

**ULUSLARARASI KATILIMLI
OSMANLI BİLİM VE DÜŞÜNCE TARİHİ
SEMPOZYUMU
08-10 Mayıs 2014
BİLDİRİLER KİTABI**



EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK

EDİTÖR YARDIMCILARI

Öğr. Gör. Orhan BİNGÖL - Arş. Gör. M. Ahmet TÜZEN



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI
ANKARA 2014**

OSMANLI DÖNEMİNDE YAŞAMIŞ MATÜRİDÎ KELÂMCISI İBN HÜMÂM'IN ALLAH ANLAYIŞI

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı
sozarslan1@firat.edu.tr

Giriş

Bu tebliğ Ebu Mansûr Matürîdî (ö.333/944)'nin kurucusu olduğu Matürîdî kelâmının IX/XV. yüzyıldaki temsilcisi Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdulhamid b. Mesud Kemâlüddin İbn Hümâm (790-1388/861-1457)'in ulûhiyet anlayışını Matürîdî düşüncesi bağlamında ortaya koyup çözümleme/tahlil ve eleştiriyeye tabi tutmayı amaçlamaktadır.

Aslen Sivashlı olup Mısır'ın İskenderiyye şehrinde doğan İbn Hümâm, dinî ve hukukî ilimlerin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, tarih ve gramere dair ilimlerin popüler olduğu⁷⁵¹ bilimsel bir çevrede yetişmiş, Ehl-i sünnetin akide ve usulüne/metodolojisine bağlı kalarak, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüne ait eserler⁷⁵² kaleme almıştır. Bunlardan fıkıh alanıyla ilgili olarak yazdığı *Fethu'l-Kadîr li'l-Acizi'l-Fakîr* isimli eseri onu üne kavuşturmuştur. Araştırmacı ve hoşgörülü kişiliğiyle de bilinen İbn Hümâm, dinî ilimlerin dışında matematik, musikî ve mantıkla da ilgilenmiştir. Bizzat kendisinin güzel sesiyle musikî icra ettiğine dair kaynaklarda bilgiler vardır. Kendisi eğitim ve öğretim işleriyle meşgul olmuş, Mısır'ın Eşrefiyye, Mansuriyye ve Kutbetu Sâlih medreselerinde hocalık yapmıştır. Daha sonra hac ziyareti için gittiği Mekke ve Medine'de çeşitli bilginlerle görüşmüş, onlarla ilmî ve akademik sayılabilecek düzeyde müzakerelerde bulunmuştur. Osmanlı Devleti'nin yükselme devrinde yaşamış olan kelâmcımız 1457 yılında Kahire'de vefat etmiştir.

Kelâm alanında yazdığı *el-Müsâyere fi'l-Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhire* isimli eserine şerh yazan Kemaleddin b. Ebû Şerif ve haşiye yazan İbn

⁷⁵¹ Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara, 1988, s. 227.

⁷⁵² İbn Hümâm'ın kelâma ait olan *Müsâyere*'sinin haricinde fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazdığı eserler şunlardır: 1- *Fethu'l-Kadîr*, 2- *et-Tahrîr fi'l-Usûl*, 3- *Zâdü'l-Fakîr*, 4- *et-Tergîb fi'l-Kesb*, 5- *İrâbü Kavlihi Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, 6- *Fevâihu'l-Efkâr fi Şerhi Lema'âti'l-Envâr*, 7- *Fetâvâ İbn Hümâm*, 8- *Es'ile ve Ecvibe*, 9- *İktidâ'ü'l-Hanefiyye bi's-Şafi'iyye*, 10- *Akîde*, 11- *Fihristü Fetâvâ Karii'l-Hidâye*. Krş. Bursalı, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1333, s. 221; Ayrıca bkz. Yazıcıoğlu, M. Said, *Le Kalâm Et Son Role Dans La Societe Torco-Ottomane, (Aux XV et XVI Siecles)*, Ankara, 1990, p. 85.

Kutluboğa yetiştirdiği öğrencilerinden bazılarıdır.⁷⁵³ İbn Hümâm'ın *el-Müsâyere* adlı eseri onun kelâm ilmindeki derin bilgi ve vukufunu göstermektedir. İbn Hümâm bu eseri yazma nedenini kitabının baş kısmında açıklamıştır. Bu açıklamaya göre, İbn Hümâm'ın dost ve arkadaşlarından bazıları Ebu Hamid Gazalî (ö.505/1111)'nin *Risâle el-Kudsiyye* isimli eserini kısaltmasını kendisinden istemişler, o da bunu yaparken bazı ilavelerin yapılmasını gerekli görmüş, bu şekilde ortaya çıkan metnin baş tarafına bir giriş, sonuna da bir sonuç bölümü eklemek suretiyle eser meydana gelmiştir.⁷⁵⁴ Aslında İbn Hümâm'ın eserini yazmadaki amacını kitabının ismi ortaya koymaktadır ki o da bu dünyadaki nezih inancın ahiretteki kurtarıcı rolüdür.⁷⁵⁵

Bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyeler de onu Matüridî kelâmının önemli bir klasiği haline getirmiştir. Eserin içeriğine genel bir perspektiften bakıldığında klasik kelâmın bütün konularını ihtiva ettiği görülür. İbn Hümâm diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de genelde Hanefî-Matüridî çizgiye bağlı olarak açıklama ve yorumlarda bulunmuşsa da bazı konularda özellikle de Haberî sıfatların yorumunda Selefîyye'nin görüşlerine yakınlaşmış, tekvin sıfatı meselesinde de mensubu olduğu Matüridî görüşle Eş'arî anlayışın birbirinden çok farklı olmadığını ifade etmiştir.⁷⁵⁶ İbn Hümâm'ın bir başka özelliği de mezhep taassubuna kapılmadan kendi görüş, anlayış ve tercihini ortaya koymuş olmasıdır. O bazı konularda Mu'tezilî düşüncüyü benimsemekte bir beis görmediği gibi bağlı olduğu Matüridî'yi tenkit etmekten de çekinmemektedir.⁷⁵⁷

İbn Hümâm, Müteahhirûn/sonrakiler dönemi kelâmcılarından olduğu için o dönemin yöntemi felsefi kelâm metoduyla fakat klasik bir usulle eserlerini yazmıştır.

Birkaç cümle ile de olsa hayatı ve metodu hakkında bilgi verdiğimiz İbn Hümâm'ın ulûhiyet anlayışına geçmek istiyoruz. İbn Hümâm'ın bu konudaki görüşlerini belirleyebilmek için kelâmla ilgili başlıca eseri olan *el-Müsâyere*'yi esas alacağız. Yeri geldikçe diğer klasik kelâm kitaplarından da yararlanacağız.

⁷⁵³ Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saade*, Kahire, 1968, c. II, s. 270-272; Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-Fukahâ*, Musul, 1370/1950, s. 132; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zumûn*, İstanbul, 1941-1943, c. I, s. 236, 358; Bursalı, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1333, s. 221; Ayrıca bkz. Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 21, s. 88.

⁷⁵⁴ İbn Hümâm, *Kitab el-Müsâyere*, (*Kemaleddin İbn Ebû Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi* ile birlikte), Bulak, 1317/1899, s. 7-8.

⁷⁵⁵ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 292.

⁷⁵⁶ İbn Hümâm, *Kitab el-Müsâyere*, (*Kemaleddin İbn Ebû Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi* ile birlikte), Bulak, 1317/1899, s. 84-91.

⁷⁵⁷ Krş. Yazıcıoğlu, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001, s. 180.

I- Allah'ın Varlığı/Zâtullah

Allah'ın varlığı, birliği ve buna benzer inanç meselelerinde aklî delil ve burhanlarla ispatların yapılıp yapılamayacağı hususu İslâm düşünür ve bilginleri arasında münazara ve tartışma konusu olmuştur.

Bilindiği gibi Allah'ı bilmek, tanımak ve tanıtmak, ancak onun isim ve sıfatlarını incelemekle mümkün olabilir. Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'an-ı Kerim'in takındığı üslûp ve ileri sürdüğü deliller, bu hususların, selim fitrat ve yaratılışını korumuş bireyler tarafından doğal olarak kendiliğinden bilinip kabul edileceği esasına dayanır. Kuran'da geçen konu ile ilişkili ayetlerin daha çok soru biçiminde veyahut hayret uyandıran kınama ve uyarı⁷⁵⁸ niteliğinde ifadeler taşıması, bu konular üzerinde bireylerin düşünüp tefekkür etmelerini, aklî muhakemeler yapmalarını teşvik eder bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. İslâm filozoflarını özellikle de kelâm âlimlerini Allah'ın varlığı ve birliğini de içerisine alan inanç esaslarını kanıtlamak için aklî izahlara yönelten ve yönlendiren sebeplerin belki de en önemlisi Kur'an'ın bu teşvikidir.

Allah'ın varlığı ve birliğini kanıtlamak çok da kolay bir uğraşı değildir. Çünkü O, insan duyularıyla algılanıp, tecrübeleriyle kanıtlanabilecek türden bir varlık olmadığından, O'nun varlığını istisnasız her bireyin kabulünü gerektirecek bir şekilde ispatlamanın zorluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte yani âlemi yaratan ve idare eden yüce Allah'ın varlığını ispatlamanın zorluğu yanında, O'nu inkâr ederek yok saymanın içerdiği güçlükler daha çoktur.⁷⁵⁹

İbn Hümâm da kendisinin ulûhiyet anlayışını ortaya koyarken Allah'ın bilinmesi gereken yönlerine temas eder. Bunlar Allah'ın zâtı ya da varlığı, sıfatları ve fiilleridir. Bu yönlerin iyi bilinmesi Allah'ın tanınıp, bilinmesini kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda bunları sırasıyla ele alıp irdelemeye çalışacağız.

İbn Hümâm'ın anlayışına göre Allah'ın zatını bilmek, O'nun varlığını, ezeli/öncesiz ve ebedi/sonsuz olduğunu, cevher, cisim ve araz olmayıp belli bir yönde bulunmadığını, herhangi bir mekânda kalmadığını, O'nun gözlerle görülebileceğini ve Allah'ın bir tek olup eşi ve benzerinin olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir.⁷⁶⁰

İslâm âlimleri aynı manayı ifade eden kelime farklarıyla birlikte Allah'ın tanımını şu şekilde yapmışlardır: "Allah, varlığı zorunlu olan ve

⁷⁵⁸ Bkz. Müminun, 23/84-89; Neml, 27/59-64; Ankebut, 29/61, 63; Zümer, 39/6.

⁷⁵⁹ Bkz. Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, Ankara, 1981, 21; Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989, II, s. 475.

⁷⁶⁰ İbn Hümâm, *Müsâvere*, s. 9.

bütün övgülere layık bulunan zâtın adıdır.”⁷⁶¹ Cürcânî ise *Ta'rifât*'ında Allah kelimesini “gerçek ilâha ve bütün güzel isimlerin (Esmâü'l-Hüsna) manalarına delalet eden bir işaret”⁷⁶² olarak tanımlar.

Allah'ın varlığının bilinmesi, Kur'an'da takdim edilen aklî delillerle mümkün olabilir. İbn Hümâm, insanın Allah'ın varlığına ulaşması için Bakara Suresi 2/164, Vakıa Suresi 56/58-72 ayetlerini delil olarak ileri sürer. Bu Kur'anî pasajlar ise yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlının yayılmasında, bitki ve hayvanların var edilmesinde, akıtılan spermin/menin yaratılmasında, yeryüzüne ekilen tohumun bitirilip yeşertilmesinde, içtikleri suyun gökyüzünden indirilmesinde, yaktıkları ağaçların yaratılmasında düşünen ve bunların meydana gelişinden ibret alan kimseler için Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlayan birçok deliller olduğunu vurgular. Müellifimiz İbn Hümâm da anılan bu hikmetli işlerin, insanı hayrette bırakan bir düzen içerisinde vuku bulan bu hadiselerin kendi başına olamayacağı ve bir yaratıcıdan müstağni bulunamayacağını belirtir. Ona göre ileri sürülen bu deliller çeşitli akıl düzeyinde bulunan insanların Allah'ın varlığına kani olmaları için yeterlidir.⁷⁶³

İnsanların Allah'ı bilmemeleri ve tanımamaları kibir, gurur ve büyükmeleri dolayısıyladır. Bu pozisyondaki insanlar Allah'a göstermeleri gereken itaat ve boyun eğmeyi başkalarına özgü kılmaktadırlar. İbn Hümâm bu sınıfa yani Allah'ın varlığına inanmayanlar topluluğuna, olay ve olguları Allah'tan başkasına nispet ederek O'na ortak koşanları, Allah'ın kudretinde olan ölülerin canlandırılması ve dirilişini ateşe nispet eden Mecûsileri, putlara tapan Veseniyye'yi ve yıldızlara ibadet eden Sabiyye'yi dâhil eder. Ona göre esasında insanlar Kur'an'da⁷⁶⁴ belirtildiğine göre Allah'ı tanır ve bilir, ancak O'nu ilâh olarak tanımak istemezler.⁷⁶⁵

Allah'ın varlığının aklî delillerle ispatı hususunda kendisinden önceki filozof ve kelâm âlimleri tarafından bir takım isbat-ı vacip metotlarının⁷⁶⁶

⁷⁶¹ Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, Ulûhiyye mad., *Keşşâfû Istılahâti'l-Fünûn*, I, İstanbul, 1984; Topaloğlu, *Allah*, s. 471.

⁷⁶² Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, s. 34.

⁷⁶³ İbn Hümâm, *Müsâyere*, s. 16.

⁷⁶⁴ Andolsun ki onlara: “Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?” diye sorsan, mutlaka, “Allah” derler. O halde nasıl haktan çevrilip döndürülüyorlar. Ankebut, 29/61; Ayrıca bkz. 63.

⁷⁶⁵ *Müsâyere*, s. 17.

⁷⁶⁶ Allah'ın varlığını ispatlamak için İslam filozoflarının kullandıkları deliller şunlardır: 1- Hudûs delili; Kindî bu delili kullanmıştır. 2- Gaye ve nizam veya inayet ve ihtira' delili; Kindî ile birlikte Farabî de kullanmıştır. 3- İlk sebep (ilk illet) delili, Farabî ve İbn Sina kullanmıştır. 4- Hareket delili, Farabî kullanmıştır. 5- İmkan delili, Farabî ile İbn Sina kullanmıştır. 6- Ekmel

geliştirildiğini belirten İbn Hümâm, Allah'ın varlığını ispatta kendisinden önceki kelâmcıların en çok kullandığı hudûs deliline başvurmuştur.

Bu delile göre âlem (Allah'tan başka var olan her şey⁷⁶⁷) hâdistir, yani yokken var olmuş, sonradan meydana gelmiştir. Sonradan var olan herhangi bir şey de kendisinin varlığına sebep olan şeyden müstağni olamaz. O halde âlemin yokluğunu varlığına tercih eden bir müsebbip vardır ki O da Allah'dır. Diğer kelâmcılar gibi İbn Hümâm da Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher ve arazlardan oluşan kâinatın yaratılmış olduğunu ileri sürer. Cevher araz temeline dayanan hudûs deliline göre, evreni oluşturan bütün cisimler bir cevher (öz) ile bu cevherin taşıdığı nitelikler (arazlar) den meydana gelir. Cevherlerin taşıdığı nitelikler yani arazlar kendi başlarına var olamayıp ancak cevherlerle birlikte var olabilen oluşlar (hareket, sükûn gibi), renkler, kokular, tatlar, sesler, iradeler, kudretler vb. gibi niteliklerden ibaret olup zamanın iki yönü itibarıyla de sonludur. Yani arazlar sürekli var olamazlar. Cevherler de hiçbir şekil ve surette ve hiçbir zaman arazlardan ayrı olamayacağından onlar da arazlar gibi sonludur. Cevher ve arazlar sonlu olunca bunlardan oluşan cisimler de sonlu olacaktır. Sonlu cisimlerden oluşan kâinat (evren) da her iki yönden hem geçmiş hem de gelecek açısından sonlu olacaktır. Sonlu olan her şey de yaratılmış, yani sonradan var edilmiştir. Bütün sonradan var olanların yani yaratılmışların yaratılmış özelliği taşımayan bir yaratıcıya muhtaç olması aklın zorunlu olarak kabul edeceği bir çıkarsamadır. Kendisine muhtaç olunan zorunlu varlığın ismi Allah'tır.⁷⁶⁸

Görüldüğü gibi İbn Hümâm hâdis varlıkların yaratıcı olamayacağı ve kendilerinin de yokluğu yerine var olmalarını tercih eden bir kudrete ihtiyaç duyacaklarından hareket ederek Vacibu'l-Vücut olan Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.

1- Allah'ın Öncesizliği/Kıdemi

İbn Hümâm, Allah'ın varlığını hudûs delili ile ispat ettikten sonra O'nun öncesiz/kadîm olduğunu vurgulayarak Allah anlayışını belirtmeye devam etmektedir. Ona göre kadîm öncesi olmayan, varlığına yokluk sebkat

varlık delili, Farabî kullanmıştır. Kelâmcıların kullandığı deliller ise şunlardır: 1- Hudus delili, ilk kullananlar Mu'tezililer olmakla birlikte Şia da bu delili kullanmıştır. 2- İmkan delili, bu delili başta Ebu Hanife olmak üzere Eş'arî ve Matüridî kelâmcıları kullanmışlardır. 3- İlmi Evvel delili. 4- Nizam ve gaye delili. 5- Kabul-i Amme delili. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, s. 49-110.

⁷⁶⁷ Bağdâdî, Ebi Mansur Abdulkâhir b. Tahir, *Usulu'd-Din*, Beyrut, 1401/1981, s. 24; Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir, *el-Bidâye fi Usuli'd-Din*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s. 19; Kemaleddin İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, (*el-Müsâyere* ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte) Bulak, 1317/1899, s. 17.

⁷⁶⁸ *Müsâyere*, s. 17-21.

etmemiş olandır.⁷⁶⁹ Kadîm kavramı, kendisini zaman öncelemeyen (sebkâtmeyen) ve varlığının başlangıcı olmayana tanımlar. Varlığının başlangıcı olan veya yokken sonradan var olan şey ise hâdistir.⁷⁷⁰ Kadîm lügatte “var olmada başkasından önce olan” anlamına gelmektedir. Allah’ın sıfatı olarak kadîm, O’nun öncesiz ve başlangıçsız olduğunu ifade etmekle birlikte sonunun olmadığını da ifade eder.⁷⁷¹ Allah’ın varlığı zatının gereğidir. O’nun hâdis olması ve bir muhdise gereksinim duyması imkânsızdır/mümtenidir. O halde evrenin yaratıcısı olan Vacibu’l-Vücut kadîmdir. Allah’ın kadîm oluşu, varlığının başlangıcının olmaması, ezeli olması ve varlığından önce yokluğun bulunmaması anlamındadır.

Allah’ın kadîm olduğunu ya da kıdem (varlığının başlangıcı olmamak) sıfatını ispat etmek için müellifimiz İbn Hümâm şu tarzda istidlallerde bulunmaktadır:

Eğer Allah kadîm olamayıp hâdis olsaydı, O’nun bir muhdise muhtaç olması gerekirdi. Bu muhdis kadîm ise, bu kadîm zat Allah olmuş olur ve problem de kalmaz. Ancak söz konusu muhdisin, hâdis olduğu kabul edilecek olursa bu, sonsuza kadar ulaşacak bir kısır döngüyü/teselsülü gerekli kılar. Teselsülün vacip olan bir varlıkta son bulması zorunludur. Bu vacib varlık ise, varlığının başlangıcı olmayan ve bütün noksanlıklardan münezze olan Allah’tır.⁷⁷²

Açıklamalarından anlaşıldığına göre İbn Hümâm, Allah’ın kadîm oluşunu ulûhiyet anlayışının olmazsa olmazları arasında değerlendirmektedir. Ona göre teselsülün son bulabilmesi için Allah’ın kadîm olması zorunludur.

2- Allah’ın Sonsuzluğu/Ebedîliği

Allah’ın varlığının öncesi, başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Allah’ın ebedî olmasının anlamı, varlığının sonunun olmaması, O’na yokluğun ulaşmasının imkânsız olmasıdır. Allah’ın varlığının sonunun olmadığını ve ebedî olduğunu ifade eden kavramlardan biri de bekâdir.⁷⁷³ Vacibu’l-Vücut olan Allah’ın varlığı zâtının muktezası/gereği olduğundan o hem öncesiz/kadîm hem de sonrasız/bâkîdir. Kıdemi sabit olan bir varlığın bekâsı zorunludur, yani yokluğu düşünülemez.

Varlığı kendi zatının gereği olan Allah’ın fenâsı yani varlığının sonu tahayyül edilemez. Çünkü varlığı zatının muktezası olanın kendisi, kendi ademini yani yokluğunu gerektiremez. Ayrıca onu yokluğa sürükleyecek

⁷⁶⁹ *Müsâyer*, s. 21.

⁷⁷⁰ Cüveynî, Ebî Meâlî Abdülmelik, *Kitabü’l-İrşâd Kavâti’l-Edilleti fî Usuli’l-İ’tikâd*, Thk. Esad Temim, 1413/1992, s. 52; Neseffî, Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Temhid fî Usuli’d-Din*, Thk. Abdulhay Kâbil, Kahire, 1407/1987, s. 6; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 20.

⁷⁷¹ Neseffî, Ebu’l-Muîn, *Bahrü’l-Kelâm fî Akaidi Ehli’l-İslâm*, Konya, 1329/1911, s. 10.

⁷⁷² *Müsâyer*, s. 21-23.

⁷⁷³ *Müsâyer*, s. 23-24; Krş. Neseffî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 2.

başka bir kuvvet de düşünülemez. Çünkü O'nun dışındaki her şey hâdistir. Hâdis bir kuvvetin kadîm olanı yok etmesi söz konusu bile edilemez. Allah kadîm olduğu için aynı zaman da bâkî ve ebedîdir. O halde bekânın zıttı olan fenâ yani sonu olmak Allah için düşünülemez.⁷⁷⁴

Allah'ın bâkî olduğu hususunda görüş birliğine varmış olan Ehl-i sünnet kelâmcıları, bekânın ne tür bir sıfat olduğu konusunda uzlaşmamışlardır. Eş'arî'nin (324/935) de içerisinde olduğu Eş'arî kelâmcılarının çoğu bekânın ilim, kudret, irade vb. gibi zat ile kâim, zat üzerine zaid bir sıfat olduğunu ileri sürerlerken, Matürîdî kelâmcıları Allah'ın zâtı ile bâkî olduğunu kabul etmişlerdir. Bir Matürîdî olan ve üzerinde çalıştığımız İbn Hümâm bu konuya temas etmemekte yalnızca Allah'ın ebedî olup varlığının sonunun bulunmadığını ifade etmekle yetinmektedir.⁷⁷⁵

Kur'an'ın bu konudaki söylemine bakacak olursak, "Allah'ın her şeyden önce ilk ve her şeyden yani varlıkların yok oluşundan ve kendisinden başka bir şeyin bulunmadığı esnada da son" olduğunu görürüz.⁷⁷⁶ Kâinata bulunan bütün varlıklar yok olunca, O bütün azamet ve ihtişamıyla sonsuza kadar var olmaya devam edecektir.⁷⁷⁷

3- Allah'ın Cevher Olmayışı

Âlemdeki bütün varlıklar yok iken sonradan var olan, var olabilmek için de bir muhdise (var ediciye) gereksinim duyan mümkün varlıklardır. Bu mümkün varlıkların bir kısmını kendi başlarına var olamayan, varlıklarını da devam ettiremeyen varlıklar (arazlar) oluştururken, diğer kısmını da kendi varlıklarının devam ve bekasını sağlayamamakla beraber kendi kendileriyle kâim olan varlıklar (ayanlar) oluşturmaktadır. Bu ikinci kısmı oluşturan yani kendi başlarına yer tutan ve kendilerini taşıyacak bir mahal olmaksızın var olabilen varlıklar da (ayanlar) da iki kısma ayrılmaktadır. Bölünemeyen en küçük parçalardan oluşanlardır ki bunlara cevher ismi verilmektedir. Bunlar basit olup birleşik değildirler. İki veya daha fazla cevherin birleşmesinden meydana gelen varlıklara da cisim adı verilmektedir. Cisimler ise basit olmayıp bileşiktirler.⁷⁷⁸ Varlığı zorunlu olan Yüce Allah, yaratılmış olan ve varlığının devamını sağlamaktan aciz olan cevher, araz ve cisim gibi varlıklara benzemekten uzaktır.

İbn Hümâm Allah'ın yer kaplayan (mütehayyiz) bir cevher olmasını ulûhiyet anlayışıyla bağdaştıramaz. Şayet Allah cevher olarak kabul edilecek

⁷⁷⁴ Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, s. 19 (S. Uludağ; Kelam İlmi ve İslam Akaidi içinde Orijinal metin), İstanbul, 1991; İbn Ebû Şerif, *el-Müsamere*, s. 23; Gölcük, Ş- Toprak, S, *Kelâm*, Konya, 1991, s. 197.

⁷⁷⁵ *Müseyere*, s. 23.

⁷⁷⁶ Hadid, 57/3.

⁷⁷⁷ Rahman, 55/26-27.

⁷⁷⁸ Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 7; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 19.

olursa o takdirde o ya hareket halinde ya da sükûn halinde bulunacaktır ki bunların her ikisi de hâdis olup sonradan var edilmişlerdir. Yaratılmışlıktan berî olamayanın da hâdis olacağı kaçınılmaz bir sonuçtur. Hâdis olup sonradan yaratılmış varlıkların öncesiz ve sonrasız olan Allah'a benzemesi tahayyül edilemez. İbn Hümam Allah'ı cevher olarak adlandırıp da bu adlandırmanın hakiki cevher anlamında olmadığını söyleyenlerin isimlendirme hatası içerisinde olduklarını belirterek, Allah'a cevher isminin verilemeyeceğini O'nun bundan münezzeh olduğunu açıklamaya çalışır.⁷⁷⁹

Allah'ın cevher olmadığı veya cevherlere benzemediği konusunun işlenmesinin sebebi müellifimiz İbn Hümâm'ın bahsetmemesine rağmen Hristiyanların Allah'ı cevher olarak algılamış olmalarıdır.⁷⁸⁰ Ancak onların bu görüşleri yukarıda açıklandığı gibi doğru değildir. Çünkü varlığı kendisinden olan yüce varlık, bir takım parçalardan oluşmadığı gibi bu parçaların aslı ya da özü de değildir. O halde Vacibü'l-Vücut olan Allah'ın cevher olarak isimlendirilmesi ve tanımlanması söz konusu olamaz.

4- Allah'ın Cisim Olmaması

Cisim, parçalardan oluşmuş, sonradan meydana gelmiş, üç boyutu (uzunluk, genişlik ve derinlik) bulunan bileşik cevherlere verilen ortak isimdir.⁷⁸¹

İbn Hümam kendisinden önceki Matüridî kelâmcıları gibi Allah'ın cisim ve araz olmadığını söylemek suretiyle adeta O'nun sonradan yaratılmışlara benzeyemeyeceğini belirtmek ister. Ona göre cisim bölünme kabul etmeyen cevherlerin bileşiminden ibarettir. Cevherlerin azalma ve çoğalma, birleşme ve ayrılığı, şekil ve miktarı kabul ettiğinden Allah'ın cevher dolayısıyla da cisim olması düşünülemez. Çünkü cevher ve cisimden kast olunan manaları Allah için düşünmek imkânsızdır. Yani Allah'ın cisim olarak isimlendirilmesi ya da cismin niteliklerine benzemesi İslam'ın tenzih ve takdis akidesine aykırı bulunmaktadır.

İbn Hümâm, Allah'ı cismin hakiki manasını kastetmeyerek cisim olarak isimlendirenleri (Kerramiyye'den bazıları) ve O'na bu ismi atfedenleri isimlendirme hatası içinde görmüş, bu davranışlarının kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü dini naslarda (kitap ve sünnet) Allah'a bu şekilde (cisim) isim verilmemiştir.⁷⁸² Ancak bir ismi asıl konulduğu manasının dışında kullanmak mecaz yoluyla mümkün olabilir. Bu kullanımın şartı da hakiki

⁷⁷⁹ *Müsâyere*, s. 24-25.

⁷⁸⁰ Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 7; Ayrıntılı bilgi için bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, trs. c. II, s. 245; *Müsâyere*, s. 24-25; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 24.

⁷⁸¹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 61; *Müsâyere*, s. 25.

⁷⁸² *Müsâyere*, s. 26; Krş. Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s.10.

mana ile mecazi mananın mahalleri arasında benzerliğin bulunmasıdır. Ne var ki Allah ile yaratığı arasında hiçbir benzerlik söz konusu değildir. Hal böyleyken cisim, cevher, araz gibi isimlerin ne gerçek ne de mecaz yoluyla Allah'a isnat edilmesi mümkün değildir.⁷⁸³

Kerrâmiyye düşünce ekolünün kurucusu olan İbn Kerrâm (255/869) kaynakların bildirdiğine göre Allah'ın bir cismi, sınırı, sonu, mekânı ve yönü olduğunu ileri sürmüştür⁷⁸⁴ ki bu ifadeler yalnızca hâdis varlıklar için mümkün olacağından dolayı Ehl-i sünnet kelâmcıları⁷⁸⁵ tarafından kabul görmemiştir.

Allah cisim olmadığı gibi, renk, koku, suret, şekil sahibi de değildir. O herhangi bir şeyde hal olmadığı gibi O'nun için mahal de yoktur.⁷⁸⁶

5-Allah'ın Araz Olmaması

Yüce Allah cevher ve cisim olmadığı gibi araz da değildir. Bilindiği gibi araz kendi başına var olamayan, varlığını başkasına muhtaç olan şeylere verilen isimdir. Yokluktan sonra var olan, varlığını devam ettirmek için başka bir şeye (cisim) gereksinim duyan, başlangıcı olup, süreklilik ve bekası olmayan bir niteliğin Vacibu'l-Vücut olan Tanrı'ya benzemesi veya bazı yönlerden O'nunla aynı özelliklere sahip olması elbette söz konusu edilemez.

İbn Hümâm da Allah'ın araz olmadığını arazın varlığını devam ettirebilmesi için cisme muhtaç olduğunu, cisimden önce arazın varlığının olamayacağını ortaya koyarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Yüce Allah bütün her şeyden ve varlıkların tamamından öncedir. Bu böyle olduğu gibi Allah hayat, ilim, kudret, irade vb. gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Arazlar ise bu gibi sıfatlarla nitelenemezler. Çünkü kendisi ile kâim bir varlığın haricindeki bir şeyin bu sıfatlarla nitelendirilmesi düşünülemez.⁷⁸⁷

Neticede İbn Hümâm, kâinatın (âlem) bütünüyle cevherler ve arazlardan ibaret olduğunu, Allah'ın varlığının ise kendi zatından olması hasebiyle cevher ve araz olamayacağını ileri sürer.⁷⁸⁸

İbn Hümâm'ın ulûhiyet anlayışına göre Allah cevher, cisim ve araza benzemediği gibi sonradan yaratılan hiçbir şeye de benzemez. Allah'ın benzeri ve misli yoktur. Allah hiçbir şeye benzemez. Çünkü Allah'tan başka her şey sonradan değildir. Allah'ın hiçbir şeye benzememesi, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde başka bir varlığa benzememesi demektir. Müellif

⁷⁸³ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 21.

⁷⁸⁴ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (*Mezhepler Arasındaki Farklar*), Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991, s. 160-161.

⁷⁸⁵ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 23.

⁷⁸⁶ *Müsâyere*, s. 27.

⁷⁸⁷ *Müsâyere*, s. 28; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 28; Nesefî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 6-7.

⁷⁸⁸ *Müsâyere*, s. 28.

Allah'a hiçbir şeyin benzemediğini Allah'ın kendi ifadesine dayandırır.⁷⁸⁹
 "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."⁷⁹⁰

Allah'ın sonradan yaratılan varlıklara benzemesi, O'nun da onlar gibi hâdis ve var olmak için de başka bir varlığa muhtaç olmasını gerekli kılar ki, bunun Vacibu'l-Vücut olan Allah için söz konusu olmasının muhal olduğu izahtan varestedir.

6-Allah İçin Bir Yön Belirlemenin Mümkün Olmaması

Beşer için söz konusu olan bir yönde (cihet) bulunma ve sınırlanma olgusunun Allah'a nispet edilmesi O'nun ulûhiyetiyle bağdaşamaz. Allah'ın altı yönden (alt, üst, sağ, sol, ön, arka) birinde veya herhangi bir mekânda olması kabul edilemez. Çünkü Allah bunlara muhtaç değildir. Bir yönde olma veya bir mekânda bulunma insana ait özellikler olup sonradan ihdas edilmişlerdir. Yani yaratılmışlık özellikleri taşımaktadır. Allah yaratılmışlık niteliklerine sahip olmaktan münezzehtir.

Aynı zamanda bu yönler itibarı/göreceli olup hakiki değildir. Kişinin veya canlının içinde bulunduğu duruma göre değişir. Birisi için üst olan diğeri için alt olabilmektedir. Buna örnek olarak İbn Hümâm tavanda yürüyen karıncayı örnek olarak verir. Onun için üst yön, yer (alt) tarafı olmaktadır. Yine ezelde hiçbir varlık yokken Yüce Allah vardı ve O herhangi bir yönde değildi. Bu da yönlerin sonradan var olduklarının göstergesidir. Allah'ın hâdis varlıkların özelliklerinden berî olduğu ise bilinmektedir.

Bir yönde bulunma, bulunanın bir yerde olması anlamına gelmektedir. Allah'ın bir yerde olmadığı onun cisim ve cevher olmadığına ispat edilmesiyle ortaya çıkmış bulunmaktadır.⁷⁹¹

Sonuç itibarıyla İbn Hümâm bir yönde bulunmayı yaratılmışlık belirtilerinden kabul ettiği için Allah'a herhangi bir yön izafe edilmesini ilahlıkla bağdaştıramaz.

Allah'ı bir cisme benzetmeksizin ve oraya hulul ettiğini düşünmeksizin gökyüzüne doğru yönelinerek yapılan ibadetler O'nun bir cihette olduğunun varsayıldığı ve O'na bir yön tayini yapıldığı anlamına gelmemektedir. Bireyin dua yaparken ellerini gökyüzüne doğru kaldırması, Allah için yön belirleme anlamına gelmemekte aksine samimi bir kulluk ve itaat belirtisi olarak telakki edilmektedir. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Namazda Kâbe'ye yönelmek, secdede insanın alnını yere koyması sırf ibadet amacına yöneliktir. Namazda Kâbe'ye yönelen, dua esnasında ellerini göğe doğru kaldıran birey Allah'ın Kâbe'de olmadığını bildiği gibi, dua sırasında ellerini semaya doğru

⁷⁸⁹ *Müsâyere*, s. 28-29.

⁷⁹⁰ Şurâ, 42/11.

⁷⁹¹ *Müsâyere*, s. 29.

açan da O'nun gökyüzüne hulul etmediğini bilmektedir.⁷⁹² Bunlara ilaveten Kur'an-ı Kerim kulların rızıkları ile gökyüzü arasında bir irtibat kurmaktadır. Söz konusu ayetlerden⁷⁹³ insanların rızıklarının göklere tevdi edildiği anlaşılmaktadır. İnsanların rızıklarıyla ilgilenen meleklerin de göklerde bulunduğu bilinmektedir. İnsanın rızıkını elde edebileceği tarafa yönelmesi yaratılışının bir gereğidir. İnsanların samimi bir duyguyla yüzlerini ve ellerini göğe doğru çevirmelerinin gerçek sebebi de bu olsa gerektir.⁷⁹⁴

7- Allah'ın Arş Üzerine İstivâ Etmesi Sorunu

Allah'ın arş üzerinde istivâ edip etmediği meselesi de Allah'ın yaratılmışlık belirtilerinden tenzih edilmesi noktasında kelâmcıları meşgul etmiş bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tarafta yüce Allah'ın "Rahman olan Allah arş üzerinde istivâ etmiştir."⁷⁹⁵ mealindeki kelâmı bulunurken, diğer tarafta yüce Allah'ın yaratılmışlık belirtilerinden tenzih edilmesi gereği bulunmaktadır. Konunun önemi ve üzerinde durulmasının sebebi de burada yatmaktadır.

Allah'ın bir mekânda olmadığı, herhangi bir mekâna da ihtiyacı olmadığı bilindiğine göre Allah'ın arş üzerine istivâsı nasıl anlaşılmalıdır. Müellifimiz İbn Hümâm da bu meseleye ağırlık veriyor görünmektedir. O hem yukarıda anılan Kur'an ayetine aykırı düşmemek hem de Allah'ı yaratılmışlık belirtilerinden biri olan mekânda yer tutma ile nitelendirme hatasına düşmemek için cisimlerin birbiri üzerine istivâlarıyla meydana gelen dokunma, bir hizada ve bir mekânda bulunma gibi durumlar olmaksızın Allah'ın arş üzerine istivâ ettiği kanaatindedir. Hatta teşbihe düşmemek kaydıyla Allah'ın arş üzerine istivâ ettiğine inanmak gereklidir. Buna rağmen İbn Hümâm ayette geçen istivâ kelimesinden maksadın istilâ (hâkim olma, egemenliği altında bulunma) olabileceğini de kabul eder. İstivâ'nın istilâ anlamına gelebileceğine dair Arap şiiirinden bir örnek verir: Bişr Irak ülkesine hâkim olmuştur. Kılıç kullanılmadan kan akıtılmadan.⁷⁹⁶

İslâm düşünce ve itikat tarihinde Müşebbihe, Cehmiyye ve Kerrâmiyye isimli fikir cereyanları söz konusu ayet ve benzerlerinin⁷⁹⁷ zahiri manalarını göz önünde tutarak Allah'ın arş üzerinde mekân tuttuğunu ileri sürmüşler, bu

⁷⁹² *Müsâyere*, s. 29-30; Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988, s. 31-32; Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 20.

⁷⁹³ Mâide, 5/112; "(Resûlüm) De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor?" Yunus, 10/31; İbrahim, 14/32; "Sizin için gökten rızık indiren O'dur." Mû'min, 40/13; "Semada da rızıkınız ve size vâdedilen başka şeyler vardır." Zâriyât, 51/22.

⁷⁹⁴ Gazali, *İktisad fi'l-İtikâd*, 33; Sabûnî, *el-Bidâye*, 25; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 30.

⁷⁹⁵ Tahâ, 20/5.

⁷⁹⁶ *Müsâyere*, s. 30-33.

⁷⁹⁷ Mülk, 67/16; Zuhruf, 43/84.

görüşleriyle de Allah anlayışlarında antropomorfizme/anthropomorphism (insan biçimcilik) düşmüşlerdir.⁷⁹⁸

Allah'ın zatıyla her mekânda olduğunu ileri süren Neccariyye fırkası da bu görüşleriyle Allah'ı cisme benzetmişlerdir. Hatta daha da ileri giderek hatalı bir anlayışa sahip olmuşlardır. Çünkü mekân tutma özelliğine sahip olan cismin dahi aynı anda iki yerde bulunması imkan dâhilinde değilken mekân tutması mümkün olmayan Allah'ın bütün mekânlarda bulunması söz konusu olamaz.

Allah'a doğrudan olmasa da dolaylı bir yolla mekân isnat eden düşünce gruplarından bir tanesi de Mu'tezile'dir. Bunlar Allah'ın zatı ile değil de ilmiyle her mekânda bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bir mekân hakkında bilgi sahibi olan kimse için "İlmiyle o mekânın içindedir." denilmesinin doğru olmadığı görüşlerinin yanlış olduğunun göstergesi⁷⁹⁹ olarak ileri sürülebilir.

İbn Hümâm Allah'a izafe edilen ve zahiri manalarıyla anlaşılmaya çalışıldığında teşbih ve tecsime yol açan istivânın haricindeki ifadeler de değinir. Ona göre Allah'ın arş üzerinde istivâ etmesinde olduğu gibi Kur'an'da ve hadislerde Allah'a izafe edilen yed (el), vech (yüz), parmak, ayak gibi ifadeler organ manasında olmayıp O'nun ilahlığına uygun bir tarzda anlaşılabilir Allah'ın sıfatlarındandır. Bu haberî sıfatlardan el ve parmak, kudret ve üstünlük anlamında te'vil edilmiş yorumlanmıştır.

"Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."⁸⁰⁰ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

"Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi yoksa yücelerden misin?"⁸⁰¹ gibi ayetlerde Allah'a nispet edilen el ve hadislerde geçen parmak ifadeleri O'nun kudret ve üstünlüğüne (galebe) diğer varlıklar üzerindeki hakimiyetine yorulmalıdır.⁸⁰²

El/yed sözlükte birçok anlama sahiptir: Kuvvet, kudret, hükümlanlık, memleket, yön, üstünlük/galebe, kolaylık, zenginlik, el(organ manasında), avuç. Matüridî anlayışa göre, bu anlamlardan yalnızca Allah'ın birliğine aykırı olmayanı O'na isnat edilebilir.⁸⁰³

İbn Hümâm haberî sıfatların yorumunda Selefîyye ile aşırı tenzihçi görüş arasında bir yerde duruyor gibiyse de Selefîyye'nin görüşlerine daha yakın bir çizgi takip etmiştir denilebilir.

⁷⁹⁸ Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 23; Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 18-19; *Bahru'l-Kelâm*, s. 14-15.

⁷⁹⁹ Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 24.

⁸⁰⁰ Fetih, 48/10.

⁸⁰¹ Sâd, 38/75; Allah'ın elinin geçtiği diğer ayetler için bkz. Al-i İmrân, 3/73; Mâide, 5/64; Hadid, 57/29.

⁸⁰² *Müsâvere*, s. 33-34; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 33.

⁸⁰³ Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabıratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, c. I, s. 173.

Selefiyye'ye mensup İslâm âlimleri ise bu haberî sıfatları te'vil etmemişler oldukları hal üzere iman etmişlerdir. Onlar bu konuda aklın gereği olarak hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratıklarından hiçbir şeyin O'na benzemediğini bildiklerini ve bununla yetindiklerini ifade etmişlerdir.

8- Allah'ın Görülebilirliği/Rüyetullah Sorunu

Rüyetullah/Allah'ın ahiret âleminde gözlerle görülmesi meselesi de Ehl-i Sünnet kelâmcılarıyla Mu'tezile kelâmcıları arasındaki tartışma konularından bir tanesidir. Şurası vurgulanmalıdır ki kelâm ekollerinin bu konuya yaklaşımlarını belirleyen etkin sebep Allah anlayışlarıdır. Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet Allah'ın ahirette müminler tarafından gözlerle görüleceğini, bunun aklen mümkün, naklen de gerekli/vacib olduğunu kabul ederken,⁸⁰⁴ Mu'tezile'nin başını çektiği Neccâriyye, Hariciler, Rafiziyye'den Zeydiyye fırkası Allah'ın ahirette gözlerle görülemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin öncülüğünü yaptığı bu düşünce ekolleri, aklî bir çekinceyle Allah'ın sonradan yaratılan cisimlere benzetilmesi ihtimalinden uzak kalmak için, Allah'ın ahiret âleminde gözlerle görülmesinin mümkün olamayacağı fikrini dillendirmişlerdir.⁸⁰⁵ Bu görüşlerini savunabilmek için de Allah'ın görülebileceğine kanıt olabilecek Kur'anî veya nebevî nasları adeta hiçbir kayıt ve esasa bağlı kalmaksızın yoruma tabi tutmaktan kaçınmamışlardır.⁸⁰⁶ Ayrıca Mu'tezilî kelâmcılar kendi aralarında Allah'ın kendi zâtını görüp görmediği konusunda görüş ayrılığına düşmüşler, ekseriyeti O'nun kendi zâtını gördüğünü kabul ederken, bazıları Allah'ın kendi zâtını görmesini de, insanlar tarafından görülmesini de kabul etmemişlerdir.⁸⁰⁷

Bu ön ve temel bilgiyi verdikten sonra müellifimiz İbn Hümâm'ın konuya yaklaşımına geçebiliriz. Bütün Mâtürîdî düşünceye sahip kelâmcılar

⁸⁰⁴ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Thk. Hammude Garabe, Mektebe Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs. s. 61; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 508; Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire, trs., s. 356; Sâbunî, *el-Bidâye*, s. 38; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 34-35; Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, 1330, s. 221.

⁸⁰⁵ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Şam, 1413/1993, s. 68; Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1411/1990, I, s. 238; Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988, s. 111; Neseî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 38-39; Sâbunî, *el-Bidâye*, s. 38.

⁸⁰⁶ Kadı Abdülcabbar, b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996, s. 232-244; Neseî, *Tabsiretü'l-Edille*, c. I, s. 508 vd; Razî, Fahreddin, *Erbaîn fi Usuli'd-Din*, Thk. Ahmed Hicazi es-Saka, Kahire, 1986, c. I, s. 295 vd; İcî, Abdurrahman b. Ahmed Adududdin, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, trs. s. 300-310.

⁸⁰⁷ Bkz. Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, s. 164; Sâbunî, *el-Bidâye*, s. 38; Allah'ın görülebilmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Özarslan, Selim, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *FÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 11, s. 1, ss. 275-293, 2001.

gibi İbn Hümâm da Allah'ın ahiret yurdunda gözlerle görüleceğini kabul etmiş,⁸⁰⁸ görüşünü kanıtlamak için de önce naklî, sonra da aklî delillere başvurmuştur.

İbn Hümâm Allah'ın ahirette görüleceğine dair naklî delil olarak iki ayet ve bir hadis zikreder. Sem'î delillerin ilki "Yüzler vardır ki o gün ışıltı ışıltı parlayacaktır, Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir)"⁸⁰⁹ ayeti iken, ikincisi Hz. Peygamber'in müminlerin Allah'ı göreceklerine dair söylediği şu sözüdür: "Dolunay/Bedir gecesinde ayı görmekte zorlanıyor musunuz? Sizinle ayın arasında bulut yoktur. İşte böylece Rabbinizi göreceksiniz."⁸¹⁰ Bu hadiste Allah'ın görülmesi berraklıkta ayın görülmesine benzetilmiş, insanların ayı apaçık bir şekilde gördükleri gibi Allah'ı da görecekleri vurgulanmıştır. İbn Hümâm'ın Allah'ın görülebileceği konusundaki diğer bir delili de Ulu'l-azm peygamberlerden biri olan Hz. Musa'nın Allah'tan kendisini göstermesini istemesidir.⁸¹¹ Ona göre, eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmamış olsaydı, Hz. Musa O'ndan bunu talep etmezdi. Çünkü o neyin Allah hakkında mümkün neyin de müstahil/imkânsız olduğunu bir Mutezilî'den daha iyi biliyordu. O halde Hz. Musa'nın bu isteği Allah'ın görülmesinin caiz olduğunu gösterir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre İbn Hümâm Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini reddetmeyi hedeflemiş gibi görünmektedir.⁸¹²

İbn Hümâm'ın bu konuda serdettiği aklî delil de Allah'ın görülmesinin aklen caiz olup muhal olmaması esasına dayanır. Allah'ın görüleceğini ifade eden ayetlerin açık anlamlarından uzaklaşıp başka manalara ulaşmak için o manaların gerçekleşmesinin mümkün olmaması gerekir. Hâlbuki Allah'ın görülmesini imkânsız kılacak bir şey yoktur. O'na göre rüyet bir keşf çeşidi, idrak edende görülenin bilgisidir. Allah bunu karşılaşma esnasında görende bir duyu olarak yaratacaktır. Bu görme veya görülme eylemi, insanın görmek için gereksinim duyduğu bazı sınırlılıklardan uzak olarak, yani karşılaşma, herhangi bir yönde olma, belirli bir mesafede bulunma ve görüleni ihata etmeksizin gerçekleşecektir. Yine İbn Hümâm'a göre bu görme işlemi, bizlerin gökyüzünü ihata etmeksizin gördüğümüz, Allah'ın da bizi bir yönde

⁸⁰⁸ Matürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü'l-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiati'l-Mısriyye, İskenderiyye, trs. s. 77-85; Neseî, *Tabsiretü'l-Edille*, c. I, s. 508 vd.; *Temhid fî Usulî'd-Din*, s. 38-41; *Bahrü'l-Kelâm*, s. 15-16; Pezdevî, *Usulî'd-Din*, s. 112-124; Sabûnî, *el-Bidâye*, 38-42; *Müsâyere*, s. 36-42.

⁸⁰⁹ Kıyâme, 75/22-23.

⁸¹⁰ Hadisin çeşitli varyantları için bkz. Buhârî, *Sahih*, et-Tevhid, 24; Mevakit, 16, 26; Ezân, 129, Çağrı Yay., İstanbul, 1992; Müslim, *Sahih*, İmân, 229, Çağrı Yay., İstanbul, 1992; Tirmizi, *Sünen*, Cenne, 16, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

⁸¹¹ Araf, 7/143.

⁸¹² *Müsâyere*, s. 36-38.

ve karşılaşma olmaksızın gördüğü gibi iki taraf arasında özel bir nispetle vuku bulacaktır.⁸¹³

Görüldüğü gibi İbn Hümam'ın Allah'ın ahirette görülmesinin imkânına dair ileri sürdüğü aklî delillendirme biçimi, kelâmcılarınkinden daha çok mutasavvıfçılarinkini andırmaktadır. Onun sufilik yönü hesaba katılacak olursa söz konusu bu etkilenme ve onun bu konuyu açıklarken takındığı tavır daha kolay anlaşılabilir kanaatindeyiz.

9- Allah'ın Bir Oluşu/Vahdaniyet

Tevhit ya da vahdaniyet Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması, eşi, benzeri, misli ve ortağının bulunmaması anlamına gelmektedir. Allah'ın bütün yönlerden bir olduğunu ifade eden vahdaniyetin zıttı olan taaddüt, birden fazla olmak, eşi, dengi ve ortağı olmak anlamındadır ki bu Allah için düşünülemez.

Allah'ın zatında bir olması, O'nun cevher ve arazlardan mürekkep olmadığı, kısmı ve bölümünün bulunmadığı, kendisine benzeyen eşi ve ortağının bulunmadığını ifade ederken, sıfatlarında bir olması, O'nun bir cinsten iki sıfatının olmaması (iki kudret, iki irade gibi), mahiyet ve keyfiyet bakımından hiçbir varlığın sıfatlarına benzememesi anlamına gelmektedir. Fiillerinde bir olması ise her türlü yaratmanın ona özgü kılınması demektir. Çünkü kâinatta bulunan her şeyin var olmasında yegâne etken Allah'tır. Allah hem ilâh oluşunda hem de yaratıcı oluşunda tektir.⁸¹⁴

Kendini önceleyen Matürîdî kelâmcılarında olduğu gibi İbn Hümâm da Allah'ı tanımlamaya O'nun vahid/bir tek olduğu ve şerikinin bulunmadığını söyleyerek başlamaktadır. Allah'ın bir tek olduğu hususunda Kur'anî naslar bulunmaktadır. "Bana ilâhınızın bir tek ilâh olduğu vahy olunuyor."⁸¹⁵ Deki: O, Allah ahad/birdir. Allah sameddir.⁸¹⁶ O, doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur.⁸¹⁷ Matürîdî düşüncesinde vahidin manası, zâtında bölünme ve parçalanma kabul etmeden ve unsurları olmadan var olan (mevcut)dır. Allah birdir fakat Allah'a nispet edilen bu "bir"lik herhangi bir sayı dizesinin ilk basamağı anlamına gelmez. Yani söz konusu "bir"lik sayı yönüyle değil, ortağı olmaması cihetiyledir.⁸¹⁸ Sayı yönünden bir olmak yalnızca Allah'a özgü bir özellik olmayıp sonradan var olan şeyler de bu

⁸¹³ *Müsâyere*, s. 39-41.

⁸¹⁴ İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 43; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. S. Hizmetli, Ankara, 1981, s. 259-261; Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Ankara, 1964, s. 138-140.

⁸¹⁵ *Fussilet*, 41/6.

⁸¹⁶ Samed, hiçbir şeye muhtaç olmayan, aksine her şey kendisine muhtaç olan demektir.

⁸¹⁷ *İhlâs*, 112/1-4.

⁸¹⁸ Ebu Hânîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 70 (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde Orijinal metin*, Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 10.

şekilde nitelendirilmektedir. Allah birdir ifadesindeki bir “cüzlerden oluşmuş bir varlık olmayan, dengi ve benzeri bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık” demektir.⁸¹⁹

Kelâmcılar Allah’ın bir oluşu ve ortağı olmayışı hususundaki açıklamalarını, buna aykırı olarak ileri sürülen bir kısım inançları reddetmek için yapmışlardır. Seneviye ve Mecûsilerin iyiliğin yaratıcısı olarak Hürmüz’ü, kötülüğün yaratıcısı olarak da Ehrimen’i kabul etmeleri; Hristiyanların teslis (akanim-i selâse) inancını benimsemeleri; Tabiatçılar ve Eflakiyye’nin çeşitli sayılarda (dört ve yedi) yaratıcı tasavvur etmeleri İslâm’ın benimseyip ortaya koyduğu ulûhiyet anlayışıyla uyuşmamaktadır.⁸²⁰ İslâm’ın ulûhiyet anlayışı tek ilâh ve tek yaratıcı esasına dayanmaktadır. Onda birden çok yaratıcıya yer olmadığı gibi ulûhiyette ortaklığa da yer yoktur.

Allah’ın ulûhiyet ve rubûbiyyetinde şerîki (ortağı), küfüvvü (denk ve benzeri), zıddı (muhalifi, muarızı), niddı (özünde benzeri) ve misli yoktur.⁸²¹

Kelâm âlimlerinin Allah’ın birliğini ispat etmek için çeşitli deliller kullandıkları bilinmektedir. Bunlar arasında “Burhan-ı Temanu” delili en yaygını iken, “Burhan-ı Tevarüd” delili o kadar yaygın değildir. Allah’ın birliğini ispat etmek için kelâmcıların daha başka deliller kullandıkları da bilinmektedir. İbn Hümâm da Allah’ın birliğini ispat etmede kendisinden önce oluşan geleneğe uyarak “Burhan-ı Temanu”⁸²² (birbirine mani olma, engelleme, ilâhlar arasında çekişme) delilini kullanmaktadır.

Bu delil orijinalitesini Kur’an-ı Kerim’den almaktadır. Kur’an’dan önceki ilahî kitaplarda bu delil olmadığı gibi felsefe kitaplarında da yoktur.⁸²³ Temanu delili esas olarak şu ayete dayanmaktadır: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti.”⁸²⁴ Bu ayetin dışında Allah’ın bir olduğunu ifade eden, aksi halde âlemin düzeninin bozulacağını bildiren Kur’an mesajları da vardır.

“Eğer dedikleri gibi, Allah’la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı”⁸²⁵

“Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galebe çalardı”⁸²⁶

⁸¹⁹ Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 23.

⁸²⁰ Pezdevî, *Usulî'd-Din*, s. 27; Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 2; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 21.

⁸²¹ Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 23; Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 2.

⁸²² Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 20; Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 21; Neseî, *Tabsiretü'l-Edille*, c. I, s. 112 vd; *Bahru'l-Kelâm*, s. 10.

⁸²³ Atay, Hüseyin, *Tabsiratü'l-Edille'ye Yazdığı Önsöz*, s. 43. Ankara, 1993.

⁸²⁴ Enbiyâ, 21/22.

⁸²⁵ İsrâ, 17/42.

⁸²⁶ Mü'minûn, 23/91.

Müellif kâinatta iki tanrının bulunması halinde aralarında irade çatışması yaşanacağını, dolayısıyla da çok ilâhlılık (taaddüt) fikrinin geçersiz olduğunu tek ilâhın olması gerektiğini şu şekilde ifade eder: İki tanrı kabul edilecek olursa bunlardan birisi bir işin olmasını irade ettiği zaman ikincisi ona yardım etmek zorunda ise bunun acizliği ortaya çıkmış olur ki o zaman iradesini gerçekleştirmeye kâdir bir ilâh olamaz. Şayet ikinci birinciye muhalefet etmeye kadir ise ikincisinin güçlü ve kadir olduğu, birincisinin ise zayıf ve güçsüz olduğu ortaya çıkmış olur ki zayıf olanın da güçlü bir ilâh olması düşünülemez.⁸²⁷

Bu delili şu şekilde formüle etmemiz de mümkündür. Evrende her bakımdan birbirine eşit iki ilâhın var olduğu farz edilirse, bunlardan birisi bir şeyin olmasını, diğeri olmamasını irade edebilir. Bilinmektedir ki ilâh özgür bir iradeye, tam bir kudrete sahip olandır. Böyle bir durumda şu üç olasılık ortaya çıkar:

1- Ya her iki ilâhın dilediği şey olacaktır. Bu olasılık düşünülemez, batıldır. Çünkü aynı esnada bir şeyin hem olması, hem de olmaması iki zıddın bir araya gelmesi, bileşmesi anlamına gelir ki bu imkânsız bir şeydir.

2- Veya her iki ilâhın dilediği şey de gerçekleşmeyecektir. Bu ihtimal de anlamsız ve batıldır. Çünkü dilediği olmayan acizdir, aciz ise ilâh olamaz.

3- Veyahut da ilâhlardan birisinin dilediği şey olacak, diğerininki olmayacaktır. Bu olasılık da batıldır. Çünkü dilediği olmayan acizdir, aciz ise ilâh olamaz. Diğer ilâh da yani dilediği gerçekleşen her bakımdan dilediği gerçekleşmeyene eşit olduğundan, onun da aciz olması gerekecektir. Aciz olan da ilâh olamayacaktır. Bu şekilde her bakımdan birbirine eşit iki ilâhın farz edilmesi imkânsız olunca, ilâhın tek oluşu zorunlu olarak ortaya çıkacaktır.⁸²⁸ Aynı zamanda kâinattaki düzen ve intizamın bir ölçülülük içerisinde devam etmesi de Tanrı'nın birliğinin göstergesi olmaktadır.

II- Allah'ın Sıfatları/Sıfâtullah

Subûti sıfatlar olarak adlandırılan ilim, irade, kudret vb. gibi kemal sıfatları, Allah'ın zâtının gereği olan, O'nun zâtına yeni bir mefhum ve mukaddes bir mana katan, ezelde mevcut ve onunla kâim olan, Kur'anî nasslarla sabit, Allah'ın ne aynısı ne de gayrisi olan⁸²⁹, zâtî, subûti, vücudî ve hakikî sıfatlardır. Bu sıfatlar Sıfat-ı Subûtiye olarak adlandırıldığı gibi Sıfat-ı Zatiye, Sıfat-ı Meânî ve Sıfat-ı İkrâm olarak da adlandırılmıştır.⁸³⁰

⁸²⁷ *Müsâyere*, s. 43-44.

⁸²⁸ Krş. Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, c. I, s. 112 vd.; *Temhid fi Usulî'd-Din*, s. 6; Cüveynî, *İrşâd*, s. 71 vd; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 21-22.

⁸²⁹ Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 27.

⁸³⁰ Aydın, *İslâm İnançları*, s. 150; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 201.

Allah yetkinlik/kemal ifade eden sıfatlarla nitelenmiş olup, eksiklik, acz ve devamsızlık belirten şeylerden de münezzehtir. Allah'ın sıfatları sonradan var olup, daha sonra da yok olan arazlar nevinden olmayıp, zâti ile var olan ezeli, ebedîdirler. Allah'ın bu sıfatları hiçbir şekilde yaratılmışların niteliklerine benzemez. O, daima diri (hayy), bilen (âlim), gücü yeten (kâdir), işiten (semî), gören, (basîr), dileyen (mürîd), konuşan (mütekellim) gibi sonsuz mükemmellik sıfatlarına sahiptir.

Batiniyye ve İslâm filozofları Yüce Allah'ın yaratılmış varlıkların nitelendiği sıfatlarla vasıflanamayacağından hareketle O'nun gerçek manada hayy, âlim, kâdir olabileceğini kabul etmemişlerdir.

Mu'tezile kelâm okulu ise Allah'ın hayy, âlim, kâdir, semî, basîr, mürîd ve mütekellim gibi kelimelerle nitelendiğini kabul etmelerine rağmen bu sıfatların ayrıca (hayat, ilim, kudret gibi) mevcut oluşunu ve Allah'ın zâtı ile birlikte bulunuşunu reddetmişlerdir. Bununla birlikte onlar kelâm, irâde ve fiil sıfatları haricindeki ilâhî sıfatların ayrıca var olduklarını, ancak bunların hâdis olup, Allah'ın zâtıyla kaim olmadıklarını ifade etmişlerdir.

Eş'arî kelâm ekolü de Allah'ın sıfatlarını zâti ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Zâtî sıfatlarının ezeli ve Allah'ın zâtında var olduklarını, fiilî sıfatlarının ise sonradan var olduğunu (hâdis) ve Allah'ın zâtı ile kaim bulunmadığını kabul etmişlerdir.⁸³¹

Yine Sünnî kelâm anlayışına göre Allah'ın sıfatları ne Mu'tezile'nin düşündüğü gibi zâtının aynı, ne de Kerramiyye'nin kabul ettiği gibi zâtının gayrıdır. Allah'ın sıfatlarından her biri zatının ne aynısıdır, ne de zâtının gayrısıdır. Her bir sıfatın diğer bir sıfatla durumu bunun gibidir, yani sıfatlar da ne birbirinin aynısı, ne de birbirinin gayrıdır. İki şeyin birbirinden ayrı ve başka olmasının manası birinin yokluğu durumunda diğerinin varlığı düşünülebilen iki mevcut olmaları demektir. Böyle bir durum ise Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında düşünülemeyeceği gibi bir sıfatı ile diğer bir sıfatı hususunda da düşünülemez. Netice itibarıyla bunlar birbirinden ayrı (mütegayir) şeyler değildir.⁸³²

1-Kudret/Allah'ın Her Şeye Kâdir Olduğu

Kâinatın yaratıcısı, her şeye güç yetiren (kâdir), her şeyi bütün ayrıntılarıyla (cüzleriyle) bilen (âlim), hayat sahibi, her şeyi dileyen (mürîd) her şeyi gören (basîr), her şeyi işitip duyan, (semî') vb. mükemmellik/kemal sıfatlarıyla nitelenmektedir.⁸³³

Allah'ın zâtı hakkında vâcib olan söz konusu bu yetkinlik sıfatlarından birisi de Kudret'tir. Kudret, Allah'ın sonsuz güç sahibi olması ve bütün

⁸³¹ Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 26.

⁸³² Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 27.

⁸³³ *Müsâyere*, s. 58-59.

mümkinata irade ve ilmine uygun olarak tesir ve tasarruf etmesi demektir. Allah'ın her şeye gücü yeter. Kudret sıfatının aksi olan acz, Allah için düşünülemez. O'nun gücü ve kudretinin yetmeyeceği hiçbir şey yoktur. Çünkü O mutlak güç ve kudret sahibidir. Kur'an Allah'ın güç ve kudret sahibi olduğunu birçok kez vurgulamıştır: "Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla kâdirdir" ayeti bunlardan bir tanesidir.⁸³⁴

İbn Hümâm Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ispat sadedinde şunları söyler: Ulûhiyette Allah'ın birliği sabit olunca sonradan meydana gelen her şeyin de O'na istinat ettiği sabit olmuş olur. Evrende bulunan her şeyin en güzel bir sûret ve mükemmellik ölçüsünde var olduğu görülmektedir. Bütün bunlar yani bu üstün yaratılış Allah'ın her şeye kâdir olmasını gerekli kılmaktadır.⁸³⁵

2- İlim

Allah için ilim sıfatı, Allah'ın her şeyi yani olmuşu, olanı, olacağı, gizliyi, açığı bilmesini ifade eder. Başka sıfatlarında olduğu gibi O'nun ilmi de sonradan var olanların ilmine benzemez. Allah gönülden geçen hâtıraları, içteki gizlilikleri kısacası her şeyi sonradan oluşan ve değişen bir ilim ile değil, hiç değişmeyen ezeli ilmi ile bilir. Allah'ın ilmi sonradan yaratılmış/hâdis olmayıp ezeldir.⁸³⁶

İlim sıfatı da diğer sıfatlar gibi Allah'a özgü olan kemal sıfatlardan bir tanesi belki de en önemlisidir. Allah'ın ilim sıfatıyla nitelendiği aklî ve naklî argümanlarla kanıtlanmaktadır. İçinde yaşanılan evreni en güzel bir biçimde yaratan ve yarattığı gibi onda tasarruf etme gücüne de sahip olan Allah'ın, yarattığı şeyleri bütün ayrıntılarıyla bilmesi de gerekir. Bütün incelikleriyle bilinmeyen bir şeyin yaratılması ya da var edilmesi düşünülemez. O halde yaratıcının bir şeyi yaratmadan önce, yaratacağı şey hakkında bilgi/ilim sahibi olması, sonra da bu ilme göre yaratması kaçınılmaz bir sonuçtur.

Kâinatın varlığı ve âlemde görülen üstün nitelikli, düzenli ve ahenkli yaratılış Allah'ın kudretine delalet ettiği gibi ilmine de delalet etmektedir. Allah'ın yaptıkları ve var ettikleri şeylerdeki uyum ve ahenk de ilminin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.⁸³⁷ Allah'ın iman ve salih amel sahiplerini mükâfatlandırması, kötü eylem ve davranışlarda bulunanları cezalandırması da ancak o kişilerin yaptıklarını bütün incelikleriyle bilmesiyle

⁸³⁴ Bakara, 2/20, 106, 109, 148, 259, 284; Nahl, 16/77; Maide, 5/120; Nur, 24/45; Al-i İmrân, 3/26; Enam, 6/17; Hud, 11/4; Hac, 22/6; Ankebut, 29/20; Rum, 30/50; Fatır, 35/1; Fussilet, 41/39; Şurâ, 42/9; Ahkaf, 46/33; Hadid, 57/2; Haşır, 59/6 vb.

⁸³⁵ *Müsâyere*, s. 58-59.

⁸³⁶ Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, s. 64-65.

⁸³⁷ *Müsâyere*, s. 59.

mümkün olabilir. O halde Allah her şeyi bilmektedir. İlim Allah'ın zâtıyla kaim ezeli bir yetkinlik sıfatıdır.⁸³⁸

Kur'an'da Allah'ın kendisini birçok yerde ilim sıfatıyla nitelendirdiğini görüyoruz. "Allah her şeyi en iyi bilendir"⁸³⁹

"Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir"⁸⁴⁰

Yaratılmışların fiil ve eylemlerinin yaratıcısı olması da Allah'ın ilminin tümel ve tikel her şeye şamil olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Hümâm'ın Allah'ın ilminin bütün her şeye tikelleriyle taalluk ettiğini bildirmesi, filozofların Allah'ın ilminin tümellere/külliyata taalluk edip, tikellere/cüziyata taalluk etmediği tarzındaki görüşlerini reddetmeye matuftur. Filozoflar Allah'ın her şeyi bir bütün olarak bildiğini kabul ettikleri halde tikelleri tikel olarak bildiğini kabul etmemişler onları da yani cüziyatı da tümel olarak bildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş Allah'ın bilmediği şeyi yaratması/var etmesi anlamına geleceğinden kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü Allah'ın her şeyi bildiğine "Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır,"⁸⁴¹ şeklindeki Kur'an beyanı işarette bulunmaktadır.⁸⁴²

3- Hayat

Âlem'in yaratıcısı olan Allah hayat sıfatıyla da nitelenmiştir. Hayat, diri ve canlı olmak demektir. Allah'ın hayat sahibi yani hayy/diri oluşu, Kur'anî naslarla⁸⁴³ sabittir. Sünnî kelâm âlimleri Allah'ın hayat sıfatıyla muttasıf olduğu konusunda fikir birliği içerisindeyler.⁸⁴⁴ Bu sıfat Allah'ın ezelden ebede kadar var oluşunu, yokluğunun asla düşünülemeyeceğini ifade etmektedir.

İbn Hümam'a göre Allah'ın hayat sıfatına haiz olmadan ilim ve kudret sıfatıyla nitelendirilmesi muhal olup imkânsız bir şeydir.⁸⁴⁵ İlim ve kudret sıfatlarıyla nitelenmiş olanın hayat sıfatına sahip olması da zorunludur. Allah'ın söz konusu yetkinlik/kemal sıfatlarına sahip olduğu bilindiğine göre O'nun hayat sahibi olduğu da ortaya çıkmış olur. İlim, kudret, irade sıfatları gibi hayat sıfatı da Allah'ın zâtıyla kaim olup hakiki bir sıfattır. Allah'ın yetkinliği diri olmakla gerçekleşir. Ancak Allah'ın diriliği yahut hayatı, yaratılmışlarda görülen maddenin ruh ile birleşmesinden meydana gelen,

⁸³⁸ Aydın, *İslâm İnançları*, s. 300.

⁸³⁹ Enfal, 8/175.

⁸⁴⁰ Mü'min, 40/19; Ayrıca bkz. En'am, 6/59; Mücadele, 58/7; Mülk, 67/14.

⁸⁴¹ Mülk, 67/14.

⁸⁴² İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 60.

⁸⁴³ Allah O'ndan başka tanrı yoktur. O, hayy diri, bakî ve zâtı ile kaimdir.(Bakara, 2/255); Ayrıca bkz. Al-i İmran, 3/2; Taha, 20/ 111; Furkan, 25/ 58; Mümin, 40/65.

⁸⁴⁴ Bkz. Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 50; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 25.

⁸⁴⁵ *Müsâyer*, s. 62.

süreksiz ve sonlu olan hayat gibi olmayıp ezeli ve ebedî bir diriliktir. Onun diriliği bütün diriliklerin özü ve kaynağıdır.⁸⁴⁶

4-İrade

Allah kâinatın varlığını irade, hadiseleri idare edendir. Allah bütün işlerinde dilediğini yapma, dilediğini tercih etme serbestisine sahiptir. O fail-i muhtardır. Bu nedenle de serbestisinin kaynağı olan irade sıfatıyla nitelenmiştir. Sünnî kelâm bilginleri irade yerine meşiet kavramını da kullanırlar. İrade sıfatı, diğer subûti sıfatlardan özellikle de ilim ve kudretten ayrı bağımsız bir kemal sıfatıdır. Mu'tezile'ye göre ise bu sıfat Allah'ın ilminden bir nevi olup, ilmine racîdir.⁸⁴⁷

İbn Hümâm eserinde irade sıfatı hakkında çok fazla bir şey söylemeden bu sıfatı ispat etmeye girişir. Allah irade sıfatı ile bir mümkünü, sonsuz vakitlerden birinde olma veya olmama hallerinden biriyle tahsis eder. Yani aslında olabilecek veya olmayabilecek her şeyi, irade sıfatının taallukuyla, dilediği zamanda ve dilediği nitelikte yapar veya yapmaz. Çünkü mümkün varlığı ile yokluğu zatına göre eşit olan bir şeydir. Bu sebeple mümkün olan bir şeyin yok iken var olması ancak varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciyle olur. Söz konusu bu tercih edici (müreccih) iradedir. İrade o mümkünü taalluk etmek suretiyle, varlığını yokluğuna tercih eder. Peşinden kudret taalluk ederek mümkünü iradeye uygun olarak var eder. Bunu şöyle bir örnekle somutlaştırabiliriz: Allah'ın iradesi, bir bireyin belli bir zaman ve mekânda, belirli niteliklere sahip olarak var olmasını ezelde tayin ederse, söz konusu birey kudret sıfatının taallukuyla ve ezeli iradeye uygun olarak, belirlenen zaman, mekân ve nitelikte var olur. Allah'ın iradesi, ilmine uygun olarak tecelli ettiği gibi, ilahî kudret de Allah'ın iradesine uygun olarak tecelli eder ve ona aykırı olması düşünülemez. Buradan hareketle evrende olmuş veya olacak her şey, Allah'ın serbest dilemesi ve irade etmesiyle olmuş veya olacaktır.⁸⁴⁸

Allah'ın dilediğinin olacağını dilemediğinin de var olamayacağını yine kendisi bizlere bildirmektedir: "Allah dilediğini yaratır. Bir işe hükmedince ona sadece ol der; o da olur"⁸⁴⁹

Allah'ın dileği şeyin olmaması düşünülemez, çünkü bu acizliğin ifadesidir. Allah'ın ilmi her şeyi kuşatır, iradesi de sınırsızdır. Allah'ın ilminde değişiklik söz konusu olmadığı gibi ilahî iradeye muhalefet de mümkün değildir.

⁸⁴⁶ İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 62-63.

⁸⁴⁷ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 156 vd.

⁸⁴⁸ *Müsâyere*, s. 63-65; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 63-65; Krş. Aydın, a.g.e, s. 160.

⁸⁴⁹ Al-i İmrân, 3/47.

Allah'ın iradesi iki çeşittir;

a- Tekvinî İrade: Bu irade herhangi bir şeye taalluk ettiği zaman o şey kaçınılmaz olarak var olur. Bütün yaratıklar bu irade içerisinde değerlendirilir. “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece ol dememizdir. Hemen oluverir.”⁸⁵⁰ Ayetindeki irade, tekvinî iradeyi temsil etmektedir.

b- Teşriî İrade: Dini irade olarak da isimlendirilen bu irade, Allah'ın herhangi bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması, rıza ve memnuniyetini göstermesi anlamını ifade etmektedir. Allah'ın herhangi bir şeyi teşriî iradesiyle dilemiş olması, o şeyin mutlaka var olmasını gerektirmez. “Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emrediyor (irade ediyor)...” ayetinde söz konusu edilen irade, teşriî iradedir.

Tekvinî irade genel olup hayra ve şerre taalluk ettiği gibi taat ve masiyete de taalluk eder. Her şeyi içerisine alır. Teşriî irade ise daha özel olup, salt hayra ve taata taalluk eder.⁸⁵¹

5-6- Allah'ın İşitmesi ve Görmesi/Semi ve Basar

Kâinatın yaratıcısı olan Allah bir, diri, kâdir ve âlim olduğu gibi aynı zamanda işitici ve görücüdür. Kendi kelâmını ve başkasının sözünü işittiği gibi kendini ve başkasını da görür.⁸⁵² Allah'ın görücü ve işitici olduğunu bildiren pek çok Kur'anî nass bulunmaktadır. Buralarda Allah bizzat kendisini semî/işitici ve basîr/görücü olarak nitelendirmektedir. “O, gerçekten işitendir, görendir.”⁸⁵³

İbn Hümâm'a göre de Allah görücü ve işiticidir. Allah görmek ya da işitmek için insanların muhtaç olduğu organlara gereksinim duymaz. Onun ifadesiyle Allah beyin ve kalbi olmaksızın âlim olduğu gibi göz bebeği olmadan görücü, kulakları olmaksızın da işiticidir. O akıl ve hatırdan gelip geçen, vehimlerdeki gizlilikleri görücü olduğu gibi, yumuşak kaya üzerindeki karıncanın ayak sesini de işiticidir. Semî ve basar Allah'ın yetkinlik/kemal sıfatlarındandır. Allah, semi' ve basar sıfatlarıyla nitelenmeye yaratılmışlardan daha layıktır.⁸⁵⁴ İbn Hümâm Allah'ın bu görme ve işitme sıfatına yaratılmışlardan daha layık olduğunu ifade etmek için Hz. İbrahim'in babasını (Âzer) putlara tapmaktan vazgeçirmek için ileri sürdüğü “İşitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin tapıyorsun”⁸⁵⁵ sözünü delil olarak zikreder. Çünkü ona göre duyması ve görmesi olmayan bir

⁸⁵⁰ Nahl, 16/40.

⁸⁵¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 270; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 207.

⁸⁵² Pezdevî, *Usulî'd-Din*, s. 47.

⁸⁵³ Nisâ, 4/58; İsrâ, 17/1; Hac, 22/75; Şurâ, 42/11.

⁸⁵⁴ *Müsâyere*, s. 65-66.

⁸⁵⁵ Meryem, 19/42.

şey mabûd olmaya layık değildir. Duyma ve görmenin olmayışı bir eksikliktir. Eksik olanın ilâh olması ise imkânsız bir şeydir.

Yine müellif bu iki sıfatın (semi ve basar) ilim sıfatına racî olduğunu, buna delil olarak da görme ve işitmenin bir bilgi/ilim çeşidi olduğunu ileri sürer. Buna ilaveten Allah'ın bu isimlerle kendisini isimlendirdiğinden hareketle⁸⁵⁶ Allah'ın basar sıfatıyla basîr (görücü), sem' ile semî' (görücü), ilim ile âlim (bilici), kudret ile kâdir (gücü yeten), irade ile mürîd (dileyen), hayat ile hayy (diri) olduğunu söyler.⁸⁵⁷ Bununla da Mu'tezile'nin aksine zât üzerine zâid sıfatların varlığını ispat etmiş olmaktadır.

Bilindiği gibi Mu'tezile Allah'ın zâtı üzerine zâid sıfatları olmadığını, O'nun zaid bir sıfatla değil zatıyla âlim, yani ilim olmaksızın âlim, zatıyla semî'(işiten) yani sem olmaksızın semî, zatıyla basîr, yani basar olmaksızın basîr, zatıyla kâdir, yani kudret olmaksızın kâdir olduğunu kabul etmiştir.⁸⁵⁸

7-Kelâm

Allah işitme ve görme sıfatlarıyla duyan ve gören olduğu gibi kelâm sıfatıyla da konuşandır. O, bütün sıfatlarıyla olduğu gibi kelâm sıfatıyla da kadîmdir. Allah'ın nitelendiği yetkinlik sıfatlarından birisi de kelâmdır. Kelâm Allah'ın harflere, seslere ve bu harflerden oluşan kelime ve cümlelere ihtiyaç duymaksızın konuşmasıdır. Çünkü o yaratılmışlara benzemekten ve her türlü ihtiyaçtan münezzehtir. O'nun kelâmı yaratılmamış yani sonradan meydana gelmemiştir. Sünnî kelâm düşüncesine karşı olan Mu'tezile, Havariç, Mürcie, Rafiziler ve Mücebbire ekolleri ise Allah'ın kelâmının ezeli ve zâtıyla kâim oluşunu reddederek onun sonradan yaratıldığını ve Allah'ın kelâm sıfatını yaratmadan önce mütekellim olmadığını iddia etmişlerdir.⁸⁵⁹ Ancak Allah'ın kelâmının cisim veya araz olup olmaması hususunda kendi aralarında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Bunlardan bazısı cisim olduğunu diğer bazısı da araz olduğunu ifade ile Allah'da veya Levh-i mahfuzda kaim olduğu görüşünü dillendirmişlerdir.⁸⁶⁰

Kelâmcı İbn Hümâm Allah'ın zâtıyla kaim ezeli kelâm sıfatıyla konuşan olduğunu, fakat O'nun kelâmının harf ve seslerden oluşmadığını

⁸⁵⁶ O, ebedî bir hayat ile diridir (hayydir), Kendinden başka Tanrı yoktur. (Mümin, 40/65); O her şeye kâdirdir.(Maide, 5/120.); O her şeyi bilendir âlimdir, hikmet sahibidir. (Tahrim, 66/2); O hakkıyla işiten, hakkıyla görendir. (Şurâ, 42/11); Yaratıcı (hâlık), var eden (bâri), sîret veren (musavvir) o Allah'tır. Haşr, 59/24.

⁸⁵⁷ *Müsâyere*, s. 68; Krş; Aliyyül-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu alâ el-Fıkhî'l-Ekber*, İstanbul, 1375/1955, s. 23.

⁸⁵⁸ *Müsâyere*, s. 68; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 68; krş. Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 163.

⁸⁵⁹ Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 77; Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 31; Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 528.

⁸⁶⁰ Pezdevî, *Usuli'd-Din*, s. 77-78.

belirtir. Allah bu kelâmıyla bir şeyin yapılmasını veya terk edilmesini emreder (taleb), haber verir. İlahî kitaplar kelâm sıfatının taâllukuyla meydana gelmişlerdir. Kelâm sıfatı da ilim sıfatı gibi vacib, mümkün ve müstahile taâlluk eder. Allah'ın kelâmı zâtıyla kaim ve diğer sıfatları gibi kadîmdir. Çünkü Allah'ın değişikliğe uğrayan sonradan yaratılanlara/havâdise mahâl olması mümkün değildir. Allah'ın zâtına vacib olan kıdem, sıfatları hakkında da vaciptir. Değişiklik Allah'a ârız olamaz, O ezelde övülen sıfatlarla nitelendiği gibi, gelecekte de ve her zaman aynı olup değişiklikten ve değişmeden uzaktır, münezzehtir. Çünkü olaylara sahne olan, hâdis olmaktan kurtulamaz. Hâdisten kurtulamayan her şey de hâdistir yani sonradan var olmuştur. Cisimlerde sonradan var olma/hudus niteliğinin bulunması, vasıfları bozulup değişikliği kabul etmelerindedir. Cisimlerin yaratıcısının, söz konusu değişikliği kabul etmede onlarla bir olması düşündürülemez. Allah'ın kelâmının ezeli ve zâtıyla kaim olması bu esasa dayanmaktadır. Hâdis olan, o manaya delalet eden harf ve seslerdir. Kelâm sıfatının “zat ile kaim bir anlam”dan ibaret oluşuna şair Ahtal'ın şu sözü de delalet etmektedir: “Gerçekte söz kalbedir. Dil onun (kalbdeki sözün) tercümanıdır.”⁸⁶¹

İbn Hümâm Allah'ın kelâm sıfatının kadîm olduğunu kanıtlamaya çalışırken şöyle bir örnek verir: Henüz doğmamış bir çocuğu, babasının okutma isteğinde olduğunu ve babayla kaim olan bu isteğin, çocuk doğduktan sonra büyüüp babasının bu isteğini anlamak suretiyle onunla memur oluncaya kadar devam edeceğini kabul eden bir birey, ezelde “Nalinlerini (terliklerini) çıkar, çünkü sen kutsal vâdi Tuvâ'dasın”⁸⁶² ilahî emri de Allah'ın zâtıyla kaim olup hiç değişmeden devam eden isteğine delalet ettiği, Hz. Musa'nın bununla me'mur olması ise, yaratıldıktan ve ezeli/kadîm kelâmı işitip bildikten sonra olduğunu da kabul eder.⁸⁶³

İbn Hümâm Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin sessiz ve harfsiz olan kelâm-ı nefsinin işitilmesini ahirette renk ve cisim olmaksızın rüyetin gerçekleşmesine benzeterek/kıyaslayarak kabul ettiğini⁸⁶⁴ belirtir. Yani renk ve cisim olmayan bir şeyin görülmesini makul karşılayıp kabul edenler, sesli ve harfli olmayan bir sözün de işitilebileceğini kabul ederler. Ebu Mansûr Mâtürîdî (ö.333/944) ise sesli ve harfli olmayan bir sözün işitilmesini muhal addetmektedir.⁸⁶⁵ Çünkü işitilmek, sonradan var olan, maddi olan şeyler için söz konusudur. Ezeli olan nefsi kelâm, sonradan yaratılmışlara özgü bu gibi maddi keyfiyetlerle hakiki olarak nitelendirilemez. Mâtürîdî'ye göre Hz. Musa

⁸⁶¹ *Müsâyere*, s. 78; Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 32; Cüveynî, *İrşâd*, s. 111.

⁸⁶² Taha, 20/12.

⁸⁶³ *Müsâyere*, s. 69-75; Krş. Gazalî, Ebu Hamid, *İhyâü Ulumi'd-Din*, İstanbul, 1986, c. I, s. 280; Benzer bir örnek için bkz. Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 33.

⁸⁶⁴ Eş'arî, *İbâne*, s. 66, 77.

⁸⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 58-59; *Müsâyere*, s. 75.

Allah'ın kelâmını aynen işitmemiş ona delalet eden bir ses işitmiştir. Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işitmesi yalnızca bu anlama hasredilir. Çünkü o, kitap ve meleğin aracılığı olmadan gerçekleşmiştir. Hz. Musa'ya kelîmullah (Allah'ın kendisiyle konuştuğu birey) denilmesinin sebebi Allah'ın kelâmını olağanüstü bir şekilde her yönden gelen bir ses halinde işitmesindedir. Eş'arî ise Hz. Musa'nın kelâm-ı nefsiyi işittiğini bu sebeple de peygamberler arasında "kelîm" olarak nitelendiğini ileri sürer.⁸⁶⁶

Selef âlimlerine göre Kur'an Allah kelâmıdır ve yaratılmış değildir. O Allah ile kâimdir. Kur'an yalnızca harflerden ve lafızlardan ibaret olmadığı gibi yalnızca manadan da ibaret değildir. Kur'an hem lafız hem de manadan müteşekkildir. Bu sebeple yani Kur'an lafız ve mananın bütünlüğünden oluştuğuna göre, onun lafız ve manaları da yaratılmış/mahlûk değildir. Onlar ayrıca kelâm-ı nefî olarak adlandırılan Allah'ın zâtıyla kâim bir manayı kabul etmemişlerdir. Onlara göre Kur'an okunurken işitilen Kur'an yani "Kur'an-ı Mesmu" yaratılmış olmamakla beraber, Kur'an'ı okuyanın ses ve tilaveti, insanî bir fiil olması açısından yaratılmıştır.⁸⁶⁷

Ehl-i sünnet kelâm bilginleri Mu'tezile ile Selef arasındaki görüş ayrılığını ortadan kaldırmak ve soruna çözüm bulmak amacıyla Allah'ın kelâmını nefî ve lafzî olmak üzere iki kategoride değerlendirmişlerdir. Bunlar, Allah'ın zâtı ile kâim, mahiyetinin idrak edilemediği ezeli bir manaya nefî kelâm adını vermişlerdir. Bu nefî kelâmdan kasıt ise yaratılmamış Kur'an'ın manası olup, bu mana ezeli ve Allah'ın zâtıyla kâimdir. Lafzî kelâm ise, nefî kelâma delalet eden, harf ve seslerden oluşan Kur'an'ın lafzıdır. Nefî kelâm kadîm/ezeli iken lafzî kelâm ezeli değildir. Ayrıca insanın kalbinde, nefsinde bulunan sözlere nefî kelâm, dil ile ifade edilen sözlere de lafzî kelâm denilmektedir.⁸⁶⁸ Kur'an-ı Kerim de kelâm-ı nefsiyi açıkça zikretmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Onlar kendi içlerinden (nefislerinden) bu söylediklerimiz yüzünden Allah'ın bize azap etmesi gerekmez miydi derler."⁸⁶⁹ Ayrıca insan karşısındakine "Bende seninle konuşacak bir söz var, onu sana aktarmak istiyorum." der ki bu kelâm-ı nefsiye örnek olarak verilebilir. Bu tür lafızlara kelâm denilmesi yukarıda da belirttiğimiz gibi kalpteki kelâma kılavuzluk etmelerindedir. Yine bu sebepten dolayı bütün Müslümanlar Kur'an'ın lafızlarına Allah kelâmı "kelâmullah" demekle fikir birliğinde oldukları gibi Kur'an okuyanın okuduğu şeye de Allah kelâmı demişlerdir.⁸⁷⁰

⁸⁶⁶ *Müsâyere*, s. 76-77; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, s. 76-77; krş. Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 34.

⁸⁶⁷ Aydın, a.g.e, s. 169.

⁸⁶⁸ Aydın, a.g.e, s. 169; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 210.

⁸⁶⁹ *Mücâdele*, 58/8.

⁸⁷⁰ Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 32.

Allah kelâmının tek bir mana olduğu ve tek bir hakikatinin var olduğu hususunda Ehl-i sünnet kelâmcıları ittifak etmiştir. Kâğıt üzerine yazılan şekiller yani harfler, mahiyetleri itibariyle hançeredeki seslerinden ayrırırlar. Şayet yazı ile gösterilmiş harfler gerçekten kelâm olsaydı, onların hançerede oluşan sesleri gerçek kelâm olamazdı, bunun tersi de böyledir. Bununla beraber gerek kâğıt üzerindeki harflere gerekse hançereye yerleşen seslere kelâm denilmiştir. Söz konusu bu iki şey arasındaki ilişki yalnızca her birinin manaya delalet etmiş olmasından ibarettir. Çünkü bir ibarenin yazılmış olanı ile okunmuş olanı aynı manayı gösterir. Buradan anlaşılmalıdır ki harfler ile seslerin her birine, kelâma yani kalpteki manaya delalet etmesi nedeniyle kelâm denilmiştir.

Kur'an lafzı da çeşitli manaları ifade için kullanılır. Bazen "okunan şeye", bazen "okumaya", bazen de "yazılana" isim olur. Kur'an lafzı, okunana delalet edecek bir karine ile kullanıldığı zaman ezeli/kadîm ve gayr-ı mahluk (yaratılmamış) olur. "Kur'an Allah'ın kelâmı olup yaratılmamıştır" sözündeki gibi... Bu lafız, "Kur'an'ın bir kısmını ifade ediyorsa yani yarısını, üçte birini okudum" cümlesinde olduğu gibi okumaya delalet eden bir karine ile zikredilir veya "Abdestsiz ve cünüp olan kimseye Kur'an'a dokunmak haramdır." cümlesinde görüldüğü gibi yazılanı hatırlatan bir ifade ile kullanılırsa, bu durumda Allah'ın kelâmına delalet etmiş olur ki, bu takdirde hâdis ve sonradan yaratılmış olur.

Hanbelî âlimlerin Kur'an'ın harflerinin de yaratılmamış (gayr-ı mahlûk) olduğunu ifade etmeleri Ehl-i sünnete göre yanlıştır. Çünkü yukarıdaki açıklamalara uymamaktadır. Ayrıca bölümlere ve parçalara ayrılabilen bir şeyin kadîm olmayıp hâdis ve mahlûk olması aklen gereklidir.⁸⁷¹

Kur'an'ın yani Allah kelâmının yaratılmış olup olmadığı hususunda hüküm veremeyip kararsız kalmak yani agnostik bir tutum takınmak da doğru değildir. Çünkü kararsızlık olasılıkların hiç birine meyil edemeyen şüpheyi doğurur. İnanılması gerekli olan hususlarda tereddüt etmek inkârla eşit konumdadır. Allah'ın varlığına inanıyorum. Ancak insanların fikir birliğine ulaşamamalarından dolayı O'nun bir mi, iki mi yoksa üç mü olduğu hususunda karar veremiyorum" diyen bir bireyin tutumu bu duruma örnek teşkil etmektedir.⁸⁷²

Allah'ın konuşan/mütekellim olduğu da Kur'an-ı Kerim'de belirgin bir şekilde vurgulanmıştır. Allah aynı zamanda kendi nefsinin kelâmla nitelendirmiştir.⁸⁷³

⁸⁷¹ Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 32-33.

⁸⁷² Sabûnî, *el-Bidaye*, s. 33.

⁸⁷³ *Müsâyere*, s.78.

“Allah Musa ile gerçekten konuştu.”⁸⁷⁴ “Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O’nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur.”⁸⁷⁵

“Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tur’a) gelince Rabbi onunla konuştu.”⁸⁷⁶

Ehl-i sünnet Allah’ın ezelde ilim sıfatına sahip, mükellim olduğu hususunda fikir birliği etmiş olmalarına rağmen O’nun mükellim/konuşan olduğunda uzlaşmamışlardır. Eş’arîler O’nun ezeli olarak mükellim olduğunu söylerken Ehl-i sünnetten bazıları ve Hanefî-Matürîdî kelâmcılarının çoğu, O’nun ezelde mükellim/konuşan olmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁷⁷

İbn Hümâm, Allah’ın zâtıyla kâim olmayan hâdis bir kelâmıla mükellim oluşunu ulûhiyet/Allah anlayışıyla bağdaştıramadığı için O’nun zâtıyla kâim ezeli bir kelâm sıfatıyla mükellim olduğunu dillendirir.

Sonuç

Aslen Türk olup Osmanlılar dönemi (XV. yüzyıl) Mısır’ında yaşayan İbn Hümâm, Hanefî- Matürîdî kelâm ekolünün metodolojisine büyük ölçüde bağlı kalarak kendi algıladığı Allah anlayışını (ulûhiyet) ortaya koymuştur.

İbn Hümâm Allah’ın varlığının Kur’an’da temelleri bulunan akli delillerle kanıtlanabileceği kanaatinde dir.

Allah-âlem ilişkisiyle ilgili olarak Kur’anî verilerden hareketle yalnız Allah’ın başlangıçsız olduğunu, içindekilerle birlikte bütün âlemin sonradan yaratıldığını açık bir şekilde ortaya koyar.

Onun algıladığı Allah, başlangıçsız/ezeli ve sonsuzdur/ebedîdir. Yaratılmışların nitelendiği cevher, cisim ve arazdan müteşekkil olmadığı gibi bunların ayrı ayrı her birisi de değildir. Zaman ve mekânla kayıtlı olmadığı gibi herhangi bir yönde de bulunmaz. Ahiret âleminde görülebilir; Allah bir tek olup eşi, benzeri ve ortağı bulunmamaktadır.

Allah yalnız kendisine özgü zâtî/selbî ve subûti sıfatlarla donanmıştır. Yaratılmışlardan hiçbir şey ona benzemediği gibi O da hiçbir yaratığa benzememektedir.

Genelde Hanefî-Matürîdî çizgiye bağlı olarak açıklama ve yorumlarda bulunan İbn Hümâm, haberî sıfatların yorumunda Selefiyye’nin görüşlerine yakınlaşmış gibi bir izlenim uyandırmaktadır.

Osmanlı âlimi sayılabilecek İbn Hümâm’ın algıladığı ve açıkladığı Allah anlayışı Kur’an’a ön yargılardan arınmış, nesnel bir akılla yaklaşan bireyin algılayacağı Allah telakkisiyle örtüşür konumdadır.

⁸⁷⁴ Nisâ, 4/164.

⁸⁷⁵ En’âm, 6/115.

⁸⁷⁶ A’raf, 7/143; Ayrıca bkz. Kehf, 18/109.

⁸⁷⁷ *Müsâyere*, s. 76-77; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 76-77.

Kaynakça

- ALİYYÜL-KÂRÎ, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu alâ el-Fıkhı'l-Ekber*, İstanbul, 375/1955.
- ATAY, Hüseyin, *Tabsiratü'l-Edille'ye Yazdığı Önsöz*, Ankara, 1993.
- AYDIN, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Ankara, 1964.
- BAĞDÂDÎ, Ebi Mansur Abdulkâhir b. Tahir, *Usulu'd-Din*, Beyrut, 1401/1981.
- BAĞDÂDÎ, Ebu Mansur Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- BURSALI, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1333.
- CÜRCÂNÎ, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Ta'rifât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.
- CÜVEYNÎ, Ebî Meâlî Abdülmelik, *Kitabü'l-İrşâd Kavâti'l-Edilleti fi Usuli'l-İ'tikâd*, Thk. Esad Temim, 1413/1992.
- EBU HÂNİFE, Numan b. Sabit, *el-Fıkhı'l-Ekber*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde Orijinal metin, Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Şam, 1413/ 1993.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hammude Garabe, Mektebe Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, trs.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1411/1990.
- GAZALÎ, Ebu Hamid, *İhyâu Ulumi'd-Din*, İstanbul, 1986.
- GAZALÎ, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.
- GÖLCÜK, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1991.
- HARPUTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, 1330, s. 221.
- İBN EBÛ ŞERÎF, Kemaleddin, *el-Müsâmere*, (el-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte), Bulak, 1317/1899.
- İBN HÜMÂM, Kemal, *Kitab el-Müsâyere*, (Kemaleddin İbn Ebû Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte), Bulak, 1317/1899.
- ÎCÎ, Abdurrahman b. Ahmed Adududdin, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, trs.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. S. Hizmetli, Ankara, 1981.
- KADI ABDÜLCABBAR, Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996.

- KATİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul, 1941-1943.
- KOCA, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, İstanbul, 2000.
- MATÜRİDÎ, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiati'l-Mısriyye, İskenderiyye, trs.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Temhid fi Usuli'd-Din*, Thk. Abdulhay Kâbil, Kahire, 1407/1987.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslâm*, Konya, 1329/1911.
- ÖZARSLAN, Selim, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *FÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 11, s. 1, ss. 275-293, 2001.
- ÖZARSLAN, Selim, *Matüridi Kelamcısı İbn Hümam'ın Kelâmi Görüşleri*, Bizim Büro, Ankara, 2003.
- PEZDEVÎ, Ebu Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988.
- RAZÎ, Fahreddin, *Erbaîn fi Usuli'd-Din*, Thk. Ahmed Hicazi es-Saka, Kahire, 1986.
- SÂBÛNÎ, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir, *el-Bidâye fi Usuli'd-Din*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, trs.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdulkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire, trs.
- TAFTAZÂNÎ, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, (S. Uludağ; Kelam İlmi ve İslam Akaidi İçinde Orijinal Metin), İstanbul, 1991.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saade*, Kahire, 1968.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Tabakatü'l-Fukahâ*, Musul, 1370/1950.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali, Ulûhiyye mad., *Keşşâfî Istilahâti'l-Fümün*, İstanbul, 1984.
- TİRMİZÎ, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, Ankara, 1981.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988.

ULUSLARARASI KATILIMLI OSMANLI BİLİM VE DÜŞÜNCE TARİHİ SEMPOZYUMU

YAZICIOĞLU, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001.

YAZICIOĞLU, M. Said, *Le Kalâm Et Son Role Dans La Societe Torco-Ottomane, (Aux XV et XVI Siecles)*, Ankara, 1990.