

Türk Kelâmıcısı İsmail Hakkı İzmirli'nin (1868-1946) Bazı Kelâmî Görüşleri ve Onların Değerlendirilmesi

Sabri ERDEM*

ABSTRACT

Considerations on Certain Theological Views of Turkish Theologian Ismail Haqqi İzmirli (1868-1946)

İzmirli believed that theology (Kalâm) should be renovated. It can be argued that his new theological view had an eclectic nature. For, the salafî and the theological methods and solutions had a significant role in the new theological conception of İzmirli. For instance, he used together the salafî and the theological methods in the proof of God's existence and understanding of anthropomorphic attributes of God. According to him, the salafî method is the Qur'anic method. Indeed, for us, the salafî method is not identical with the Quranic method. Qur'anic method is similar with semantic method. Likewise, it is necessary to differentiate between the salafî and the theological methods and semantic method.

KEYWORDS: *The new theological conception of İzmirli, theological method, salafî method, Qur'anic method, semantic method, oneness of God, the existence of God, anthropomorphic attributes of God.*

İzmirli, Kelâm'ın yenileşmesi gerektiği kanaatindeydi. O'nun yeni kelâm anlayışının eklektik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. İzmirli'nin yeni kelâm anlayışında meselâ selefi ve kelâmî metodların ve çözümlerin önemli bir rolü vardır. O'na göre selefi metod Kur'an metodudur¹. Ancak İzmirli'nin biraz da kelâmî metodu dikkate alarak ve bu metoda göre böyle bir değerlendirilmede bulunduğundan söz edilebilir. Zira bize göre selefi metodla Kur'an metodu birbirinden farklıdır. Selefi metodun Kur'an metodundan farklılığını ortaya koymak için öncelikle seleflerin (hadisçilerin) meselâ iman problemine getirdikleri çözümü en azından ana hatlarıyla görmemiz gerekir.

Hadisçilere göre iman, söz (kavl) ve amelden oluşmaktadır. İmanın sözle ilgili iki yönünü iki kısma ayırmak mümkündür: 1. Kalbin sözü (tasdik). 2. Dilin sözü (ikrâr). Keza imanın amelle ilgili yönü de iki kısma ayrılabilir: 1. Kalbin ameli. 2. Organların ameli. Dolayısıyla iman hadisçilere göre bu dört

* **Yrd. Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

1 İzmirli, *İsmail Hakkı, Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1927, s. 36.

unsurun birleşmesiyle meydana gelmektedir ki böyle bir anlayış somut karakterliliğin bir göstergesidir. İmanın asıl unsuru olan kalbin sözünün birisi kalbin tasdiki diğeri de kalbin bilgisi olmak üzere iki unsuru vardır. Yani tasdik ile bilgi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. İmanı sadece kalbin tasdikinden ibaret olarak görmek hadisçilere göre doğru değildir. Bu yüzden tasdikten iman ile aynı anlamda olmadığı ortaya konmaya çalışılır. Bunun için de meselâ imanın zıddının tezkîb olmadığı hususuna dayanılmaktadır. Tasdik, tezkîbin zıddıdır. Fakat tezkîb, imanın zıddı olmadığından tasdik ile iman eş anlamlı olmamaktadır². İmanın sadece tasdikten ibaret olmaması onun somut karakterli olduğunun bir göstergesi olduğu gibi, tasdikten kendisinin de farklılaşmaya (artmaya ve azalmaya) müsait olması da yine imanın somut karakterli olduğunun bir başka göstergesidir. Nasıl ki ayın görülmesi hususunda insanlar arasında farklılık varsa, insanların tasdiki ve ilmi de birbirinden farklıdır. İnsanlar arasında ayın görülmesi hususunda bir ortaklık varsa da bazısının görmesinin diğerinden daha tam olması bakımından aralarında farklılık vardır. Hatta kalbin tasdiki ve bilgisi bakımından insanlar arasındaki farklılık daha da fazladır³.

Hadisçilere göre tasdike ilaveten bilgi de hem imandır hem de bütün olan imandan bir parçadır. Tevhidi duyup da onu tasdik eden bir kimse sonra bunu delillerle de bilmek isterse bu durumda istidlallerde bulunacaktır. O kimsenin bu istidlâli bir imandır⁴. Tasdike ilaveten bilginin de iman olması somut karakterliliğin bir göstergesi olduğu gibi, bilgideki artmanın imandaki artmaya neden olması da yine somut karakterliliğin bir başka göstergesidir. Zira Allah'ın isimlerini ve bu isimlerin mânâlarını bilip de onlara iman eden bir kimsenin imanı, söz konusu isimleri ve onların mânâlarını bilmeyen ve bazısını bilip de onlara mücmel olarak inananın imanından daha kâmilidir. Yani insanın Allah'ın isimleri ve ayetlerine dair bilgisinin artması, o kimsenin imanının kâmil olduğu anlamına gelir. Hadisçilere göre bilgideki artış, sadece bilmek açısından değil, bilginin ameli gerektirmesi bakımından da söz konusudur ki yine bu da somut karakterliliğin bir göstergesidir. Zira sahibinin kendisiyle amel ettiği bilgi, sahibinin kendisiyle amel etmediği bilgiden daha kâmilidir. Nitekim Fâtır Sûresi 28. ayette Allah'tan korkanların âlimler olduğu belirtilmektedir. Madem ki Allah'tan korkanlar Kur'an'da övülenlerdir, o halde bu kimseler zemme müstehak değillerdir. Zemme müstehak olmamaları da gerekli (vacib) olan fiilleri yapmalarıyla gerçekleşecektir⁵. Böylece ilim ile amel arasında bağlantı kurulmaktadır. Ancak ayet, belli bir tür akılcılığa (somut karakterli akılcılığa) göre yorumlanmıştır. Halbuki anlambilim açısından (meselâ dilsel ifade bakımından) ayette böyle bir yorum (anlam) söz konusu edilemez.

2. Ibn Teymiyye, *Mecmu'u Fetava Ahmed b. Teymiyye*, cem' ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed, c. 1-37, tarihsiz, c. 7, s. 171.

3. A.g.e., c. 7, s. 564-5.

4. Halîmî, *Kitâbu'l-minhâc fi şu'ab il-îmân*, c. 1-3, tahkîk: Hilmi Muhammed Fudeh, 1979, c. 1, s. 25.

5. Ibn Teymiyye, *Mecmu'u Fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 21.

Kalbin sözüne ilaveten imanın bir diğer unsuru da dilin sözüdür (ikrâr-
dır). İkrarın imanın bir unsuru olması, doğal olarak somut karakterliliğin bir
göstergesidir. İkrarın iman olduğu şöyle bir örnekle ispatlanabilir: Kâfir olan
bir kimse itikad ve ikrar ettiğinde mü'min olur. Bundan sonra namaz dışında
şehadet kelimesini söylemesi (ikrarı) gerekmez. Ancak kendi durumuyla yani
mü'min olup olmamasıyla ilgili birtakım şüpheler ortaya çıkar ve bu şüphe-
leri gidermeye ihtiyaç hissederse, 'Ben müslümanım' demesi kâfidir. Yoksa
şehadet kelimesini söylemesi (ikrarı) gerekli değildir. Buradan ikrarın iman
olduğu anlaşılmaktadır. Zira şehadet kelimesi iman olmayıp, o kimsenin
durumuna delâlet eden bir şey olsaydı o takdirde durumunda karışıklık ol-
duğu her halde şehadet kelimesini söylemesi gerekirdi⁶. Bu gerekli olmadı-
ğına göre ikrarın iman olduğu anlaşılmış olur. Ancak böyle bir delillendirme
problemlidir. Zira başlangıçtaki durum (küfürden imana geçme durumu)
göz önüne alınarak ikrarın iman olduğu ortaya konmuştur. Halbuki hadisçi-
lere göre imanda artma ve azalma olduğundan ikrarın çokluğu ile imanda
artma, ikrarın azlığı ile de imanda azalma olmalıdır. Dolayısıyla ikrarın iman
olması sadece başlangıçtaki durum (küfürden imana geme durumu) için değil
daha sonraki durumlar için de söz konusu olmalıdır.

İmanın bir diğer unsuru olan kalp ameli ile Allah'ı ve Resûlünü sevmek,
Allah'tan korkmak gibi fiiller anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye, kalp fiillerini
imanın gereği (levazımı) olarak görüyor. İnsan mü'min olduğunda aksine
bir kasıt olmadıkça kalp fiilleri gerekli olur⁷. Ancak burada da problemler bir
durum vardır. Kalp fiilinin gerekli olmasının delili nedir? Zira aksine bir
kasıt olmadan bir şeyin meydana gelmesi, onun gerekli olarak meydana gel-
diğini göstermez. Yani aksine bir kasıt olmadan bir şey, gerekli olarak değil
de tabîi olarak da meydana gelebilir. Bu takdirde kalp fiili, tasdikten ayrıl-
mış olur. Dolayısıyla kalbin tasdikinin kalp fiilini gerekli olarak meydana
getirmesi anlayışının somut karakterli akılcılığın gereği olduğu ortaya çık-
mış olur. Hadisçilere göre kalp fiilinin imanı oluşturan unsurlardan birisi
olarak görülmesi ve kalbin tasdiki ile organların fiilini birbirine bağlaması
somut karakterliliği gösterdiği gibi, kalp fiilindeki artma ve azalma da yine
somut karakterliliği gösterir. Zira insanlar tasdikte ve bilgide farklılaşmaya
tâbi oldukları gibi, sevgi ve korkuda da farklılaşmaya tâbidirler.

Hadisçilere göre organlarla yapılan ameller de imana dahildir. Zira ma-
dem ki herhangi bir ibadeti yalanlamak (tekzîb etmek) küfürdür. O halde
ihlas ile bu ibadetin yapılması imanın cüzlerinden birisidir⁸. Ancak böyle bir
delil problemler görünmektedir. Zira ibadetin yalanlanmasının zıddı olarak
ibadetin yerine getirilmesi (yapılması) anlaşılıyor. Halbuki ibadetin yalan-
lanmasının zıddı olarak ibadetin tasdik edilmesinden bahsedilebilir. O halde
böyle bir delil somut karakterli akılcılığa göre ortaya konmuş oluyor. Hadis-
çiler amellerin imandan olması hususunda bir tür akılcılığa (somut karak-

6 Halîmî, *Kitâbu'l-minhâc fi şu'abi'l-îmân*, c. 1, s. 29.

7 İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 16.

8 Halîmî, *Kitâbu'l-minhâc fi şu'abi'l-îmân*, c. 1, s. 38.

terli akılcılığa) göre ayetleri anlamaktadırlar. Nitekim mü'minlerin, Enfal Sûresi 2. ve 3. ayetlerdeki fiilleri birleştirdiklerinden bahsedilmektedir⁹. Yani söz konusu ayetlerdeki fiiller imana dahildir. Bu durumda belli bir tür akılcılığa göre söz konusu fiillerin imana dahil olduğu benimsenmiş oluyor. Zira bu fiillerin imana dahil olduğuna dair ayetlerde dilsel bir ifade yoktur. Dolayısıyla ayetler anlambilime göre değil de somut karakterli akılcılığa göre anlaşılmıştır. Ayetlerin anlambilime göre anlaşılması, onların dilsel ifadelerine ve birtakım anlambilimsel kriterlere göre anlaşılması demektir.

İmanın aslı ile fer'inin (imanın kollarının) birbirini gerektirmesi (telazum)¹⁰ anlamında da somut karakterli akılcılıktan söz edilebilir. Bu tür akılcılığa göre kalpte tasdik ve buna bağlı olarak kalp fiili gerçekleştiğinde beden de söz ve amel bakımından harekete geçmesi gerekir. Bu, böyle olduğu gibi, bunun tersi de söz konusudur. Yani bedende gerçekleşen söz ve amel inanın kalpteki yönü üzerinde tesiri vardır. İmanın iki ve daha çok yönünün karşılıklı olarak birbirine tesir etmesinin gerekliliği, somut karakterli akılcılığın bir göstergesidir. Zira tek yönlü bir gerektirmede somut karakterlilik söz konusu olmayabilir. Çünkü tek yönlü gerektirme sebep ile müsebbeb arasında olabilir ve sebep müsebbebden ayrılabilir. Sebep ile müsebbeb birbirinden ayrıldığından bu sefer somut karakterli değil de soyut karakterli akılcılık söz konusu olur.

Ana hatlarıyla belirtildiği gibi hadisçiler, iman problemine metod olarak somut karakterli akılcılığı kullanarak buna uygun bir biçimde somut karakterli çözüm getirmişlerdir. Zira iman, parçaların oluşturduğu bir bütün olarak görülüp bu parçaların birbirine bağlanmasının gerekliliği ortaya konarak imanda farklılaşmadan yani artma ve azalmadan bahsedilmiştir. Bu durumda seleflerin metodu ile Kur'an metodunu karşılaştırabilmek için Kur'an'ın metodunu tespit etmemiz gerekir. Kur'an'ın metodunu tespit etmek için de öncelikle Kur'an'ı özellikle de metodla ilgili ifadelerini anlamak lazımdır. Yani belli bir tür akılcılık (somut karakterli ve soyut karakterli akılcılık) yerine Kur'an'ın dilsel ifadelerinden hareketle ve birtakım anlambilimsel kriterlere göre ayetleri anlamalıyız. Belli bir tür akılcılıktan hareket etmekle Kur'an'ın dilsel ifadelerinden hareketle bu ifadelerin anlamlarının ortaya konması birbirinden tamamen farklı iki metodu göstermektedir. Anlambilimde hareket noktası dil olduğu gibi, dilsel ifadelerin anlamları söz konusu edilirken buna mukabil akli yaklaşımlarda hareket noktası belli bir tür akılcılık olduğu gibi, bu tür akılcılıkla uyumlu ve bağlantılı (gerektirici) olarak varlık anlayışı söz konusu edilmektedir. Bu durumda meselâ iman problemini belli bir tür akılcılığa göre ele alan ve buna uygun bir varlık anlayışını ortaya koyan yaklaşım ile iman sözcüğünün ve türevlerinin (müştaklarının) Kur'an metninde bazı kriterlere göre kazandığı anlamları tespit eden yaklaşımı birbirinden ayırmamız gerekir.

Keza dilsel ifadelerin analitik felsefede kullanılması ile dilbilimsel anlambilimde kullanılmasını da birbirinden ayırmalıyız. Analitik felsefede dil

analizi, dilin düşünce ve varlık ile ilişkisi bağlamında söz konusu edilmektedir. Mantıksal atomculuğa göre dil, düşüncenin ve onun yöneldiği dış dünyanın görüntüsüdür. Atomik önermelerin tek ve belirli olan somut anlamları vardır. Yani bir kelimenin anlamı bir önermede gösterdiği nesneye bağlıdır. Bir başka ifade ile atomik bir önermeyi oluşturan kelimeler, gösterdikleri şeyler bakımından anlam kazanırlar¹¹. Bu durumda analitik felsefedeki dil analizinin belli bir düşünce ve varlık anlayışına göre yapıldığını söyleyebiliriz. Buna mukabil dilbilimsel anlambilimde dilsel ifadelerden hareketle birtakım kriterlere göre bu ifadelerin anlamları belirlenir. Dolayısıyla felsefede söz konusu edilen anlam problemi ile dilbilimsel anlambilimi birbirinden ayırmamız gerekir.

Anlambilimde hareket noktasının dil olması ve dilsel ifadelerin anlamlarının tespit edilmesi, sözcük ile anlam arasında sıkı bir ilişkinin olduğu anlamına gelir. Yani anlam zihinde uyandığında sözcük, sözcük duyulduğu zaman da anlam zihinde uyanmaktadır. Bu durumda anlam konusunda sözcüğü esas alarak ondan hareket etmek ve çeşitli anlamları ona bağlı olarak açıklamak yanlış bir tutum olmayacaktır¹². Meselâ 'balık' sözcüğü, çeşitli türleri bulunan yüzen birtakım varlıkların ortak niteliklerine dayanan dile özgü bir soyutlamadır. Bu soyutlamayla yansıtılan kavrama anlam diyebiliriz. Bu durumda kavramlar, sözcüğe sıkı sıkıya bağlı ortak genel tasavvurlar olmaktadır¹³. Böylece kavramın yani anlamın sözcük ile olan beraberliğini göz önünde bulundurarak kavramın anlambilimsel yönü ile mantıkî yönünü birbirinden ayırmak mümkün olacaktır. Mantıkta kavrama işaret eden terim, analiz ve inceleme konusu yapılmazken, buna mukabil anlambilimde sözcük ve onunla birlikte anlam beraberce analiz ve inceleme konusu yapılmaktadır. Yani mantıkta söz konusu olan terim ile anlambilimde söz konusu olan sözcüğü birbirinden ayırmak gerekir. Buraya kadar anlatılanlarla metod olarak belli bir tür akılcılığın (somut ve soyut karakterli akılcılığın) kullanılmasıyla anlambilimin kullanılması arasındaki farklılık ortaya konmuş oluyor.

Bu durumda Kur'an'ın metodunu ortaya koymak için metodla ilgili Kur'an'ın dilsel ifadelerinin anlamlarını tespit etmek gerekiyor. Bu bağlamda İsrâ Sûresi 41. ayeti göz önüne alabiliriz. Söz konusu ayette Kur'an'ın metodunu vermesi bakımından önemli olan kelime 'sarf' sözcüğüdür. Öncelikle 'sarf' kelimesinin lugat anlamına bakalım¹⁴. Lugatta 'sarf' sözcüğü bir insanı irade ettiği bir yönden başka bir yöne çevirmek anlamına geldiği gibi,

10 İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 541-2.

11 Turgut, İhsan, *Russell ve Wittgenstein'da Mantıksal Atomculuk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1998, s. 72.

12 Aksan, Doğan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1971, s. 54-5.

13 Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, c. 1-3, Ankara 1982, c. 3, s. 180.

14 Bize göre anlambilim açısından Kur'an'daki herhangi bir kelimeye anlam vermenin yollarından birisi de söz konusu kelimenin lugat anlamı ile Kur'an'daki anlamı veya anlamları arasında ilgi ve bağlantı kurmaktır. Zira meselâ bu yolla söz konusu kelimeye belli bir tür akılcılığa göre bir anlamın verilmesi söz konusu olmayabilecektir.

'rüzgârların tasrifi' ifadesi de rüzgârların bir yönden başka bir yöne çevrilmesi anlamına gelmektedir. 'Sarf' kelimesinin lugat anlamından hareketle ayette söz konusu olan 'ayetlerin tasrifi' anlamına geçecek olursak, bu ifadenin ayetlerin bir yönden başka bir yöne çevrilmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu da Kur'an bağlamında dilsel ifadelerle bağlı olarak bir konunun çeşitli yönler itibariyle açıklanması ve izah edilmesi anlamına gelecektir.

Keza Zümer Sûresi 23. ayetteki 'mesaniye' ve 'müteşabihen' kelimeleri Kur'an'ın metoduyla ilgilidir. 'Mesaniye' kelimesi 'mesna' kelimesinin çoğulu olup, bu kelimeye 'ikişerli' anlamı verilebilir. Bu durumda ayette ifade edildiği gibi Kur'an'ın ikişerlilerden oluşan bir kitap olması demek, Kur'an'ın birbirinden farklı ve zıt ikili anlam çiftlerinden oluşan bir kitap olması demektir. Bununla ilgili olarak meselâ el-Ferra'daki 'mükafat-ceza' anlam çifti örnek verilebilir. Bunun gibi Kur'an'ın başka anlam çiftlerinden oluşan bir kitap olduğu da söylenebilir. Diğer taraftan yine ayette geçen 'müteşabihen' kelimesine de Kur'an'daki ifadelerin ve ayetlerin birçok yönden birbirine benzediği anlamı verilebilir. Böylece Kur'an, birbirini tamamlayan ve bütünleyen ifadelerin ve ayetlerin oluşturduğu bir kitap olmakta dolayısıyla Kur'an'daki konular çeşitli yerlerde çeşitli yönlerden açıklanmış olmaktadır.

Kur'an'ın metoduna dair yapmış olduğumuz açıklamayı bir örnekle kısaca izah edelim. Meselâ 'Allah'ın birliği' Kur'an'da çeşitli yerlerde çeşitli yönler itibariyle ortaya konup izah edilmiştir. Bu bağlamda bazı ayetleri göz önüne alalım. Enbiyâ Sûresi 22. ayette göklerde ve yerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı gökler ve yer fesada uğradı (bozulurdu) denmektedir. Gökler ve yer bozulmayıp, sabit olduğuna göre Allah tek olan ilâhtır yani 'bir'dir. Mu'minûn Sûresi 91. ayette Allah'tan başka ilâh olsa o takdirde her ilâh yarattığı ile gidecek birisi diğerine üstün olacaktı denmektedir. Böyle bir durum da söz konusu olmadığından bununla Allah'ın bir olduğu anlatılmak istenmektedir. Zümer Sûresi 29. ayette iki adam örnek olarak veriliyor. Bunlardan birisinin huysuz efendileri olup diğeri de bir kişiye boyun eğmiştir. Bu iki kişiden birincisi birçok ilâha bağlı olan bir kimseyi ikincisi de tek bir ilâha bağlı olan bir kimseyi temsil etmektedir. Nasıl ki yaşantı itibariyle bu iki adamın durumu bir değilse bunun gibi birden çok ilâha bağlı olan kimse ile tek bir ilâha bağlı olan kimsenin de durumu bir değildir. Birden çok huysuz efendisi olan bir kimse efendisinden hangi birisinin dediğini yerine getirecektir. O kimse bu durumda bunalıma girebilecektir. Halbuki bir kişiye bağlı olan bir kimse sadece bağlı olduğu efendisinin dediğini yerine getirmek durumunda olduğundan, birincisine göre daha rahat ve huzurlu olacaktır. Böylece bir olan Allah'a bağlı olan kimsenin içinde bulunduğu rahatlık ve huzur ortamına dayanılarak Allah'ın birliği anlatılmak istenmektedir. En'âm Sûresi 81. ayette ise iki durumdan söz edilebilir: 1. Müşrikler, Allah'ın kendileri hakkında delil ve hüküm indirmediği şeyleri Allah'a ortak koştuktan korkmazken, onların (müşriklerin) Allah'a ortak koştukları şeylerden Peygamber'in korkmasını istemeleri bir nevi çelişkidir. Müşriklerin içinde buldukları bu duruma dayanılarak Allah'ın bir olduğu ortaya konmak isteniyor. 2.

Allah'ın haklarında delil indirmediği şeyleri O'na ortak koşanlar güvende olmayıp korku içerisindeyler. Zira bilgi ve delile dayanmaksızın Allah'a ortak koşmaktadırlar. Buna mukabil Allah'a ortak koşmayan korku değil güven içerisindeyler. Bu iki grup insanın içinde buldukları durum ortaya konarak Allah'ın birliği açıklanmaktadır.

Yukarıda izah edildiği gibi Allah'ın birliği çeşitli yönler itibariyle açıklanmaktadır yoksa belli bir tür akılcılığa göre değil. Dolayısıyla Allah'ın birliği konusunda meselâ bilginin ameli gerektirmesine bağlı olarak Allah'ın birliğinin sadece bilgisel olarak değil buna ilaveten amellerle yani ibadetlerle de ortaya konması gerektiği veya bunun tersine amelin bilgiden ayrılmasına bağlı olmak Allah'ın birliğinin sadece bilgisel olarak ortaya konması gerektiği ayetlerde söz konusu edilmemektedir. Yani ayetler herhangi bir konuyu çeşitli yerlerde çeşitli yönlerden açıklamaktadır. Kur'an'ın metoduna dair yapılan bu açıklamalar Kur'an'ın metodu ile anlambilimsel metodun birbirine benzediğini göstermektedir. Zira anlambilimde meselâ bir kelime ile türevlerinin (müstaklarının) çeşitli bağlamlara göre kazandığı anlamlar söz konusu edilmektedir. O halde Kur'an'ın metodu ile selefi metodu birbirinden ayırmamız gerekir. Dolayısıyla İzmirli'nin selefi metodu Kur'an metodu olarak görmesini kabul etmemiz zordur.

Şimdi de İzmirli'de Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs delilinden birisi üzerinde kısaca duralım. İzmirli'ye göre Kur'an metodu, âlem ile âlemin yaratıcısına istidlâl üzerine bina kılınmış ise de kelâmcıların metodu gibi âlemin hudûsu deliline müstenit olmayıp, bir hadisin hudûsu deliline müstenittir. Yani âlemin hudûsundan hareketle âlemin yaratıcısını ispatlamak ile âlemdeki bir varlığın hudûsundan hareketle âlemin yaratıcısını ispatlamak arasında fark görülüyor ve bunlardan birincisinin kelâmî delil ikincisinin de Kur'anî delil dolayısıyla da selefi delil olduğu ifade edilmek isteniyor. Ancak âlemin hudûsu delilinin kelâmî delil olduğu söylenebildiği halde bir hadisin hudûsu delilinin Kur'anî bir delil dolayısıyla da en azından bazıları için selefi bir delil olduğunu söylemek zordur.

İzmirli'de bir hadisin hudûsu delili şöyle ortaya konur: Hadis her hususta muhdise muhtaç olmakla o muhdisin kadîm olacağı da tabii olmaktadır. Her nerede bir mevcut var ise her halde ezeli bir illetin varlığı zahir olur. Dolayısıyla varlık her surette bir kadîm varlığı istilzam eder¹⁵. Böyle bir delilin Kur'an'da bulunduğunu söylemek zordur. Zira hudûs kelime olarak Kur'an'da bulunmamakta buna bağlı olarak da ne varlıkların hudûsundan ne de onların bir muhdise ihtiyacından dolayısıyla da bu muhdisin kadîm olmasından bahsedilmemektedir. Diğer taraftan bu delilin en azından bazı seleflerin kullandığı bir delil olduğunu söylemek de zordur. Zira İbn Teymiyye'de Allah'ın varlığı hususunda bizi O'nun bilgisine götürecektir ayetlerle delil getirme söz konusu edilmiştir. Ayet, medlûlün kendisini (aynını) gerektiren alamet ve delildir. Delilin bilgisi medlûlün bilgisini gerektirir. Tıpkı güneşin

15 İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 209.

gündüzün ayeti (delili) olduğu gibi. Yani güneşin doğduğunun bilgisi gündüzün varlığının bilgisini gerektirir. Muhammed'in nübüvvetinin bilgisi O'nun ile diğerleri arasındaki ortak bir durumu gerektirmediği gibi, Allah'ın ayetlerinin bilgisi de Allah'ın bilgisini (Allah hakkındaki bilgiyi) gerektirip, O'nun ile gayrısı arasındaki ortak olan küllî bilgiyi gerektirmez¹⁶. Bu durumda Selefi metodda ayetler ile ayetlerin medlûlü olan Allah arasında birebir ve direkt bir irtibat olduğundan ve bunlar birbirini gerektirdiğinden böyle bir delil bir hadisin hudûsu delilinden farklı olmaktadır. Zira bir hadisin hudûsu delili direkt olarak değil de dolaylı olarak Allah'ın varlığını ispatlayan bir delildir. Yani bu delilde hudûs, Allah'ın varlığına götüren bir illet olmaktadır. İlet de ma'lûlden önce geleceğinden, insan önce ileti bilmeli ki sonra ma'lûle ulaşabilsin. Bu durumda selefi metoddaki bire-bir gerektirme bağıntısı bu delilde söz konusu değildir. Ayrıca selefler açısından bir hadisin hudûsu delilinde Allah ile gayrısı arasında ortaklığı ifade eden küllî bilgi söz konusudur. Onlara göre küllî bilgi bizi Allah'ın bilgisine direkt olarak ulaştıracak bilgiden farklıdır. Zira Allah'ın bilgisi ile diğer varlıkların bilgisi arasında tam bir ayırım olmalı ve bunlar arasında ortaklığı çağrıştıracak küllî bir bilgi kullanılmamalıdır. Dolayısıyla ayetler, diğer varlıklardan tamamen ayrı ve gerektirici olarak bizi Allah'ın bilgisine ulaştıracaktır. Diğer taraftan İzmirli, bir hadisin hudûsu deliliyle Allah'ın varlığını ispatlarken amele yer vermemesi yönüyle de seleflerden ayrılır. Zira seleflere göre sadece bilgiyle değil aynı zamanda amellerle de (ibadetlerle de) Allah'ın varlığı ispatlanmalıdır. Ancak burada şunu da belirtelim ki İzmirli, Allah'ın sıfatlarından vahdaniyeti (Allah'ın birliğini) izah ederken sadece bilgisel olarak değil aynı zamanda amel ile de Allah'ın birliğinin ortaya konması gerektiğinden bahsederek bu konuda seleflerinkine benzer bir görüş serdetmiş olmaktadır.

İzmirli, Allah'ın varlığıyla ilgili âlemin hudûsu delilinin kelâmî bir delil olduğunu ifadeye isabet etmiştir. Bu delil, âlemin cisim ve ârâz olmak üzere iki kategoriye ayrılmasına dayanan bir delil olduğundan ve böyle bir ayırım da zihinde yapıldığından bu ayırım ve bununla ortaya konan varlık kategorileri dış dünyada bulunmazlar. Seleflerin somut karakterli akılcılığı ve somut karakterli varlık anlayışı göz önüne alındığında onların böyle bir delili kabul etmesi beklenemez. Ancak Allah'ın varlığının ispatında kelâmî bir delil olarak âlemin hudûsu delilinin kullanılması bize göre problemlidir. Zira bu delille Allah'ın varlığının ispatı aynı zamanda O'nun kadîm oluşunun ispatı anlamına gelmektedir. Yani söz konusu delille sadece muhdisin ispatı yapılmamakta aynı zamanda muhdisin kadîm oluşu da ispat edilmektedir. Halbuki muhdisin ispatı bir şey, muhdisin kadîm oluşunun ispatı başka bir şeydir. Hudûs, yok iken meydana gelmek, oluşmak demektir. Herhangi bir varlığın yok iken meydana gelmesinden hareketle âlemin mutlak (sırf) anlamda yok iken meydana geldiğini söylemek makûl değildir. Zira bu iki durum (yokluk) arasında benzerlik yoktur. Çünkü birinci durumdaki yokluk

16 Ibn Teymiyye, *Mecmuu'ü Fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 9, s. 142 vd.

izafi, ikinci durumdaki yokluk ise mutlaklıdır. Diğer taraftan âlemin sırf yok iken meydana gelmesiyle bir muhdisi ve onun kadîm olmasını gerektirmesinin makûl olmaması bir başka şekilde de izah edilebilir: Herhangi bir varlığın hudûsundan yani yok iken meydana gelmesinden bahsedilirken aynı zamanda başka varlıkların da varlığı söz konusudur, yani aynı zamanda başka varlıklar da vardır. Halbuki âlemin hudûsundan yani sırf yok iken meydana gelişinden bahsedilirken aynı zamanda başka bir varlıktan söz edilemez, yani aynı zamanda başka bir varlık yoktur. Bu iki durum arasında benzerlik olmadığından birinci durumdan hareketle âlemin kadîm olan bir muhdisine ulaşmak makûl değildir.

Son olarak İzmirli'nin haberî sıfatlardan istiva' ile ilgili görüşü üzerinde duralım. İzmirli istiva'yı şöyle açıklar: İstiva', 'uluvv ve irtifa' mânâsındır. Allah'a lâıyk bir 'uluvv ve irtifa'dır. Allah bir ayette 'er-Rahmanu 'ale'l-arşı's-teva' demiştir. Allah mahlukattan ayrı, mahlukat da Allah'tan ayrıdır. Allah mahlukata hulûl etmemiş, mahlukat ile birleşmemiştir. Allah mahlukata yapışık da değildir. O, 'uluvv cihetindedir'¹⁷. Bu görüşler itibariyle İzmirli Selefi görüşü tercih edip benimserken, ehl-i tevfile göre istiva', istila (galebe çalmak, üstün gelmek) anlamına gelir demekle de gerektiğinde kelâmî görüşün kullanılabileceğini ifade etmiş olmaktadır¹⁸. Ancak anlambilim açısından baktığımızda istiva' kelimesi ne hadisçilerde olduğu gibi Allah'ın gök (sema) cihetinde olması ve Allah'ın mahlukattan, mahlukatın da Allah'tan ayrı olması anlamına gelir ne de kelâmcılarda olduğu gibi Allah'ın galip ve üstün olması anlamına gelir. Meselâ Hadîd Sûresi 4. ve 5. ayetlerde istiva' kelimesinin Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra arş üzerine yükselmesi ve varlığı bilip ona hükümran olması anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Hadisçiler 4. ayetteki 'nerede olursanız olun O sizinle beraberdir' ifadesini onların metoduna aykırı olsa da te'vil etmek zorunda kalmışlardır. Zira Allah'ın arş üzerinde olması hadisçilerin itikadî bir esasıdır. Bu esasa bağlı kalınarak ayetteki 'nerede olursanız olun O sizinle beraberdir' ifadesi 'Allah'ın ilmi sizinle beraberdir' şeklinde te'vil edilerek anlaşılmıştır. Halbuki böyle bir te'vile ihtiyaç yoktur. Çünkü ayette zaten Allah'ın göklerde ve yerde olanları bildiğinden bahsedilmiştir. Nitekim Secde Sûresi 4-6. ayetlerde Allah'ın arşa istiva'sıyla ilgili olarak O'nun gaybı ve şehadeti bildiğinden bahsedilmiştir. Bu durumda bağlamı da göz önüne alarak istiva' kelimesinin Kur'an'da Allah'ın gökleri ve yeri yaratması, sonra 'arş üzerine yükselmesi, mülkün O'nun olması işi (emri) idare etmesi, gaybı ve şehadeti bilmesi gibi anlamlarla ilgili olduğunu ve bir bakıma bu gibi anlamlara geldiğini söyleyebiliriz.

17 İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299-300.

18 İzmirli'nin istiva' ile ilgili bu metodu diğer haberî sıfatlar için de geçerlidir.

