerek naslarda gerekse literatürde Allah'ın özel zatına yönelik kullanılan ifadelerin ne anlama geldiği ve nasıl yorumlandığı mukayeseli olarak serdedilmiştir. Bu çabanın gayesi, bugün çağdaş din felsefesinde tartışıldığı şekliyle Tanrı hakkında konuşmanın imkânını soruşturmak ve Mâtürîdî kelâm anlayışı üzerin-

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, riza.korkmazgoz@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8995-0472> / Associate Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty Of Theology riza.korkmazgoz@omu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8995-0472>

den alana katkıda bulunmaktadır. Bilimsellik adına metafizik açıklamaların reddedildiği ve dolayısıyla teist argümanlara karşı ateist, agnostik ve sofist bir takım iddiaların gündemi meşgul ettiği bir vasatta Tanrı hakkında konuşmanın imkânını ve sınırını yeniden düşünmek, bir gereklilik olarak kendini göstermektedir. Ulaşılan sonuç itibarıyla Allah'ın zatının mâhiyeti tam ve kesin bir idrake konu olmasa da varlığı, varlık modu, selbî ve sübûtî sıfatları hakkında akli bir temellendirmeyi mümkün gören Mâtürîdî kelâmcıların meseleye yaklaşımları güncel tartışmalar açısından dikkate değerdir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Allah'ın mâhiyeti, Sıfat, Cisim, Şey.

The Possibility of Talking About God in the Context of Discussions on the Essence of God in Mâtürîdî's Theology

Extended Abstract

The problem of God's essence is directly and indirectly related to many theological issues. Marifetullah, tawhid, the issue of adjectives, person-adjective relationship, reported Attributes, tashbih, taksim, tanzih, immanence, unification, ru'yat Allah and similar issues are the subjects discussed in the context of this problem. This article is prepared specifically for the Mâtürîdî tradition of theology, which concentrates mainly on the issue of whether the word essence can be attributed to Allah and in what way and to what extent the special essence of Allah can be subject to knowledge. In this context, the works of the respected Mâtürîdî theologians were examined, and it has been revealed what does it mean the expressions used in both the texts and literature regarding the special essence of Allah. This effort aims to investigate the possibility of discussing God as discussed in the contemporary philosophy of religion today and contribute to the field by understanding Mâtürîdî theology. Rethinking the possibility and limitations of talking about God presents itself as a necessity in an environment where metaphysical explanations are rejected in the name of science, and, therefore, atheist, agnostic, and sophist claims are on the agenda against theist arguments. According to the result achieved, the approaches of the Mâtürîdî theologians to the issue are noteworthy in terms of current discussions because they consider it possible to establish a rational basis for the existence, mode of existence, and the negative and definite attributes of Allah, even though the nature of His essence is not a subject of complete and definite perception.

Mâtürîdî theologians considered the literal meanings of words in proof and evidence by the general approach of pre-Ghazali theology, and they did not attribute the word 'essence' to God because it meant asking about the genus in this context. In other words, according to them, the essence of God cannot be mentioned because God has no gender. However, saying that God has no essence does not, in this sense, mean denying her unique essence. The main question is whether God's unique essence and existence are identical. Since Mâtürîdîs reject the existence-essence distinction is possible and necessary existence, in other words, they do not accept a mental-conceptual essence beyond the existence of something; they claim that God's existence and His special person is the same thing

Does accepting existence and essence as the same mean that the essence of something whose existence is known will also be known? According to Râzî, it is necessary to answer this question positively to avoid contradiction. However, when we look at the explanations of the Mâtürîdîs, such a contradiction is not required. Because, according to them, for example, even if the essence of

something that is not entirely noticeable in the dark cannot be known, its existence can be known with certainty. This result means that although the Mâturîdîs did not make an ontological distinction between existence and essence, they necessarily made an epistemological distinction. According to them, it is possible to know God's existence, mode of existence, and negative and positive attributes. However, according to them, knowing these things does not give any knowledge of the essence. Because God's special essence is beyond human comprehension, it is noteworthy that the Mâturîdîs, who do not make a distinction between existence and essence, and Râzî, who defended this distinction, reached the same conclusion on the issue. This result shows us that the Mâturîdîs did not merely attribute the word 'essence' to God in its literal sense. Still, on the contrary, they accepted the idea of 'essence' in the mind of a special entity beyond comprehension.

Since Mâturîdîs know that essence cannot be subject to knowledge in any way, they avoid addressing the issue within that framework; they explain in the context of knowable nouns, adjectives, and verbs. In order to talk about something or for something to be a matter of faith, that thing must be knowable in at least one aspect. For this reason, Mâturîdî theologians talk about God's attributes and actions based on the universe.

As a result, according to Mâturîdî theological thought, it is possible to talk about God based on rational evidence. Even though God's essence is not subject to knowledge, theoretical certainty can be achieved in proving God's existence, attributes, and actions. This is the answer of theological thought to all sophist, agnostic, fideist, and atheist claims.

Keywords: Theology, God's essence, Attribute, Object, Thing.

Giriş

Tanrının varlığı ve sıfatları kadar zâtının mâhiyeti ve keyfiyeti de insanların merakını celbetmektedir. Hemen hemen tüm zamanlarda görülen antropomorfik Tanrı anlayışlarının, bir anlamda, bu merakın bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu meselenin teolojik ve felsefî bağlamda tartışılan kadim bir mevzu olduğu ehlinin malumdur. Kelamda ilk olarak İmam Eş'arî'de gördüğümüz ilahi basitlik tartışmasının, özellikle felsefede varlık-mâhiyet tartışmaları bağlamında gündeme geldiği bilinmektedir. Fârâbî ve İbni Sînâ'nın Tanrı'nın ontolojik basitliği ilkesine dayalı olarak varlık ve mâhiyetinin aynı olduğunu savunmaları ve buna karşı Gazâlî'nin mâhiyeti varlıktan ayırarak Tanrı'nın mâhiyetinin bilinemeyeceğini savunmasıyla, meselenin bilhassa kelamda sistematik olarak ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda üç temel sorunun tartışıldığı ifade edilebilir. İlki Allah'ın varlığından ayrı bir mahiyetinin olup olmadığı, ikincisi şayet varsa bu özel hakikatinin bilinip bilinemeyeceği,

üçüncüsü de ilk ikisiyle yakın alakası sebebiyle ilahi sıfatlar, zât-sıfat ilişkisi ve haberî sıfatların te'vîli gibi hususlardır.

Allah'ın mâhiyeti ya da doğası meselesinin Batı felsefesinde ve klasik Hristiyan teolojisinde ise *İlahî Basitlik (Divine Simplicity) Öğretisi* çerçevesinde tartışlageldiği bilinmektedir. Ortaçağda Augustinus, Anselm ve Aquinas'ın klasik teizminde tartışılan mesele, bugün özellikle çağdaş analitik din felsefecileri tarafından devam ettirilmektedir. Bu motivasyonun kaynağı olarak Tanrının mükemmel, zorunlu, sonsuz, değişmez, gayri cismanî ve klasik Hristiyan teizminde basitlikle çelişmesine rağmen, Tanrının üçlü bir doğaya sahip olması gösterilebilir.

Çağdaş Türk akademi dünyası dikkate alındığında özellikle ke-lamcıların bu meseleye beklenen ilgiyi göstermedikleri söylenebilir. Yapılan bilimsel çalışmaların Allah'ın mâhiyeti ve bunun bilgiye konu olup olmaması meselesinden ziyade ilahi sıfatlar, zât-sıfat ilişkisi ve haberî sıfatlarla ilgili olduğu görülmektedir. Ancak bu çalışmada çağdaş din felsefesindeki tartışmaya bir katkı sunmak kastıyla, Mâtürîdî kelamı özelinde, ilk iki meseleye yoğunlaşılacaktır. Zira üçüncü meseleyi de dahil etmek bir makalenin sınırlarını oldukça zorlayacağından, sıfatlarla ilgili boyutun ayrı bir çalışma olarak planlanması daha uygundur. Bizim yoğunlaştığımız boyutu teolojik bağlamda müstakil olarak değerlendiren iki makalenin adını anmak gerekmektedir. İlki Mevlüt Özler'in "Allah'ın Zâtının Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi"¹, ikincisi Zübeyir Çetin'in "Allah'ın Mahiyeti Meselesi ve Rü'yetullah Tartışmaları ile İlişkisi"² adlı çalışmasıdır. İlki tartışmayla ilgili çok genel bir çerçeve belirlemeye çalışmakta, ikincisi ise Mu'tezilî kelamcı Ka'bî özelinde tartışmaya dahil olmaktadır. Mâtürîdîlerin meseleye bakışı söz konusu olduğunda Şaban Ali Düzgün'ün *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*³ adlı eseri zikredilmeye değerdir. Doktora çalışması olarak hazırlanan bu eserin dördüncü bölümü Nesefî özelinde Mâtürîdîlerin görüşlerini yansıtmaktadır. Zikre değer bir diğer eser A. Brodersen'in "*Bilinmeyen Kelam, Erken Dönem Mâtürîdîliğinde*

¹ Mevlüt Özler, "Allah'ın Zâtının Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (1997), 91-106

² Zübeyir Çetin, "Allah'ın Mahiyeti Meselesi ve Rü'yetullah Tartışmaları ile İlişkisi - Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin Kitâbü'l-Makâlât'ı Işığında Bir İnceleme", *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*, ed. Hidayet Aydar ve diğerleri, (2023), 481-491

³ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları: 1998), 117-142.

Kelâmî Yaklaşımlar”⁴ adıyla tercüme edilen hacimli çalışmadır. “Allah’ın Aşkınılığı” ve “İlahi Sıfatlar” başlıkları altında mesele kaynaklara dayalı olarak tetkik edilmekte, fakat eserin amacı dışında kaldığı için konu daha özelden Allah hakkında konuşmanın imkanı bağlamında tartışılmamaktadır.

Bu çalışma önde gelen Mâtürîdî kelimcilerin, Allah’ın varlığından ayrı bir mâhiyetinin olup olmadığı ve şayet varsa bunu bilmenin imkanıyla ilgili kabullerine dair hazırlanmış ilk müstakil makaledir. Bu cihetten orijinal olan araştırma, ulaştığı bir takım sonuçlar açısından da özgündür. Bu sonuçları şöyle özetlemek mümkündür: Mâtürîdîler sadece lügavi olarak mâhiyet lafzını Allah’a isnat etmemekte, bununla birlikte Allah’ın kendine ait özel zatının olduğunu, ancak bunun tafsilatıyla bilinemeyeceğini, bilgiye konu olan cihetin varlık; vücup ve kıdem gibi keyfiyetler; selbî nitelikler; yapmasının veya yapmamasının imkanıyla ilgili izafetler olduğunu kabul etmektedirler. Bu itibarla onlara göre Allah’ın özel zâtı duyuşsal yolla veya zorunlulukla bilinemez; ancak rasyonel yoldan delil ve hükümle bilinebilir. Bu sonuç mutlak agnostik tüm yaklaşımlara kapıyı kapatmaktadır.

1. Allah’ın Mâhiyetinden Bahsetmenin İmkânı

Mâhiyet lafzı “mâ hüve”den türetilmiş mastar-isimdir. Kimilerine göre bu kelimenin aslı “mâ” soru edatından türetilen “mâhiyet” olup mahreç yakınlığından dolayı “hemze” “hâ” ya dönüştürülmüştür.⁵ Cürcânî zahiren daha doğrusunun birincisi olduğunu, bununla birlikte iki kelimenin tek bir kelime gibi kullanıldığını ifade etmektedir.⁶

Mantıkçılara göre mâhiyet, “O nedir?” (mâ hüve) sorusunun cevabında söylenen şeydir. Kelâmcılara ve filozoflara göre ise “şeyin mâhiyeti” dendiğinde “şeyin kendisi sebebiyle o şey olduğu şey” kastedilir. İlk anlam sadece cinsten gerçekleşirken ikincisi sadece tikel mâhiyetlerde gerçekleşir ki bu, bir şeyin kendisinden başka bir şey değildir. Bu anlamda mâhiyet; hakikat ve zât kelimeleriyle eş

⁴ Angelika Brodersen, *Bilinmeyen Kelâm, Erken Dönem Mâtürîdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022).

⁵ Muhammed b. Ali Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûç (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1423.

⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 195.

anlamli kullanilir. Türsel mâhiyetlere iki anlamda da mâhiyet denebilir. Bu itibarla mâhiyet üçe taksim edilmiştir: Birincisi türsel mâhiyetlerdir. Bu, bütün fertlerinde eşit seviyede bulunan mâhiyettir. Zeyd ve Amr'da eşit olarak bulunan insanlık mâhiyeti bunun örneğidir. İkincisi, cinse ait mâhiyettir. Bu, bütün fertlerinde eşit seviyede bulunmayan mâhiyettir. Mesela insanda canlılık, nâtıklık ile beraber bulunmayı gerektirirken, insan dışındaki diğer canlılarda bunu gerektirmez. Üçüncüsü itibari mâhiyettir. Bu, bir kimsenin zihninde düşündüğü müddetçe var olan, düşünmediğinde yok olan ve “o nedir?” (ma hüve?) sorusunun cevabında söylenen şeydir.⁷ Bu bağlamda başka bir taksimden de söz edilebilir. Şayet mâhiyetin, aklın itibarından saf-ı nazar edildiğinde sabit bir gerçekliği varsa yani *nefsü'l-emr*de mevcutsa buna hakiki mâhiyet; sadece aklın itibarıyla mevcut olursa buna da itibari mâhiyet denir.⁸

Mantıksal anlamıyla mâhiyet çoğunlukla aklî-kavramsal geçeklikler için kullanılır. Mesela insan dendiğinde, harici varlığı dikkate alınmaksızın “düşünen canlı” anlaşılır. Buna göre akli şeyler “mâ hüve”nin cevabında söylenmesi cihetinden mâhiyet (mücerret mâhiyet ve bir şey olmama şartıyla mâhiyet); hariçteki sübutu cihetinden hakikat (mutlak ve şartsız mâhiyet); başkasından ayrışması cihetinden hüviyet (karışık/mahlûta ve bir şey olma şartıyla mâhiyet); gereklerin kendisine yüklenmesi cihetinden zât; lafızdan çıkarım yapmak cihetinden medlûl; havâdise mahal olması cihetinden cevher adını alır. İlk anlamıyla mâhiyet, kendisi olması itibarıyla ne mevcuttur ne ma'dûmdur, ne küllîdir ne cüz'îdir ne hâstır ne de 'âmdır.⁹

Mütekaddim dönem Eş'arî kelamcıları gibi XIV. asır alimi Sadruşşerîa da dâhil zihnî varlığı kabul etmeyen klasik Mâtürîdî kelâmcıları, aklî-kavramsal gerçeklik anlamında bir mâhiyet kavramını reddetmişler; bunun yerine şeyin *nefsü'l-emr*deki varlığını esas almışlardır. Hem zihinde hem de hariçte varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmediklerinden eserlerinde mahiyetten ziyade hakikat kavramını kullanmışlardır. Burada öncelikle varlık-mâhiyet ilişkisine dair yapılan tartışmaları kısaca özetlemek ve akabinde de Mâtürîdî kelâmcıların mâhiyet lafzını Allah'a nispet edip etmediklerini ele almak meselenin anlaşılması açısından önem uygun olacaktır.

⁷ Cürçânî, *Ta'rifât*, 195-196.

⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 1424.

⁹ Cürçânî, *Ta'rifât*, 95,195; Tehânevî, *Keşşâf*, 1424.

Gazali öncesi kelâmî düşüncede mâhiyet teorisi bağlamında varlık-mâhiyet ilişkisine dair bir tartışmaya rastlanmamaktadır. Bunun sebebi olarak ilk dönemde zihnî varlığın kabul edilmemesi gösterilebilir. Bu dönemde Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in varlık-mâhiyet ayrımı yapmadıkları; aksine bir şeyin özel varlığı ile mâhiyetinin aynı olduğunu savundukları görülmektedir. Daha sonra Gazâlî ve Râzî ile birlikte varlık-mâhiyet arasında tam bir ayrım yapıldığı bilinmektedir. Râzî bu konuda üç görüşten bahseder: (i) Zihnî varlığı kabul etmeyen mütekaddim dönem kelâmcıları varlık ve mâhiyetin aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüş Râzî tarafından İmam Eş'arî ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basri gibi kelâmcıların da dâhil olduğu büyük bir gruba nispet edilmektedir. (ii) Zihnî varlığı kabul eden müteahhir dönem kelâmcıları varlık ve mâhiyetin farklı olduğunu iddia etmişlerdir. (iii) İslam filozofları mümkün varlıkta varlık-mahiyet ayrımını kabul ederken Tanrı'da böyle bir ayrımı reddetmişlerdir. Zira onlara göre basît olan Tanrı'da varlık ve mâhiyet şeklinde ikili bir yapının olması onun zorunlu varlık olmasıyla çelişir. Tanrı'nın hakikati zorunlu varlık olmasından ibarettir.¹⁰ Varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmeyen birinci görüşe göre Allah'ın özel varlığı ile hakikati aynıdır. Bir diğer ifadeyle Allah'ın hakikati, harici özel varlığından başka bir şey değildir. Öyleyse Allah ya da her bir zât, harici özel varlığıyla diğerlerinden ayrışır. Bu durumda onlara göre varlık lafzı, zorunlu ve mümkün tüm varlıklar için lafzi bir ortaklığı ifade eder. Diğer bir ifadeyle varlık muhtelif mâhiyetlere ilave olup onların mevcut olduklarını ifade eden ortak anlamlı (manevi müşterek) bir kavram değildir; aksine ne kadar gerçekleşmiş farklı mâhiyet varsa o kadar varlık vardır. Birincisinde varlık, tüm mevcutlar için tek bir sıfat veya hal iken, ikincisinde her bir varlık için ayrı bir hakikati ifade eder. Yani varlık tek anlamlı değil, çok anlamlı bir kavramdır.

Mâtürîdî kelâmcılar bu meselede hem filozoflardan hem de müteahhir dönem Eş'arî kelâmcılardan farklı düşünmektedirler. Onlara göre mâhiyet varlıktan ayrıldığında, mâhiyetin var olmadan önce de var olması veya varlığın yoklukla kaim olması gerekir ki her iki ihtimal de anlamsızdır. Diğer taraftan bu iddia Allah için dile

¹⁰ Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî, Metafizik 1-3*, çev. Ekrem Demirli, vd. (İstanbul: Fikriyat 2022), 1-3/207; İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 364-366; Mehmet Sait Reçber, "Vacibü'l-Vücut'un Mahiyeti Meselesi, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, (İstanbul: 2009), 1/309.

getirildiğinde en başta Allah'ın sebepli ve bileşik bir varlık olmasını gerektirir, ancak bu sonucun kabul edilmesi imkânsızdır. XIV. asırda yaşamasına ve meseleyi müteahhir dönem Eş'arî kelâmcılarla aynı kavramsal çerçeve ve içerikte tartışmasına rağmen Mâtürîdî âlim Sadruşşerîa'nın mümkün ve zorunlu varlıkta varlık-mâhiyet ayrımını reddetmesi dikkate değerdir. Varlıkta manevi değil lafzi iştiraki kabul eden Sadruşşerîa'ya göre var olmak farklı hakikatlerde farklı anlamlara geldiği için varlığın tanımı yapılamaz. Var olmanın lafzen ne anlama geldiğini soruşturduğu yerde *vücûd*, *tahakkuk*, *husûl*, *sübût* ve *kevn* kelimelerini eşanlamlı kabul etmektedir.¹¹ Varlıkla tahakkuku eşitleyip hariçte var olan özel zâtın ötesinde ayrıca bir mâhiyetin varlığını kabul etmemektedir. Buna göre bir şeyin özel varlığı, özel hakikatinin kendisidir. Zihnî varlığı kabul etmediği için, zihinde bir ayrışmanın imkânını da tartışmamakta ve bu çerçevede varlığın zihnî, küllî ve mutlak gerçekliğinden söz edilemeyeceğini düşünmektedir.¹²

650| db

Mâtürîdî kaynaklar genel olarak mâhiyet teorisi bağlamında Allah'ın mâhiyeti şeklinde bir konuyu Sadruşşerîa'ya kadar müstakil başlık olarak ele almazlar. Pezdevî ve Sabuni gibi birçok Mâtürîdî kelâmcının eserlerinde Allah'ın mâhiyetinden hiç söz edilmez. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhid*, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *Kitâbü't-temhid fî beyani't-tevhid*, Ebû'l-Mu'in en-Neseî'nin *Tebîrâtü'l-edille*, Ebû İshak es-Saffâr'ın *Telhîsü'l-edille fî kavâ'idü't-tevhîd*, Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin *Kitâbü'l-i'timâd fî'l-i'tikâd* adlı eserlerinde lügavî anlam çerçevesinde mâhiyet lafzı ele alınır ve bu anlamdaki mâhiyet kelimesi, cinste ortaklığı gerektirdiği gerekçesiyle, Allah'a izafe edilmez.

Allah'ın mâhiyeti meselesi ister doğrudan lügavî çerçevede isterse Allah'a “şey” lafzının isnat edilip edilemeyeceği konusunda dolaylı yoldan ele alınsın Mâtürîdî âlimler meseleyi Allah'ın aşkınlığı çerçevesinde selbî sıfatlar içerisinde tartışmaktadırlar. Eserlerin konu tasnifine baktığımızda genel olarak sırasıyla bilgi, âlemin yaratıcısı olarak Allah, Allah'ın birliği ve ezeliliği, Allah'ın aşkınlığı, ilahi sıfatlar şeklinde devam etmektedir. Allah'ın aşkınlığı konusunda özellikle bu meseleyle ilgili olarak, lügavî çerçevede, Allah'a “şey” denilip denilemeyeceği, mâhiyetle nitelenip nitelenemeyeceği

¹¹ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, *Şerhu ta'dîli'l-ulûm*, thk. Mahmut Ay, Mustafa Bursboğa (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 103-105.

¹² Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, 109-110.

tartışılmaktadır. Allah'ın özel bir zât olarak varlığının ötesinde hak-
kında konuşulabilecek bir mâhiyeti kabul edilmediği için yaratıcının
ispatından hemen sonra sıfatlar meselesine geçilmesi gayet tabidir.
Çünkü onlara göre insan aklî delillere dayalı olarak ancak varlık,
sıfatlar ve fiiller hakkında konuşabilir.

Burada mâhiyetin Allah'a nispetinin mümkün olup olmadığı
meselesi tartışıldığından özellikle ve öncelikle Allah için mâhiyet
lafzının kullanılamayacağını açıkça ifade eden kelâmcıların iddiaları
ele alınacaktır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Arapça *mâ hiye*, *mâ hüve*
şeklindeki mâhiyet sorusuyla beş anlamın kastedilebileceğini ifade
ederek bunları; (i) isim, (ii) sıfat, (iii) fiil, (iv) cins ve (v) sebep
olarak sıralar. Mâtürîdî burada mâhiyet sorusunun dilsel olarak
hangi anlamlarda kullanıldığını izah etmektedir. O, cinsi olmadığı
için dördüncü ve kendisi yaratılmış olmadığı için de beşinci madde-
lerdeki anlamıyla mâhiyet sorusunun Allah için uygun olmadığını;
buna karşın isim, sıfat ve fiillerinin nassa ve akla dayalı olarak bili-
nebileceğini ifade etmektedir.¹³

Mantıkçılara göre mâhiyet, “O nedir?” (*mâ hüve*) sorusunun
cevabında söylenen şeydir ve bu anlam sadece cinsten gerçekleşir.
Yukarıda üçüncü şıktaki mâhiyet lafzının da bu anlamda kullanıldı-
ğı görülmektedir. Mâtürîdî cinsi bilinen varlıkların mâhiyetinden
söz edilebileceğini, Allah için cinsten ortaklık söz konusu olmadığı-
ndan O'nun mâhiyetinden de bahsedilemeyeceğini belirtir. Bu bağ-
lamda Mâtürîdî her ismin bir hâssiyeti (ayırıcı temel özellik ya da
fasıl) olduğundan ve bunun o ismin mâhiyetini bildirdiğinden söz
eder. Mesela “Cisim nedir?” denildiğinde “Üç boyutu olan şeydir”,
“İnsan nedir?” denildiğinde “Düşünen ölümlü canlı” diye cevap
verilir.¹⁴ Buna göre mâhiyet sorusu en başta cinsi bilmeyi gerektir-
diğinden sadece cinsi olan varlıkların mâhiyetinden söz edilebilir.
Dolayısıyla Allah'ın mantıksal anlamıyla mâhiyetinden söz edile-
mez. Ancak bu, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin, hatta tam bir bilgi-
ye konu olup olmaması cihetinden varlığının ötesinde; tam idrake
konu olmayan bir zâtı-ı mahsûsası olmadığı anlamına gelmemekte-
dir. Zira bu mâhiyet kabul edilmeden ilahi isim, sıfat ve fiillerin
neye izafe edilerek anlaşılacağı büyük bir mesele olarak ortaya çık-
maktadır. Bu mesele bağlamında Gazâlî ve Râzî ile birlikte başlayan

¹³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstan-
bul: İrşad Yayınları, 2010), 173-174, 193.

¹⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 106, 107.

süreçte varlık mâhiyetten ayrılmış; Allah'ın varlığı, zatının bir sıfatı ve arazı olarak görülmüştür.¹⁵

Cinsini ve sebebini sorma anlamında mâhiyet sorusunu Allah için uygun bulmayan Mâtürîdî isim, sıfat ve fiillerini sorma anlamında mâhiyet sorusunu Allah için mümkün görmekte, lakin Allah'ın zâtında ve sıfatlarında benzeri ve dengi bulunmaktan münezzehe olduğu için ne kıyas ve istidlâlle ne de nas ve nakille bunların keyfiyetinin bilinebileceğini düşünmektedir. Buna göre Allah'ın sıfatlarının olduğu ve yarattığı bilinebilir, fakat mesela nasıl bildiği ve nasıl yarattığı bilinemez. Dolayısıyla burada da tam bir mâhiyet bilgisi elde edilemediği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde ona göre mekânı amaçlayan “Nerede?” (eyne) sorusu da Allah için sorulamaz. Zira hiç bir şey yokken Allah vardı. Dolayısıyla Allah'ın bir yönde ve mekânda olması imkânsızdır. Öyleyse Allah mekânsal yakınlık anlamında kurbiyetle nitelenemez. Mâtürîdî naslarda gelen yakınlık ifadesinin *yardım etmek, şerefleendirip has kullarından kılmak, rahmet ve ihsanda bulunmak, muvaffak kılmak, irşad etmek* anlamlarında te'vil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁶

652 | db

Mâtürîdî'nin bu yaklaşım tarzının kendisinden sonra gelen takipçileri tarafından da benimsendiği görülmektedir. Atomcu bir kelâmcı olarak bazı meselelerde Eş'arî'ye de yakınlığı bilinen ve erken dönem Sünnî öğretilerden etkilenen bir kelâmı temsil eden¹⁷ Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye (ö. 460/1068'den sonra) göre bir şeyin bilinebilmesi için sırasıyla varlığının (heliyye), neliğinin (mâhiyet), niteliğinin (keyfiyet) ve sebebini (limmiyet) bilinmesi gerekir. Sâlimî marifetullahın bütün bu anlamlardan müstağni olduğunu ifade ederek ayrı ayrı izaha girişir: Allah için “O (var) mıdır?” diye sorulmaz; çünkü her muhdes yaratılmıştır; bir yaratıcıya muhtaçtır. Yaratılmış her varlık, varlığına delil bulunmadığında veya işaretler olmasına rağmen bilinir olmadığında varlık sorusunun muhatabıdır. Allah fiillerinin delâletiyle âlemin yaratıcısı olarak bilindiğinden “O (var) mıdır?” diye sorulmaz. Sâlimî muhtemelen varlık sorusunun yokken var olmayı yani zamanda oluşu ifade ettiği, bir de varlığı

¹⁵ Ebû Hâmid Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 117-118; Râzî, *Metâlib*, 1-3/48, 218; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 401-415.

¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 174, 194.

¹⁷ Brodersen, *Bilinmeyen Kelâm*, 48.

çok açık olmayan şeyler için uygun olduğundan Allah için kullanılamayacağını düşünmektedir. Ona göre “O nedir? (mâ hüve?)” diye de sorulmaz. Çünkü mâhiyet cisim, cevher ve arazdan ibarettir. Hâlbuki bütün bunlar yaratılmıştır. Allah'ın niceliği ve niteliği de sorulamaz. Çünkü nicelik sayıyı, sayı da cinsi gerektirir; bu da yaratılmış varlıkların niteliğidir. Hâlbuki yaratıcının cinsi yoktur. Nitelik ise mâhiyet, nicelik ve çeşitle birlikte bulunur. Allah bunlardan münezzehtir. Diğer taraftan keyfiyet cisim ve cevherlerin nitelikleridir. Aynı şekilde Allah'ın neden var olduğu (limmiyet) da sorulamaz. Çünkü bu, O'nun varlığının illetini sormaktır; illet ise temyiz edilip belirlenmeyi (ihtisas), o da cinsi gerektirir. Hâlbuki Allah'ın cinsi yoktur ki cinslerinden ayrılması için illete ihtiyacı olsun. Mümkün varlıkların illetinden söz edilebilir; ancak vacip varlık olduğundan Allah'ın illeti yoktur.¹⁸

Allah'ı farklı kelime ve isimlerle tanımlayanlara karşı Sâlimî, ilk dönemin ruhuna uygun olarak, lügavî anlamlar üzerinden eleştiriler getirmektedir. Bu itibarla Tanrıyı âlemin illeti olarak niteleyen filozofların iddialarını illet teriminin sözlük anlamını esas alarak reddetmekte hatta onları küfre düşmekle itham etmektedir. Çünkü ona göre illet sözlükte bir mahalle yerleşen ve orayı değiştiren şeyin adıdır. Yaratıcının ise bir mahalde bulunması imkânsızdır. Sâlimî bundan sonra Müşebbihe'nin Allah'ı *parıldayan nur*, Kerrâmiyye'nin *cevher*, Haşviyye ve bir kısım Kerrâmiyye'nin *cisim* olarak tanımlamalarını da yukarıda geçen gerekçeler doğrultusunda reddeder.¹⁹

Meseleyi detaylandıran Ebü'l-Mu'în en-Nesefî de mâhiyet sorusunun hem dillilere hem de mantıkçılara göre cinsi sormak olduğunu, Allah'ın cinsi olmadığı için bu sorunun Allah için sorulamayacağını ve dolayısıyla bu anlamda Allah'ın mâhiyetinin olmadığını ifade etmektedir.²⁰ Bu bağlamda *Tebşiratü'l-edille* isimli eserinde Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve Ebû Hanîfe'nin kelâmcı arkadaşlarından olduğunu belirttiği Süfyan b. Sühtan'ın “Allah'ın sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti vardır” dediklerine dair rivayetlerden söz et-

¹⁸ Ebû Şekûr Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (USA: Gorgias Press LLC, 2018), 104-105.

¹⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 106-107.

²⁰ Ebü'l-Mu'în Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/210.

mekte²¹ ancak özellikle Ebû Hanîfe'nin böyle bir söz etmesine ihtimal vermemektedir. O, böyle bir rivayetin sahih olmadığını, ondan nakilde bulunanların, mezhebini takip edenlerin, görüşlerini bilenlerin böyle bir rivayette bulunmadıklarını, hatta "insanlar içerisinde Ebû Hanîfe'nin mezhebini en iyi bilen kişi" olarak nitelediği Mâtürîdî'nin, kitaplarında bu meseleyle meşgul olmasına rağmen, böyle bir görüşü ona nispet etmediğini belirtmektedir. Neseî bu rivayetin sahih olması durumunda bile Ebû Hanîfe'nin mücâneseyi yani cinste ortaklığı kastetmiş olamayacağını²² aksine hadislerde geldiği üzere Allah'ın sadece kendisinin bildiği ismini murat etmiş olmasının mümkün olduğunu vurgulamaktadır.²³

654 | db

Kısaca ifade etmek gerekirse Allah'a mâhiyet nispet etmenin teşbihi gerektirdiğini düşünen Neseî, Ebû Hanîfe'nin ve Mâtürîdî'nin de aynı şekilde düşündüğünü iddia etmektedir. Bu iddiasının ispatına dair Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-makâlât* adlı eserinde "Allah'ın kendisinden başkasına nispet edilen tüm manalardan berî ve havâdis içerisinde bir benzerinin olmasından münezze olması gerekir" anlamında bir cümlesini alıntılıyıp "Mâhiyeti kabul edenlerin mâhiyetten kastı budur; başka bir şey değil" demek ve mâhiyet görüşünde olanların bununla cinste ortaklığı ispat etmek istemediklerini, bilakis bunu nefyetmeyi murat ettiklerini ifade etmektedir.²⁴ Burada şayet Allah için mâhiyet ispat edilecekse bunun ancak selbî bir dille yapılabileceğine işaret edilmektedir. Ancak böyle bir mâhiyet ispatının çok zor, hatta imkânsız olması sebebiyle Sünnî kelâmcıların Allah'ın kemal sıfatlardan söz ettikleri bilinmektedir.

Neseî, ısrarla "Allah'ın sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti vardır" anlamında bir sözün Ehl-i Sünnet'in kabulü olamayacağını, diğer taraftan da mâhiyeti kabul edenlerin tam bir anlaşmazlık içinde bulunduklarını ifade ettikten sonra "Allah'ın sadece kendisinin bildiği bir keyfiyeti vardır" şeklindeki görüşün hiçbir Sünnî âlimden rivayet edilmediğini, bunun ilk Kerrâmîler'in görüşü olduğunu söyler. Çünkü ona göre keyfiyet; hey'et, renk ve ahvalden ibarettir. Bütün bunlar hudûs alameti olduğundan Allah'a nispeti

²¹ Neseî, *Tebsıra*, 1/209-210.

²² Neseî, *Tebsıra*, 1/210 vd.

²³ Neseî, *Tebsıra*, 1/213. Bkz. Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, 137-138.

²⁴ Neseî, *Tebsıra*, 1/211.

imkânsızdır.²⁵ Aynı şekilde “Allah’ın mekânda olmasının imkânsızlığı” başlığıyla uzunca bir bahis açan Neseî keyfiyeti Allah’tan olumsuzlamakta ve dolayısıyla her tür teşbih, tecsim, hulûl ve ittihat iddialarını reddetmektedir.²⁶

Tartışmayı Neseî’den takip ettiğimizde “Allah’ın sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti vardır” görüşünde olan Dırâr b. Amr’ın ve Ka’bî tarafından (ö. 319/931) aynı görüşte olduğu ileri sürülen Ebû Hanîfe’nin, Neseî’nin iddia ettiği gibi Allah’a keyfiyet nispet etmeyi murat etmedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü onlara göre Allah kendisini delil ve haberle değil, müşahedeyle bilmektedir. Bir şeyi müşahedeyle bilen, delil ve haberle bilen bilmediği şeyi de bilir ki bu da mahiyetten başka bir şey değildir.²⁷ Buna göre Dırâr b. Amr ve Ebû Hanîfe’nin, Allah’ın sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti olduğu görüşüyle, insan idrakine kapalı zât-ı mahsûsayı kastettiği söylenebilir. Esasen Neseî’nin de Allah’ın özel zâtının tam bir idrake kapalı olduğuna inandığı bilinmektedir. Dolayısıyla tartışmanın son tahlilde lafız tartışmasından ibaret olduğu söylenebilir.

Benzer bir yaklaşıma sahip olan Ebû İshak Saffâr’a (öl. 534/1139) göre de Allah’ın zâtı sonsuz varlığını ifade eder. Dolayısıyla O’nun varlığı mâhiyet, nicelik (kemmiyet), başlangıç (limmiyet), nitelik (keyfiyet) ve mekândan (eyniyet) münezzehtir. Çünkü O’nun şekli/cinsi, başlangıcı, sayısı, benzeri ve cismi yoktur. Öyleyse O, cisme ait bütün sıfat ve hallerden yücedir.²⁸

Bu esaslar üzerinden Saffâr, yukarıda Neseî’de gördüğümüz tartışmaya kendi üslubunca katkı vermeye çalışmakta ve öncelikle Dırâr b. Amr’dan şöyle bir görüş nakletmektedir: “[Dünyada] Allah’ın tevhidini bilmemek, tevhidin aslıdır. Çünkü Allah’ın dünyada idrak edilemeyen, ahirette idrak edilecek bir mâhiyeti vardır. Kerrâmiyye de aynı görüştedir. Dünyada mâhiyeti bilinmeyenin, hakikati üzere bilinmesi mümkün değildir.” Saffâr, Dırâr’ın dünyada mevcut olan her şeyin bir mâhiyeti olduğundan istidlalle Allah’ın da sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti olması gerektiği sonucuna vardığını ifade etmektedir.²⁹ Şahitten gaibe böyle bir istidlali doğru

²⁵ Neseî, *Tebîr*, 1/214.

²⁶ Neseî, *Tebîr*, 1/215-246.

²⁷ Neseî, *Tebîr*, 1/211.

²⁸ Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu’l-edille li kavâidi’t-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma’hedu’l-Almânî li’l-Ebhâsi’-Şarkîyye, 2011), 1/152-153.

²⁹ Saffâr, *Telhîs*, 1/220.

bulmayan Saffâr, mezhebin genel yaklaşımına uygun olarak mâhiyet lafzını lügavî anlamı çerçevesinde ele almakta ve dolayısıyla Allah’a mâhiyet izafe etmemektedir. Çünkü ona göre mâhiyet, şekli olan varlığın niteliğidir. Şekilde ortaklık, cinsten ortaklık ve benzeşme demektir. Bu bakımdan Allah ile yaratılmış varlıklar arasında cinsten ve şekilde ortaklık olmadığından Allah’a mâhiyet nispet edilemez. Saffâr kıyas ve duyusal idrak ile Allah’ın bilinemeyeceğini kabul ettiğinden bu âlemdeki her varlığın mâhiyeti olduğundan hareketle Allah’ın da mâhiyeti olması gerektiği çıkarımını reddetmektedir. Zira ona göre Allah’ı mâhiyetle nitelemek cinsten benzeşmeyi vehmettir.³⁰

Saffar, Dırâr b. Amr’ın ve Kerrâmiyye’nin Allah’ın bir mâhiyetinin olduğu ve bunun ahirette altıncı bir duyuyla idrak edileceği şeklindeki görüşünü teşbih gerekçesiyle reddederken Firavun’un “Âlemlerin Rabbi nedir?” mealindeki mâhiyet sorusuna Musa’nın “Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbi” şeklinde cevap verdiğini hatırlatmaktadır. Ona göre Musa, mâhiyetin cinsi veya idrak edilen bir sıfatı yani keyfiyeti sormak anlamında olduğunu bildiği için bunlarla meşgul olmadan Allah’ın her şeyin Rabbi olduğu şeklinde cevap vermiştir; Çünkü Allah’ın cinsi olmadığı gibi insan tarafından ihata edilen bir keyfiyeti de yoktur; O, her şeyin Rabbi ve sahibidir.³¹

Ebü’l-Berekât en-Nesefî de *Kitâbu’l-i’timâd*’da aynı gerekçelerle aynı görüşleri savunmaktadır. Ona göre Allah’ın sadece kendisinin bildiği bir keyfiyetinin olduğunu söyleyen Kerrâmîler’in görüşü fasittir. Çünkü keyfiyet; şekil, çeşit ve halleri içerir. Allah bunlardan münezzehtir. Ona göre Allah mâhiyetle de nitelenemez. Çünkü mâhiyet cins ortaklığından ibarettir; mâhiyeti sormak cinsi sormaktır. Cinsten ortaklık ise benzeşmeyi gerektirir. Nesefî, Ebû Hanîfe’ye nispet edilen “Allah’ın sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti vardır” şeklindeki sözün uydurma olduğunu, Ebû Hanîfe’nin görüşlerini en iyi bilen Mâtürîdî’nin bu sözü ona nispet etmeyip mâhiyeti nefyettiğini ifade etmektedir.³²

³⁰ Saffâr, *Telhîs*, 1/220-221.

³¹ Saffar, *Telhîs*, 2/687-689.

³² Ebü’l-Berekât Nesefî, *Şerhu’l-umde fî akideti ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a el-müsemma bi’l-i’timâd fî’l-i’tikâd*, thk. Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2012), 160-161.

Özetlemek gerekirse, Mâtürîdî kelâmcılar sözlük anlamı çerçevesinde bir mâhiyet kavramının Allah'a nispet edilemeyeceğini, çünkü mâhiyetin cinste ortaklığı, bunun da şirki gerektireceğini düşünmektedirler. Diğer bir ifadeyle onlar zihni varlığı kabul etmedikleri için Allah'ın zât-ı mahsusası ile varlığını birbirinden ayırmaktadırlar. Ancak ru'yetullah hakkındaki görüşlerine bakıldığında Allah'ın sadece kendisinin tam olarak bildiği bir mâhiyete sahip olduğuna inandıkları söylenebilir. Zira onlara göre kıyamet gününde inananlar Allah'ı ihatasız ve keyfiyetsiz olarak göreceklerdir. Ahirette bile rüyet tam olmayacaksa Allah'ın beşer idrakinden uzak bir mâhiyete sahip olduğu düşünülebilir.

2. Marifetullahın İmkân ve Kapsamı

Kelâm'da marifetullah'ın iki boyutta tartışıldığını söylemek mümkündür. İlki Allah'ın zatıyla, yani mâhiyetiyle/mâiyetiyle; ikincisi ise varlığı, isimleri, sıfatları ve fiilleriyle ilgilidir. Ulûhiyet başlığı altında ele alınan meselelere bakıldığında ilkinden ziyade ikincisinin büyük bir yer tuttuğu ve Allah'ın bilinmesi yönünde asli bir rol oynadığı görülmektedir. Burada öncelikle Allah'ın zatının mâhiyetini bilmenin imkânı ve bu çerçevede kullanılan selbî ifadeler, sonrasında ise Allah'ın sıfat ve fiilleri hakkında konuşmanın imkânı ve keyfiyeti ele alınacaktır.

2.1. Allah'ın Mâhiyetini ya da Zât-ı Mahsûsasını Bilmenin İmkânı

Kur'ân'da yer alan "O'nun benzeri yoktur"³³, "O'na denk bir şey yoktur"³⁴, "Gözler O'nu idrak edemez ancak O, gözleri idrak eder"³⁵ mealindeki ayetler lafzî anlamları dikkate alındığında Allah'ın zâtı hakkında konuşmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Fırvun'un "Âlemlerin Rabbi nedir?" şeklinde Allah'ın mâhiyetine dair sorusu üzerine Hz. Musa'nın Allah'ın zâtından söz etmek yerine O'nun "göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin; gelmiş geçmiş tüm insanların; doğunun, batının ve ikisi arasındaki her yerin Rabbi"³⁶ olduğu şeklinde sıfat ve fiilleriyle cevap vermesi de ilahi mâhiyetin insanın idrak sınırlarının ötesinde olduğunun delili olarak sunulabilir. Diğer taraftan "Allah'ın yarattıkları hakkında düşünün, O'nun

³³ eş-Şûrâ 42/11.

³⁴ el-İhlâs 112/4.

³⁵ el-En'âm 6/103.

³⁶ eş-Şuarâ, 26/23-28.

zâtı hakkında düşünmeyin”³⁷ mealindeki mevkuf hadis de Allah'ın zâtının mâhiyetini tam olarak bilmenin imkânsızlığına işaret eder.

Her ne kadar varlık-mâhiyet ilişkisinin nasıllığında ihtilaf etse-ler de marifetullahın imkân ve kapsamı konusunda Sünni kelâmcı-ların birbirine yakın durdukları görülmektedir. Bu konuda en derli toplu açıklamaları sonraki eserlerinde bulabileceğimiz Râzî'ye göre Allah'ın dünyada zât-ı mahsusasını bilemeyiz. Bizim Allah hakkın-daki tüm bilgimiz ya varlık, ya varlık modu, ya olumsuzlamalar ya da izafetlere dairdir. Buna göre insan âlemin yaratılmış olduğunu ve her yaratılmışın yaratana bulunduğunu bildiğinde, buradan Al-lah'ın varlığını; Allah'ın vacip, kadîm, ezelî, bâkî ve sermedî olması gibi varlık modunu; Allah'tan cismani olan şeyleri olumsuzlayarak Allah'ın bir mekânda, mahalde, renkli, keyfiyetli, bileşik ve kısımla-ra ayrılmış olmadığını; Allah'ın âlemle ilişkisini ve bu çerçevede hangi sıfatlara sahip olması gerektiğini aklen bilebilir.³⁸ Ancak Râzî'ye göre bunları bilmek Allah'ın özel zâtını bilmek değildir. Bu dört bilgi hiçbir şekilde Allah'ın zâtının bilgisini gerektirmediğin-den, Allah'ın zâtının mâhiyeti hiçbir şekilde bilimize konu olmaz.³⁹ Râzî metafizik bilgide varılabilecek nihai noktanın, *daha uygun* ve *tercih edilebilir* olanı kabul etmek, *daha faziletli* ve *daha mükemmel yönü benimsemek* olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu alanda genel bilgilere ulaşılabilir; ayrıntılı bilgi elde edilemez.⁴⁰

Mâtürîdî kelâmcılar ise Allah'ın zât-ı mahsûsası ile ilgili görüş-lerini varlığıyla ilgili tartışmalardan ayırmadan serdetmişlerdir. Bu, Allah için varlık ve mâhiyetin aynı anlama geldiği kabulünün bir yansımasıdır. Mâtürîdî literatüre baktığımızda, yukarıda verilen açıklamalarda görüleceği üzere, ilahi zâtın mâhiyeti hakkında pek konuşulmadığı, hatta mâhiyet lafzının Allah'a nispet edilmediği, bunun yerine zâtın olumlu ve olumsuz sıfatlarla nitelendiği görül-mektedir. Bununla birlikte varlık-mâhiyet ayrımı yapmayan Mâtürîdîler'e göre Allah'ın özel zâtını bilmenin ne anlama geldiği meselesini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.

³⁷ Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyin Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 360.

³⁸ Râzî, *Metâlib*, 1-3/316-319; Fahreddîn Râzî, *el-Muhassal, Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (İstanbul, Klasik Yayınları, 2019), 24.

³⁹ Fahreddin Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn, İslam İnancının Ana Konuları*, çev. Nadim Macit (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 72.

⁴⁰ Râzî, *Metâlib*, 1-3/9, 16.

Bütün filozof ve kelamcılara göre Allah'ın mâhiyetini bilmek mümkün değildir. Mâtürîdî kelâmcılara göre de Allah'ın bir benzeri olmadığından kıyas ve istidlâlle zât ve sıfatlarının mâhiyeti bilinemez. Lügavî anlamıyla mâhiyet lafzını Allah'a izafe etmemeleri bu bilinmezliğin bir ifadesidir. Mâtürîdî'nin *Vâhid*in dört anlamını verdikten sonra mâhiyetinin bilinmeyeceğine dair şu cümleleri Allah'ın zât-ı mahsûsasının insan idrakinin dışında kaldığının kabulü olarak okunabilir: "...mâhiyeti bilinen vâhid O değildir, mâhiyeti bilinmekten gizlidir. O varlık ki mâhiyetini anlatacak dil lâl kesilmiş, ifade bocalamış, akıllar aciz kalmış, anlayışlar hayrete düşmüştür. İşte O, âlemlerin Rabbidir."⁴¹ Bu cümleler Allah'ın varlığı, isimleri, sıfatları ve fiillerinin ötesinde bilinemeyen bir mâhiyetinin olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ancak bu mâhiyet Mâtürîdî'ye göre varlığıyla bir ve aynı olan özel zâtın kendisinden ibarettir.

Bu meseleye özel bir yer ayıran Sadruşşerîa'nın görüşü dikkate şayandır. Sadruşşerîa zihnî varlığı reddetmesinin sonucu olarak Allah'ın varlığı bilgisiyle özel hakikatinin bilgisini eşitlemekte, bununla birlikte Allah'ın zâtının mâhiyetini tam olarak bilmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. O, Hakk'ın hakikatinin aklen ve duyusal olarak idrak edilemeyeceğine dair "tenzih" başlığıyla bir fasıl açmakta ve bu fasılın başlığını böyle koymasını Allah'ın hakikatinin aklî ve vehmî idrakten münezzehtir olmasıyla gerekçelendirmektedir. O, bu meseleyi özetle şöyle izah eder: Aklî bilgi ya bedîhîdir/apaçıktır ya da zahirî ve batinî duyulara dayalı olarak kesbîdir. Bu bilinince Allah'ın hakikatinin aklî idrakten münezzehtir olduğu da anlaşılmış olur.⁴² Buna göre Sadruşşerîa ilâhî hakikatin sadece zorunlu, duyusal ve aklen apaçık bilinmesinin imkânsızlığını savunmakta, yoksa bunun mutlak imkânsızlığından bahsetmemektedir. Zira o, başka bir yoldan bunun mümkün olabileceğini kabul etmektedir. Ona göre *ulvî cevher*lerde olduğu gibi bazı *kutsal ruh*ların Allah'ın bir ikramı olarak Hakk'ın hakikatine muttalî olmaları mümkündür.⁴³

Sadruşşerîa *ashâbü'l-me'ârifin*⁴⁴ iddia ettiğinin aksine Allah'ın zorunlu bilginin konusu olmadığına inanmakta ve hiç bir benzeri

⁴¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 96.

⁴² Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, 168.

⁴³ Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, 167.

⁴⁴ İnsandaki bilginin zaruri olduğunu, Allah hakkındaki bilginin de bu konumda bulunduğunu savunan bazı Mu'tezile kelâmcılarına verilen isim. İlyas Çelebi, "Ashâbü'l-

olmadığından O'nun duyusal ve akli kıyasla bilinemeyeceğini düşünmekte; ancak diğer taraftan sadece Allah'ın özel bir ikramı olarak bazı kutsal ruhların bu bilgiye ulaşabileceğini kabul etmektedir. Söz konusu ikinci tarikin Râzî'nin "riyâzet ve mücâhede taraftarlarının yolu"⁴⁵ şeklinde ifade ettiği metoda benzediği söylenebilir.

Marifetullah için özel bir yolun imkânından bahsetse de Sadruşşerîa ve diğer tüm Mâtürîdîler, Allah'ın mâhiyetinin ya da zât-ı mahsûsasının bilinemezliğini ilke olarak kabul ettiklerinden tartışmayı zâtın varlığına işaret eden kavramlar ve selbî sıfatlar çerçevesinde sürdürmüşlerdir. Bu itibarla öncelikle Allah'ın zâtını ispat eden terimlerden söz etmek gerekmektedir.

2.1.1. Allah'ın Şey, Nefs ve Zât Lafızlarıyla Nitelenmesi

Mâtürîdî kelâm eserlerine bakıldığında Allah'ın zâtının mâhiyeti, sıfat ve fiillerinin keyfiyeti hakkında konuşmadan önce üç şeyin ispatı yapılmaktadır. Birincisi âlemin bir yaratıcısının olduğu, ikincisi bu yaratıcının tek olduğu ve üçüncüsü bu yaratıcının kadim olduğudur. Bu üç şeyin ispatından sonra selbî bir dille Allah'ın zâtı hakkında konuşulmakta, O'nun hiçbir şeye benzemediği, hiç bir şeyin de O'na benzemediği ve bu çerçevede sırasıyla Allah'ın araz, cevher ve cisim olarak adlandıramayacağı, çünkü bunların yaratılmışlığın tüm unsurlarını kendilerinde taşıdıkları, Allah'ın suretinin olmadığı ve hiç bir şeye hulûl etmediği ve benzeri konular ele alınmaktadır.⁴⁶

Bu bağlamda özellikle mütekaddim dönem Sünni kelâmcıların Allah'ı isimlendirmede naklin yanında lafızların lügavî tanımlarını esas alıp dile sıkı sıkıya bağlı kaldıkları görülmektedir.⁴⁷ Allah'a şey denip denmeyeceği tartışması buna örnek verilebilir. Şey lafzı lügatte sadece varlığın hakikatini, buna karşılık *la şey* yokluğunu ifade etmektedir. Buna göre Allah'a "şey" teriminin nispeti varlığının sübutu, bunun reddedilmesi ise O'nun için sabit olan bir şeyin inkârı anlamına gelmektedir. Mâtürîdîler Allah'ı isimlendirmede Kur'ân ve meşhur haberlere baktıkları gibi sözlük anlamının böyle

maârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/124.

⁴⁵ Râzî, *Metâlib*, 1-3/19-23.

⁴⁶ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 31 vd.

⁴⁷ Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2019), 37-79.

bir isimlendirmeye izin verip vermediğine de dikkat etmektedirler. Bu itibarla Allah'a cisim denilemeyeceğini kabul eden Mâtürîdî kelâmcılar O'nun "şey", "nefs" ve "zât" olarak isimlendirilebileceğini ifade etmektedirler.⁴⁸ "Onun kesinlikle benzeri bir şey yoktur."⁴⁹ mealindeki ayeti delil alan Mâtürîdîler ayetin bir taraftan Allah'ı şey lafzıyla isimlendirdiğini, diğer taraftan da mâhiyetinde yaratılmış şeylerle benzeşmeyi nefyettiğini ifade etmektedirler. Sözlük anlamlarını da dikkate alarak "şey, nefis ve zât" isimlerinin Allah'a izafe edilmesinde hiç bir sakınca görmemektedirler; çünkü onlara göre her üç isim de mâhiyetten değil sadece varlıktan haber vermektedir.⁵⁰

Mâtürîdî selbî yönetime uygun olarak Allah için "Diğer şeylere benzemeyen şey" ifadesini kullanmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu ifade bir ispat olmadığı için Allah'ın mâhiyetine delalet etmez; aksine bu sözün manası şeylere ait mâhiyeti Allah'tan nefyetmekten ibarettir.⁵¹ Mâtürîdî şeylerin mâhiyetinin ya cisim ya da araz olduğunu ifade ederek yukarıdaki ifadeyle ilahi zâtın mâhiyetinin ne cisim ne de araz olmadığını göstermek istemektedir.

db | 661

Allah için "Diğer cisimlere benzemeyen cisim" demenin "Diğer şeylere benzemeyen şey" ifadesiyle aynı olduğunu iddia edenlere karşı Mâtürîdî duyuya, nakle ve akla dayanan bir delil olmadan Allah'a bir takım isimler nispet etmenin doğru olmadığını, dolayısıyla Allah'a cisim kavramının nispeti hakkında nas olmadığı gibi dildeki anlamlarının içinde yaratılmışlığın tüm kanıtlarının da mevcut olduğunu ifade etmektedir.⁵² Aynı sakıncaların şey lafzı için söz konusu olmadığını düşünen Mâtürîdî Allah'ı bu kelimeyle nitelemeyi iki cihetten mümkün görmektedir. İlk olarak lafzın hakikat manası kastedilmeksizin sadece isim olarak kullanılmasıdır. Zira isimde benzerlik mâhiyette benzeşmeyi gerektirmez. Mâtürîdî bu çerçevede Kur'an'da şey lafzının Allah'a nispet edildiği ayetleri⁵³ delil olarak serdetmektedir. İkinci olarak şey lafzının sadece bir isim olarak değil, belli bir mana ve mâhiyeti ifade etmek üzere kullanıl-

⁴⁸ Sâlimî, *Temhîd*, 97; Neseî, *İ'timâd*, 156-157.

⁴⁹ eş-Şûrâ 42/11; el-Mâ'ide 6/116.

⁵⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 36.

⁵¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 103.

⁵² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 103-104.

⁵³ eş-Şûrâ 42/11; el-En'âm 6/19.

masıdır. Bu açıdan Mâtürîdî örfte şeyiyyetin başka değil, sadece varlık (ispat) ifade eden bir isim olduğunu dolayısıyla şey isminin boşluğu ve yokluğu nefyetmek için kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁴

Nesefî de isimlendirmenin iki amaç için yapıldığından söz etmektedir. Birincisi şey ve mevcut lafızlarında olduğu gibi sadece mutlak varlığı göstermek; ikincisi, varlığın ötesinde bir manayı işaret etmek için isimlendirme yapılır. Bu mana ise ya insan, at ve aslan ismi gibi bir türün diğerinden “özel bir suret” (suret-i mah-sûsa) veya “gerekli bir nitelik” (hâssiyyet-i lâzime) sebebiyle ayrıldığı mâhiyettir ya da mütekellim ve mürîd lafızlarında olduğu gibi ismin kendisinden türetildiği, müsemma ile kaim sıfattır.⁵⁵

Buna göre Allah’a “şey” lafzının nispeti konusunda Mâtürîdî gibi Nesefî de kelimelerin dildeki anlamlarını esas almakta ve bu çerçevede şey ve varlığın aynı anlama geldiğini ve dolayısıyla Allah’a şey denebileceğini düşünmektedir. İsimlendirmenin Allah’la mahlûkat arasında benzeşmeye sebep olacağı iddialarına karşı adı geçen kelâmcılar isimde ortaklığın hakikatte benzeşmeyi gerektirmediğini, bilakis Allah’ın zorunlu varlık (vâcibu’l-vücûd) diğer tüm varlığın ise mümkün varlık (câizü’l-vücûd) olduklarını belirtirler. Aynı şekilde onlara göre Allah’ı âlim ve kâdir olarak nitelemek zâtın mâhiyetinde bir benzeşmeye yol açmaz, sadece nitelemede bir benzerlik vehmine karşı “Allah zâtıyla âlim ve kâdirdir; diğerleri gibi değil” demek gerekir.⁵⁶ Nesefî, benzerlik vehmini nefyetmek için böyle söylemeyi Ebû Hanîfe’nin tavsiye ettiğini, kelâmcıların da ona tabi olduğunu söylemektedir.⁵⁷

Pezdevî’ye göre benzeşme bütün zâti sıfatlarda benzeşmeyle gerçekleşir. Zâti sıfatların bir kısmında benzeyen diğerinin benzeri değildir. Mesela siyah ve beyaz araz olması ve bekası imkânsız olması gibi zât sıfatlarının birçoğunda benzeştiği halde birbirinin zıddıdır. Allah zâti sıfatlarında kadîmdir; kîdem kadîmin zât sıfatıdır. Hudûs ise yaratılmış varlıkların zât sıfatıdır. Dolayısıyla Allah ile yaratılmış varlıklar arasında bir benzeşmeden söz edilemez.⁵⁸

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 106-107, 171.

⁵⁵ Nesefî, *Tebsıra*, 1/264-265.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 106,107.

⁵⁷ Nesefî, *Tebsıra*, 1/196.

⁵⁸ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 34.

Bu meseleyle ilk ilgilenen Cehm b. Safvan, Allah ile mahlûkat arasında her tür benzeşmeyi reddetmek için O'na şey lafzını ve dolayısıyla varlık lafzını nispet etmemektedir. Zira ona göre şeyiyyet ve varlık ancak bu âlemde cisimlere has bir nitelik ve durum olarak anlaşılıp tanımlanabilir. “Varlıklar gibi olmayan bir varlık” ya da “Şeyler gibi olmayan bir şey” demek ise özünde anlaşılamayacağı için Allah'ın varlığı bilinemez. Diğer bir ifadeyle bilinme ve bilinmeme yalnızca cismanî, hakikaten var olan şeylere ilişkindir.⁵⁹

Mâtürîdî kelâmcı Saffâr, Muhayyira ve Vâlihiyye⁶⁰ diye isimlendirilen grupların da benzer bir gerekçeyle Allah'ın bir hakikat olarak bilinemeyeceğine dair iddialarını dile getirip bunları reddetmektedir.⁶¹ Bunlara göre “Allah diğer varlıklar gibi bir varlıktır” denmediği gibi “Diğer varlıklar gibi olmayan bir varlıktır” da denemez. Çünkü birincisinde teşbih, ikincisinde, böyle bir şey bilinmediği için, imkânsızlık söz konusudur. Dolayısıyla marifetullahı kesin olarak hiçbir yol yoktur. Saffâr'a göre “Allah diğer varlıklar gibi bir varlıktır” denebilir. Bu, benzerliği de gerektirmez. Çünkü Allah varlık modu ve varlığının bir başlangıcı olmaması sebebiyle diğer varlıklardan farklıdır. Saffâr'ın naklettiğine göre aynı şekilde bunlar Allah'ı hakikati üzere bilmenin O'nu tüm yönlerden ihata etmeyi gerektirdiğini; lakin Kur'ân'ın “O'nu bilgi bakımından ihata edemezsiniz”⁶² mealindeki ayetin delaletiyle bu imkânın nefyedildiğini iddia etmektedirler. Saffâr buna karşı “Allah'ı gerçekten bilen kimsenin O'nun ihata etmeksizin bir yönden bildiğini, çünkü marifetullahın ihataı gerektirmediğini ifade etmekte ve ilgili ayetin de bilmeyi değil, Allah'a sınır çizmeyi nefyettiğini düşünmektedir.

Saffâr'a göre marifetullahın gerçekleştiği hem Kur'ân hem de akılla bilinmektedir. Kur'ân'da “Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur”⁶³ mealindeki ayette Allah'ı bilmek emredilmektedir. Şayet bu gerçekleşmeyecek olsaydı teklif imkânsız olurdu. Aynı şekilde Kur'ân'da Allah'ın isim, sıfat ve zâtının zikredildiği ayetler de marifetullahın gerçekliğine delildir. Her kim Allah'ı bu isim, sıfat ve zât üzere bilirse bilgisinde gerçeğe ulaşmış olur. Akli delile gelince ilahlık fikri

⁵⁹ Cornelia Schöck, “Cehm b. Safvan ve Cehmîyye ile Dırar b. Amr”, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidge (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 99.

⁶⁰ Kerrâmî grup. Recep Önal, “İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 2423.

⁶¹ Saffâr, *Telhîs*, 1/218-220.

⁶² Tâhâ 20/110.

⁶³ Muhammed 47/19.

akılda yerleşiktir. Her kim Allah'ı ilah olarak kabul ederse O'nu gerçekten bilmiş olur.⁶⁴ Bu itibarla Saffâr Allah'ın hakikati üzere (ale'l-hakîka) ya da diğer bir ifadeyle gerçekten (hakikaten, hakka marifetihi) bilinebileceğine inanmaktadır. O, âlemin hakikati, varlığın hakikati ve bu bağlamda kıdem-hudûs, varlık-yokluk meselelerini tartışarak Allah'ın mevcut, kadîm, sonsuz, sınırsız, benzersiz, yaratıcı ve bâkî olduğunu ispatlamaya çalışmakta ve hemen akabinde “Yaratıcıyı bilme” başlığı altında şu cümleyi kurmaktadır: “Bir kimse yaratıcıyı bu şekilde bildiğinde O'nu hakikati üzere bilmiş olur.”⁶⁵ Varlık-mâhiyet ayrımı yapmayan Saffâr'ın, Allah'ın hakikatinden maksadın O'nun varlığı, varlık modu, selbler ve izafetler olduğu açıktır. Ancak bunları bilmek bilgi bakımından ihata etmek anlamına gelmediğine göre Allah'ın zâtını tam olarak idrak etmek imkânsız görünmektedir. Bu durumda Saffâr'ın ve diğer Matürîdî kelimcilerin Râzî ile aynı yerde durdukları söylenebilir.

2.1.2. Allah'ın Araz, Cevher ve Cisim Lafızlarıyla Nitelenemesi

664| db

Kelâmcılar “Allah'ın dışındaki her şeyin ismi” olarak tanımladıkları âlemin araz, cevher ve cisimlerden oluştuğunu ifade etmekte ve yaratılmış varlıklar için kullanılan bu isimleri Allah'a nispet etmekten sakınmaktadırlar. Mâtürîdîlere göre arazlar süreksizdir, ezeli değildir ve var olmak için bir mahalle muhtaçtır. Aynı zamanda bir arazın canlı, güçlü ve âlim olması imkânsızdır. Allah, kadîm, varlığı kendinden, diri, kadir ve âlim olduğundan araz olarak isimlendirilemez.⁶⁶ Mâtürîdîler, Kerrâmîler'in ve Hristiyanlar'ın aksine Allah'ı cevher olarak da isimlendirmezler. Çünkü cevher dilsel kullanım bakımından asıl, öz, bölünmeyen parça anlamına gelir. Arazları kabul etmek, sınırlı, sonlu ve mütehayyız olmak cevherin özelliklerindendir. Bütün bunlar yaratılmışlık alameti olduğundan Allah'a cevher denemez.⁶⁷

⁶⁴ Saffâr, *Telhîs*, 1/221.

⁶⁵ Saffâr, *Telhîs*, 1/218.

⁶⁶ Ebû'l-Mu'in Neseî, *Kitâbu't-temhîd li kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Muhammed Rabi' Muhammed el-Cevherî (Kahire: Dâru't-Tıbbâ'atî'l-Muhammediyye, 1986), 134; Neseî, *Tebîrâ*, 1/145; Ebû's-Senâ Lâmişî, *Kitâbu't-temhîd li kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Abdülmeccit Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 55; Neseî, *İ'timâd*, 150-151.

⁶⁷ Neseî, *Temhîd*, 135-136; Neseî, *Tebîrâ*, 1/148-157; Lâmişî, *Temhîd*, 55; Neseî, *İ'timâd*, 152-153.

Mâtürîdî kelâmcılar özellikle Kerrâmiyye'nin Allah'a cisim demeleri sebebiyle cisim lafzının nispeti konusunda çok daha yoğun tartışmalar yapmışlardır. Mâtürîdîler cisim kavramını ne hakikaten ne de ismen Allah'a nispet ederler. Zira onlara göre Kur'ân'da ve meşhur bir haberde cisim lafzı Allah'a izafe edilmediği gibi dildeki anlamı bakımından da bu lafzı Allah için kullanmak uygun değildir. Çünkü onlara göre cisim "hacmi olan, yer kaplayan ve birleşik nesnenin adıdır." Bütün bu nitelikler Allah için söz konusu olmayacağından cisim olarak isimlendirilemez.⁶⁸ Neseffî'ye göre şayet Allah'a cisim lafzı nispet edilirse bu, âlemin kıdemine veya Allah'ın yaratılmışlığına, âlemi yaratanın yokluğuna ve tevhit delilinin geçersizliğine sebep olur.⁶⁹

Semerkant bölgesi Mâtürîdî-Hanefî âlimlerinden Ebü's-Senâ Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) şâhitten gâibe istidlâlde bulunarak âlemde her failin cisim olduğu, Allah'ın da fail olması sebebiyle cisim olması gerektiği şeklindeki bir çıkarımın geçersiz ve çelişik olduğunu ifade etmektedir. Çünkü âlemdeki her fail parçalı ve birleşik cisimlerdir; hâlbuki bu iddia sahiplerine göre Allah parçalı ve birleşik olmayan cisimdir. Bu durumda onların Allah için "Diğer cisimler gibi olmayan cisim" ifadesi çelişkilidir. Çünkü cisim tanımı gereği birleşiktir. Terkibi olumsuzlamak cismi olumsuzlamaktır. Buna göre "cisimler gibi olmayan cisim" ifadesi "birleşik olmayan birleşik" demektir ki bunun apaçık çelişki olduğu izahtan varestedir.⁷⁰ Aynı şekilde Mâtürîdî kelâmcılar fiilin cismin değil de bizzat mevcut varlığın eseri olduğunu belirterek cisim ve fiil arasında zorunlu bir ilişki olmadığını ve dolayısıyla Allah'ın cisim olarak isimlendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁷¹

Kur'ân ve meşhur hadislerde "gelmek"⁷², "istiva"⁷³, ellere ve gözlere sahip olmak⁷⁴, gibi cisme ait niteliklerin Allah'a izafe edilmesi, Mâtürîdîlere göre O'nu cisim olarak nitelendirmenin gerekçesi olamaz. Çünkü onlara göre bu tür cismani niteliklerin Allah'a nispet edilemeyeceği konusunda kesin akli deliller mevcuttur. Aynı şekilde Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine dair muhkem ayetler vardır.

⁶⁸ Mâtürîdî, 2010, 103, 107; Pezdevî, 2003, 35.

⁶⁹ Neseffî, *Tebsıra*, 1/161). Ayrıca bkz. Düzgün, *Allah-Âlem ilişkisi*, 124-126.

⁷⁰ Lâmişî, *Temhîd*, 59-60; Sâbûnî, 2014, 73.

⁷¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 35; Neseffî, *Tebsıra*, 1/168.

⁷² el-Bakara 2/21; el-Fecr 89/22.

⁷³ el-A'râf, 7/54.

⁷⁴ Yasin, 36/71; et-Tûr, 52/48.

Buna göre söz konusu ayetlerdeki nitelikleri zahiri anlamıyla Allah nispet etmek hem Kur'ân'ın kendi içinde hem de akulla çeliştiği anlamına gelir ki bunun kabul edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Mâtürîdîlere göre bu teşbihi ifadeler uygun bir şekilde te'vil edilmelidir.⁷⁵

2.1.3. Allah'ın Suretinin, Sınırının, Sayısının, Sonunun ve Parçalarının Olmaması

Teşbih ve tecsim fikrine sahip olanlar Allah'ı *suret*, *Âdem'in suretinde et ve kan*, *nur*, *parlak billur* gibi ifadelerle vasfetmişlerdir.⁷⁶ Mâtürîdî Kelâmcılar Allah'ın cisim olmasının olanaksızlığı sebebiyle şekil ve suretinin de olamayacağını belirtmektedirler. Buna göre şekil ve suret ancak terkip ve birleşme sayesinde var olabilir; bu da bir sınırı ve sonu gerektirir. Hâlbuki Allah için terkip imkânsızdır. Çünkü terkip birleştiren bir kaynağı gerektirir. Âdem'in yaratılışı hakkında "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı", "Rahman'ın suretinde yarattı"⁷⁷ mealindeki rivayetler ve benzerleri Allah'ın kendi suretinden değil de Âdem'in diğer insanlardan farklı olarak nutfeden ve anne-babadan olmadan kendi suretinde yaratılmasına işaret edilmektedir. Hz. Peygamberin "Rabbimi en güzel surette gördüm"⁷⁸ sözü ise Arapların yaygın kullanımlarına uygun olarak "Ben kendim en güzel suretimde iken Rabbimi gördüm" ya da "Efendimi yani Cibrail'i gördüm" anlamına gelebilir. "Allah kıyamet günü kullarına bilmedikleri bir surette görünür sonra da bildikleri bir surete dönüşür"⁷⁹ şeklindeki rivayette ise suret sıfat anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın sureti, misli, benzeri, nazîri, zıddı ve niddi (alternatifi/yedeği) yoktur. Aynı şekilde Allah renk, koku, tat, sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk gibi niteliklerle vasfedilemez.⁸⁰

Öyleyse tam burada *ru'yetullahın* nasıl gerçekleşeceği sorulabilir. Mâtürîdîlere göre müminler Allah'ı her iki dünyada kalpleriyle

⁷⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 36-39; Neseî, *Tebîr*, 1/171; Neseî, *Temhîd*, 137; Lâmişî, *Temhîd*, 58-59; Neseî, *İtimâd*, 154. Ayrıca bkz. Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 105-133; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 283-305.

⁷⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 33; Neseî, *Tebîr*, 1/158; Sâbûnî, 2014, 71-72.

⁷⁷ Müslim, "el-Birr", 115.

⁷⁸ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 38.

⁷⁹ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 8; "Tevhîd", 24.

⁸⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 97-100; Neseî, *Tebîr*, 1/186; Neseî, *Temhîd*, 146; Lâmişî, *Temhîd*, 60.

bildikleri gibi cennette de O'nu keyfiyet, sınırlama ve belirli bir yer tayini olmaksızın gözleriyle göreceklidir.⁸¹ Ancak bu ru'yet idraksiz ve tefsirsiz olacaktır.⁸² İdraksiz yani ihatasız olacaktır. Çünkü Allah sınırlara, yan ve taraflara sahip olmaktan, hacmi bulunmaktan münezzehtir. Tefsirsiz olacaktır; yani görenin karşısında olmaktan, ona göre belli bir mesafede bulunmaktan ve göz ışınlarının kendisine ulaşmasından münezzehtir.⁸³ Buna göre Mâtürîdîler görmeyle ilgili cismani şartların hiç birisinin ru'yetullah için geçerli olmadığını, karanlığın ve aydınlığın ihatasız görülmesi örneğinde olduğu gibi Allah'ın da böyle görüleceğini düşünmektedirler.⁸⁴ Ancak bu ru'yetin, zorunlu olarak ihatayı içermediğinden, Allah'ın mahiyetini tam olarak bilmek anlamına gelmediğine dikkat edilmelidir. Buna göre insan dünyada ve ahirette Allah'ın zatının tam bilgisine vakıf olamaz.

2.1.4. Allah'ın Hiçbir Yerde ve Yönde Olmaması

Mâtürîdî kaynaklarda Allah'a mekân ve yön izafe eden üç esas iddiadan söz edilmektedir. (i) Allah'ın özel bir mekânda yani Arş'ta bulunduğunu iddia edenler. Bunlar Hanbelîler, Râfîzîlerin aşırıları, Yahûdîler, Kerrâmîyye, Mücessime'dir. (ii) Allah özel bir mekânda değildir; bilakis her mekândadır. Bu görüşü savunan filozoflara göre Allah gerçek anlamıyla her mekânda ve her cisimdedir. Mu'tezile ve Neccâriyye'ye göre Allah zâtıyla değil ilmi ve tedbiriyle her yerdedir. (iii) Allah Arş'ın üstünde yani bitişik değil; bilakis Arş yönünde, üstte (fevka) bulunmaktadır. Bunlar ise sonraki Kerrâmîler'dir.⁸⁵ Mâtürîdî kelâmcılara göre Allah bir mekânda, Arş'ın üstünde veya her yerde değildir. O, yarattığı âlemin ne içinde ne de dışında, âleme ne birleşik ne de ondan ayrıdır. Zira bütün bunlar cismin özellikleridir. Dolayısıyla Allah'a mekân tayin edilemez. Diğer taraftan mekân yaratılmış olduğundan Allah'a mekân izafe etmek O'nun için bir intikal ve değişimi gündeme getirir; hâlbuki O, vâcibu'l-vücûttur.⁸⁶ Neseî'ye göre Allah için mekân ispatı ya kadim olanın hudûsunu ya da hâdis olanın kıdemini gerektirir. Hâlbuki iki durum da imkânsızdır. Öte yandan Allah varken mekân yoktu. Do-

⁸¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 83.

⁸² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 141.

⁸³ Neseî, *Tebîr* 1/526, Neseî, *Temhîd*, 217.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 146.

⁸⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 40; Neseî, *Tebîr*, 1/215-216.

⁸⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 40; Sâlimî, *Temhîd*, 104; Neseî, *Temhîd*, 158; Lâmişî, *Temhîd*, 62.

layısıyla O, mekânda yer tutmuş olamaz. Mekânı yarattıktan sonra da mekânda olmaz. Çünkü bu O'nun değişmesi demek olur; değişim ise hudûs alametidir.⁸⁷ Neseî bu bağlamda Allah'a mekân ve yön nispet eden tüm görüşleri reddetmektedir.⁸⁸

Mâtürîdîler Allah'ın lafzi somut anlamda arşa oturmasını reddetmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre arştan ve istivadan maksat ne olursa olsun "Rahman arşa istiva etti"⁸⁹ mealindeki ayet Allah'ın mutlak aşkınlığını ifade etmekte ve vahyin O'na nispet ettiği sıfatlarda teşbihi nefyetmektedir.⁹⁰ Onun bu konuda asıl kabul ettiği yaklaşım şudur: "Allah Teâlâ'nın zâtında ve fiillerinde benzerlerden aşkın olmakla hükmetmek gerekmektedir."⁹¹ Tenzihçi yaklaşımına uygun olarak Mâtürîdî Allah'ın kullarına yakınlığını⁹², kullarla beraberliğini⁹³, kulların Allah'a yaklaşmasını⁹⁴ ve naslarda yer alan *meci* (gelmek)⁹⁵, *zehâb* (gitmek)⁹⁶, *ku'ûd* (oturmak)⁹⁷ gibi müteşâbih ifadeleri Allah'ın yüceliğine uygun olarak yorumlamakta, cisme ait bütün sıfat ve fiillerden Allah'ı tenzih etmektedir.⁹⁸ Mâtürîdî'nin söz konusu bu temel yaklaşımına uygun olarak bazı takipçileri de aklî ve naklî yoldan tenzih görüşünü ispat etmeye çalışmışlardır.⁹⁹ Ancak Neseî, mezhebin önde gelenlerinden bazılarının müteşâbihlerin zahiri üzere anlaşılmasına karşı çıkmakla birlikte te'viliyle de meşgul olmadıklarını belirtmektedir.¹⁰⁰

Allah'ın hakiki anlamda arşın üzerinde olamayacağı düşüncesi, aynı zamanda bir yönde de olmayacağı anlamına gelmektedir. Ancak genellikle insanlar tanrılarının yön ve mekân olarak yukarıda olduğunu düşünmüşlerdir. İslam düşünce tarihinde ilk olarak Kerrâmîyye mezhebi bu görüşü savunmuştur.¹⁰¹ Mâtürîdîler bu

⁸⁷ Neseî, *Tebşıra*, 1/219-220; Neseî, *İtimâd*, 165.

⁸⁸ Neseî, *Tebşıra*, 1/220-245.

⁸⁹ Tâhâ, 20/5.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 131, 138.

⁹¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 138.

⁹² el-Bakara, 2/186.

⁹³ en-Nahl, 16/128.

⁹⁴ el-'Alak, 96/19.

⁹⁵ el-Fecr, 89/22.

⁹⁶ el-Mü'min, 23/18.

⁹⁷ el-Kamer, 54/54-55.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 139-140.

⁹⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 40-42; Sâlimî, *Temhîd*, 102; Neseî, *Tebşıra*, 1/216 vd.; Neseî, *Temhîd*, 160-163; Lâmişî, *Temhîd*, 63-65.

¹⁰⁰ Neseî, *Tebşıra*, 1/239-242.

¹⁰¹ Rudolph, *Mâtürîdî*, 137.

meselede sadece Kerrâmiyyenin adını zikretmekte ve onlara yönelik hem akıl hem de nakil açısından eleştiriler getirmeklerdir. Buna göre Allah'ın belli bir yönde ya da tüm yönlerde olması aklen imkânsızdır. Çünkü belli bir yönde ise bunun bir tahsis ediciyi gerektireceği sonucu ortaya çıkar ki Allah için bu imkânsızdır. Aynı şekilde bir yönde bulunup diğerinde bulunmamak sınırlı, sonlu ve dolayısıyla belli bir surete sahip olmayı da gerektirir. Hâlbuki Allah'ın bir sınırı, sonu ve sureti yoktur.¹⁰²

Kerrâmiyye'nin bir şeyin altı yönde de bulunmadığı söylemenin, o şeyin yok olduğunu söylemeye eşit olduğu iddiasına karşı Neseфі “Varlığın bir yönde olması var olmanın zorunlu şartı değildir” diyerek cevap vermektedir. Ona göre mesela nefis ve onunla kaim olan arazlar mevcut olduğu halde bir yönde değildir. Yönde olanlar bir şeye nispetle yöndedir; yoksa bir şey kendisi olmak bakımından yönde değildir.¹⁰³ Buna göre Allah zâtı itibarıyla bir yönde değildir; ancak Kur'an insana ve âleme nispetle Allah'ın bir yönde olduğunu düşündüren ifadeler içermektedir. Allah âlemden ayrı “bir şey” olduğuna göre insanın aklen çelişkiye düşmemesi için Kur'an Allah'ın semâda olduğunu ifade etmiştir.

db | 669

Kur'an'da ve hadislerde Allah'ın semâda olduğuna yönelik ifadeler mezhep içerisinde yücelik, şeref, ihata, hükümrânlık, ulûhiyet ve rubûbiyet olarak anlaşılmıştır. Buna göre “Semâda olanın sizi yerin dibine geçirmeyeceğinden emin misiniz?”¹⁰⁴ mealindeki ayet Allah'ın zâtının değil ulûhiyetinin semâda olduğunu ifade eder. Duada ellerin ve yüzün semâyâ çevrilmesi, namazda Kâbe'ye dönmek gibi mahza taabbüddür. Secdede yüzün yere konması Allah'ın yerin altında olduğu anlamına gelmez. Cariyenin Allah'ın semâda olduğunu söylemesiyle Hz. Peygamber'in onun mümine olduğuna hükmetmesi¹⁰⁵, Allah'ın semâda olduğuna değil cariyenin putlara ibadeti reddettiğine işarettir. “Güzel sözler O'na yükselir”¹⁰⁶ “Biz onu mübarek bir gecede indirdik”¹⁰⁷ gibi Allah'a yön ve mekân tayin eder görünen ayetler gerçekte Allah'ın zâtının bir yönde olduğunu göstermez. İlk ayet güzel sözlerin ve amellerin sahibini yücelteceği,

¹⁰² Neseфі, *Temhîd*, 164.

¹⁰³ Neseфі, *Tebşıra*, 1/234. Neseфі, *İ'timâd*, 168-169.

¹⁰⁴ Mülk, 67/16.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 39/175-176.

¹⁰⁶ Fâtır, 35/10.

¹⁰⁷ Duhân, 44/3.

ikinci ayet ise Kur'ân'ın şerefini ifade etmektedir. Peygamberin miracı ve Hz. Musa'nın Tur Dağı'na çıkması Allah'a zât ve mekân olarak yakın olmayı değil şeref ve hal yakınlığını gösterir.¹⁰⁸

Mâtürîdîlere göre Allah'ın bir yönde bulunması imkânsız olunca tüm yönlerde bulunması da imkânsızdır. Cehmiyye'nin, "Allah'ın göklerde ve yerde tek ilah olduğunu, müttaki ve muhsinlerle beraber bulunduğunu, aralarında gizlice konuşan üç kişinin dördüncüsü ve beş kişinin altıncısı" olduğunu ifade eden ayetleri delil gösterek Allah'ın her yerde olduğu iddialarını Mâtürîdîler reddetmişler ve bu ayetleri uygun bir şekilde te'vil etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın semâda ve yerde ilah olması semâ ve yer ehlinin ilahı olması; göklerde ve yerde tek Allah olması tedbirinin her şeyi kuşatması; müttaki ve muhsinlerle beraberliği yardım, başarı ve teyidi; üç kişinin dördüncüsü, beş kişinin altıncısı olması ise onların her sözünü işitmesi ve her halini görmesi anlamındadır.¹⁰⁹

670 | db

Allah'ın zâtıyla değil de "ilmi, kudreti ve tedbiriyle her yerde" olduğunu iddia eden Mu'tezile ve Neccâriyye'nin görüşleri de reddedilmiştir. Neseî, Allah'ın bir mekânda olmadığı, ilmiyle ve tedbiriyle tüm mekânları kuşattığını kabul hususunda onlarla kendileri arasında bir ihtilaf olmadığını söylemekte, bununla birlikte pek bilinmeyen (el-ibâretü'l-vahşîyye) bu ibareleri kullanmaya onları neyin zorladığını sormaktadır. Ona göre Kur'ân'da ve meşhur hadislerde böyle bir ibare bulunmadığı için Allah'ın tüm mekânları ilmi ve kudretiyle kuşattığını böyle ifade etmemek gerekmektedir.¹¹⁰ Burada ihtilafın özde değil de dilin yanlış kullanımında olduğu söylenebilir. Ebû'l-Berekât en-Neseî ise Allah'ın ilmiyle o mekânda olduğu iddiasının Mu'tezile'nin zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşleriyle çeliştiğini ifade etmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre Allah zâtıyla bilendir ve ilmi zâttır. Dolayısıyla Allah'ın ilmiyle her mekânda olduğunu söylemek zâtıyla her mekânda olduğunu söylemek anlamına gelir ki bu sonuç Mu'tezilî düşünce sistemine aykırıdır.¹¹¹

Allah'ın varlığı ve hakikati arasında bir ayrım yapmayan Mâtürîdîler yukarıda ifade edilen selbî nitelikleri Allah'ın varlığı ve

¹⁰⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 41-42; Neseî, *Tebsıra*, 1/238; Neseî, *Temhîd*, 164; Lâmişî, *Temhîd*, 64-65; Neseî, *İ'timâd*, 159, 167-168.

¹⁰⁹ Neseî, *Temhîd*, 100-101; Neseî, *İ'timâd*, 167.

¹¹⁰ Neseî, *Tebsıra*, 1/226.

¹¹¹ Neseî, *İ'timâd*, 169.

birliği başlığı altında ele almışlardır. Buna göre Allah zât, sıfat ve fiilleri bakımından tasavvur edilen hiçbir varlığa benzemez; hiçbir varlık da O'na benzemez. Bu bağlamda onlar Allah'tan neliği (mahiyet/maiyyet), niteliği (keyfiyyet), niceliği (kemmiyyet) ve varlığının sebepli olmasını (limmiyyet) olumsuzlamışlardır. Ancak bu tür selbler Allah hakkında konuşmayı zorlaştırmaktadır. Bu sebepten Sünni kelimciler zâtı ispat sadedinde ilahi sıfat ve fiiller hakkında konuşmayı zorunlu görmüşlerdir.

2.2. Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri Hakkında Konuşmanın İmkânı

Bütün filozof ve kelimcılara göre Allah'ın mâhiyeti insan idra-kinin dışında kaldığına göre Allah hakkında konuşmak nasıl mümkün olacaktır? İlâhi isim, sıfat ve fiiller üzerinden böyle bir imkâna kapı aralanabilir mi? Bunları bilmek hangi yoldan ve ne kadar mümkündür? Hicrî ikinci asırdan itibaren kelâmcı ve filozoflar Allah'ın varlık ve sıfatlarını ne kadar ve nasıl bilebileceğimizi tartışmışlardır. Kimileri Allah'ın varlığını bilemeyeceğimizi iddia ederken kimileri de bu bilginin mümkün olduğunu kabul etmiştir. Sıfatlar konusunda ise Allah'ın zâtına sıfat nispetinin mümkün olduğu ve bunun imkânsız olduğu şeklinde iki temel görüş oluşmuştur.

db | 671

Zât-sıfat ayrımını kabul etmeyen filozoflar ve Mu'tezile'ye göre Allah hakkında konuşmanın görece zor olduğu bilinmektedir. Sünni kelimciler ise ilâhi sıfatlar ve fiiller üzerinden Allah'ın varlığını ve zâtını bilginin konusu yapmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım tarzına göre Allah'ın varlığı, âlemle ilişkisine bağlı olarak bilginin konusu olmakta ve bir hakikat olarak bilinmektedir. Şayet böyle bir ilişki olmasaydı, diğer bir ifadeyle ilâhi isim, sıfat ve fiiller bilinmeseydi Tanrının bir hakikat olduğunu bilme imkânımız olmazdı. Zira bilgiye konu olmayan şeyin varlığı ve yokluğu eşittir.¹¹²

İmâm Mâtürîdî fizik veya metafizik âlemde zâtın ispatının ancak sıfatlar üzerinden yapılabileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre duyulur âlemde sıfatlardan tecrit edilmiş bir zâtın varlığını ispat etmek mümkün olmadığı gibi sıfat ve fiilleri hakkında konuşmadan Allah'ın tanınip ispat edilmesi de imkânsızdır.¹¹³ Bu durumda aşikâr olmuştur ki sıfatlar Allah hakkında konuşmanın tek yolu

¹¹² Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları: 1996), 175-257.

¹¹³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 198.

olarak görünmekte ve dolayısıyla sıfatların nefyedilmesi marifetullahı giden yolun kapatılması anlamına gelmektedir.

Mâtürîdîlere göre Allah son derece mükemmel olduğundan tüm kemal niteliklere sahiptir. Pezdevî âlemin farklı şekil ve suretlerde yaratılmış olmasından hareketle Allah'ın irade eden, diri, bilen ve güçlü olduğunun aklen bilinebileceğine işaret eder.¹¹⁴ Neseî bilgi meselesinden hemen sonra âlemin yaratılmışlığını ve dolayısıyla kadim bir yaratıcının zorunlu olarak var olması gerektiğini izah eder ve akabinde ilahi sıfatlar konusuna geçer. Onun ifadelerine göre kadim olmanın şartı kemaldır, yani bütün eksikliklerden beri olmaktır. Dolayısıyla Allah'ın Hayy, Kâdir, Semî, Basîr ve Âlim olması gerekir. Eğer böyle olmasaydı ölüm, acizyet, cehalet, körlük ve sağırlıkla nitelenirdi. Aynı şekilde Allah'ın, farklı türleriyle bu âlemin yaratıcısı olduğu ispat edildiğinde, kâinatın ihkam, itkan, nizam ve tertip üzere yaratılmış olması da O'nun kemal sıfatlarla muttasıf olmasını gerektirir.¹¹⁵

672 | db

Mâtürîdîler, sıfatları reddetmenin son tahlilde zâtın ispatını imkânsız kılacağını düşünmektedirler. Zira onlara göre sıfatlar zâtın aynısı değildir, fakat zâtın büsbütün ayrı da değildir. Bu bağlamda Mâtürîdî kelimacılar gerçek olarak vassettikleri kemal sıfatları (meânî sıfatlar) nefyetmenin mevsufu nefyetmek anlamına geleceğini söyleyerek Mu'tezili öğretiyi, yaratıcıyı inkâr anlamına geleceğini düşüncesiyle reddetmişlerdir. Sâlimî bunu ilim sıfatı üzerinden izah etmektedir. Ona göre yaratıcı, yarattığı ve yaptığı şeyler konusunda bilgisiz olamaz. Böyle olsaydı ilah, rab ve yaratıcı olamazdı. Dolayısıyla O'nun âlim olması zorunlu olduğundan tüm eşyayı ve halleri zamanı ve mekânıyla bilmesi gerekir; bu da bir sıfat olarak ilmin Allah'ta bulunmasını gerektirir. Âlim olanın bir bilgiyle âlim olması gerektiğini düşünen Sâlimî'ye göre ilmin nefyi âlimin nefyini, ilmin ispatı da âlimin ispatını zorunlu kılmaktadır.¹¹⁶ Bu çerçevede Sâlimî'nin, mastar formuyla sıfatları (meânî sıfatlar) reddeden lakin ism-i fail ve sıfat-ı müşebbehe formuyla (manevî sıfatlar) kabul eden Mu'tezili öğretiyi eleştirisi bütünüyle lügavî tahlillere dayanmaktadır.

¹¹⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 35.

¹¹⁵ Neseî, *Tebsıra*, 1/246 vd.

¹¹⁶ Salimî, *Temhîd*, 116-117.

Mâtürîdîler'in ilahi sıfatların ispatında istidlâl bi's-şâhit ale'l-gâib yöntemini esas aldıkları söylenebilir. Bu, sıfatlar meselesinin akli bir boyuta sahip olduğunu ifade eder. Nitekim kelâmcılar genellikle ilahiyât bahislerinin ekseriyetini, akli alana (mecâlü'l-akl)¹¹⁷ dâhil etmişlerdir. Bu bağlamda Mâtürîdî Allah'ın zâtının, sıfat ve fiillerinin mâhiyetini bilmenin insanın idrak kabiliyetlerinin dışında kaldığını, ancak bununla birlikte Allah'ın varlığı ve sıfat bilgisi için gözlem dünyasının taşıdığı ihtimaller çerçevesinde akıl yürütmenin zorunlu olduğunu, aksi takdirde zât-ı ilahiyi tanıtmanın ve rububiyetini gerekli şekilde açıklamanın mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹¹⁸

Mâtürîdî kelâmcılar genel olarak öncelikle naslardan; ikinci olarak da varlığın farklı şekil ve surette, belli bir düzen ve sağlam yapıda yaratılmasından hareketle irade, ilim hayat ve kudret sıfatlarını ispat etmekte, daha sonra da tüm noksanlıklardan Allah'ı tenzih ederek diğer kemal sıfatları O'na izafe etmektedirler.¹¹⁹ Mâtürîdî'nin bu meselede akıl vurgusunun daha belirgin olduğu görülmektedir. Ona göre marifetullah duyular ve nakil yoluyla değil ancak akıl yürütmeye bilinebilir. Duyuya dayalı bilgi ancak bir benzer üzerinden elde edilebilir. Hâlbuki Allah benzeri olmayan tek varlıktır. Nakil yoluyla bu bilgiyi aramak ise devre sebep olur. Bu durumda Allah'ı tanımak için tek yol tabiatın ona kılavuzluk etmesi yöntemiyle mümkündür. Zira Allah âlemi kendisine kılavuzluk edecek şekilde yaratmıştır.¹²⁰ Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre Allah insanın aklını kullanabilmesi için birçok sebep yaratmış; kulunun yapısına akıl yürütmesi için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının esasını oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller yerleştirmiştir. Bu durum Allah'ı ve emrini bilmenin ancak istidlâl ile idrak edilebilecek kesbî-iradî bir olgu olduğu gerçeğini ifade etmektedir.¹²¹ Nesefî de aynı şekilde Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında konuşmanın ancak akıl yoluyla mümkün olacağını ve bu hususta akli delillerin kesinlik ifade edeceğini ifade etmektedir.¹²²

¹¹⁷ Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (Elazığ, 2004), 329-344.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 90-91.

¹¹⁹ Nesefî, *Temhîd*, 166; Sâbûnî, 2014, 88-89; Nesefî, *İ'timâd*, 171; Semerkandî, *el-Mu'tekad*, 12.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 197-198.

¹²¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 203-206.

¹²² Nesefî, *Tebstira*, 1/171.

Mamafih sıfat ve fiiller zâtın parçaları olmadığı için bütün bunları bilmek zâtın mâhiyetini ve keyfiyetini bilmek anlamına gelmez. Mâtürîdî'nin verdiği örnek üzerinden ifade etmek gerekirse yazı, yazarın mâhiyetine ve keyfiyetine delalet etmediği gibi kendi benzerine de delalet etmez. O sadece herhangi bir yazana kılavuzluk eder. Âlemin de böyle olduğunu düşünen Mâtürîdî, onun içindekilerle birlikte bir yaratıcının varlığına delil olduğunu ancak bu yaratıcının keyfiyetine ve mâhiyetine delil olmadığını ifade etmektedir.¹²³

Burada şu sorunun da cevabının verilmesi gerekir. Son noktada ulaşılan yaratıcı varlığın keyfiyeti ve mâhiyeti bilinmeyeceğine göre bu varlığın mesela filozoflardaki faal akıl veya ilk akıl olmadığı nereden bilinecektir? Yani kâinattan hareketle tek, kâdir, hakîm ve âlim bir yaratıcıya ulaşmak mümkün olmakla birlikte bunun Allah olduğundan nasıl emin olunabilir? Mâtürîdî'nin tabiattaki zaruretler ve ihtiyaçların metafizik bir varlığa delalet ettiğini söylemesi bu bağlamda dikkate değerdir. Ona göre âlemdeki tüm varlıklar var olmak ve varlıklarını devam ettirebilmek için zorunlu olarak kendi dışında bir varlığa muhtaçtırlar. Bu zaruretin ve muhtaçlığın sonsuza kadar devam etmesi imkânsızdır. Başkasına muhtaç olmayan, varlığı zâtından olan bir varlıkta zincirin son bulması aklen zorunludur.¹²⁴ Mâtürîdî'nin zaruret ve ihtiyaç üzerinden geliştirdiği bu istidlâl yöntemi, filozofların kozmik akıllarının zaman itibarıyla olmasa bile zât bakımından muhdes olmaları sebebiyle, nihai noktada ulaşılan yaratıcının bunlar olmadığını ispat edebilir.

Marifetullah meselesinde Saffâr'ın açıklamaları da dikkate değerdir. O, kıyasla, duyularla, havâtırla ve zorunlulukla Allah'ı bilmenin mümkün olmadığını, bunun ancak nazar ve istidlâlle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Saffâr'a göre kıyas esasında bir şeyi bir şeyle ölçmek ve bir şeyle karşılaştırmak demektir ki bu da o şeyin sonlu ve sınırlı olmasını gerektirir. Allah sonsuz ve sınırsız olduğu için kıyasla bilinmesi de imkânsızdır. Ona göre Allah duyusal yolla da bilinemez; çünkü Allah'ın beş duyuyla idrak edilmesi imkânsızdır. Saffâr Mu'tezile'nin aksine Allah'ın, insanın iradesi dışında zihnine gelen iyi ve kötü düşünceler anlamına gelen havâtırla da bilinmeyeceğini iddia eder. Zira ona göre hâtırların kimi Allah'a davet

¹²³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 93.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 94.

ederken kimi de batıla davet edebilir. Marifetullah zaruri de değildir. Zaruri olsaydı mümin ve kâfir eşit ve mazûr olurdu. Sayılan bu sebeplere binaen onun marifetullaha ulaşma konusunda önerisi nazar ve istidlâl yöntemidir.¹²⁵

Mâtürîdîler, zâti isim ve sıfatların zorunlu olarak duyulur âleminden hareketle Allah'a nispet edildiğini, dolayısıyla ifadede bir benzeşmenin olduğunu kabul ederler. Onlara göre insanların duyulur âleminden başka bir dayanakları olmadığından tevhidin başlangıcı teşbih lakin sonu tenzih olmak durumundadır. Zira duyulur âlem Allah'ı belgeleyen bir delil olduğu ve bilinmesi ancak bu âlem sayesinde gerçekleşeceği için O'nun murat ettiği manayı insan anlayışına yaklaştıracak olan ismin de bu âleminden hareketle ifade edilmesi insan için bir zorunluluktur. Mâtürîdî söz konusu bu yüksek gerilim hattını "Nefyin zımnında zâtın ispatı, ispatın zımnında nefiy"¹²⁶ şeklinde ifade etmektedir. Buna göre Mâtürîdîler sadece sıfatların varlığının bilinebileceğini, sıfatların mahiyetinin ise insan idrakine kapalı olduğunu kabul etmektedirler. Zâttan tamamen ayrı olmayan sıfatların mahiyeti bilinemediği için bunların sadece varlığını bilmek, Allah'ın mahiyeti hakkında hiçbir bilgi içermez.

db | 675

Sonuç

Mâtürîdî kelâmcılar Gazâlî öncesi kelâmcıların genel yaklaşımına uygun olarak ispat ve delillendirmede kelimelerin lügavî anlamlarını dikkate almışlar ve bu çerçevede mâhiyet lafzını cinsi sormak anlamından dolayı Allah'a izafe etmemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlara göre Allah'ın cinsi olmadığından mahiyetinden söz edilemez. Ancak bu anlamda Allah'ın mâhiyeti olmadığını söylemek, O'nun özel zâtını reddetmek anlamına gelmemektedir. Esas mesele Allah'ın özel zâtı ile varlığının birbirinin aynı olup olmamasıdır. Mâtürîdîler, mümkün ve zorunlu varlıkta varlık-mâhiyet ayrımını reddettiklerinden, yani bir şeyin varlığının ötesinde zihnî-kavramsal mâhiyetini kabul etmediklerinden, Allah'ın varlığı ile zâtı mahsûsasının bir ve aynı şey olduğunu iddia etmektedirler.

"Allah'ın sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti vardır" diyenlerin mahiyetten kastı Allah'ın özel zâtıdır. Mâtürîdîler de Allah'ın özel zâtını kabul edip zatının ve varlığının aynı olduğunu iddia etmektedirler. Fakat varlık ve mâhiyeti aynı kabul etmek, varlığı

¹²⁵ Saffâr, *Telhis*, 1/183-187.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 160.

bilinen şeyin mâhiyetinin de bilineceğini kabul etmeyi gerektirir. Aksi takdirde çelişkiye düşülür. Fakat Mâtürîdîler'in izahlarına baktığında böyle bir çelişki zorunlu değildir. Çünkü onlara göre mesela karanlıkta tam fark edilmeyen bir şeyin mâhiyeti tam bilinemese bile varlığı kesin olarak bilinebilir. Bu sonuç, Mâtürîdîler'in varlık-mâhiyet arasında ontolojik bir ayrım yapmasalar da epistemolojik bir ayrımı zorunlu olarak yaptıkları anlamına gelmektedir. Zira onlara göre Allah'ın varlığını, varlık modunu, olumsuzlamaları ve izafetleri bilmek mümkündür, ancak bunları bilmek hiçbir şekilde mâhiyet bilgisi vermez. Çünkü Allah'ın özel zâtı insan idrakinin dışındadır. Varlık-mâhiyet ayrımı yapmayan Mâtürîdîler'in bu ayrımı savunan Râzî ile marifetullah meselesinde aynı sonuca ulaşmaları dikkate şayandır. Bu sonuç bize Mâtürîdîler'in sadece lügavî anlamıyla mâhiyet lafzını Allah nispet etmediklerini, bilakis idrak dışı özel zât anlamında bir mâhiyet fikrini kabul ettiklerini göstermektedir. Ru'yetullahın ihatasız, idraksız ve keyfiyetsiz olacağını söylemeleri de Allah'ın zatının ahirette bile tam olarak bilinemeyeceği anlamına gelmektedir. Allah'ın özel zatının duyusal, aklî veya zorunlulukla tafsilatlı bir bilgiye konu olmayacağı inancında olan Mâtürîdîlerin, lafız ihtilafı bir kenara bırakıldığında, "Allah'ın sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti vardır" diyen kelimcılara itiraz etmelerinin bir anlamı da kalmamaktadır.

Mâtürîdîler mâhiyetin hiçbir şekilde bilgiye konu olamayacağını bildikleri için meseleyi o çerçevede ele almaktan kaçınmakta, bilgiye konu olabilir isim, sıfat ve fiiller bağlamında izahlar yapmaktadırlar. Bir şey hakkında konuşabilmek veya bir şeyin iman konusu olabilmesi için o şeyin en az bir yönden bilinebilir olması gerekir. Çünkü hiçbir şekilde bilgiye konu olmayan bir şeyin varlığı ve yokluğu arasında bir fark kalmamaktadır. Bu itibarla Mâtürîdî kelâmcılar âlemden hareketle Allah'ın sıfat ve fiilleri hakkında konuşmaktadırlar.

Mâtürîdîler naslardan hareketle Allah'a sıfat ve fiil isnadının *devre* (totoloji) düşmeyi sonuç vereceğinden dolayı, bunun akli delillerden yola çıkarak yapılması gerektiğini düşünmektedirler. Kelâm'da *istidlâl bi'şâhit ale'l-gâib* şeklinde ifade edilen yöntem tam da bu düşüncenin bir mahsulüdür. Bu itibarla kelâmî düşüncede bu âlem Allah'ın sıfat ve fiillerini ispat etmek için ilk ve en önemli kaynaktır. Bunların ispatı da doğrudan zâtın ispatı anlamına gelmektedir.

Netice itibariyle Mâtürîdî kelim düşünçesine göre aklî delillere dayalı olarak Allah hakkında konuşmak mümkündür. Allah'ın zâtının mâhiyeti bilgiye konu olmasa da zâtının varlığını, sıfatlarını ve fiillerini ispatta nazârî kesinliğe ulaşılabilir. Bu da sofist, agnostik, fideist ve ateist bütün iddialara karşı kelâmî düşünçenin esas duruşunu ifade eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyin. *el-Esmâ ve's-sıfât*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Brodersen, Angelika. *Bilinmeyen Kelâm, Erken Dönem Mâtürîdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2019), 37-79.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. tahk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Ashâbü'l-maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/124-125. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çetin, Zübeyir. "Allah'ın Mahiyeti Meselesi ve Rü'yetullah Tartışmaları ile İlişkisi -Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin Kitâbü'l-Makâlât'ı Işığında Bir İnceleme". *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*. ed. Hidayet Aydar ve diğerleri (2023), 481-491.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları: 1998, 117-142.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi". *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, 329-344. Elazığ, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları: 1996.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ. *Kitabu't-temhid li kavâ'id-i'tevhid*. thk. Abdülmecit Türkî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: İrşad Yayınları, 2010.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Şerhu'l-umde fî akideti ehli's-sünne ve'l-cemâ'a el-müsemma bi'l-i'timâd fî'l-i'tikâd*. thk. Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Kitâbu't-temhid li kavâ'id-i'tevhid*. thk. Muhammed Rabî' Muhammed el-Cevherî. Kahire: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1986.
- Önal, Recep. "İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 2404-2437.
- Özler, Mevlüt. "Allah'ın Zâtının Mahiyeti ve Aklın İdrâki Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 91-106

- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî, Metafizik 1-3*. çev. Ekrem Demirli, vd. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal, Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. çev. Eşref Altaş. İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *Me'âlimu usûli'd-dîn, İslam İnancının Ana Konuları*. çev. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.
- Reçber, Mehmet Sait. "Vacibü'l-Vücut'un Mahiyeti Meselesi, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, (22-24 Mayıs 2008), 1/307-316 İstanbul: 2009.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu ta'dîli'l-ulûm*. thk. Mahmut Ay, Mustafa Bursalıboğa. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Saffâr el-Buhârî. *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkiyye, 2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. USA: Gorgias Press LLC, 2018.
- Schöck, Cornelia. "Cehm b. Safvan ve Cehmiyye ile Dırar b. Amr". Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı. ed. Sabine Schmidge. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Şemsüddin es-Semerikandî. *el-Mu'tekad*. thk. İsmail Yürük, İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûç. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Yılmaz, Sabri. *Kelamda Te'vil Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

