## Allah’ın Varlığına Dair Deliller

Kur’an, Allah’ın varlığından daha çok birliği üzerinde durmaktadır. Zira, insanın aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah’ın varlığına zorunlu olarak gidebileceğini öngörmekte, bu zorunluluğa direnenle- ri, sağ duyudan sapmış, kalplerinde hastalık bulunan kimseler olarak tanımlamaktadır (Neml 27: 14; Kehf 18: 32-37). Bütün olağanüstülük- leriyle gözler önüne serilen tabiatın gözlemlenmesine rağmen, Allah’ın varlığı hakkında hala bazılarının şüphe duyması anlaşılmaz bir durum olarak nitelenmektedir.

Allah’ın varlığına dair deliller, ağırlıklı olarak alemden ve insanın kendisinden getirilmektedir. Bu alanlardan alem ‘afak’, insan ise ‘enfüs’ terimleriyle karşılanmaktadır (Fussilet 41: 53).

“Hayy ve kayyûm olan Allah’tan başka ilah yoktur” (Al-i İmran 3: 2).

“Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır; O hayydir, kayyumdur… Göklerde ve yerdekilerin hepsi O’nundur…” (Bakara 2: 255).

“Allah kendisi, melekler ve adaleti ayakta tutan ilim sahipleri Allah’tan başka tanrı olmadığına tanıklık ederler, O’ndan başka tanrı yoktur” (Al-i İmran 3: 18).

Allah’ın varlığı genelde, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere da- yalı olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu delillendirme yöntemi klasik döneme aittir. Modern dönemde bunlara dini tecrübe ve ahlak delili de eklenmiştir.

Ontolojik delil, dış gerçekliğe yani aleme dayalı verinin dışında zihni bir ispat delili olup, en yetkin varlık tasavvuru üzerine kurulmaktadır. Ancak Allah’ın varlığının zihinsel bir kavram üzerine kurulamayacağı, bunun daha nesnel bir alan üzerine temellendirilmesi gerektiği ileri sürülmüş ve kozmolojik delillendirmeye gidilmiştir.

Alemden hareket eden ontolojik delilin tersine deney ve tecrübeyle elde edilen verilerden hareket eden kozmolojik delilin birkaç türün- den söz etmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı ‘havadis’ kavramını, bir kısmı ‘hareket’ ve ‘değişme’ kavramlarını, bazıları da ‘imkân’ kav- ramını merkeze alarak alemin bir yaratıcı tarafından meydana getiril- miş olduğunu ispatlamaya çalışır.

Kozmolojik (hudûs) delil tartışılırken üzerinde en çok durulan kav- ramlar, Allah’ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Alemle ilgili olarak da bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Allah’a muhtaç olmasıdır.

Hem Platon’un hem de Aristo’nun kozmolojik delilde kullandıkları en temel kavram *hareket*ti. Platon’a göre, hareket bir varlığa ya dışarıdan gelir, veya kendi kendine vücud bulur. Sadece canlı varlıklar hareke- tin kaynağı olabilirler.

İmkân delilinden bahsederken filozofların özellikle de Farabi ve İbn Sina’nın kullandıkları en temel kavramlar, ‘Vacibü’l-Vücud’ ve ‘Mümkinü’l-Vücud’dur. Bunlara göre ‘mümkün’ varolmak için bir sebebe muhtaç olandır.

Bu çerçevede, Kelamcılar alemi bir imkânlar alanı olarak algılamışlar- dır (Fahreddin Razi, 1978, *Kelam’a Giriş,* çev. H. Atay, Ankara, s. 137). Mümkün olan alemin kendisi gibi mümkün olmayan ezeli, vacib bir Varlık tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir.

İmkan Deliline göre her mümkün olanın bir müessiri vardır. Sonradan varolan, yok iken varolan nesne demektir. Durumu bu olanın mahi- yeti, yokluğa ve varlığa kabiliyeti olandır. Varolma ve varolmama ni- teliklerini içinde taşıyan (mümkün) nesnenin varolmasını sağlayan, kendi dışındaki mümkün değil zorunlu bir varlıktır, yani Allah’tır (Bakıllani, *et-Temhid*, s. 45). Nesefi, *hudûs* ve *imkân* delillerini birleştire- rek şu şekilde anlatmaktadır:

“Alem sonradan olmuştur. Her sonradan olan varlık da vacibu’l-vücûd değil *caizü’l-vücûd*’dur. Aksi taktirde, alemin yokluğunu düşünmek imkânsız olurdu ve kadim olması gerekirdi. Alem hudûsundan önce ma’dûm idi. Alemin varlığı veya yokluğu zorunlu olmadığına göre onun varlığı da yokluğu da mümkündür. Alem var olma ya da olmama terci- hini kendi kendine yapamaz. Bu durumdaki alemin bir Yaratıcısı vardır ki, onu bilerek, bir hikmet üzere var etmiştir” (Ebu’l-Muîn en-Nesefi, *Tabsiratu’l-edille,* I, s. 105).

Onun varolması da yok olması da aynı derecede imkân dahilindedir. Başka bir deyişle mümkünün yokluğunu düşünmek hiçbir şekilde çe- lişki doğurmaz. Oysa ‘vacib’in durumu bunun tam tersidir. ‘Varlığı Zorunlu Olan’ın yokluğu düşünülemez. Bu çelişki doğurur (Farabi, (1926). *Res*â*ilu’l-Farabi*, Haydarabad, s. 308-309).

Allah ve tabiat arasında kurulan ilişki ve bu ilişkide tabiatın Allah’ın var- lığına dair bağlayıcı deliller sunan bir varlık alanı olarak konumlandı- rılmasına dair ön kabul, Allah’ın bize kendisini doğrudan göstereme- yeceği ve zihnin bunun için de delillere ihtiyaç duyduğu varsayımına dayanmaktadır. Allah’ın kendini bize mantıksal ve rasyonel olarak aça- cağını ve buna giden yolun düşünsel bir çabaya bağlı olduğunu söyleyen ontolojik delile karşı geliştirilen bu kozmolojik delilde tecrübe ön plana çıkmaktadır. .

Ontolojik delilin kozmolojik delil taraftarlarınca kabul görmemesinin bir başka sebebi, içinde kıyası barındırmamasıdır. Zira Aristocu mantık açısından bakıldığında, bir şeyin *ispatı* kıyasa dayanır. Kıyasın mantığı, özne ve yüklemin bir *orta terim* ile birbirine bağlanmasıdır. Örneğin;

*Bütün x’ler y’dir P bir x’tir*

*O halde, P y’dir.*

*Burada kullanılan orta terim x’tir.*

Buna göre, Allah Vardır, ifadesinin orta terimle birbirine bağlanması bu ifadeyi ispat edilebilir kılacaktır. Peki, Varlığı Allah’a bağlayan orta terim nedir?

Yukarıda gördüğümüz gibi, bu soru Ontolojik delil taraftarlarınca an- lamsızdır, zira yüklem ve özne arasında bir ilişkinin varlığından bah- setmek için başka bir varlığa ihtiyaç yoktur.

Ontolojik delilin ihtiyaç duymadığı bu varlıklar ya da şeyler, kozmolo- jik delilde tabiatta gözlemlediğimiz sonuçlar şeklinde karşımıza çıkar. Bu sonuçlar, sebebe yani Allah’a dayanan bir alan olarak yorumlanır ve bir anlamda özne ile yüklem arasında orta terim görevi görürler. Fakat bu süreç hiçbir zaman Allah’ın özü hakkında bize bilgi veremez, zira O algılanan her şeyin üstünde ve ötesindedir.

İslam düşüncesinde Gaye ve Nizam, İhtira ve Hikmet, İnayet Delili olarak bilinen Teleolojik Delil, evrende gözlenen düzenin kendiliğinden meydana gelemeyeceğine, bu varlığın arkasında hikmetiyle buna yön veren bir kudretin varolduğuna dikkat çekmektedir. Bu delil Hudûs Delilindeki gibi yaratmayı değil, alemdeki ince ayar giden düzeni vurgulamaktadır.

*Sisteminde* İnayet kavramına en fazla ağırlık veren düşünür İbn Rüşd’dür. İbn Rüşd’ün Allah’ın varlığına dair ortaya koyduğu iki de- lilden biri inayet, diğeri *ihtira’*dır. Filozofun, Kur’an’ın üzerine dikkat çektigi ve dine en uygun yol olarak nitelediği bu iki delilden inayet iki esasa dayanır: Birincisi, yeryüzündeki bütün varlıkların insanın var- lığına uygunluğu, ikinci de bu uygunluğun zorunlu olarak onu kaste- den irade sahibi bir fail tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Zira bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir. Gece ile gündüzün, güneşle ayın, mevsimlerin birbiri ardınca gelişi, dört unsur ve onlardan meydana gelen cansızlar, bitkiler ve hayvanlarla

tabiat olayları insanın ihtiyacına uygunluk hususunda birer örnek teş- kil ederler (İbn Rüşd, (1964). *el-Keşf ‘an menahici’l-edille*, nşr. Mahmud Kasım, Kahire, s. 150 vd). Zira Allah insanı çok sevdiğinden onu bü- tün varlıkların en şereflisi kılmış ve kainattaki her şeyi onun ihtiya- cına uygun düzenlemiştir. Bu uygunluk Allah’ın insana inayetinin bir sonucudur; çünkü uygunluğun tesadüf eseri veya kendiliğinden meydana geldiği düşünülemez, aksine ancak irade ve kasıt sahibi bir gücün eseri olmak zorundadır. Bu güç de Allah’tır.

Kelamcılara göre inayet, Allah’ın alem üzerinde etkin olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamın yanı sıra, kullara fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir. Onlar inayette hem alemi hem de kulları ilgilendiren ikili bir yapı bulmaktadırlar. Kelamcılar, İbn Sina ve Farabi örneğinde olduğu gibi inayetin sudurla eşitlenmesini, yoktan yaratma kavramı ile çeliştiği için eleştirirler.

Kozmolojik, inayet, dini tecrübe gibi Allah’ın varlığını delillendirme yöntemlerinin kaynağı kozmos ve tabiattır. Zira, yaratıcı ve düzen koyucu niteliğiyle Allah hakkında bilgi ve fikir veren en temel vahiy alanı tabiattır.

Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzları- nı birer işaret ve delil olarak kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da, tabiatı algı- lama ve bu görünen yüzünün ötesine geçerek Allah’a işaret eden bir simgeler dünyası olarak yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ve tabiat arasındaki bu iletişim, hem insana hem de tabiata yerleştiri- len *anlam*la mümkün olmaktadır.

*“Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. …. ”(Al-i İmran 3: 191). ;*

*“… Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın” (Sad 38: 27).*

Canlı ve cansız bütün varlıkların insanda yarattığı ihtişam hissi, bu anlamın varlığı sebebiyledir. Afakta ve enfüste Allah’ın kendini göstermesi de budur. Farklı varlık tarzları arasında iletişimi ve keş- fi mümkün kılan bu anlama dayalı *varlıksal bağlılaşımla* tabiat, insan karşısında salt tabiat olarak kalmamakta, insanı görünen yapısının ötesine taşıyacak bir basamağa dönüşmektedir. Kur’an’da bu anlamda alemin varlığı, insan için bir imtihan alanı olarak sunulmaktadır:

“O, hanginizin işinin daha güzel olacağı konusunda sizi sınamak için

… alemi yaratandır” (Hûd 11: 7).

Bir bütün olarak evrenin neyi gerektirdiği, bizi algıladığımız alanın dışına taşan bazı sonuçlar çıkarmaya yönlendiren şeyin ne olduğu, *Tabii Teoloji* içinde sorgulanmaktadır. Bu çerçevede Tabii Teoloji, *tüme- varımsal akıl yürütme süreci* içerisinde geliştirdiği kozmolojik delillerle, zorunlu sonuçlara varmaktadır. Ulaşılan sonuçlara ‘*zorunlu*’ niteliğini vermek için de, hem algıladığımız alanın kendinden şüphe edilmez bir yapıda bulunduğunu, yani varlığın gerçekliğinin sabit olduğunu, hem de insanın bu yapıyı olduğu gibi algılayacak ve yargılamalarda bulunacak temel yapısal ve bilişsel yeteneklere sahip olduğunu kabul etmektedir.

Dış dünyanın, Kelam’da Allah’ı ispat temeli olmak üzere *Tabii Teoloji*’ye taban sağlayacak şekilde kullanıldığını ve *benzeşim dil*inin başka bir ifa- deyle *istişhad biş-şahid ale’l-ğayb* ilkesinin bu amaçla geliştirildiğini bili- yoruz. Bu dil ve ilke, tabiatta bizim Allah hakkında bilgi sahibi olma- mızı mümkün kılan kavram ve grupların varlığına hükmetmektedir. Başından beri, tabiatı esaslı bir inceleme alanı ve sağlam bir veri kaynağı olarak görmeye imkân verecek şekilde, Kelam’ın bilgi teorisini, akıl ve doğru haber yanında tecrübeyi yani yargılarımıza kaynaklık eden beş duyu da eklemesi bu amaca yönelikti.

**Alemin Nizamı delili**: Hikmet, takdir ve itk**â**n delili olarak da adlan- dırılan bu delil, varlığın üzerine kurulduğu düzen, mükemmel işleyen sistem, ince ayarlara dayanan işleyiş tarzı bir tesadüfün eseri olarak gö- rülemez, kabulüne dayanmaktadır. Alemde hiçbir düzensizliğin olma- dığını söyleyen (Mülk 67:3); her şeyin bir sistem dahilinde yürüdüğünü beyan eden (Ra’d 13:8; Furkan 29:2) Kur’an ayetleri nizam deliline işa- ret etmektedir. Tesadüf ve ince ayar işleyen sistem arasındaki zıtlıktan hareket eden Mâturîdî de, bu ince ayar işleyen sistem fikri üzerinden, alemin yaratılış hikmetine geçmektedir.

**Değişim Delili**: Alemdeki değişim ve çeşitlilik, bütün bunların arka- sındaki bir iradeye ve kudrete işaret etmektedir. Maturidî Al-i İmrân sures 190 ayetini bu çerçevede yorumlamaktadır: “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün ardarda gelişinde akıl sahiple- ri için deliller vardır.”

Yeryüzündeki işaretere (**âyât**), insanın duyularından uzakta bulunan metafizik evren için başvurulur. Bu işaretler üzerinde düşünerek insan metafiziksel olana geçiş yapar. Mâturîdî metafiziğe geçebilmeyi insan

zihninin bedîhî ve zorunlu olarak yapabileceği bir iş olarak görmez. Bunun için insan zihninin dış dünya *(âyât)* üzerinde düşünmesi gerek- tiğini söyler.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta Kelam’ın Allah’ın sadece varlığının delilleri üzerinde durmadığı, O’nun âlemle sürekli ilişkisini dikka- te alan bir delillendirme tarzına vurgu yaptığıdır. Örneğin, “*Denizde dağlar gibi akıp giden gemiler O’nun delillerindendir*” (Şûrâ 42:32) ayetini açıklarken Mâturîdî buradaki ‘deliller’ ifadesi üzerinde durmaktadır. ‘Allah’ın delilleri’nden illa ki O’nun varlığının delillerini anlamamak gerektiğini, bunların Allah’ın birliğinin ve rubûbiyetinin yahut mutlak kudretinin ve hükümranlığının delilleri olarak görülebileceğini belir- tir. Ayrıca, Allah’ın ilminin, tedbirinin ve hikmetinin ya da insanlara bahşettiği nimetin ve ihsanın delilleri olarak da alınabileceğini söyle- mektedir (*Te’vîlât*, c.13, s. 197). Dolayısıyla Kelam’da Allah’ı delillendir- me, felsefedeki salt Allah’ın varlığını delillendirmenin ötesine geçer ve Allah ile insan arasında sürekli var olan dinamik bir ilişkiyi delillendir- meye dönüşür.

Kur’an Allah’ı, her şeyin varlığının, varlığa devam edişinin, varlığının sona erişinin ve yeniden hayata gelişinin sebebi olarak takdim etmek- tedir: “Allah sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldüren ve sonra da diriltecek olandır” (Rum 30: 40). ‘Halk etme, rızık verme başka bir ifadeyle varlığın devamını sağlama, öldürme ve yeniden diriltme’ etra- fında örülü olan insan yaşamı, Allah’ı delillendirmenin hangi alanlar üzerinden temellendirilebileceğine işaret etmektedir. Bütün bu varoluş aşamalarının birbirinin devamı şeklinde planlanması Allah’ın *hakîm* oluşuyla açıklanmaktadır. Zira hikmet, var edilenin varlığa devamını sağlamayı gerektirir, yok oluşa bırakılmasını değil. Onun için de kelam- cılar, âlemi açıklayan teorilerinde Allah’ın hakîm oluşuna yani her şeyi ince ayar planlayan hikmetine büyük vurgu yapmaktadırlar. Hikmetin olmadığı yerde sefehin yani plansız programsız iş yapmanın hakim ola- cağını, bunun ise Allah için düşünülemeyeceğini belirtmektedirler.

## Allah’ın Birliğinin Delili

*Allah’ın Birliği*’ni temellendirmek için kullanılan delil *Temânu’ Delili*dir. Temanu’, ‘men etmek’ anlamındaki m-n-‘a, kökünden türetilmiş ve te- rim olarak birbirine engel olmak, manasında kullanılmıştır. Bütünüyle Kur’an kaynaklı olan bu delil, aşağıdaki ayetlere dayanmaktadır:

“Eğer dedikleri gibi, Allah’la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardır” (İsra 17: 42).

“Göklerde ve yerde, Allah’tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu” (Enbiya 21: 22).

“Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiç bir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğeri- ne galip gelmeye çalışırdı” (Mü’minun 23: 91).

Temânu’ Delilinin dayandığı temel düşünce, varsayıma dayalı olarak, iki tanrı arasındaki ilişkinin niteliğinin tayin ve değerlendirilmesidir.

İki tanrının var olduğu varsayılınca, biri diğerini engeller ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre;

Ezeli, kudret sahibi iki tanrı varsayılırsa;

Biri, belli bir cismi itmek istediğinde diğeri de durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü itmek ile durdur- mak birbirlerinin çelişiğidir. Çelişik iki durumun birarada bulunması imkânsızdır. Böylece, ikisinin de isteği gerçekleşemeyeceğinden ikisi de tanrı olamaz. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekininki gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, yerine gelmeyen tanrı olamaz.

Maturidî, “Gökten ölçülü bir şekilde suyu indirir ve onu toprağa em- diririz …” (Mü’minûn 23:18) ve “Aldığı her şeyi geri veren göğe yemin olsun ki” (Târık 86:11) ayetlerini yorumlarken, gök ile yer arasında bu karşılıklı yararın, sistemi bu şekilde kuran BİR varlığa delil olduğunu söylemektedir (Maturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’ân*, c.10, s.19).

Mü’minûn suresinin 91. ayeti de Allah’ın birliğine vurgu yapan bir delildir: “Allah ne bir çocuk edinmiştir ne de O’nunla birlikte O’na ortak bir tanrı vardır. Eğer böyle olsaydı, her tanrı yarattıklarını ken- di tarafına çekerek,kendisi ayrı bir egemenlik kurar ve biri diğerine üstünlük sağlamaya kalkardı. Bilin ki Allah, bu tür yakıştırmalardan uzaktır.”

Kur’an Allah’ın hem varlığı hem de birliği konusunda, zihinlerdeki bütün şüpheleri ortadan kaldıracak apaçık belgelerin bulunduğunu söyler. En’âm 6:149. ayette geçen *el-hüccetü’l-bâliğa* ifadesi âlimlerce, bütün şüpleri ortadan kaldıracak kesin deliller toplamı olarak yorum- lanmıştır (Bkz.Maturîdî, *Te’vîlâtu’l-Kur’ân,* c.5, s.247).

### Allah’ın İsim ve Sıfatları

Kur’an’da Allah’ın sıfatlarından değil, isimlerinden söz edilmektedir. Allah’ın zatını nitelendiren kavramlar, kelamcılar tarafından isim veya sıfat terimleriyle ifade edilmiştir. Bu terimler ilk kez Ebu Hanife’nin el-Fıkhü’l-Ekber’inde geçse de, isim ile sıfat arasındaki belirgin ayrım Maturidî tarafından yapılmıştır (Maturidî, Kitabu’t-tevhid, s. 25).

Kur’an’ın vurgusu da isimleredir: “En güzel isimler (esma-i hüsna) Allah’ındır. O halde O’na bunlarla yakınlaşmaya çalışın. O’nun isim- leri konusunda eğri yola sapanlara uymayın” (A’raf 7: 180).

Ebu Abdullah el-Halimî, esma-i hüsnayı Alah’ın varlığını, birliğini, ya- ratıcılığını, benzersiz oluşunu ve kainatı yönettiğini ifade eden isim- ler olmak üzere beş gruba ayırmıştır.Ayrıca,her gruba giren isimlerin anlamlarını da açıklamıştır (Halimî, *el-Minhac*, I, 187 vd). Daha sonra bu bölümleme daraltılarak, Allah’ın zatını ilgilendirenler, Allah’ın ev- renle ilişkisini göstermek için kullanılanlar ve evren içinde de insanla ilişkisine işaret edenler şeklinde üçlü bir ayrıma gidilmiştir.

*Zati isimlerin* bir kısmı Allah’ın uluhiyetine yakışmayan kavramları ondan uzaklaştırmakta, sonra da yetkinliğini gösterecek isimleri O’na vermektedir. Bu nitelemeye göre Allah, varlığının başlangıcı olmadığı gibi sonu da olmayandır. Varlığının işaretlerini aleme serpiştirmesi yönüyle apaçık (zahir), ama zatının özüne erişilmesi açısından gizlidir (bâtın). Ebedi hayatla diri (hay), her şeye gücü yeten, kudretli (kadîr, muktedir, kavî, metîn), her şeyin iç yüzünden haberdar olan (habir), gibi isimler de Allah’ın zatını tanımlamaya yöneliktir.

*Allah’ın kainatla ilişkisi* ile ilgili olarak öne çıkan ve alemin yaratılışına (mebde’) ve nasıl bir sonla biteceğine (me’ad) dair isimleri, canlıları örneksiz yaratan (bâri), eşi ve örneği olmayacak bir şekilde yaratan (bedi’), ilkin yaratan (mübdi’), tekrar yaratan (mu’îd) şeklinde veril- mektedir. Yine bu isimlerden bir kısmı görünen ve görünmeyen her şeyin sahibi (melik), her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kainatı ida- re eden (kayyûm), kainata egemen olup onu yöneten (vâli), kainatın bütün işlerini gözetip yöneten (müheymin) olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsanı ilgilendiren isimler ise, mutlak adil (adl), hükmünde adil (muk- sit), son hükmü veren (hakem), yücelten, izzet ve şeref veren (rafi’, muiz) gözetleyip kontrol eden (rakîb), daima bağışlayan ve tekrarla- nan günahları da bağışlayan (gaffâr), dileklere karşılık veren (mücib),

kullarına yeten (hâsib), karşılık beklemeden bol bol veren (vehhâb), güven veren, vaadine güvenilen (mü’min) şeklinde sıralanabilir (TDV İslam Ansk. Allah mad).

Allah’ı isimleriyle birlikte niteleme geleneği Kur’an’la başlamıştır. Allah’ın sıfatları meselesi ise Kur’an kaynaklı bir tartışmanın ürünü değil, farklı din ve geleneklerle karşılaşmanın ve bunlara karşı İslam inancının savunulması nedeniyle ortaya çıkan bir sorunsaldır.

Sıfatlarla ilgili tartışma, Zatın nitelenmesi ve Tevhidin korunması et- rafında yoğunlaşmıştı. Bu amaca yönelik olarak sıfatlarla ilgili getiri- len yorumlarda büyük farklar ortaya çıkmış ve hatta sıfatların yorum tarzı, İslam mezhepleri arasında ayırt edici bir özellik durumuna gel- miştir.

Yabancı din ve fikir akımlarıyla mücadele eden Ca’d b Dirhem ve Cehm b. Safvan’ın sıfatların olmadığına dair görüşleri (ta’til) sıfatlar konusundaki aşırı tutumun bir örneğidir. Bu aşırılığın karşısına da Mukatil b. Süleyman’ın teşbih görüşü yerleşmektedir. Mutezili kelam- cılar, bu iki aşırılık arasında orta bir yol bulmaya çalışmışlardır.

Sıfatlar konusunda son derece titiz davranan ve tenzihe giden dü- şünürlerin öncüleri olarak da bilinen ve kelama çok yakın duran üç Müslüman filozofu; Kindi, Farabi ve İbn Sina’yı görürüz. Hem ta’til, hem teşbih hem de tenzih görüşlerinde düşünürlerin çözmeye çalış- tıkları mesele Allah’ın zatı ile bu zatı nitelemede kullanılan sıfatlar arasında nasıl bir ilişkinin olduğudur. Dolayısıyla Allah’ın zatı ile ilgi- li hiçbir tartışma sözkonusu değildir. Bu sebeple de, sıfatlar üzerinden giderek mezheplerin bir kısmını hak bir kısmını batıl ilan etmenin dinsel ve mantıksal bir temeli yoktur.

#### Sıfatların Tasnifi: Tenzîhî, Sübûti ve Fiili Sıfatlar

Kelamla ilgili olarak ilk telif edilen Ebu Hanife’nin el-Fıkhu’l-Ekber, Maturidî’nin Kitabu’t-Tevhid gibi eserlerinde sıfat tasnifleri yapılmış- tır.Bunları takip eden dönemlerde de bazı farklılıklarla birlikte benze- ri bir şema oluşturulmuştur. Müslüman filozoflar ise, sübuti sıfatlarla tenzihi sıfatları birleştirmişler, tevhid vurgularından dolayı sıfatları zat içinde görmüşlerdir.

Kelam kitaplarının yaygın sıfat tasnifine göre sıfatlar tenzihi, sübûti ve fiili olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.

*Tenzihi sıfatlara* selbi sıfatlar da denmektedir. Bunlar Allah’tan nefye- dilmesi gereken ve O’nun aşkınlığının dışladığı sıfatlardır. Bu sıfatlarla Allah’ın ne olmadığı anlatılır. Kelamda bu sıfatlar *muhalefetin li’l-havadis* adı altında da sıralanmaktadır. Kur’an’da Allah’ın benzerinin bulun- madığını, yaratılmışlık belirtilerinden münezzeh olduğunu, hiçbir şeye benzemediğini (Şura 42: 11) ifade eden ayetler bu sıfat grubunun teme- lini oluşturur: Kıdem (varlığının başlangıcı olmamak), beka (varlığının sonu olmamak), muhalefetün li’l havadis (yaratılanlara benzememek), kıyam bi nefsihi (varlığı kendinden olmak), vahdaniyet (ortağı bulun- mamak), gibi.

Selefin genel olarak bu şekilde bir gruplandırma yaptığı tenzihi sıfatlar, kelamın sistemleştiği ve felsefenin de ilahiyat konularında söz söyle- meye başladığı dönemlerde daha geniş kavramları içine almaya baş- lamıştır. Bu dönemde Allah’ın araz, cisim, cevher olmadığı, kemiyet va hacimden, basit ya da bileşik parçalardan oluşmadığı gibi tanımlamalar yapılmaya başlanmıştır.

Müslüman filozoflar Allah’a isnat edilemeyecek sıfatlar olarak kelamcı- ların tasniflerini kabul etmişler, kurdukları felsefi sistem gereği, buna ek olarak, başka isimlendirmelere de gitmişlerdir. Bu çerçevede Allah’a cevher veya akıl gibi sıfatları da isnat etmişlerdir. Ancak bu sıfatları *va- cip bir varlık* olarak niteledikleri varlığa bağlamışlardır; dolayısıyla ten- zih prensibini zedelememişlerdir.

*Sübuti sıfatlar* Allah’a nisbet edilmesi gereken ve O’nun yetkinliğini ifa- de eden sıfatlardır. Esma-i hüsna listesinden seçilerek oluşturulan sübu- ti sıfatlar şu şekilde tespit edilmiştir: Hayy (diri), Alim (bilen), Semi’ (işi- ten), Basir (gören), Kadir (güç yetiren), Murid (dileyen) ve Mütekellim (konuşan). Esma-i hüsna içinde sübuti sıfat olarak bu sıfatların seçil- mesi, dönemin tartışma konularıyla yakından ilgilidir. Kelamcılar bu sıfatlar üzerinden alemin yaratılışı ve Allah-alem arasındaki ilişkinin niteliğine dair görüşlerini geliştirmiş ve karşıt görüşleri eleştirmişlerdir.

Sübuti sıfatların Allah’ın zatı ile nasıl bir ilişkisi bulunduğu, hem ke- lamcılar hem de müslüman filozoflar arasında tartışmalıdır. Sıfatların, Allah’ın tevhidine bir zarar getireceğinden endişe ederek, müslüman filozoflar ve mutezile kelamcıları sıfatları zata indirgemişlerdir. Bu in- dirgemeyi, sıfatları ortadan kaldırmak şeklinde yorumlamak yanlıştır. Öte yandan kelamcıların fikri bir mücadele içinde oldukları hristiyan gruplar ise, sıfatı zattan ayrı kurgulamak suretiyle, Allah’ın kelamını (kelime) beşer seviyesine indirmekte ve İsa’nın bedeninde maddi bir bi- çime kavuşturmaktaydılar. Ehl-i Sünnet kelamcıları, bu sıfatlar, ‘zatın ne aynıdır ne de gayrıdır’ derken bu iki duruşu eleştirmekteydiler.

*Fiili sıfatlar* ise, Allah’ın evrenle olan ilişkisini, yaratmasını ve yaratma- nın devamını sağlayan sıfatlarıdır. Bütün fiili sıfatlar, varlığı yokluk- tan varlığa çıkarma anlamına gelen *tekvin* sıfatı altında toplanmakta- dır. Maturidî düşünce çizgisi tekvin sıfatı altında topladığı bu sıfatları Allah’la birlikte kadim saymış, Eş’ariler ise bunu kabul etmemişlerdir. Eş’arilere göre bu fiiller sıfat kapsamında görülmemelidir. Bunlar ilim, irade, kudret gibi ilahi sıfatların fonksiyonları olduğu için, başka bir ifadeyle, nesneleri ile ilgili oldukları için kadim değil hadistirler, dola- yısıyla da zat ile kaim değildirler. Eş’ariler bütün fiili sıfatları ilim sıfa- tında toplayan İslam filozoflarına yakın durmaktadırlar. Mu’tezile irade ve kelamı da fiili sıfatlar içinde görmüş, bunun sonucu olarak bunların taalluklarını da yani iradenin nesnesi olarak alemi, kelamın nesnesi ola- rak Kur’an’ı hâdis saymıştır.

#### Sıfatların Yorumundan Kaynaklanan Problemler: Teşbih, Tecsim ve Tenzih

Haberi sıfatlar olarak da anılan ve Kur’an metninde yer almakla bir- likte lafzi anlamlarıyla Allah’a isnat edilmeleri mümkün görünmeyen niteliklerle ilgili önemli tartışmalar olmuştur. Yüz (vech), göz (ayn), el (yed) gibi uzuvların ve Allah’ın oturması (istiva etmesi), aşağılara inmesi (nüzul) gibi eylemlerinin bulunduğunun ifade edilmesi bu türdendir. Kelamcılar, fikri mücadele içinde bulundukları Yahudi ve Hıristiyanların Allah’la ilgili bu tür tanımlamalarını eleştiriyorladı. Zira, Yahudi teolojisinde Allah’ın yorulup dinlenmesi, şehri ve kuleyi görmek için inmesi, kıskanması (Tevrat, Tekvin, 1-2, 11/5, Çıkış 20/6); yine Hıristiyanlıkta Tanrı’nın beşerileşmesi (enkarnasyon) gibi öğeler çokça vardı.Kelamcılara göre, bunlar uluhiyet anlayışıyla bağdaştırı- lamıyordu. Benzeri ifadelerin Kur’an’da bulunuşu, bunlarla ilgili nasıl bir yorum yöntemi geliştirmeleri gerektiği konusunda Kelam alimle- rini görüş ayrılığına düşürmüştür.

Bütün İslam bilginleri, ilahi zatı, hiçbir zaman insan biçimci (antropomorfik) bir tazda nitelememişlerdir. Kur’an’da geçen bu ifadeleri, varlıksal bir öğe olarak yorumlamamışlar, bunlara bilişsel bir anlam yüklemişlerdir.

Müslüman alimler sıfatların anlam bilim (semantik) diyebileceğimiz yorumu ile elin Allah’a isnat edilmesinde ne uygun düşüyorsa ona yo- rumlamak, insana isnat edildiğinde ne anlaşılıyorsa o anlamı vermek gerektiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla el Allah için kullanıldığında güç, kudret, idare; insan sözkonusu olduğunda ise bildiğimiz el orga-

nı söz konusu olmaktadır. Bu yorumda, mecazi ve sembolik kullanımı ön plana çıkarmışlar ve te’vile gitmişlerdir.

Kelam alimlerinden bir kısmı, haberi sıfatlarda ifade edilenlere zahiri bir anlam vererek Allah’a atfetmenin doğru olmadığını kabul etmekle birlikte, bunlara mecazi bir anlam da vermemişler, bunların gerçeklik- lerini Allah’a havale etmişlerdir (*tefvîz*).

Özellikle, sıfatlar konusunda tutucu bir çizgi takip eden Selefiyye, nas- larda yer alan bütün sıfatları Allah’a nisbet etmeyi akidelerinin vazge- çilmez bir ilkesi olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber, Ahmed b. Hanbel’den itibaren selef alimleri zahiri manalarıyla beşeri özellikler taşıyan haberi sıfatları, yani Allah’ın elinin, yüzünün, vs. varlığından haber veren ifadeleri Allah hakkında kullanırken daima ‘mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden’ demek suretiyle tam bir teşbihe düşmekten uzak durmaya çalışmışlardır.

Bu sıfatların Allah’a isnat edilmesi konusunda tenzih taraftarı olarak öne çıkanlar Mutezili kelamcılardır.Doğrusu Mutezilenin tenzihini, Allah’ın sıfatlarını ortadan kaldırdıkları anlamında düşünmemek ge- rek. Aksine, Mutezilenin çoğunluğu Kur’an’da bulunan ilahi isim ve sıfatları Allah’ın zatına isnat etmekte tereddüt göstermemişlerdir.

#### Allah’ın Kelam Sıfatı

Allah’ın insanlarla iletişim kurma iradesinin bir sonucu olarak orta- ya çıkan Kur’an’ın, iki kapak arasındaki bir kitap halini alana kadar geçen süreç, Kelam’ın temel ilgi alanlarından biridir. Daha sonra bu iki kapak arasındaki lafızların nasıl bir anlam alanına karşılık geldi- ğine dair yorumlar da, Allah’ın kelamı’ndan ne anlaşılması gerektiği ile yakından ilgilidir. Bu anlamda Allah’ın kelam sıfatı, diğer sıfatlar- dan farklı olarak, elimizde yazılı bir metin olarak somut hale gelmiş bir yapıyı temsil etmektedir. Kelamı ezeli bir sıfat olarak kabul edip, sonra bu ezeli kelamın somut bir varlık haline dönüştüğüne şahit ol- mak, belki de halku’l-kur’an meselesi etrafındaki tartışmanın önemli sebeplerinden birisidir.

Selef uleması kelam sıfatını Allah’ın ezeli sıfatlarından saydığı için, bu sıfatın somut bir ürünü durumundaki Kur’an’ı da ezeli ve kadim saymıştır. Bunun karşıtı olarak Mutezile, meseleye beşer idrakine su- nulmuş somut Kur’an noktasından yaklaşmakta ve eldeki bu metni mahluk (yaratılmış) saymaktadır. Mutezilenin kelamın mahluk oldu- ğu yönündeki ısrarında, İsa’nın Kur’an’da kelime olarak sunuluşu (Al- i İmran, 3:45) ve bunun doğurması muhtemel sonuçlar rol oynamış olsa gerektir.

Sözkonusu meseleyi çözüme kavuşturmak için Maturidî çizgisinde- ki alimler kelamı, ‘nefsi’ ve ‘lafzi’ olmak üzere ikiye ayırmıştır. Nefsi kelam diğer sıfatlar gibi Allah’ın zatı ile kaim bulunan, harf ve ses gibi beşeri unsurlar taşımayan, başka varlıklar tarafından algılanma- sı mümkün olmayan kadim kelamdır. Lafzi kelam ise bu nefsi kela- mın beşer idrakine uygun olarak ses ve harfle ifade edilmiş biçimidir, yani Kur’an’dır. Bu durumda Kur’an’ı Allah ile insanlar arasında bir iletişimin güncel hali olarak gördüğümüzde, başka türlü olması da mümkün değildir. Bu da Kur’an’ı ne Allah’ın kelamı olmaktan çıkarır ne de başka sözlerde bulunmayan özelliklere sahip olduğu iddiasını zayıflatır.

Kur’anın mahluk olduğu iddiasını temellendirmek üzere alimler fark- lı akıl yürütmelerde bulunmuşlardır. Kur’an’da ayetlerin insanların sözleriyle kıyaslanıp, sözlerin en güzeli olduğu belirtilmiştir (Zümer 39:18). Kur’an Lafzının, Arapça olarak yaratıldığı, muhkem ve müteşa- bih ögelerden oluştuğu açıkça bildirilmiştir. Allah’ın ilk ve son varlık olduğu, her şeyi O’nun yarattığı belirtilerek, Allah‘ın zatı dışında hiç- bir kadimin bulunmadığına işaret edilmiştir.

Kur’anda kelimetullah olarak nitelenen Hz. İsa’nın mahluk oluşu da ilahi kelimelerin de mahluk olduğunu gösterir. Bu husus, Kur’anı Al- lah’ın zatı ile aynı tutmaya engeldir. Eğer Kur’an kadim olsaydı, hitap ettiği insanların da kadim olması gerekirdi. Zira henüz yaratılmamış bulunan varlıklara yönelik emir ve nehiylerden bahsetmek hikme- te uygun değildir. Kur’an’ın okunan ve işitilen bir kitap olması, bazı ayetlerinin önce, bazılarının ise sonra indirilmesi gibi vasıflar taşıması da mahluk olduğuna ilişkin deliler olarak sıralanmaktadır (TDV *İslam Ansiklopedisi,* Halku’l-Kur’an mad.).

Allah’ın kelamının temel özelliğini, mahluk mu gayr-ı mahluk mu yaratılmış mı – yaratılmamış mı) olmasında değil, hidayet kaynağı olmasında ve hitap ettiği inananlar topluluğunda bir bağlılık duygusu yaratmasında aranmalıdır.

Kur’anın hidayet rehberi oluşu, onunla ilgili tartışmaların, klasik çer- çevesinden çıkarılmasını gerektirmektedir. Kur’anın mahluk olmadı- ğını seslendirenler, Kur’anı, insan tarihine tepeden düşen bir taş gibi algılayanlardır. Onlar insanın fıtratını ve hazır olmuşluğunu dikkate almadan itaatkar bir boyun eğişle, tabiatüstücülüğü savunmaktadır- lar. Kur’an’ın muhatabının insan olduğu dikkate alındığında, Kelam-ı kadimin, sadece Allah’ın kelam sıfatına işaret ettiği netleşmiş olur.

Klasik dönemde Kelamın Kur’an’la ilgili sorunsalını daha çok halku’l- Kur’an meselesi oluştururken, modern dönemde bu tartışma yerini, yaşanılan dönemin ürettiği problemlere uygun olarak, Kur’an’ın hangi özellikleriyle mucize olduğu, Kur’anın dil özellikleri (mecaz, sembol, temsil), esbab-ı nüzul, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh ve Kur’an ayetlerinin yapısal olarak hukuki mi yoksa ahlaki bir düzenleme mi öngördüğü tartışmalarına bırakmıştır.

## Yaratma

### Temel Kavramlar

Kelamcılar, ‘Allah’ın dışındaki her şey’in yaratılmış olduğunu belirt- mektedirler. Bu durumu ifade eden bir çok Kur’ani terim mevcuttur. Bu terimler, hem alemin yoktan yaratılışına, hem yaratıldıktan sonra varlığının devamına işaret edecek şekilde kullanılmaktadır. Örneğin *ibda’* terimi örneksiz yaratma, yaratılışı yaratma ve bir şeyi ilk kez meydana getirme anlamlarında kullanılmaktadır:

“Doğrusu ilk kez yaratan, sonra bunu tekrar eden O’dur” (Bürûc 85: 13).

Bir şeyi ortaya koyup geliştirmek, büyütmek anlamındaki *inşa* terimi- nin nesnesi canlılardır. Başka bir deyişle bu terim,varolan bir şeyden başka bir şeyin meydana getirilmesi anlamında kullanılmaktadır:

“Sizi tek bir nefisten inşa eden O’dur” (En’am 6: 98) ve “O sizi yarattı ve orada gelişmenize elverişli şartları hazırladı” (Hûd 11: 61).

Bu bağlamda, Firuzabadî üç inşa türünden bahsetmektedir: 1. Yaratma (halk) anlamında. Mü’minun suresi 31. ayet buna örnektir. 2. Terbiye etmek anlamında. Zuhruf, 18 ayeti de bu anlama örnek oluşturur. 3. Gece yapılan okuma ve amel. Müzemmil suresi 6. ayet bu anlamı kar- şılamaktadır.

Kur’an’ın yaratma ile ilgili en sık kullandığı terim *halk*’dır. Doğru düz- gün takdir etmek anlamında kullanılmaktadır. Kur’an’da kavram- sallaştığı haliyle halk fiili, hem yoktan yaratmayı hem de varolan bir şeyden başka bir şey meydana getirmeyi ifade eder. Yoktan yaratmayı ve ardından da vardan başka bir şey var etmeyi ifade ettiği anlamı aşağıdaki ayetlerde görmek mümkündür:

“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur… Sizi çamurdan yaratan, sonra da her şey için bir süre belirleyen O’dur” (En’am 5: 1-2).

Yaratma ile ilgili Kur’an’ın kullandığı terimler, hem organik hem inor- ganik varlık alanını kapsamakta hem de gelecek alemle ilgili bulun- maktadır. Bu anlamda Kur’an, İlk yaratmayı *inşa* ve *ibda* kelimeleriyle karşılamakta, yeniden diriltilme olayını ise *i’ade* terimiyle ifade etmek- tedir:

“Yazılı kağıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü dü- şün. Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, onu yine iade edeceğiz. Biz bunu muhakkak yapacağız” (Enbiya 21: 104). “Şüphesiz O, başlan- gıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrar iade eder” (Burûc 85: 13). Bu kullanım genişliği, bütün varlık alanlarının Allah’ın yaratma kudreti içerisinde bulunduğunu, hiçbir şeyin bu kudretin dışında kalamaya- cağını gösterir.

Yaratma ile ilgili fiil ve isimlerin kullanımında, sürekli olarak, insanın ve varlığın yok iken varlığa çıkarılmasının bir nimet olarak algılanması gerektiği vurgulanır. Yaratılmış olmanın bize verdiği anlam ve önümüze açtığı sorumluluk çerçevesi de bu yaratılmış olma olayı ile bağlantılıdır.

İnsanın dünyadaki yerinin belirlenmesinden sonra, bütün varlıkların onunla ilişki içinde tasvir edildiğini görürüz: Canlılar alemi, cansızlar alemi, melekler, vs. bir anlamda insana göre konumlarını kazanmakta- dırlar.

Kur’an, iki alemden bahsetmektedir: (1) Şehadet Alemi, (2) Gayb Alemi. Tabi ki, bu ayrım insana göredir, yoksa Allah için gayb söz konusu ola- maz. Zira O hem gayb hem de şehadet alemini belirleyendir. Çünkü O hakîm ve habirdir (En’am 6: 73).

Alem, Allah’ın dışındaki her şey olarak tanımlanmaktadır. Bu alemin en temel özelliği de varlığını kendi dışındaki bir varlığa borçlu oluşu, yani yaratılmış olmasıdır.

“Rabbiniz Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa hükmeden, gündüzü durmadan kovalayan gece ile bürüyen; güneşi, ayı, yıldızları hepsini buyruğuna baş eğdirerek var eden Allah’dır. Bilin ki *yaratma* da *emr* de O’na aittir” (A’raf 7: 54).

Bu ve benzeri ayetlerde geçen ‘altı gün’ ifadesinin bizim tecrübe etti- ğimiz zaman birimi cinsinden alınmaması gerekir. Bu altı uzun devir olarak alınabileceği gibi, saniyeden daha küçük zaman birimleri olarak da alınabilir. Buna verilecek anlam, yaratmaya dair geliştirilen teorilere

bırakılmalıdır (Bkz. Weinberg, Steven, (trz). İlk Üç Dakika, Tübitak Yay. Ankara).. Ancak zaman konusunda bir göreceliğin de Kur’anda vurgu- landığını da gözden kaçırmamak gerekir:

“Gökten yere kadar olan bütün işleri Allah düzenler; sonra işler, sizin hesabınıza göre bin yıl kadar tutan bir gün içinde O’na yükselir (Secde 32: 5).

“Melekler ve Cebrail süresi ellibin yıl olan o devrelere bir günde yükse- lir” (Meâric 70: 5).

Zamanın izafiliğini göz önünde bulundurduğumuzda, başka boyutta bir gün, bizim yaşadığımız dünya boyutundaki bin veya ellibin yıla denk düşebilir. Yahut bizim için çok uzun sayılan bir zaman başka boyutta bir veya birkaç yıldan ibaret bir zaman dilimine eşit olabilir (Bkz. Mü’minun 23: 111).

Yaratılışın başlangıcı ile ilgili olarak şöyle buyurulmaktadır:

“Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi. Ona ve yeryüzüne: isteye- rek veya istemeyerek buyruğuma gelin” dedi. İkisi de “isteyerek geldik” dediler” (Fussilet 41: 11). Simgesel olarak anlatılan bu sahnede en azın- dan evrenin ilk haline dair bilgiler verilmektedir. Evenin bir gaz kütlesin- den yaratıldığını söyleyen teorilerle bir örtüşme de sözkonusudur.

Yaratılmışlık fikri, beraberinde düzen fikrini içinde barındırır. Alemin ilim, hikmet, kudret ve merhamet sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olması, onda bir düzen, plan ve gaye olduğu fikrini de beraberinde geti- rir. Hiç kimse yaptığı bir şeyi rastlantıların eline bırakmaz. Hem kozmik düzende hem de bireysel ve sosyal düzende yasa fikri hakimdir ve bu ya- saların sürekliliği, hem yasaların hem de onların ayakta tuttuğu düzenin devamlılığına imkân verir. Bu yasalar Kur’anda ‘*takdir*’ ve ‘*Sünnetullah*’ olarak ifade edilmekte (İsra 17: 77) ve bunlarda bir değişiklik olmayacağı vurgulanmaktadır.

Kur’anda alemin düzeni, hem Allah’ın varlığına hem de O’nun birliğine bağlanmıştır. Düzen fikri belli bir biçimde yaratmayı, ölçüyü ve amacı içerir. Kur’anda şöyle buyurulur:

“Şüphesiz, biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır” (Kamer 54: 49). “O, yaratıp şekil vermiştir. O, her şeyi ölçüyle yapıp ona yolunu göstermiş- tir” (A’la 87: 2).

Bu ayetlerden hareket edildiğinde dört temel kavramla karşılaşırız:

“Varlık verme (tahlik)”, “uygun şekil verme (tesviye)”, “ölçü (takdir)” ve “yol gösterme (hidayet)”.

Bu dört kavram arasında organik bir bütünlük söz konusudur. Takdir, her varolana göre değişir. Başka bir deyişle, Allah her varlığa farklı imkân ve kabiliyetler bahşetmiş ve bütün varlıklara o imkânları gerçekleştire- bilmeleri için bir yol-yordam göstermiştir. Firavun Hz. Musa’ya “Rabbin kimdir” diye sorduğunda Musa, “Rabbimiz her şeye ayrı bir özellik ve- ren, sonra onu doğru yola eriştirendir” diye cevap vermiştir (Ta-ha 20: 49-50).

Ayetlerde geçen yol gösterme yani hidayet kavramı, kozmolojik anlamda bir gayeye göre yaratmanın varolduğunu ve evrenin her aşamasında bu gayeliği içinde taşıdığı anlaşılmaktadır:

“Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yarat- madık” (Duhan 44: 38). “Eğer Hak, onların heveslerine uysaydı, göklerde ve yeryüzünde bulunanlar kesinlikle bozulurdu” (Mü’minun 23: 71).

Kur’an evreni işi bitmiş bir kütle gibi görmez. Ona göre, Evrende yaratılış devam etmekte ve evren genişlemektedir:

“Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz onu genişletmekteyiz” (Zariyat 51: 47). Öte yandan Allah’ın yaratışta dilediğini artırmakta ol- duğu söylenmektedir (Fatır 35:1). Bu da varlıkta bir genişlemenin oldu- ğunu doğrulamaktadır.

Yine Kur’an, Allah’ın bizim bilmediğimiz şeyleri yaratmaya devam et- tiğini belirtmektedir (Nahl 16: 8). Allah’ın bizim bilmediğimiz şeyleri yaratma eylemi, sürüp gitmekte olan bir eylemdir; varlık alanına sürekli yeni yaratılmışların çıkarıldığının kanıtıdır. Bu da türlerin sabit olmadı- ğı yönündeki teorileri desteklemektedir.

Bizim görmediğimiz, bilmediğimz başka canlılar hem yaratılacaktır hem de şu anda vardır. Kur’an uzayda, öteki alemlerde bilinçli başka varlıkların bulunduğunu ifade etmektedir. Bu ifadelerde, şuurlu varlık- lar için kullanılan ‘men’ tanımlayıcısının seçilmesi rastlantı değildir.

Şura 29 ayette, hareket eden yani canlı anlamındaki *‘dabbe’* sözcüğü kul- lanılmaktadır. Bu ayete göre yerler gibi gökler de *dabbeler*le doludur.

Ayrıca alemler içinde varolan varlıklar arasında insana daha çok nimet verildiği vurgulanmaktadır:

“Andolsun, Biz insanoğlunu onurlu kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onlara yarattıklarımızın bir çoğundan daha çok iyilikte bulunduk” (İsra 17: 70).

### Yaratmanın Sürekliliği

Eğer yaratma yalnızca geçmişte olup bitmiş bir olay olarak algılanırsa, bu algı Tanrı’nın evreni başlangıçta yarattığı ve bundan sonra onunla ilişkisini kestiği anlamına gelir. Bu yaklaşıma göre Tanrı kozmik bir sa- atçi gibidir, zembereği çevirmiş, saati kurmuş bundan sonra kendisin- den bağımsız olan bu saatin işleyişini seyretmektedir. Sözkonusu an- layışa karşı klasik kelam, her zaman Allah’ın sürekli yaratması tezini gündeme getirmiştir. Zira, “Göklerde ve yerde olanlar ondan isterler. O her an bir iştedir (Rahman 55: 29). Bu sebeple de kelamcıların yarat- ma doktrini, sadece Tanrı’nın evreni yaratmasını değil, aynı zamanda bu evrenin varlığını devam ettirmesini de O’na borçlu olmasını içerir. Bu hem filozofların hem de kelamcıların ifade ettikleri alemin, kendi dışındaki bir Varlığa borçlu olmasının da bir sonucudur.

Bu bağlamda filozofların mümkün varlık anlayışları, alemin varlığını ve devamını Allah’a bağımlı olarak sürdürmesi bağlamında, muhdes varlık anlayışından daha tutarlı görünmektedir. Bu sebepledir ki sonraki kelamcılar muhdes kavramı yerine daha çok mümkün kavramını kullanmışlardır.

Zira muhdes varlık anlayışında vurgu daha çok alemin yaratılmasıyla ilgili iken, mümkün varlık’da alemin varedilmesi ve varlığının deva- mının sağlanması üzerinedir. Atomcu nazariyeyi kabul eden kelamcı- lar da zaman içinde her an yaratılan ve yok edilen mümkün atomlar- dan bahsederek imkân alanını genişletmişlerdir (Düzgün, Şaban Ali, (1998). Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi, Ankara, s. 187).

Kelamcılar, sürekli yaratmayı açıklamak için, atomcu dünya görüşünü başka bir deyişle atom-cevher metafiziği tezini geliştirmişlerdir.

Mümkün varlıklar olan atomların sürekli yaratılmaları ve yokedilme- leri ise bu sürecin dışında olan ve onun işlemesini sağlayan bir Varlık’ı yani Allah’ı gerektirir.

Farabi ve İbn Sina, evrenin devamlılığını sağlama bağlamak için, onun öncesiz ve yoktan var edilmesini kabul ederler. Burada kastedilen yok- luk, hiçlik anlamındadır. Yani asla yüklem olmayan ve hüküm ifade et- meyen bir yokluk demektir. Bu yokluk, elle tutulur ve kendisinden sö-

zedilebilir bir şey değildir. Böyle olunca yaratmaya bir başlangıç tayin etmek mümkün olamamaktadır. Bu da varlığın ezeli olarak Tanrı’yla bir- likte varolduğu sonucuna götürmektedir. Ancak bu eşzamanlı varoluşta Tanrı, bilgisine sahip olduğu varlıktan, doğal olarak, daha önce varol- duğu için özsel (zati) değil, zamansal bir birliktelikten sözedilmektedir. Dolayısıyla ezeli yaratmayla Farabi ve İbn Sina’nın kasdetmiş oldukları anlam, yaratmanın sürekliliğidir.

Ezeli olarak varolan Tanrı’yla birlikte alem de ezelidir. Burada ezelili- ğinden bahsedilen alem, dışarıda gözlemlediğimiz alem değil, alemin mayası durumundaki somut yokluktur. Farabi ve İbn Sina buna yeri gel- dikçe imkân adını da vermektedirler. Buna göre, Tanrı alemi imkândan yaratmıştır. Bu imkân ezeli olarak Tanı’nın zihninde vardır. İşte bu, filo- zoflara göre yaratmayı hem ezeli hem de sürekli kılmaktadır.

Allah’ın yaratma sıfatı Kur’an’da, her an kainatla ilişki halinde olduğu- nu gösteren bir kullanım genişliği içinde ifade edilmektedir. Kainatta olan bütün değişmeler, doğumlar, ölümler, yeryüzünün yeşermesi, ku- ruması, tekrar eski yeşilliğinin ve canlılığının iade edilmesi, vs. hep bu sıfatla ilişkili olarak nitelendirilmektedir.