



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Ayşe ÇELİK

GAZALÎ ÖNCESİ MÜTEKELLİM SÜFÎLERDE ULÛHİYYET TASAVVURU

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Ayşe ÇELİK

GAZALÎ ÖNCESİ MÜTEKELLİM SÜFÎLERDE ULÛHİYYET TASAVVURU

Danışman

Doç. Dr. Sabri YILMAZ

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019

**Akdeniz Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,**

Ayşe ÇELİK'in bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Sabri YILMAZ (İmza)

Üye : Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

|              |                                                        |
|--------------|--------------------------------------------------------|
| Tez Başlığı: | Gazalî Öncesi Mütakellim Sûfîlerde Ulûhiyyet Tasavvuru |
|--------------|--------------------------------------------------------|

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 25 /09/2019

Mezuniyet Tarihi : 31/10/2019

(İmza)  
Prof. Dr. İhsan BULUT  
Müdür

## AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Gazalî Öncesi Mütakellim Sûfîlerde Ulûhiyyet Tasavvuru” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

16/09/2019

Ayşe ÇELİK





T.C.  
**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**  
**BEYAN BELGESİ**



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

| ÖĞRENCİ BİLGİLERİ             |                                                        |
|-------------------------------|--------------------------------------------------------|
| Adı-Soyadı                    | Ayşe ÇELİK                                             |
| Öğrenci Numarası              | 20128522111                                            |
| Enstitü Ana Bilim Dalı        | Temel İslâm Bilimleri                                  |
| Programı                      | Tezli Yüksek Lisans                                    |
| Programın Türü                | (X) Tezli Yüksek Lisans                                |
| Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı | Doç. Dr. Sabri YILMAZ                                  |
| Tez Başlığı                   | Gazalî Öncesi Mütakellim Sûfîlerde Ulûhiyyet Tasavvuru |
| Turnitin Ödev Numarası        | 1185983980                                             |

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 107 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 4/10/2019 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 14

alıntılar dahil % 22 'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

( ) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

**Gerekçe:**

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

4/10/2019

Danışmanın Unvanı-Adı-Soyadı  
Doç. Dr. Sabri YILMAZ

## İÇİNDEKİLER

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| KISALTMALAR LİSTESİ..... | ii  |
| ÖZET.....                | iii |
| SUMMARY .....            | iv  |
| ÖNSÖZ.....               | v   |
| GİRİŞ .....              | 1   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### GAZALÎ ÖNCESİ MÜTEKELLİM SUFÎLERDE ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| 1.1. Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)..... | 15 |
| 1.1.1. Hudûs Delili .....                  | 15 |
| 1.1.2. Gâye ve Nizâm Delili .....          | 19 |
| 1.2. Allah'ın Birliği (Vahdâniyet) .....   | 23 |
| 1.2.1. Allah'ın Birliğinin Delilleri.....  | 26 |
| 1.2.1.1. İmanda Tevhid.....                | 27 |
| 1.2.1.2. İbadette Tevhid.....              | 29 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### ALLAH'IN SIFATLARI VE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| 2.1. Allah'ın Sıfatları.....                                   | 33 |
| 2.1.1. Zâtî Sıfatlar.....                                      | 38 |
| 2.1.1.1. Hayy (Hayat) .....                                    | 42 |
| 2.1.1.2. İlim .....                                            | 43 |
| 2.1.1.3. Kudret ve İrâde.....                                  | 48 |
| 2.1.1.4. Semî' ve Basar .....                                  | 51 |
| 2.1.1.5. Kelâm .....                                           | 54 |
| 2.1.1.6. Bekâ.....                                             | 62 |
| 2.1.2. Haberî Sıfatlar .....                                   | 64 |
| 2.1.2.1. Arş ve İstivâ .....                                   | 66 |
| 2.1.2.2. Vech .....                                            | 70 |
| 2.1.2.3. İstihyâ.....                                          | 71 |
| 2.1.2.4. İstihzâ ve Meker.....                                 | 72 |
| 2.1.2.5. Ayn.....                                              | 73 |
| 2.1.2.6. Yed .....                                             | 73 |
| 2.2. Allah- Âlem İlişkisi .....                                | 74 |
| 2.2.1. Allah'ın Akıl Sahibi Olmayan Varlıklarla İlişkisi ..... | 74 |
| 2.2.2. Allah- İnsan İlişkisi .....                             | 79 |
| SONUÇ.....                                                     | 86 |
| KAYNAKÇA .....                                                 | 88 |
| ÖZGEÇMİŞ.....                                                  | 97 |

**KISALTMALAR LİSTESİ**

|      |                                          |
|------|------------------------------------------|
| b.   | İbn, bin                                 |
| bk.  | Bakınız                                  |
| c.   | Cilt                                     |
| çev. | Çeviren                                  |
| dğr. | Diğerleri                                |
| DİA  | TDV İslâm Ansiklopedisi                  |
| Hız. | Hazreti                                  |
| nşr. | Neşir                                    |
| ö.   | Ölümü                                    |
| s.   | Sayı                                     |
| s.   | Sayfa                                    |
| ss.  | Sayfalar Arası                           |
| tah. | Tahkik                                   |
| ts.  | Tarihsiz                                 |
| vb.  | Ve başkaları ve benzerleri ve bunun gibi |

## ÖZET

Doğuşundan itibaren kelam ilminin en önemli konusu, Allah'ın varlığı, varlığının delilleri, birliği, sıfatları gibi farklı yönleri içeren ulûhiyyet meselesi olmuştur.

İslam düşüncesinin önemli bir yönünü teşkil eden ilk dönem sûfileri de kelâmcıların ulûhiyyete dair tartışmalarından etkilenmişlerdir. Gazâlî (ö. 505/1111) öncesi sûfî düşünce geleneğini şekillendiren Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kelâbâzî (ö. 380/990), Hücvîrî (ö. 465/1072), Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi belli başlı sûfiler de kendi bakış açıları ve anlayışları doğrultusunda bir ulûhiyyet tasavvuruna sahip olmuşlardır.

İslam dininin temelini teşkil eden tevhid ilkesi, yani Allah'ın varlığı ve birliği hususu sûfiler için de son derece önemli bir konudur. Onlar da kelâmcılar gibi Allah'ın varlığını ispatlamak üzere hudûs delili ile gâye ve nizâm deliline; birliğini ispatlamak üzere de burhân-ı temânu'ya başvurmuşlardır.

Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezilenin yaklaşımını reddeden sûfiler, daha çok Eş'arilerin çizgisinde yer almışlardır. Onlar, zât-sıfat ilişkisi ve sıfatların izahında teşbihe düşmekten sakınarak sıfatların mâhiyet ve keyfiyetini açıklamaktan kaçınmışlardır. Allah'ın sıfatlarının tecelli alanı olan âlem ile Allah'ın ilişkisini ise sûfiler, O'nun ilim, irâde ve kudret sıfatlarını öne çıkararak, bilhassa irâde sıfatını da merkeze alarak açıklamaya çalışmışlardır. Allah'ın irâdesi ile muhabbet ve rızası arasında sıkı bir bağ gören sûfilere göre ilahi irâde, varlıklar arasında farklı bir konumda yaratılan insanın irâdesiyle serbestçe hareket etmesine engel teşkil etmez.

**Anahtar Kelimeler:** Ulûhiyyet, Allah'ın Varlığı ve Birliği, Allah'ın Sıfatları, Allah-Âlem ilişkisi, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Nasr es-Serrâc, Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Ali b. Osman el-Hücvîrî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî

## SUMMARY

### THE THOUGHT OF GODHEAD AT SUFI SCHOLARS BEFORE AL-GHAZALI

Since the beginning of the formative process of Islamic Theology/Kalam, it's the most important subject is the thought of Godhead which contain different aspects such as The Existence and the unity of Allah, the proofs of His existence and His unity, The attributes of Allah.

The early period Sufis, who had formed an important aspect of Islamic thought, were also influenced by the theologians' arguments about the thought of Godhead. The major sufis such as Harith al-Muhasibi (d. 243/857), Abu Nasr al-Sarraj (d. 378/988), Abu Talib al-Makkî (d. 386/996), Abu Bakr al-Kalabadhi (d. 380/990), Ali al-Hujwiri (d. 465/1072), Abd al-Karim al-Qushayri (d. 465/1072), shaped the tradition of Sufi thought before al-Ghazali (d. 505/1111), they had a thought of Godhead due to their own perspectives and understandings.

The principle of tawhid is also a very important issue for the Sufis. Because it forms the basis of the Islamic religion, such as, the existence and unity of Allah. Sufis as the theologians, employed evidence of creation (hudûs) and evidence of purpose and order (teleological argument) to prove the existence of Allah; they also employed/applied the burhan-i temânu (the proof denies the existence of two Gods) to prove the unity of Allah.

The sufis, who rejected the approach of Mu'tazila on the attributes of Allah, were more likely to be on the lines of the Ash'ari. They avoided revealing the attributes and the arbitrariness of attributes by refraining from being exposed in the description of attributes. The sufis tried to explain the relationship between Allah and the universe, which is the manifestation of Allah's attributes, by emphasizing his attributes of knowledge, wisdom and power, especially by centralizing the divine will. According to the sūfis, who sees a close connection between the divine will and His consent, the divine will does not prevent him the freewill of humanbeing.

**Key Words:** Godhead, The Existence and The Unity of Allah, The Attributes of Allah, Harith al-Muhasibi, Abu Nasr al-Sarraj, Abu Talib al-Makki, Abu Bakr al-Kalabadhi, Ali al-Hujwiri, Abd al-Karim al-Qushayri.

## ÖNSÖZ

İslam dininin temelinde tevhid, yani Allah'ın varlığı ve birliği esası yer alır. Tevhid ilkesini algılama ve yorumlama, tarih boyunca çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. İlk dönemlerden itibaren kelimacılar, Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili hususları içeren bir ulûhiyyet tasavvuru geliştirmişlerdir. Farklı düşüncelere sahip kişi ve topluluklarla kelimacıların girdikleri ilmî tartışmalar sebebiyle ulûhiyyet anlayışlarında da farklılaşmalar meydana gelmiştir.

Gazâlî öncesi sûfî düşüncesini şekillendiren Hâris el-Muhâsibî (243/857), Ebû Nasr es-Serrâc (378/988), Kelâbâzî (380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), Kuşeyrî (465/1072), Hücûvîrî (465/1072) gibi belli başlı sûfiler de kendi bakış açıları doğrultusunda bir ulûhiyyet tasavvuru geliştirmişlerdir. Söz konusu sufilerin ulûhiyyet tasavvurlarını incelemeyi amaçlayan çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, tezin konusunu, amacını, kapsamını ve yöntemini belirttikten sonra araştırmamıza konu olan sûfîlerin düşünce ve savunularını doğru kavramak için yaşadıkları dönemin siyasî ve fikrî seyrini de kısaca tasvir etmeye çalıştık. Birinci bölümde, sûfîlerin, isbat-ı vâcib ve vahdâniyet hakkındaki düşünceleri hakkında mümkün olduğunca birincil kaynaklardan ulaşabildiğimiz çerçevede bilgi vermeye gayret ettik. Onların ispat-ı vâcib ile ilgili metotlarını belirledikten sonra vahdâniyet ile ilgili aklî ve naklî delilleri sunuş şekillerini inceledik. İkinci bölümde, İslam düşünce tarihinde itikadî meselelerin en başında gelen Allah'ın sıfatları ve Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde sûfîlerin düşüncelerini incelemeye gayret ettik. Onların bu konular hakkındaki görüşlerinin ve kelâmî yaklaşımlarının dönemin hangi problemine karşılık geldiğini, benimsedikleri düşünce sistemlerinin nelerden etkilendiğini belirlemeye çalıştık.

Bu çalışmamın gerçekleşme sürecinde bilgi ve tecrübesiyle de çalışmama katkı sağlayan, tezimi okuyarak emek veren ve saygıdeğer hocam Doç. Dr. Sabri Yılmaz'a şükranlarımı sunarım. Eğitim hayatım boyunca beni destekleyen ve yüreklendiren kıymetli anneme ve babama; manevi desteğini hiç esirgemeyen eşim İsmail Çelik'e teşekkürü bir borç bilirim.

## GİRİŞ

İnsan dış dünyayı anlamlandırmak için evrendeki oluşumları her daim tefekkür etmiştir. Bunun sonucu olarak da ulûhiyyete dair olan Allah'ın varlığı, isbat-ı vacib delilleri, vahdaniyet, zât-sıfat ilişkisi gibi bazı problemler zihinlerde cevap aramış, bütün bu problemler ve düşünceler insanlar tarafından aklî ve naklî delillerle isbat edilmeye çalışılmıştır. Yaklaşık üç asırlık (Hicrî üçüncü asır başlarından beşinci asır ortalarına kadar) bir sürece bütüncül bakıldığında bu alanda ilk eser yazan Muhâsibî, kendisinden sonra gelen diğer sûfileri etkilediği kadar Ehl-i Sünnet mezheplerinden biri olan Eş'ârîliğin temellenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Sûfî olmasının yanı sıra bir muhaddis, fakih (Kelâbâzî) veya müfessir (Kuşeyrî) olan bazı âlimlerimiz eserlerinde itikadi konuları işlerken kelâmcı yönlerini ortaya çıkaran yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Bu itikadî konuların en başında ulûhiyyet tasavvuru gelmektedir. Yaşadıkları asırda meydana gelen hem siyasî hem de fikrî çalkantılar nedeniyle onlar, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını, daha anlaşılır olabilmesi için aklı, vahyi ve yer yer ilhamı da kullanarak açıklamaya çalışmışlardır.

Kelâm ilminin doğuşundan itibaren tarihi süreçte kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın varlığı, varlığının delilleri, birliği, sıfatları ve Allah-âlem ilişkisi gibi farklı vecheleri içeren bir ulûhiyyet anlayışı geliştirmişlerdir. Farklı düşüncelere sahip kişi ve topluluklarla kelâmcıların girdikleri ilmî tartışmalar sebebiyle ulûhiyyet anlayışlarında da farklılaşmalar meydana gelmiştir. İslam düşüncesinin önemli bir yönünü teşkil eden sûfîler de kelâmcılar ile irtibat içerisinde olmuşlar ve birbirlerinden etkilenmişlerdir. Kelâmcılar akidelerini isbat ederlerken aklı temel almış, sûfîler ise sadece akıl ile değil, ilham ve keşif yoluyla da ulûhiyyetin idrak edilebileceğini savunmuşlar, mütekellim ve sûfî yönlerini harmanlayarak bu alana yeni bir boyut kazandırmışlardır.

“*Gazalî Öncesi Mütekellim Sûfîlerde Ulûhiyyet Tasavvuru*” isimli bu çalışmamızın ana konusu; Gazâlî öncesi sûfî düşüncesini şekillendiren Hâris el-Muhâsibî (243/857), Ebû Nasr es-Serrâc (378/988), Kelâbâzî (380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), Kuşeyrî (465/1072), Hücûvîrî (465/1072) gibi belli başlı sûfîlerin ulûhiyyet tasavvurlarını ortaya koymaya çalışmaktır.

Bu düşünürlerin dönemlerinde etkin olan Mu'tezilî kelâmcıların ulûhiyyet tasavvurlarına yönelik eleştirilerini yaparlarken kendilerinin de ulûhiyyet tasavvuru hakkındaki yaklaşımlarının ve metotlarının incelenmeye değer olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla yapmış olduğumuz bu çalışmada, Gazâlî öncesi mütekellim sûfîlerin ulûhiyyet

tasavvurlarını oluşturan Allah Teâlâ'nın varlığı, varlığının delilleri, birliği, zât-sıfat ve Allah-âlem ilişkisine yönelik görüşleri incelenerek itikadî konuların anlaşılmasındaki yerleri ortaya konulmuştur. Sûfilerin, ulûhiyyet, sıfatullah ve Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde bu konulara yaklaşımlarını ve tahlillerini inceleyerek diğer asırlara nasıl bir düşünce ve yöntem sunduklarının belirlenmesi hedeflendi. Bütün bunlar yapılırken mütekellim sûfilerin inanç sistemlerini oluşturmada hangi etkenlerin önemli rol oynadığı da vurgulamaya çalışıldı.

İslam dininin en temel akidesi, dolayısıyla aslî konusu hiç şüphesiz yaratıcının varlığını, sıfatlarını, mâhiyetini ve keyfiyetini içine alan bir ulûhiyyet tasavvurudur. İlk dönem kelâmcılar tarafından birtakım delillerle savunulan bu tasavvurların, erken dönem sûfilerde de bir yansıması olmuştur. Bu tasavvurlarını ifade ederlerken aklı göz ardı edip-etmedikleri, Allah'ın varlığını ve birliğini temellendirirlerken mensubu bulundukları itikadî mezhebin çizgisine bağlı kalıp-kalmadıkları, yaşadıkları dönemlerdeki etkin olan kelâm âlimlerinin görüşleriyle paralellik arz edip-etmediği incelenmeye gayret edildi.

Dinlerin ilâhî kaynaklı olduğuna inananlara göre Tanrı kavramı, insanın varlık sahnesine çıkmasından itibaren daima var olmuştur. İslam düşünce tarihinde Allah'ın varlığı ve birliğine dair değişik tartışmalar arasında, zâtının neliği, nasıllığı, sıfatlarının keyfiyeti ve O'nun âlem ve insanla ilişkisi konusunda değişik anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda araştırmamızın önemi klasik dönem sûfilerden Hâris el-Muhâsibî (243/857), Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), Kelâbâzî (380/990), Hücvârî (465/1072) ve Kuşeyrî (465/1072) gibi âlimlerin ilgili eserleri çerçevesinde ulûhiyyet anlayışlarının incelenmesidir.

Bu mütekellim sûfiler üzerinde farklı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla ulûhiyyet tasavvuru açısından bu düşünürlerin bakış açılarını ve yaklaşımlarını bir arada ele alan bir araştırmaya rastlayamadık. Bu bakımdan bahsi geçen âlimlerin birbirleriyle etkileşimlerinde ortak bir metotlarının olup-olmadığına ve farklı veçhelerine temas edeceğimiz bu çalışmamız, söz konusu sufî mütekellimlerin yaşadıkları dönemlerin daha iyi anlaşılmasının yanında günümüzün ulûhiyyet tasavvurları açısından meydana gelen bazı problemlerin çözülmesinde yardımcı olacaktır. Bahsetmiş olduğumuz âlimlerin eserleri üzerinde çalışılmış olan diğer araştırmalar da çalışmamızın kapsamı içerisindedir. Tezimiz, sûfilerin ulûhiyyet anlayışları hakkında derli toplu bilgi almak isteyen diğer araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır.

Çalışmamızda *Dokümantasyon, Analitik Yöntem ve Karşılaştırma Metodu* da kullanılmıştır. Doküman Tarama Yöntemi, mevcut kayıt ya da belgelerin, veri kaynağı olarak, sistemli incelenmesi olarak ifade edilmektedir. Doküman incelemesi, araştırılması

hedeflenen konu hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin okunarak taranmasıdır. Bu bağlamda çalışmamızın konusu *Gazalî Öncesi Mütakellim Sûfilerde Ulûhiyyet Tasavvuru* olması sebebiyle öncelikle mütakellim sûfilerin eserleri incelenmiştir. Mutasavvıflar genellikle Mu'tezile'ye reddiyeler sundukları için Mu'tezile'nin düşüncelerini içeren kitaplara da müracaat edilmiştir. İlk mütakellim sufi olması açısından Muhâsibî'nin itikâdî konular hakkındaki görüşleri kendisinden sonraki dönemlerde diğer sufileri de etkilemiştir. Bu nedenle “Muhâsibî'nin itikâdî görüşleri Kuşeyrî'ye kadar geçen zaman diliminde nasıl bir değişikliğe uğramıştır ve bu alanda fikir beyan eden âlimleri ne derecede etkilemiştir?” gibi sorulara cevaplar bulunmaya çalışıldı. Ayrıca, mütakellim sûfilerin ulûhiyyet tasavvuruna dair sorunlar hakkındaki görüşleri aktarılırken kendi dönemlerinde ve önceki dönemlerde yaşamış olan sûfilerle ortak oldukları ve ayrı düştükleri fikrî noktalar karşılaştırma yoluyla da belirlenmeye çalışıldı.

Hâris el-Muhâsibî (243/857)'nin *Âdâbu'n-nüfûs*'u, *Fehmü'l-Kur'ân*'ı, *er-Ri'âye li-hukûkillâh ve'l-kıyâm bihâ*'sı, *Risâletü'l-müsterşidîn*'i, *el-Mekâsib*'i, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*'ı, *el'Vasâyâ*'sı, Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (378/988)'nin, *el-Lüma*'sı, Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (380/990)'nin, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* 'u, *Bahru'l-fevâid*'i, Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996)'nin, *Kûtü'l-kulûb*'u, Ebû'l-Hasan Hücvârî (465/1072)'nin, *Keşfü'l-mahcûb*'u, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (465/1072)'nin *er-Risâle fî ilmit-tasavvuf*'u, *et-Tahbîr fî't-tezkîr şerhu esmâillâhî'l-hüsnâ*'sı, *Letâifü'l-işârât*'ı, *el-Lüma' fî'l-i'tikâd*'ı, *Selâse Resâil*'i, *Kitâbu'l-mi'râc*'ı, *Şikâyetü Ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne*'si ve *el-Fusûl fî'l-usûl*'u başlıca ana kaynaklarımızdır.

Çalışmamızın konusu olan ilk dönem sûfilerin ulûhiyyet tasavvuru hakkında dünden bugüne çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu alanda hazırlanmış tezler, yayınlanmış kitap ve makalelerden de yararlanma yoluna gidilmiştir. Burada sadece konumuzla doğrudan ilgili olan çalışmalar zikredilmekle yetinilecektir.

Muhâsibî hakkında ülkemizde yapılan *Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*<sup>1</sup> isimli çalışma Muhâsibî'nin ulûhiyyet, nübüvvet ve şefaate ile ilgili kelâmî düşüncelerini incelemiştir. Malezya'da *Fehmu'l-Kur'ân li-İmâmı el-Muhaddis el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*<sup>2</sup> adlı çalışma ise Muhâsibî'nin *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserini genel bir çerçeve içinde değerlendirmiştir. *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleriyle Mâturidi'nin*

<sup>1</sup> Cengiz Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1998.

<sup>2</sup> Hâlid Ramazan Osman Ahmet, *Fehmu'l-Kur'ân li-İmâmı el-Muhaddis el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî* (yayınlanmamış doktora tezi), el-Medîneti'l-Âlemiyye Üniversitesi, Malezya, 2014.

*Mukayesesi*<sup>3</sup> ve *Kelabazi ve Kelâmi Görüşleri*<sup>4</sup> adlı çalışmalarda Kelâbâzî'nin Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları ile ilgili düşünceleri incelenmiştir.

Suudi Arabistan'daki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde İmam-ı Kuşeyrî hakkında, *Ârâu'l-Kuşeyriyyi el-Kelâmiyyeti ve's-Sûfiyye*<sup>5</sup> adlı bir çalışma hazırlanmıştır. Ülkemizde ise Süleyman Akkuş tarafından *Kuşeyrî Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*<sup>6</sup> adlı bir doktora tezi yapılmıştır. İki çalışmada da Kuşeyrî'nin hayatı, ilmî görüşleri ve kitaplarında geçen ulûhiyyet tasavvuru ile ilgili düşünceleri derinlemesine incelenmiştir. Ürdün'de *Menhecû'l-Kuşeyrî fî Kitâbihi Letâifi'l-İşârât*<sup>7</sup> adlı çalışma tek bir eser üzerine olduğu için Kuşeyrî'nin, Vâcibu'l-vücûd, Allah'ın sıfatları ve halku'l-Kur'ân ile ilgili Mutezile ve Müşebbihe'ye reddiyeleri hakkında araştırma yapılmış fakat yeterince ele alınmamıştır. Kuşeyrî'nin *Letâifi'l-İşârât* adlı eseri hakkında ülkemizde de *Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Letâifi'l-İşârât İsimli Tefsirindeki Metodu*<sup>8</sup> adlı bir çalışma yapılmıştır. Bu araştırma Kuşeyrî'nin kelâmî görüşleriyle ilgili bilgi vermekten ziyade yaşadığı asrın özelliklerine ve Kuşeyrî'nin kelâm ilminin zorunluluğu hakkındaki düşüncelerine değindikten sonra kısaca kader ve kaza, iman ve nübüvvet ile ilgili düşüncelerine yer verir.

Bu bahsi geçen tezler bize dayanak ve yol gösterici olmakla beraber Kuşeyrî, Hâris el-Muhâsibî ve Kelâbâzî özelinde genel olarak değerlendirmeye sahip çalışmalardır. Bunlarda âlimlerin kelâmî konulardaki görüşleri tek tek incelemeye tabi tutulmuştur. Bizim araştırmamızda ise mütekellim sûfîlerin sadece ulûhiyete dair görüşleri ve geçen zaman zarfında birbirlerine olan etkileri ortaya konularak, onların yaşadıkları zaman ve ortamın görüşlerine yansımaları da dikkate alınarak bütüncül bir değerlendirme yapılacaktır.

Ülkemizde tasavvuf alanında otorite olan ve ilk dönem sûfîlerin fikrî hayatlarının inceleyerek onların eserlerinden bazılarını tercüme eden Süleyman Uludağ'ın *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*<sup>9</sup>, *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb)*<sup>10</sup>, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi (er-Risâle)*<sup>11</sup> adlı tercümelerinden faydalanılmıştır. Ayrıca *Nefs*

<sup>3</sup> Nusrettin Yılmaz, *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleriyle Mâturidî'nin Mukayesesi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1990.

<sup>4</sup> Seyfettin İşler, *Kelabazi ve Kelâmî Görüşleri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1998.

<sup>5</sup> Mahmut Mûri Kûyâtî, *Ârâu'l-Kuşeyriyyi el-Kelâmiyyeti ve's-Sûfiyye*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 2009.

<sup>6</sup> Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1997.

<sup>7</sup> Mahmud Yusuf Ebû Zûr, *Menhecû'l-Kuşeyrî fî Kitâbihi Letâifi'l-İşârât*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), el-Câmî'atü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 1993.

<sup>8</sup> Haydar Bulanık, *Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Letâifi'l-İşârât İsimli Tefsirindeki Metodu*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2002.

<sup>9</sup> Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, İstanbul 2016.

<sup>10</sup> Süleyman Uludağ, *Hakikat Bilgisi*, İstanbul 2013.

<sup>11</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, İstanbul 2012.

*Muhasebesinin Temelleri (er-Riâye)*<sup>12</sup>, *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*<sup>13</sup> ve *İslam Tasavvufu (el-Lüma')*<sup>14</sup> adlı kitaplardan da istifade edilmiştir. Bunlar sûfilerin kendi eserlerinin tercümelerinin yanında onların hayatlarına dair özet bilgiler de içermektedir.

Çalışmalarımız esnasında Ebû Serrâc et-Tûsî, Ebû Talib el-Mekkî ve Hücvîrî'nin itikadî görüşlerini ele alan bir çalışma ile karşılaşmadık. Bizim bu araştırmamızın, tasavvufun sistemleşmesini sağlayarak dış ve iç etkenlere karşı İslam akâidini savunurken aklî istidlalleri kullanan bu kişilerin yaşadıkları asrın güncel problemleri olan ulûhiyyet, tevhid, halku'l-Kur'ân, Allah'ın birliği ve sıfatları hakkındaki görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına bir nebze de olsa katkı sağlaması umulduğundan çalışmamızda dikkate aldığımız sûfilerin yaşadıkları dönemin de siyasî, fîkrî ve itikadî açıdan kısaca tasvir edilmesi faydalı olacaktır.

İlk Abbasi Halifesi Ebû'l-Abbas es-Seffah (ö. 136/754)'dır. Kısa süren hilafetinin ardından kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansur (ö. 158/775) halife olmuştur. Emevi devletinin yıkılmasında Abbasilere yardımcı olan Ali oğulları ile mevali yıllarca süren eziyet ve dışlanmışlık karşısında kendileri için bir umut kaynağı olan bu yeni devletten tam olarak beklediklerini bulamamışlardır.<sup>15</sup> Halife Ebû Ca'fer el-Mansur çoğunluğu mevaliden müteşekkil olan Mu'tezile'ye ayrı bir önem vermiştir. İktidarı koruma, tabanda bir destek bulma, devleti çeşitli dinî isyanlar ve Ali oğulları gibi siyasî tehlikelere karşı korumak için Mu'tezile'ye yakınlaşmaya çalışan halife Mansur, Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi o dönemin önde gelen birçok âlimleri tarafından kabul görmediyse<sup>16</sup> de az sayıdaki bazıları bu yakınlaşmayı memnuniyetle karşılamış ve devlet kademelerine getirilmişlerdir.<sup>17</sup> Halife Mansur siyasî tehlikelerin yanı sıra fîkrî ve ilmî alanda da gelebilecek tehlikelerin önüne geçebilmek için tercüme faaliyetlerini desteklemiştir. Onun döneminde Hintçe, Yunanca, Farsça, Nabatice, Süryanice ve Kiptça eserlerden birçok tercümeler yapılmıştır.<sup>18</sup>

Harun Reşid (ö. 193/809) dönemine gelindiğinde sanat, ilim ve edebiyata verilen önem şairlere, kâtiplere, âlimlere ve diğer bilginlere ödül verme seviyesine kadar yükselmiştir. Bu dönemde oluşan diğer önemli bir olay ise Mu'tezile'nin Basra'da Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve Bağdat'da Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) önderliğinde iki kola ayrılmasıdır. Dinî ve felsefî konulardaki tartışmalarda özellikle Basra Mu'tezile

<sup>12</sup> Şahin Filiz- Hülya Küçük, *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, İstanbul 2011.

<sup>13</sup> Yakup Çiçek- Dilaver Selvi, *Kalplerin Azığı*, İstanbul 2011.

<sup>14</sup> H. Kamil Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, İstanbul 2012.

<sup>15</sup> İbnü't-Tıktaka, *el-Fahrî fi'l-Adâbi's-sultâniyyeti ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut ts., s. 159-160.

<sup>16</sup> Bu kabul görmeyişin sebeplerinden bir tanesinin ilk dönem Mu'tezilî âlimlerinin zühd ve takvayı yaşam tarzı olarak benimsemiş olmalarından kaynaklı olduğunu düşünmekteyiz. bk. Osman Aydın, *Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu*, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, c: IV, sayı: 10, s. 105; Kâdî Abdülcabbâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1974, s. 247; Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar*, Ankara 2001, s. 31.

<sup>17</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006, s. 62.

<sup>18</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 338, 382; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 64-65.

ekolünün aklî delilleri ve cedel yöntemini gâyet iyi kullanabilmeleri onları o dönemde diğerlerine karşı üstün kılmıştır. Harun Reşid oğlu Me'mun'un eğitimi için Mu'tezilî düşünceleri savunan Yahya b. Mübarek el-Yezidî (ö. 202/817)'yi görevlendirmiştir.<sup>19</sup> Harun Reşid'ten sonra annesi İranlı bir mevali olan Me'mun, Fars asıllı Fazl b. Sehl (ö. 202/817) ile Kufe ve Horasan halkının desteği sayesinde kardeşi Emin (ö. 198/813)'i yenerek hilafete geçmiştir.<sup>20</sup> Edebiyat, felsefe, kimya, tıp, astronomi alanlarında eğitim alan Me'mun felsefe, hikmet, hendese, musiki ve tıpla ilgili birçok eseri Arapçaya tercüme ettirmiştir.<sup>21</sup> Aklî düşünceyi ve delilleri önemseyen halife Me'mun, diğer dinlere ait düşüncelerin toplumda hâkim olmaya başlamasıyla ortaya çıkan problemleri ilim meclisinde tartışmaya açmış, kelâmî ve felsefî düşüncelerin gelişmesine ortam sağlamıştır. Tercüme faaliyetlerinin hız kazanması neticesinde Yunan Felsefesi ile tanışan Müslüman âlimler, beraber yaşamış oldukları gayr-i müslim toplumların etkisiyle de dini, felsefenin usulleriyle açıklamak için gayret göstermişlerdir. İtikadî konuların aklîleşmesine öncülük eden Mu'tezile, ilk başta dinî naslarda ihtilaflı gibi görünen bölümleri Kur'ân'a aykırı düşmeyecek şekilde aklî delillerle ispatlamayı gâye edinirken daha sonra zaman içerisinde itikadî konuları da diyalektik temellere oturtmaya başlamıştır. O dönemin içerisinde gayr-i müslim topluluklarının kendi düşüncelerini yayma hareketleri Mu'tezile'yi İslamî inançları uğruna onlara cevap verme refleksine itmiştir. Toplumdaki dinî muhalefeti engellemek, gayr-i müslimlerin ihtidâsı<sup>22</sup>, siyasî otoritesini sağlamlaştırmak ve ilmin gücünden de faydalanmak isteyen Me'mun, kendisi için danışman olarak on tane ilim adamı seçmiş ve bunların çoğunluğu Bısr b. Gıyas el-Merisi (ö. 218/833), Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825), Süname b. Eşres (ö. 213/828), Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) gibi Mu'tezile bilginlerinden oluşmuştur.<sup>23</sup> Me'mun âlimlerle yaptığı ilmî tartışmaların asıl amacının, Müslümanların farklı fırka ve mezheplere ayrılmasından dolayı onları dini konularda ortak bir yolda bir araya toplamak olduğunu ifade etmiştir.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 74.

<sup>20</sup> İbn Tıktaka, *el-Fahrî*, s. 221.

<sup>21</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 339-340; Takıyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-itibâr bi Zikri'l-hıtat ve a'sâr*, Beyrut, s. 357; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lamü'n-Nübelâ*, nşr. Muhammed Naîm el-A'rgasûsî, Beyrut 1982, s. 272-278.

<sup>22</sup> Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tâhir el-Kâtib İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1949, s. 38; Nagihan Doğan, *İslam Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbasi Dönemi*, (yayınlanmamış doktora tezi) Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara 2013, s. 120.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 256; İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, s. 36; Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîp el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 2001, c. VII s. 531; Tâcuddîn Ebu Nasr Abdulvehhâb Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabâkâtü's-Şâfi'iyetü'l-Kübrâ*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv- Muhammed et-Tinâhî, Kahire ts., c. II, s. 37-38; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullâh b. Abdî'l-Hasan et-Türkî, Mısır 1998, c. XIV, s. 207-217.

<sup>24</sup> Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslam İlimlerine Etkisi*, s.15.

Me'mun dönemindeki siyasetin şekillenmesinde etkili olan birçok sebep vardır. Bu sebeplerden bazıları şunlardır: Ali oğulları ile ilgili sorunların yanında Bâbek isyanı, İranlıların isyanı, Maniheizmden etkilenecek ortaya çıkan Gnostik ve Hermetik düşünce sisteminin bazı öğretileri, akıldan ziyade nassı ve metni önceleyen bazı hâdis ravileri tarafından hutbelerde bu düşüncelerin halka anlatılmaya başlanması, Ehl-i Hadisin de tabanda birçok taraftar toplamasından dolayı halifenin onları kendi hâkimiyeti altına almak istemesi,<sup>25</sup> Hz. Ali'nin üstünlüğü ve tevhid konusu çerçevesinde ilâhî sıfat ve fiillerin zât ile kâim olup olmaması hakkındaki tartışmalar, kelâm sıfatının neliği ve akabinde Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı gibi bazı toplumsal problemler. 212/827 tarihinde halife Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair inancını açıkça söylemiş<sup>26</sup> ve 218/833 yılında da Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e gönderdiği fermanla halk tarafından itibar gören hadisçilere ve fakihlere bir takım yaptırımlar ve baskılar uygulanmıştır.<sup>27</sup> İktidar ve bilginin güçlerini birleştirmesi sonucunda tarihe elîm bir vakıa' olarak geçen mihne olayları yaşanmıştır.<sup>28</sup>

Mu'tezilenin düşünce sisteminin belirleyici unsurlarından bir tanesi ulûhiyyet telakkisi ve aşkın varlığın teklik ilkesidir. Onların tevhid telakkisi Hristiyanların teslis inancına ve İrandaki çeşitli din anlayışlarına karşı bir tepkidir. Mu'tezile, zât-ı ilâhiyye'ye master formundaki sıfatları isnat etmeyi reddeder ve kadîm zâtların sayısının artmasını (teaddüdü kudemâ) kabul etmezler. Onlara göre Allah'a isnat edilen sıfatların, Allah'ın zâtıyla kâim olması demektir ki bu da birden fazla kadîm varlığı kabul etmeyi gerektirir. Bu ise Allah için imkânsızdır.<sup>29</sup>

Hristiyanlıkta ilâhî kelâm tartışmalarının ana konusunu, Mesih'in zaman içerisinde ilâhî kelâm olarak bir varlık şeklinde ortaya çıkma inancı oluşturur. Mu'tezile halku'l-Kur'an meselesini, Hristiyanların tecessüd (incarnation) inancına karşı bir tepki olarak ele almıştır. Onlara göre, *Kur'an mahlûk değildir*, demek Allah'ın kelâmının cisimleşmesi anlamına gelmektedir ki bu iki iddianın arasındaki tek fark, ilâhî kelâmın tezahür şeklinin muhtelif olmasıdır. Onlara göre Hristiyanlıkta *ilâhî kelâm* mesih İsa ile tecessüm etmiş, İslamiyet'te ise Kur'an'la tebliğ edilmiştir. Allah hakkında böyle bir şeyin düşünülmesi muhaldir; zira sonradan yaratılmışlar O'na denk değildir. Mu'tezile mensupları Ehl-i Hadisin haberî sıfatları

<sup>25</sup> Nagihan Doğan, *İslam Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbasi Dönemi*, s. 206.

<sup>26</sup> Halife Me'mun bu inancını Zuhur suresinin 3. ayetindeki “Biz Kur'an'ı Arapça okunan bir kitap kıldık.” “ce'ale” kelimesini “yaratık” anlamına geldiğini belirterek delillendirmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslam İlimlerine Etkisi*, s. 16-19.

<sup>27</sup> Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslam İlimlerine Etkisi*, s.73.

<sup>28</sup> İyâd b. İbrâhim el-Kaysî, *Mücmelü'r-rağâib fî mâ li İmâm-ı Ahmed bin Hanbel mine'l-menâkıb*, Beyrut 2006, s. 242.

<sup>29</sup> Nadim Macit, “Eş'arî'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 1; c: 1, 1994, s. 93.

naslarda olduğu gibi te'vilsiz olarak kabul etmelerinin Maniciliğin ve antropomorfizmin bir benzeri olduğunu düşünmüşler ve reddetmişlerdir.<sup>30</sup>

Burada dikkat çekici bir husus; dine dayalı yönetim anlayışı olan devletlerde iktidarı temsil eden kişiler toplumda hâkimiyeti sağlama uğruna, kendi din anlayışlarını halka kabul ettirmek için âlimlerin bilgisini kullanmak istemeleridir. Dini inancın devlet ideolojisi haline getirilmesi ise tarihte birçok kez yaşanmıştır. Bunun en dikkat çekici örneği ise halife Me'mun zamanında uygulanan mihne olaylarıdır. İktidarı temsil eden halife Me'mun ile ilmi temsil eden Mu'tezile, gücü ellerinde tutmak için diğer âlimlere dayattığı halku'l-Kur'ân düşüncesi çerçevesinde halkın dini inançlarını sorgulayarak değiştirmelerini istemişlerdir. Toplumların dinî inançlarını sorgulamak veya değiştirmeye çalışmak ise o toplumu oluşturan temelleri derinden sarsmak anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Bu bağlamda yaşanan mihne olayları siyasî ve fikrî alanda bir kırılmaya yol açmıştır. Emeviler döneminde "Kur'ân mahlûktur" demek, Emevilerin yapmış olduğu baskıların Allah'ın önceden belirlediği bir planın sonucu olmadığını ima etmek anlamına gelmekteydi. Fakat Abbasiler döneminde "Kur'ân mahlûk değildir" diyenlerin küfürle itham edilmesinin sebebi Mu'tezile'ye göre, Allah'a ait bir sıfatın (ezelîlik) Kur'ân'a da izafe edilmesi, Allah ile Kur'ân'ın eşit görülmesi anlamına gelir ki bu da birden fazla kadîm varlık anlayışına neden olmakta ve tevhid ilkesine de hâlel getirmektedir. Onlar sonradan yaratılanların, Allah'ın sahip olduğu kıdem sıfatına ortak olabilme ihtimalini ortadan kaldırmak için Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmuşlardır. Hadisçilerin haberî sıfatları, beşerî özellikleri ifade edecek şekilde algılamalarına da karşı çıkmışlardır. Ashâbu'l-Hadis'e göre Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmenin Allah'ın da mahlûk olduğunu söylemekle aynı olduğundan onlar, siyasî gücü elinde tutanlara karşı muhalif bir konumda yer almışlardır.<sup>32</sup> Böylelikle Ehl-i Hadisi Mu'tezile, İsa yaratılmış değildir ve Allah'ın kelimesi olduğu için ezelidir, diyen Hristiyanlara benzetmiştir<sup>33</sup>. O dönemde Mu'tezile, entelektüel ve seçkin insanlardan oluşan aydın bir kesim iken bir anda bütün toplumda infial yaratan bir mücbire dönüşmüş, kendi düşüncesini âlimlere ve halka benimsetmek için iktidarın gücünü de yanına alarak hicrî ikinci asır da Ehl-i Rey'e bir tepki olarak doğan<sup>34</sup>, mecbur kalmadıkça re'y ve akli kullanmayan, içinde yaşadığı asrın getirdiği problemler karşısında nasları tevil etmeden kabul eden ve kendilerini Ehl-i Hadis veya

<sup>30</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1986, c. I, s. 211-212; Nadim Macit, *Eş'arî'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası*, s. 94.

<sup>31</sup> Nevzât Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, İstanbul 2016, s. 108.

<sup>32</sup> Mahmûd Âbid el-Câbirî, *el-Musakkafûn fî'l-hadâreti'l-Arabiyyi*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut 1995-2000, s. 97-98; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s.27.

<sup>33</sup> İbn Cevzî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, s. 272-273; Nagihan Doğan, *İslam Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbasi Dönemi*, s. 201.

<sup>34</sup> Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, c. X, s. 520-524; Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, c. XIII, s. 7.

Ashâbu'l-Hadis gibi isimlerle tanımlayan kimselere çeşitli yaptırımlar uygulamıştır. Me'mun bizzât kendi sorgulamak için validen yedi kişi seçmesini istemiş ve hadisçilerden olan bu yedi kişi arasında Muhammed b. Sa'd (ö. 230/814), Yahya b. Ma'in (ö. 233/847), Ahmed b. ed-Devrakî (ö. 246/860) ve Ahmed b. Hanbel (241/855) gibi âlimler vardı.<sup>35</sup> Ehl-i Hadis, Abbasilerin mihne politikasına şiddetle karşı çıkmıştır. Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarına göre Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek Allah'ın da mahlûk olduğunu söylemekle eş değerdir.<sup>36</sup> Siyasî baskılara ve Mu'tezile'ye karşı Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmeyerek direnmesi kendisini Ashâbu'l-Hadis'in bir şî'ârı ve önderi haline getirmiştir.<sup>37</sup>

İlk Mu'tezile âlimlerinden olan Vâsıl b. Ata (ö. 131/748)'nın ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in Hasan-ı Basrî (ö.110/728)'nin öğrencisi olması ve Mu'tezilenin önde gelen birçoğunun zâhidâne bir hayat sürdüğü de dikkate alındığında Mu'tezile ve zâhidâne bir yaşayış arasında ortaklık vardır. Abbasî döneminde *Mu'tezile sûfileri*<sup>38</sup> olarak isimlendirilen belli bir grubun olmasına karşın ilerleyen dönemlerde bu iki ekol birbirlerinden ayrılarak farklı disiplinler oluşturmuşlardır. Sûfiler, Mu'tezile'yi sünî anlayışa zıt düştükleri için eleştirmişlerdir. Halife Me'mun'un devletin resmî mezhebi olarak ilan ettiği Mu'tezile'in görüşlerini benimsemeyenlere karşı fiilî yaptırımlarına bazı sûfiler tepkisiz kalmış, Ahmed b. Hanbel ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını ısrarla savunmuştur. Bazı sûfiler ise Mu'tezile'yi de Ahmed b. Hanbel taraftarlarını da destekleme yoluna gitmemişlerdir. Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841)'nin o dönemde tepkisiz kalması Ahmed b. Hanbel'i birçok kimsenin gözünde Ashabu'l-Hâdis'in savunucusu kılmıştır.<sup>39</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz bu iki aşırı uç karşısında inancı ve akli harmanlayarak mutedil bir yol tutmak isteyenler de vardı. Üçüncü bir grup olarak Ehl-i Hadis çizgisinde olmakla beraber akli da kullanan âlimler, İbn Küllâb (ö. 239/853), Muhâsibî (ö. 243/857) ve Kâlânîsî (ö. 255/869)'dir. Onlar, Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarından farklı olarak Selef inancını kelâmî delillerle savunmuşlar; Mu'tezile'nin iddialarına karşı kitaplarında reddiyeler yazarak

<sup>35</sup> Ebî Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mısır 1119, s. 634.

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel'in Mürcie, Kaderiyye, Havaric, Halku'l-Kur'an, kader ve ru'yetullah gibi itikadî problemlere ait görüşlerini oğlu Abdullah tarafından adı *Kitâbü's-Sünne* veya *İ'tikâdi Ehli's-Sünne* olarak bilinen bir kitapta toplanmıştır.

<sup>37</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, nşr. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 1981, s. 349-355; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahman Süleyman el-Useymin, Riyad 1999, s. 8-42.

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 284; Osman Aydın, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", s. 109-110.

<sup>39</sup> Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, s: 1, 2001, s. 273-296.

yaşadıkları asrın itikadî problemleri hakkında fikirlerini ortaya koymuşlardır.<sup>40</sup> Muhâsibî, Bağdat'ta gençlik yıllarını Ehl-i Hadis tedrisinde geçirdiği sırada bir grup sûfî ile tanışır. Bunun sonucunda ilmî kimliği ağırlıklı olarak tasavvuf yönünde şekillenir. O, yaşadığı dönemde Mu'tezile'nin tutumunu ehl-i bid'at olarak yorumlarken Ashâbu'l-hadis'i de katı nasscılığı savunması ve akli reddetmesinden dolayı eleştirmiştir. Muhâsibî mihne döneminde yaşanan vakıalara karşı Ahmet b. Hanbel ve taraftarları gibi aynı tepkiyi vermemekle beraber döneminde cereyan eden olaylara karşı kitaplarında kendi görüşlerine yer vermiştir. İbn Asâkir'in naklettiğine göre Muhâsibî ve İbn Küllâb, Me'mun'un fasık olduğuna hükmederek Kur'an hakkındaki tartışmaları kabul etmemişlerdir. Mihne döneminde Muhâsibî, Mu'tezile'ye cevap niteliğinde *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserini telif etmiş ve kitabında onların aklî metotlarını kullanmıştır. Mihne döneminden sonra yazdığı *er-Risâle* kitabında da Mu'tezile'yi eleştirmektedir. *Fehmu'l-Kur'ân* eserinde Mu'tezile'nin görüşlerini soru-cevap yöntemi ile incelediği için Ahmed b. Hanbel ve dönemin sûfilerinden olan Serî es-Sakatî (ö. 251/865) tarafından eleştirilmiştir. Ahmed b. Hanbel arkadaşlarına Muhâsibî ile arkadaşlık etmemelerini söylemiştir. Muhâsibî'nin halk'ul-Kur'ân meselesi hakkındaki görüşü ise Kur'ân'ın lafzı mahlûk, fakat bu lafızların taşıdığı manaların kadîm olduğu şeklindedir.<sup>41</sup>

Halife Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847) döneminde de devam eden mihne, halife Mütevekkil'in (ö. 247/861) iktidara geçmesiyle son bulmuştur. Mihne uygulamalarında en önemli kişi olan Ahmed b. Ebî Duâd'ı görevden alan halife Mütevekkil daha sonra da hapse atılan ve işkence gören muhaddis ve fakihleri serbest bırakarak onlara ikramlarda bulunmuş, onlar vasıtasıyla halkın desteğini kazanmaya çalışmış ve bütün resmî görevlere hadis ve sünneti ön plana çıkaran âlimlerin atanmasını emretmiştir.<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel'e itibar eden halife devletin farklı kademelerine tayin edilecek kişilerle ilgili ona danışmıştır.<sup>43</sup> Bu noktada rüzgâr ters esmiş halku'l-Kur'ân hakkında düşünceleri yüzünden hapse atılan Ehl-i Hadis iktidarda üst makamlara yükselmiş, halka düşüncelerini benimsetmek isteyen Mu'tezile mensupları ise görevlerinden azledilerek zindana atılmışlardır. Mihne sonrası Mu'tezile, Şia ile yakınlaşmış, özellikle Şia'nın Zeydiyye koluna eklenilerek varlığını devam ettirme imkânı bulmuştur.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 50; Tefvîk Yücedoğru, "Ebu'l Abbâs el-Kalânî'si'nin Kelâmî Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2011, c. XX, s:2, s. 79.

<sup>41</sup> Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, s.342; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s.78; Mustafa Yücel, "Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelâm Araştırmaları* 12: 2 (2014), s. 278; Floiran Sobieroj, Mu'tezile ve Tasavvuf, ss. 273-296; Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn Esîr, *el-Kâmil fî't-tarih*, nşr. Muhammed Yusuf ed-Dekâk, Beyrut 1987, c. VI, s. 3-5; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA*, c. XXXI, s.14.

<sup>42</sup> Abdurrahman Ali b. Muhammed İbn el-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdukâdir A'tâ, Beyrut 1992, s. 249.

<sup>43</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 196.

<sup>44</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 266.

Kelâmî yöntemleri kullanarak Selefî görüşünü savunan Muhâsibî ve arkadaşlarının bir benzerini hicri dördüncü yüzyılda Mu'tezile'den ayrılarak Selefî inancını benimseyen Eş'arî'de görmekteyiz. Eş'arî dönemin güncel problemlerini ele almış, kelâmî konular hakkındaki tahlillerini de kitaplarına taşımıştır. İbn Haldun'a göre Eş'arî, İbn Küllâb, Kalânîsî ve Muhâsibî'nin görüşlerini benimsemiştir. Kökleriyle bağlarını koparmak istemeyen Eş'arî, benimsediği yeni yolun da kendisine uymadığını görmüş ve yeni arayışlar içinde kelâmın yöntemi ile Selefî akidesini birleştirerek kendi görüşlerini oluşturmuştur. Eş'arî mektebine öncülük yapan İbn Küllâb ve Muhâsibî'nin açtığı yolu değerlendirerek Mu'tezile'den de aldığı yönetime de dayanarak yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. *Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde kelâm ilminin Kur'ân ve Sünnete uygun bir ilim olduğunu savunmuştur. Onun bu ılımlı tavrı, etki-tepki sonucu çarpışan iki fanatik taraf arasında kalan birçok âlim ve halk tarafından hemen kabul görmüş, düşünce ve öğretileri İslam dünyasında hızla yayılmıştır. Orta noktada bulunmasının bir sonucu olarak da iki tarafın da eleştirilerine maruz kalmıştır. Buna rağmen amelî mezheplerin kelâmî-itikadî bir mezhep haline gelmesini sağlayarak Ehl-i Hadisin aklı dışlayan katı bir düşünce sistemine mahkûm olmasını önlemiştir.<sup>45</sup>

Hicri dördüncü asırda Abbasi döneminin siyasî ve ilmî gelişmelerinin yaşandığı bölgelerden birini Bağdat ve çevresi oluştururken diğer kanadını da Mâverâünnehir ve çevresi oluşturmaktadır. Birinci kanatta; Abbasiler birçok siyasî dalgalanmalar içerisinde bazı topraklarını kaybederek dağılmanın eşiğine kadar gelmiş, sürekli güç kaybetmenin sonucunda birçok vali veya vekili bağımsızlığını ilan etmiştir. Merkezi otorite boşluğunun yaşandığı bu dönemde Rumlarla yapılan savaşların çoğu kaybedilmiş, İran'da Büveyhîler, Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de Fâtîmîler, Güney Arabistan ve Bahreyn'de Karmatîler, Horasan'da Samânîler, Taberistan ve Cürcan'da Deylemîler ve Basra'da Berîdîler kendi yönetimlerini kurmuşlardır. Abbasilerin elinde ise sadece Bağdat ve çevresi kalmıştır.<sup>46</sup> Büveyhîler'in Bağdat'ı işgalinden sonra idare ve otorite tamamen onlara geçmiştir.<sup>47</sup> Şîî olan Büveyhoğulları iktidarındaki emirlerin desteğini almalarıyla Mu'tezile Irak, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde tekrar canlanmıştır. Büveyhi emiri Adûdu'd-Devle (ö. 367/978) zamanında Umman, Bahreyn ve Irak gibi bölgelerde tekrar etkili hale gelmişlerdir.<sup>48</sup> Aynı dönemde Karahanlı (349/960-609/1212) ve Gazneli (351/962-583/1187) devletleri

<sup>45</sup> Mehmet Keskin, "İmam Eş'arî ve Ehl-i Sünnet Mezhebine Katkısı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 4-5, s. 10.

<sup>46</sup> İbn Cevzî, *Muntazam*, c. XIII, 366-367; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 2012, c. I, s. 81-83; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, c. I, s. 36.

<sup>47</sup> İbn Kesîr, *Bidâye*, c. XI, s. 211-212

<sup>48</sup> Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrût 1974, s. 203; W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Başlangıç ve Düzeltmeler: M. Fuad Köprülü, Ankara 1984, s. 49.

kurulmuştur. Sünnî inancı benimseyen Gazneli Mahmud'un (ö. 421/1030) devletin başına gelmesi ve Büveyhiler'in başkenti Rey'i ve Bağdat'ı geri alması ile Mu'tezile etkinliğini kaybetmiştir. Onlara nispet edilen aklî ilimlerle alakalı bütün eserler yakılarak yok edilmiştir.<sup>49</sup> Büveyhoğullarının zayıflamasıyla tekrar gücünü kaybeden Mu'tezile, o dönemdeki Abbasi halifesi Kadir Billah (ö. 991/ 1031)'ın Mu'tezile'nin kelâmî düşüncelerinin öğretilmesini ve dillendirilmesini siyasî baskı uygulayarak yasaklamıştır. Halifenin daha da ileri giderek onların küfrüne hükmetmesiyle Mu'tezile tekrar kan kaybetmiştir.<sup>50</sup> Tuğrul Bey (ö. 455/1063) Dandanakan savaşında Gaznelileri yendikten sonra Büyük Selçuklu Devletini kurarak Abbasi hilâfetini, Şîî Büveyhî ve Fâtîmî devletlerinin baskısından kurtarmıştır.<sup>51</sup> Türklerin geleneklerinde bulunan hükümdarların ilâhî bir kaynaktan beslendiği inancı Selçuklu hükümdarlarının kendilerini halifeye karşı hep sorumlu hissetmelerini sağlamış ve onları halifeye karşı derin bir saygıya ve inanca itmiştir. Halifeye olan bu bağlılıklarına karşılık olarak onun onayını almışlar ve bu sayede meşruiyetlerini ilan ederek halk indinde de kabul görmüşlerdir. Abbasilerin zayıfladığı dönemde bile biatlarını devam ettirmeleri onların siyasî dehalarını ortaya koymaktadır.<sup>52</sup>

Selçuklu sultanı Tuğrul Bey (ö. 455/1063)'in Rey'i alması ve hâkimiyetinin Bağdat'a kadar uzanması ile veziri el-Kündürî (ö. 456/1063)'nin<sup>53</sup> sayesinde Mu'tezile âlimleri tekrar devlet içerisinde aktif bir rol oynamışlardır. Tuğrul Bey ve Kündürî amelde hanefî mezhebine bağlı oldukları için devletin önemli kademelerine hanefî-mu'tezilî olan kişileri atamışlardır. Bu atamalar ikinci mihne olaylarına zemin hazırlamıştır. Kündürî itizalî düşünceyi savunmuş ve Eş'arîlere karşı bir takım baskılar, ceza ve işkenceler uygulamıştır. Kısa sürede diğer bölgelere de sıçrayan bu olaylar "İkinci Mihne" olarak isimlendirilmiştir. Kündürî'nin Râfîzilere minberlerde lanet edilmesi için Tuğrul Bey'den izin alması ve lanete Eş'arîleri de dâhil etmesi Eş'arî taraftarlarının tepkisine yol açmıştır. Onlar, İmam-ı Eş'arî (ö. 324/935-936)'nin Kur'ân'a ve Sünnet'e bağlı birisi olduğunu savunmuşlardır. Bu etki-tepki sonucunda Mu'tezile ve Eş'arî mücadelesi başlamış, itiraz edenler sorgulanarak hapse atılmıştır. Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne* adlı eserinde yaşanan olaylara karşı tepkisini ortaya koymuştur. Halk ise birinci Mihne döneminde olduğu gibi zulmeden Mu'tezile'nin yanında değil de zulme uğrayan Eş'arîlerin yanında olmuştur.

<sup>49</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kalemî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 63.

<sup>50</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 272.

<sup>51</sup> Fikret Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hâdis Usulü ve Hâdisleri Anlama Yöntemleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006, s. 13.

<sup>52</sup> Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, İstanbul 2006, s. 445, 488, 492.

<sup>53</sup> Ebu'l Kasım Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyinü Kezîbi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. M. Zahid Kevserî, Dimaşk 1979, s. 180; Tacuddin Ebu Nasr Abduvehhab Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabâkâtü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv- Muhammed et-Tinâhî, c. III, s. 390.

İkinci mihnenin siyasî arka planında; Selçuklular, Eş'arî-Şafîî olan Gazneliler ile savaşıırken, Hanefî olan Samanoğulları ve Mu'tezilî olan Harezmşahlar ile iyi geçinmeleri, fikrî arka planında ise o dönemde Hanefîler ve Şafîîler arasında yaşanan mezhep tartışmaları yer almaktadır. Gazneli Mahmud'un hanefî iken şafîîliğe geçmesi Selçukluların Gaznelilere karşı hanefîleri desteklemelerine yol açmıştır. Nişabur'da Eş'arîliğin hızla yaygınlaşması ve İmam Eş'arî'nin düşüncelerinin daha duyulur bir hale gelmesi onlara karşı olan tepkileri de arttırmıştır.<sup>54</sup> Genellikle Gaznelilerin hâkimiyeti altındaki bölgelerde yaşayan Hücûrî, Gazneli Mahmud'un huzurunda yapılan fikrî ve ilmî tartışmalara katılmış ve bu tartışmaların birinde Hintli bir âlimi susturmuştur.<sup>55</sup>

Ehl-i Sünnet inancına bağlı olan Selçuklu devleti de Şîî ve Bâtînîlere karşı Ehl-i Sünnet akidesini kuvvetlendirmeye çalışmışlardır. Selçuklu Sultanı Alparslan (ö. 465/1072)'ın veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından açılan Nizâmîye medreseleri<sup>56</sup> eğitimin tek çatı altında toplanmasını ve sistemli bir şekilde halkın eğitim-öğretim hayatının devamını sağlaması açısından İslam kültür ve medeniyetinin korunmasına büyük bir katkı yapmıştır. Medreselerde ilme verilen önemin artması, eğitim veren ve alan bütün herkesin ihtiyaçlarının karşılanması birçok alanda âlimlerin yetişmesine sebep olmuştur. Bu medreselerin önderliğinde toplumda Ehl-i Sünnet inancı güçlendirilmeye çalışılmıştır.<sup>57</sup>

İkinci kanatta; Sâ mânîler Mâverâünnehir ve Horasan'da 204/819-395/1005 yılları arasında hâkimiyet kurmuştur. Samânîler dış siyasette başarılı oldukları halde iç siyasette çekişmelerle karşı karşıya kalmıştır. Hükümdarlar, komutanlar ve nüfuzlu aileler tarafından meydana getirilen iktidar kavgalarına rağmen Sâ mânîler, ilme öncülük ederek ülke genelinde âlimlere, şairlere, bilginlere çok değer vermişlerdir. Mecusi, Budist, Maniheizt, Yahudi ve Hristiyanlar gibi farklı dinlerin yanında Haricî, Hanefî ve Şafîîler gibi farklı İslam mezheplerinin de bulunduğu Nişâbur ve Semerkant'ta hükümdarların cömertliklerinin bir sonucu olarak kültürel hayat çok çekici ve canlı olmuştur. Siyasî otoritenin ilim adamlarını desteklemeleri, o bölgenin ilim merkezi olmasının önünü açmıştır. Belh, Nişabur, Merv, Buhara ve Semerkant gibi Mâverâünnehir ve Horasan'ın önemli şehirlerinde medreseler açılmış tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, kelâm, dil ve edebiyat gibi ilmin her alanında uzman büyük âlimler yetişmiştir. Günümüze ulaşan en eski Kur'ân tercümesi olan eser bu döneme

<sup>54</sup> Abdullah Ömer Yavuz, *Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2015, s. 126-129.

<sup>55</sup> Süleyman Uludağ, "Hücûrî", *DİA*, c. XVIII, s. 459.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *Bidâye*, c. XII, s. 140; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, c. XVI, 102-103.

<sup>57</sup> Fikret Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hâdis Usulü ve Hâdisleri Anlama Yöntemleri*, s.16-17.

aittir.<sup>58</sup> Buhârâ'da Hanefî mezhebi hâkim olmuş, siyasal otorite uygulamalarında Hanefî âlimlerin düşüncelerine itibar etmiştir.<sup>59</sup>

Bize göre Horasan ve Mâverâünnehir'deki kültür hayatının gelişmesinin sebebi siyasîdir. Mihne sürecinden sonra Bağdat ve çevresinin zayıflamasına karşı hilafet nezdinde iktidar mücadelesi olmayan bölgelerde her gelen yönetim âlimlere destek olmuştur. Birbirinden ayrılmayan bu iki farklı mecra zaman zaman birbirlerini desteklemişler, bazen ise çıkar ilişkisi üzerine birleşmişlerdir. Benimsediği itikadı icbâr yolu ile halka kabul ettirmek isteyen yönetimler ise âlimlerden faydalanmışlardır. İlk başta İslam'ı savunma uğruna fikrî alanda yapılan mücadeleler zamanla karşıt görüşün hayatına müdahale olarak tezahür etmiştir. Bu noktada ilim ve siyasetin ayrı birer dünya olduğunu, kültür hayatının da siyasetten ayrılarak tek başına gelişmeye devam ettiğini söylemenin biraz zor olduğunu düşünüyoruz.

<sup>58</sup> Aydın Usta, "Sâmâniler", *DİA*, c. X X XVI, s. 66-67.

<sup>59</sup> Vahit Göktaş, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 22.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GAZALÎ ÖNCESİ MÜTEKELLİM SUFÎLERDE ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

#### 1.1. Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)

Allah'ın zâtı, birliği, sıfatları, Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi bağlamında her ekol kendi bakış açılarına göre bir ulûhiyyet tasavvuru geliştirmişlerdir. Bunun içerisinde de Allah'ın varlığına öncelik vermişlerdir. Allah inancı, sûfiler için birçok anlayış, düşünce ve fikirlerin temel taşı olmuştur. Burada dikkatimizi çeken husus, çalışmamızda ele aldığımız sûfilerin eserlerinde isbat-ı vâcib konusunu derli toplu ve sistematik bir şekilde incelememiş olmalarıdır. Görebildiğimiz kadarıyla kelâmcıların isbat-ı vâcib'e dair ortaya koydukları hudûs delili ile gâye ve nizâm delilini sûfiler de kullanmışlardır. Şimdi sırasıyla bu delilleri görelim.

##### 1.1.1. Hudûs Delili

Sözlükte “*sonradan meydana gelmek*” anlamına gelen hudûs delilinde, yokluğu varlığından önce gelen âlemin sonradan meydana geldiği ve bir zamanla sınırlı olduğu ortaya koyularak başlangıcı ve sonu olan her şeyin bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu ispatlanmaya çalışılır.<sup>60</sup> Bu delil ile istidlâlde bulunanlara göre kâinattaki her cisim kendi içinde cevher ve arazi barındırır. Cüz'-i la yetecezza diye anılan ve maddenin bölünemeyen parçası (atom) anlamına gelen ayn'lar hareket, koku, renk gibi arazlarla kendini gösterebilir. Hareketli ve daima değişken olan cevher ve arazlar sınırlı ve sonlu olmaları itibariyle kadîm olamazlar, muhdestirler. Başlangıcı ve sonu olan her yaratılmışın bir yaratıcısı olması gerektiğini vurgulayan hudûs delili, evrenin hem geçmiş hem de gelecek açısından fâni olduğunu belirtir. Her fâni ise bir muhdise (varlığı kendinden olan bir yaratıcıya) ihtiyaç duyar. Böylece evren hâdis, Allah ise muhdistir.<sup>61</sup>

Çalışmamıza konu olan sûfilere göre eşyanın varlığında bulunan zıtlıklar, bir önceki özelliğin yok olması ile bir sonrakinin var olmasını sağlamıştır. Bu nitelikler ise varlığın kendi zâtından kaynaklanamaz. Âlemdeki varlıkların bu niteliklere sahip olması vacibu'l-vücûd olan Allah'ın ulûhiyyetine delildir, gibi ifadeler dağınık bir şekilde onların eserlerinde mevcuttur. Hicri üçüncü asırda yaşayan Muhâsibî selef akaidini kelâmın metodu ile birleştiren

<sup>60</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara 1992, s. 100-104; Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara 2005, s. 55, 72; Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1998, s. 168.

<sup>61</sup> Halife keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara 1996, s. 73-86.

öncülerden birisidir. İbnü'l-Esîr<sup>62</sup>, içinde bulunduğu grup arasında Muhâsibî'nin Allah'ın isbatı ve sıfatları konusunda ilk konuşan kimse olduğunu ifade eder.<sup>63</sup> O, kitaplarında Allah'ın varlığının isbatı hakkında önemli bilgilere yer vermektedir. Ona göre kâinattan hareketle dış dünyayı inceleyerek bir yaratıcıya ulaşmak mümkündür. Bu düşüncesini; “Allah, eşyayı kendi varlığına delil kılmış ve meydana getirdiklerini de sağlam ve emsalsiz olarak yaratmıştır.” diyerek dile getirmiştir.<sup>64</sup> Ona göre, bir kimsenin mahlûkatın tamamında yaratıcıya işaret bir yönün bulunduğunu fark etmesine *i'tibâr* denir. Allah'ın varlığını âlemdeki yaratılanlardan hareketle ispatlama yolunu tercih eden Muhâsibî, düşüncelerini öğrencisiyle arasında geçen soru-cevap şeklindeki diyalogunu şöyle aktarmıştır:

(Bir kimse) “İ'tibâr nedir?” diye sordu. “Bir şeyin başka bir şeye delil olmasıdır.” dedim. (O kimsenin) “Bir şeyin başka bir şeye delil olması ne demektir?” sorusuna, “Sapasağlam ve mükemmel yapılan şeye (yaratılanlara) kalbin ile bakmalısın. Bu bakışta kalbinin, Allah'ın etkin kudretini, sanatındaki mükemmelliği, âlemdeki tedbirinin güzelliğini bilmesidir. Sonra da bir şeyin kendinden başkasına delil olduğunu gözlerinle görmelisin.” şeklinde cevap verdim. (O) “Bu nasıl olur?” deyince, “Yaratılan (meftûr) yaratıcı (fâtır) gösterir. Buradaki bilme başlangıçta cüzden küle, sonunda da külden cüze doğru olur, diye söyledim. (O kimsenin) “Veya daha önce fâtır olmadığını gösterir mi?” şeklindeki sorusuna, “Elbette... Fakat bu bir tembihtir. Asıl olan ise kalbin itikadıdır. Çünkü itikad fikir için bir tazelenme, yenilenmedir; iman içinse bir ziyadeleşmedir. Meftûr ve mahlûk, Hâlık'ın bilinmesine yol gösterir. Masnû olanlar saniî'ne birer delildir. Sende Allah'a bir tazim olması ve O'nun kudretinin bilgisi artması içindir. Bundan sonra da eşyaya yaratıcı açısından, masnû'ya saniî, meftûra da fâtır açısından bakarsın. Eşyalara da nihayeti ve sonucu çerçevesinden bakarsın. Böylece âlemden varlığını bildiğin şeyler bilmediklerine işaret eder. Bunlar ise gördüğün ve bilmediğin şeylerden daha şaşırtıcı ve hayret vericidir. Bildiklerin bilmediklerinin yanında hiçbir şeydir.” şeklinde karşılık verdim. (O) “Nasıl yani?” diye sorunca, “Aklının kudreti kadar bakarsın. Himmetin kadar adlandırırsın, zannettiğin (vehmin) kadar da isabet edersin.” dedim. (O) “İnsanlar i'tibârda (ibret almada ve istidlal çıkarmada) farklı farklı mıdır?” dediğinde, “Evet, aklın sıhhati ve imanın kuvveti kadar istidlal çıkarırlar.” diye söyledim.<sup>65</sup>

Ebü Tâlib el-Mekkî Allah'ın zâtının ve sıfatlarının dışında kalan her şeyin yok iken var edildiğini ve sonradan meydana getirildiğini düşünmektedir. O, hâdis olan varlıkların Allah gibi ezeli olmadığını ve belirli bir zaman diliminde sonradan yaratıldığını dile getirir. Allah ise varlığında hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığının başlangıcı ve sonu yoktur.<sup>66</sup>

Kelâbâzî sünnî kelâm anlayışına bağlı kalarak eserlerinde Allah'ın varlığını ispatlamak için hudûs delilinden faydalanır. Kelâbâzî bu delili kullanırken döneminin Allah ile ilgili teşbih ve tescim iddialarına da yanıt verir. Onlara göre Allah, cisim, madde, şekil, şahıs, cevher, araz değildir. O'nda birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık ve eksiklik yoktur. Bölümlere ve parçalara sahip, alet ve organ O'na malik değildir. Yön ve mekândan münezzehtir. Afet ve musibetler O'na isabet etmez. Uyuklama O'nu tutmaz. O'nun üzerinde vaktin geçerliliği yoktur. İşaretler O'nu belirgin hale getirmez. Mekân O'nu ihtiva etmez.

<sup>62</sup> İbnü'l-Esîr tarihçi, edip ve muhaddistir. Daha geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özeydin, “İbnü'l-Esîr, İzzeddin”, *DİA*, c. XXI, s. 26-27.

<sup>63</sup> Muhâsibî, *Adâbu'n-Nufûs*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1987, s. 150.

<sup>64</sup> Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1982, s. 286.

<sup>65</sup> Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, s. 288-289.

<sup>66</sup> Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, nşr. Mahmud İbrahim er-Rıdvânî, Kahire 2001, c. III, s. 1173.

Üzerinden zaman geçmez. Bir şeye dokunmak, bir köşeye çekilmek, bir yere hulûl etmek (girmek) O'nun hakkında söz konusu olmaz. O'nu fikirler ihâta etmez, perdeler örtmez, gözler idrak etmez.<sup>67</sup>

Kelâbâzî tevhidin yedi esasının ilk basamağı olarak ezeli olanı hâdis olandan ayırmak gerektiğinden bahseder. Ona göre kadîm varlık hâdis varlık tarafından tam manası ile idrak edilemeyeceği için yine tenzihî bir anlayışa gitmek gerekir. Çünkü kadîm varlık nâmütenâhi bir varlık iken hâdis varlık sonlu ve sınırlıdır. Sonlu ve sınırlı olan bir varlık sonsuz ve sınırsız bir varlığı tam bir şekilde ihata ve idrak edemez.<sup>68</sup>

Hücvîrî'de de benzer şekilde konuyu ele alış tarzı görmekteyiz. O, Allah'ın ne olmadığından yola çıkarak hâdis varlığın özelliklerinin yaratıcıda olmadığını belirtir. Ona göre Allah, cevher veya araz değildir. Sonradan meydana gelenler ise hareket ve sükûndan ayrı olamazlar. Allah, cisim olmadığı için de parçaların birleşimiyle meydana gelmemiştir. Hiçbir şeye muttasıl da değildir.<sup>69</sup>

Hücvîrî burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "Kıdemi hadesten ayırdetmek" şeklinde tarif ettiği tevhid ile ilgili sözünü naklederek şöyle bir izahta bulunur:

Kadîm olanı hâdis şeylerin mahallî olarak bilmemen, hâdis ve sonradan yaratılmış şeyleri de ezeli olan zâtın mahallî olarak görmemendir. Bilmelisin ki Allah Teâlâ Kadîm'dir ve ezeli'dir, muhakkak sen ise zaruri olarak muhdessin. Senin cinsinden olan bir şey O'na ittisâl etmez, bitişmez. O'nun sıfatlarından hiçbir şey sana karışmaz. Zira kadîm, muhdes ile beraber aynı cinsten olmaz. Çünkü kadîm sonradan yaratılanların varlığından önce vardı. Kadîm var olduğundan beri, hâdis şeylerin vücûda gelmesinden önce muhdese muhtaç olmadığı için, hâdis şeylerin meydana gelmesinden sonra da muhdese muhtaç olmaz. Bu fikir ruhların kadîm olduğunu söyleyenlerin görüşlerine zıttır. Bir kimse "kadîm muhdese nâzil olur" der veya "Muhdesin kadîme taalluku vardır" diye düşünürse âlemin sonradan yaratıldığıyla ilgili bir delil kalmaz. Muhdesâtın hareketlerinin hepsi tevhiddir, çünkü İzzet ve Celal sahibi Allah'ın şahididir ve kıdeminin isbatıdır. Her şeyde O'nun tek olduğuna delalet eden bir ayet ve şahit vardır. Fakat kul bütün bunlardan gafildir. Çünkü O'ndan başka bir murat istemekte veya O'nun zikrinden başka bir şeyle teselli bulmaktadır. Varlıkta ve yoklukta O'nun ortağının olması caiz olmayınca tertibte ve rablıkta şeriki olması imkânsızdır.

Aynı zamanda Hücvîrî, hâdis ve mahlûk varlıkların kadîm varlığa mahal teşkil etmediğini veya tam tersi kadîm bir zâtın da muhdes şeylere mahal olamayacağını savunur. Bu şekilde düşünenlerin ise Dehriyye mezhebinden<sup>70</sup> olduğunu söyler. Ona göre böyle bir düşünce âlemin hudûsunu batıl kılar. Hücvîrî onlara, Hâlık'ın mahlûkuna ittihâd etmesi ve mahlûk olmayanın mahlûk olana hulûl etmesi veya imtizacı mümkün olursa sani' de sun'u da

<sup>67</sup> Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*, nşr.: A. J. Arberry, Kahire 1994, s. 13; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1171-1173; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İs'ad Abdulhâdî Kandîl, Kâhire 2007, s. 519-520.

<sup>68</sup> Kelâbâzî bu esasları, Ezeli olanı sonradan olandan ayırmak, kadîm ve ezeli olanı sonradan olan tarafından idrak edilir olmaktan tenzih etmek, Hakk ile halkın vasıflarını eşit tutmamak, Rab Teâlâ'dan illeti kaldırmak, mahlûkatın kudreti ile meydana gelen fiillerin Allah'ı değiştirmeyeceğini bilmek, düşünür ve temyiz eder olmaktan Hakk'ı tenzih etmek, o kıyas yapmaktan beridir, şeklinde sıralar. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.103.

<sup>69</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, Kahire 2007, s. 520.

<sup>70</sup> Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısı bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımıdır. bk. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *DİA*, c. IX, s. 107-109.

hâdistir, şeklinde cevap verir. Ona göre eğer kadîm hâdis mahâl olur veya hâdis kadîme mahâl olur veya yaratılan ve yaratan ikisi de kadîmdir, derlerse muhdise sun' ve onun sani'ne de muhdes denilmesi gerektiği konusunda delil zarurî olur. Çünkü bir şeyin mahallî o şeyle aynîleşir, onun dengi ve misli olur. Mahâl olan yer hâdis olunca, hulûl eden de hâdis olur. Böylelikle muhdes için kadîm, kadîm için muhdes denilemez. Sonuç olarak Hücûvîrî, bir şey diğer bir şeye mevsûl, makrûn, müttehit veya mümtezic olursa her ikisinin de hükmü bir olur, şeklinde düşünmektedir.<sup>71</sup>

Hücûvîrî diğer taraftan fenâ ve bekâ konusunu incelerken hudûs deliline tekrar temas eder. Burada aşırılıktan doğan ittihad, hulûl ve tenasüh akidesini red eder. Kendisi bu konuda itidal yolunu seçmiş, aşırıya giden Kerrâmîyyeyi<sup>72</sup> ve Ehl-i Hâdisten bazılarını eleştirmiştir.<sup>73</sup>

Bu bilgiler ışığında ilk dönem sûfilerin Allah'ın varlığının isbatı için kullandıkları hudûs delili ile ilgili anlayışları hakkında şunları söylemek mümkündür: Onlar kelâmcıların isbat-ı vâcib için kullandıkları bu delili tevhidin ön şartı olarak görürler. Sûfilere göre kadîm olanın ezeli varlığını hâdis olan yaratılmışlardan ayırmak gerekmektedir. Nitekim Kuşeyrî, sûfilerin Allah'ın vâcibu'l-vücûd olmasıyla meydana gelen kadîmlik vasıflarını koruduklarını kendilerinde ise hâdis olmalarıyla ortaya çıkan fakr, zül ve ihtiyaç gibi sıfatları kendi vasıfları haline getirmeye çalıştıklarını söyler.<sup>74</sup>

Kuşeyrî'ye gelince o, cevherlerin hâdis olmasından hareketle âlemin de hâdis olduğunu vurgular. Bu düşüncesini, âlemi anlatırken önce cevher-araz ayırımına giderek temellendirir. Ona göre âlem cevher ve araz olmak üzere iki kısımdır. Cevher, araz kabul edip şekilden şekile girebilen bir varlıktır. Cevher, varlıkların hareketli ve sakin yapısını içerirken, araz ise bu varlıkların bulunduğu sükûn ve hareket durumlarının bizzât kendileridir. Cevherlerin sonlu ve sınırlı olması âlemin de sonlu ve sınırlı olduğuna işaret eder. Allah, cevher değildir. Çünkü cevherler, hâdis olan arazlara mahâl olurlar. Kadîm ve ezeli olan Allah ise hâdislere mahâl olmaz. Âlemin yaratıcısı olan Allah, araz da değildir. Çünkü arazlar tek başlarına var olamazlar.<sup>75</sup> Kuşeyrî, Hz. İbrahim Rabbini ararken gökyüzündeki yıldızların, ayın ve güneşin onun dikkatini çekmesini delil olarak gösterir.<sup>76</sup> Hz. İbrahim, bunların görünmez olmasıyla gerçek Rabb'in özellikleri arasında kaybolma ve batıp gitme gibi vasıfların olmayacağına hükmeder. Çünkü bu vasıflar ulûhiyyet niteliklerinden değil,

<sup>71</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 484-485.

<sup>72</sup> Kerrâmîye Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist fikirleri dolayısıyla da Sıfâtîyye, Mücessime veya Müşebbihe'nin alt grupları arasında sayılmıştır. Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "Kerrâmîyye", *DİA*, c. XXV, s. 294-296.

<sup>73</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul 2016, s. 309, 343.

<sup>74</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Zekerîyya el'Ensârî, Kahire ts., s. 29.

<sup>75</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. et-Tablâvî Mahmud Se'âd, Mısır 1988, s. 47-49; İsmail Şık, "Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî'nin Kelâmî Görüşleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, sayı: 1-2, s. 263.

<sup>76</sup> En'âm 6/76-78.

sonradan olmanın gerekliliği olan sıfatlardır.<sup>77</sup> O, ruh sahibi her şeyi Allah'ın yaratmış olduğunu söyler. Allah varlıkların cüzlerini ve parçalarını da tesviye etmiş, eşsiz terkinin ve şaşılacak nizamın bütün parçalarını bir araya getirmiştir. Yaratıklarını da takdir ederek onları istediği miktar üzere kılmıştır.<sup>78</sup> Yine aynı şekilde Kuşeyrî, insan yaratılışının farklı merhalelerini<sup>79</sup> açıklar ve yoktan meydana gelen insanın nutfe aşamasından doğumuna kadar geçen süreçteki değişimini herhangi bir ilme de kudrete de sahip değilken bunu kendi kendisine yapamayacağını söyler. Sonuç olarak geriye âlim, kâdir olan yaratıcı kalır. O da Allah'tır.<sup>80</sup>

Sûfilere göre âlemde bulunan ve kendisi dışındaki bir başka güç tarafından yaratıldığına delâlet eden birçok belirtiler vardır. Aklın bu belirtilerin tefekkürü sonucunda mutlak bir yaratıcının varlığına hükmedeceğini savunmuşlardır. Onların bu görüşlerinin Kur'an'ı Kerim'deki Hz. Musa'nın Firavun'a âlemin yaratılmışlığı hakkındaki cevabı ile uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Firavun "*Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?*" sorusuna Hz. Musa, "...göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir" şeklinde cevap vermiştir.<sup>81</sup> Hz. Musa'nın göklerin ve yerin yaratılan varlıklar olarak nitelemesi ve Allah'ın varlığını isbat yoluna gitmesi örneğine bakarak sûfilerin, isbat-ı vacip ile ilgili anlayış ve düşüncelerinin sünnî bakış çizgisi ile aynı doğrultuda olduğu görülmektedir.

İspat-ı vacib delillerinden olan hudûs delilinin merkezinde cevher ve araz terimleri bulunmaktadır. Muhâsibî diğer sûfilerden farklı olarak bu terimleri kullanmamış ve kendisi hudûs delili için *i'tibâr* terimini kullanma yoluna gitmiştir. Çalışmamıza temel teşkil eden diğer sûfiler ise kelâmcılarda olduğu gibi Allah'ın varlığının isbâtı için cevher ve araz terimlerinden faydalanmışlardır. Ayrıca İspat-ı vacib için imkân delili de kullanılmaktadır. Çalışmamıza konu olan sûfilerin, Allah'ın varlığını isbâtı için hudûs delilini kullandıkları, fakat daha çok İslam kelâmcılarının ve filozofların kullandığı imkân deliline ise yer vermedikleri tespit edilmiştir.

### 1.1.2. Gâye ve Nizâm Delili

Gâye ve nizam delili insanın dış dünyayı müşahade ederek elde ettiği birtakım bilgilerin kendisini şu düşüncelere itmesi ile meydana gelir; kâinattaki var olan her şey belirli bir plan ve amaca bağlı olarak düzen içerisinde işlemektedir. Tesadüfî olarak meydana

<sup>77</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *el-Kasidetü'l-Kuşeriyye*, Ammân 2012, s. 53.

<sup>78</sup> A'lâ, 87/1-3; Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, c. III, s. 717-178.

<sup>79</sup> Vâkıa 56/5.

<sup>80</sup> Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, Mısır 2000, c. III, s. 522.

<sup>81</sup> Emine Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri*, İstanbul 2015, s. 195.

gelemeyecek olan bu sistem, kendisini düzenleyen bilgili, hikmet sahibi, kudretli bir yaratıcının eseri olduğunu gösterir. O halde kâinat bu özelliklere sahip bir yaratıcının eseridir ki o da Allah'tır. İnsan beş duyusuyla herhangi bir çelişki ve düzensizlik olmadan belli bir sistem içerisinde farklı biçim ve görünüşlerde yaratılan mahlûkatı hisseder. Bundan dolayı beş duyu yaratılıştaki sebepleri incelemeye temel oluşturur. Bu delil ile herkesin sezip görebileceği birçok hikmet farkedilir.<sup>82</sup>

Kur'ân'ı Kerim'de birçok ayet bizden âlem ve içindeki varlıklar hakkında tefekkür etmemizi ister. Çünkü âleme dair derinlemesine yapılan bir düşünme kişiyi âlemin müthiş bir düzen içerisinde var edildiğini ve işlediğini fark etmeye götürür. Dolayısıyla çok farklı varlıklardan oluşan âlem, bu kadar mükemmel bir düzeni kendisinin sağlamasının aklen de imkânsız olduğu dikkate alındığında bu sistemi ve nizamı sağlayan mutlak âlim, kâdir ve hâkim bir zâtın var olduğu sonucuna götürür.

Peygamberler kavimlerini Allah'ın varlığına ve birliğine davet ederken gökler, yeryüzü ve bunlar arasındakiler hakkında düşünmelerini istemektedirler.<sup>83</sup> Genel itibariyle kelâmcılar ve sûfiler gâye ve nizam delilini Kur'ân'ı Kerim'e dayalı olarak izah etme yoluna gitmişlerdir. Burada daha çok âlemin işleyişine yönelik insanın dikkatini çeken ayetlere vurgu yapmışlardır. Bu ayetlerden birkaçı şunlardır; *“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesinde akıl sahiplerine şüphesiz deliller vardır.”*<sup>84</sup> *“Göğün ve yerin, O'nun buyruğu ile ayakta durması O'nun varlığının ayetlerindendir.”*<sup>85</sup> Allah Teâlâ yerin ve göğün yaratılışındaki düzenin tesadüf olmadığını her şeyin layıkıyla yaratıldığını şu ayetle vurgular: *“Biz, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık. Biz onları, ancak ve ancak gerektiği gibi yarattık.”*<sup>86</sup>

Öyle ki dünyadaki hava, deniz, rüzgâr, bitkiler ve diğerleri göklerin yaratılması karşısında küçük bir damla gibidir. Allah göklerin yaratılışındaki hikmetin önemine binaen bazı ayetlerde göklere kasemle başlamıştır.<sup>87</sup>

Allah, insanın kendisi ile ilgili yaratılış evrelerini düşünmesini *“O, akıtılan bir meni damlası değil miydi? Sonra kan pıhtısı olmuş, sonra Allah onu yaratıp şekil vermişti.”*<sup>88</sup> gibi

<sup>82</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, s. 141; Gazali, *İhyâu Ulûmiddîn*, nşr. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1975, c. IV, s. 778.

<sup>83</sup> Nuh 71/11-20.

<sup>84</sup> Âl-i İmrân 3/190.

<sup>85</sup> Rûm 30/25; Nâziât 79/27-29; Zariyât 51/47-48; Bakara 2/22; Mürselât 77/25; Nebe' 78/12-16.

<sup>86</sup> Duhân 44/38-39; Sa'd 38/27.

<sup>87</sup> Burûc 85/1; Târik 86/1; Zariyât 51/7; Şems 91/1-5; Tekvîr 81/15.

<sup>88</sup> Kiyâme 75/37-38; Zariyât 51/21; Abese 80/17-22; Mürselât 77/20-22; Yâsin 36/77; İnsan 76/2; Mü'minûn 23/12-14.

birçok ayetle talep ederken müminlerin de şöyle diyeceğine dikkat çeker; “*Ey Rabbimiz bu âlemi boşuna yaratmadın. Seni tespih ederiz.*”<sup>89</sup>

Muhâsibî, varlık alanını bildiğimiz anlamdaki tabiat olarak isimlendirmez. Tabiat terimini insanın fitratı ve yaratılış özelliğini ifade etmek için kullanır. O, mahlûk, muhdes, maftûr, halk, dünya, eşya veya masnu’ gibi kavramları, bizim kastettiğimiz anlamdaki tabiat için kullanmaktadır. Ona göre bu kavramlar, varlıkların sonradan yaratıldığını ifade etmektedir.<sup>90</sup>

Ayrıca Muhâsibî, kâinatın yaratılışı ve işleyişi hakkındaki gözlemlerine dayalı düşüncelerini serd etmiştir. O tabiata dair gözlemlerini “*ittisâl et-tedbîr*”<sup>91</sup> tabiri ile ifade eder. Ona göre tabiattaki her bir unsur bir diğerinin sebebidir. Allah en küçüğünden en büyüğüne kadar kâinattaki varlıkların tamamını bir nedensellik bağıyla yaratmıştır. Yani sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde yaratmıştır. Onunla kâinattaki her bir unsurun bir diğeri için hayati önem taşımasını kaseder. Causalite üzerine kurulu olan bu sistem, kâinattaki varlıkların birlikte ayakta durmasını ve birbirine olan bağılıklarını sağlar. Yaratılıştaki bütünlüğü simgeleyen tabiat unsurlarından bir parça ayrılacak olursa tüm bağlar çözülür ve dağılır. Çünkü Muhâsibî’ye göre Allah varlıkları tek bir yaratışla yaratmış ve sebebler zinciri ile birbirine bağlamıştır. Örneğin, hayvanların varlıklarının devamını bitkiye, bitkilerinkini suya, suyunkini de arza bağlamıştır. Bu zincir bu şekilde uzayıp gitmektedir.<sup>92</sup> Muhâsibî’nin tabiatta nedensellik bağı içerisinde kurulan sisteme dikkat çekmesindeki amaç, Allah’ın birliğini, eşi ve benzeri olmadığını belirtmektir.<sup>93</sup>

Varlık âlemini *a’yân-ı zâhir*<sup>94</sup> olarak da isimlendiren Muhâsibî, kâinatın yaratıldıktan sonra sebebler zinciri içerisine yerleştirildiğini ifade eder. O, Allah’ın hükmünün bu âlemi yarattıktan sonra da varlıklar üzerinde cereyan ettiğini düşünmektedir. Ona göre Allah’ın mahlûkat ile olan ilişkisi, onları yarattıktan ve aralarındaki sebebler zincirini oluşturduktan sonra da ortadan kalkmamaktadır. Nitekim mahlûkatın yaratılması, onlar üzerindeki tedbir, kudret, onlara rızık verme, onları öldürme ve yaşatma gibi bütün emirler de Allah’a aittir.<sup>95</sup> Muhâsibî’nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere yaratıcı âlemle daima bir ilişki içerisinde.

Serrâc ise kâinattaki varlıklara dair gözlemlemeyi *müşâhede* olarak adlandırmaktadır. O, bu düşüncesine ; “*Şahitlik edene ve şahitlik edilene andolsun.*”<sup>96</sup> ayetini öne çıkararak Ebû

<sup>89</sup> Âl-i İmrân 3/19.

<sup>90</sup> Şahin Filiz- Hülya Küçük, *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, İstanbul 2011, s. 70.

<sup>91</sup> Muhâsibî, *Mâiyyetü’l Akl ve Mâ’nâhu*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, Dimaşk 1971, s. 218.

<sup>92</sup> Şahin Filiz- Hülya Küçük, *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, s. 70.

<sup>93</sup> Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 175-177.

<sup>94</sup> Muhâsibî, *Mâiyyetü’l Akl ve Mâ’nâhu*, s. 232.

<sup>95</sup> Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1987, s. 120.

<sup>96</sup> Bürûc 85/3.

Bekir Vâsıtî (ö. 320/932)'nin söz konusu ayette geçen “şâhid”in Rabb, “meşhûdun” da kâinat olduğuna dair görüşünü naklederek bu düşüncesini temellendirmeye çalışır. Âlemdeki varlıklara düşünerek ibret gözüyle bakmak Serrâc için müşâhedenin ilk basamağıdır. Ona göre kul, varlıklara dair gözlemlerini ve incelemelerini arttırdıkça daha güçlü ve daha sağlam bir imana ulaşır.<sup>97</sup>

Sûfilerden Kelâbâzî'nin gâye ve nizam deliline temas edecek tarzda ortaya koyduğu ifadeler ise biraz muğlaktır. O, insanın âlemi gözlemlemesi sonucu edindiği bilgisine dair iki farklı fikir ortaya koymuştur. Birincisi; Kur'ân'ı Kerîm'de vurgulanan dolayısıyla kelâmcıların da buna dayanarak ortaya koydukları yaklaşım tarzını sergiler. Nitekim kelâmcılar kâinatta kurulu olan nizam ile her bir varlığın belli bir gâyeye yöneltilmiş oluşundan hareket ederek bu düzeni ya da sistemi kuran ve her şeye gücü yeten bir varlığın olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Bu minvalde Kelâbâzî de “Allah’a inanmak, ulûhiyyetini temâşâ etmektir” şeklinde sûfilerden birine ait olduğunu söylediği ifadeyi naklederek görüşünü şekillendirir. O bu cümle ile sûfilerin, kâinattaki varlıkların gözlemlenmesinin kişinin imanın artmasına vesile olacağını vurguladıklarını ifade eder ve bu gözlem ya da temâşâ sonucu ulaştıkları bilgiyi de *ma'rifet* olarak isimlendirir.<sup>98</sup> İkincisi ise, yukarıdaki ile tamamen çelişen ve karşısında yer alan bir anlayışı ifade eden görüştür. Bu anlayışa göre kâinattaki varlıklarla Allah’a istidlâl edilemez. Çünkü Kelâbâzî sonradan var olan bir şeyin kendisi var olmadan önceki döneme ait her hangi bir bilgi verdiğine şahit olunmadığını ifade ederek hâdis bir varlığın ezeli varlığa tesir edemeyeceğini vurgular. Buradaki vurgu sonradan meydana gelen bir varlığın ezeli olan bir varlığı tasvir edemeyeceği üzerine kuruludur. O zaman kâinatta ortaya çıkan varlıklar insanın bilme ve tanıma sahası içinde oldukları için doğal olarak kendiliğinden tanınır. Kelâbâzî, Allah Teâlâ ise insanın duyu ve aklının kapsam alanını aşan bir varlık olduğu için O’nu ihata edemeyeceğini ifade eder.<sup>99</sup> Kelâbâzî her ne kadar iki farklı tavır benimsiyorsa da birinci kısımdaki vurgusunu dikkate aldığımızda onun yine kâinatta var olan sistemden Allah’ın varlığına ve birliğine giden bir yolun dikkate alınması gerektiğini vurguladığını söyleyebiliriz.

Âlemden hareketle Allah’ın varlığını ispatlamaya gayret eden Kuşeyrî’ye göre sûfiler kâinatta bulunan açık deliller ve görünen şahitler ile inaçlarını sağlamlaştırmışlardır. O, Allah’ın var ve bir olduğunu gösteren delilleri düşünmeksizin sadece taklit yoluyla iman edenlerin helak olacaklarını vurgular.<sup>100</sup> Kuşeyrî bu düşüncesini ortaya koyarken Kurân’ı

<sup>97</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 100, Ayrıca bk: Neşet Bodur, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018, s. 305.

<sup>98</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 38, 55.

<sup>99</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 55.

<sup>100</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 29.

Kerim’de kâinattaki varlıkların nizamını, düzenini ve sistemini vurgulayan ayetlere dikkat çeker. Gökyüzünün direksiz bir şekilde yükseltilmesi<sup>101</sup>, ayın hareketleri, yıldızların doğuş ve batışları<sup>102</sup>, yeryüzündeki ova ve dağların uzanışları<sup>103</sup>, meyvelerin değişik özelliklere sahip olması<sup>104</sup>, denizlerde gemilerin yüzerek ilerlemesi<sup>105</sup> gibi birtakım olaylar bu ayetlerdendir. Ayetlerde vurgulunan bu düzen ve sistem akıl sahipleri ve istidlâl ehli herkes için Allah’ın varlığının belirtileri ve rububiyyetinin özellikleridir. Aynı şekilde âlemde bulunan fiillerdeki mükemmellik ve hikmet bizi yaratıcının varlığına ve birliğine götüren yegâne delillerdir. Şu halde kâinattaki varlıklara yerleştirilen apaçık ayetler üzerinde inceler, gözlemler ve onlarla istidlâlde bulunursa başka bir ifadeyle aklını kullanırsa hidayete erer.<sup>106</sup>

Görülüyor ki gâye ve nizam delili, ele aldığımız diğer sûfiler tarafından çok ayrıntılı bir şekilde izah edilmemiş olsa bile özellikle Kuşeyrî’nin vurguladığı hususu ve kâinattaki var olan sistemi dikkate alarak düşündüğümüzde kişi, Allah’ın varlığına, birliğine dolayısıyla sağlam bir imana ve hidayete ulaşabilir.

## 1.2. Allah’ın Birliği (Vahdâniyet)

İslam dinin başka bir adı da tevhid dinidir. Aynı zamanda bütün dinlerin de temelini ve özünü oluşturan bir husustur. İlk dönemlerde olduğu gibi her dönemde de İslam âlimlerinin özenle üzerinde durduğu bir konudur. Allah’ın bir ve tek olduğuna delalet eden isim, vahdâniyettir. Vahdâniyet, Allah Teâlâ’nın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması, eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması anlamına gelir.<sup>107</sup> Dolayısıyla kelâmcılar, Allah’ın vahdaniyetine ve birliğine son derece önem vermişlerdir. Tevhide kelâmcılar aklî açıdan yaklaşırlarken mutasavvıflar tevhidi, hal ve Mutlak Bir’e ulaşma olarak algılamışlardır. Allah’ın birliği evrendeki bütün inançlara ve değerlere sinen, bütün dini uygulamalara anlamını veren kuşatıcı bir tevhid düşüncesi, ancak bütün sebepleri tek bir sebebe bağlayabilen zihinle gerçekleşebilir. Dolayısıyla tevhid, insanın zihinsel gelişim bakımından ulaşabileceği en üst anlayıştır.<sup>108</sup>

Muhâsibî’ye göre bir kimse Allah’ı benzerlerden, denk ve ortaklardan, eş ve çocuktan tenzih ederek gerçekten O’nu birleyebilirse gerçek anlamda muhlis sayılır. Dolayısıyla Allah

<sup>101</sup> Ra’d 13/2.

<sup>102</sup> A’raf 7/54.

<sup>103</sup> Bakara 2/22.

<sup>104</sup> En’am 6/99; Fâtır, 65/27-28.

<sup>105</sup> Yunus 10/22.

<sup>106</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, c. I, s. 144; *Letâifü’l-işârât*; c. III, s. 202; Süleyman Akkuş, “*Kuşeyrî’nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*”, s. 105-106.

<sup>107</sup> Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 221; Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, nşr. Suat Yıldırım- Lütfullah Cebeci- Sadık Kılıç- Sadık Doğru, Ankara 1989, c. IV, s. 121- 132.

<sup>108</sup> Şaban Ali Düzgün, “Kur’ân’ın Tevhid Felsefesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. III, s. 1- 4.

ile hiç kimse arasında neseb bağı olmadığı gibi O'ndan başka veli, şefaatçi, koruyucu ve yardımcı olması söz konusu da değildir.<sup>109</sup> Allah'ın rububiyyetini tasdikleyen ihlaslı kişiler, O'nu yüce sıfatlarla nitelendirerek şanına layık olmayan bütün olumsuzluklardan ve noksanlıklardan Allah'ı tenzîh ederler. Böylece yarattığı hiçbir şeyi Allah'a eş tutmamak suretiyle O'nu her açıdan birlemiş (ifrâd) olurlar.<sup>110</sup>

Kelâbâzî ise Allah'ın birliğini lügat olarak, “*Muhakkak Allah tektir ve tek olmayı sever. Ey Ku'rân ehli! Tek olun*”<sup>111</sup> hâdisindeki *vitr* kelimesi ile açıklar ve bu kelimenin *ferd* ile eş anlamlı olduğunu söyler. Ona göre Allah, kendisine hiçbir şeyin eş olmadığı ferd ve hiç bir yaratığının kendisine eklenemediği tek (*vitr*)dir. O'nun dışındaki her şey birbiri ile uyum sağlayarak çift olur veya birbirinden ayrılarak çifti bozar. Çünkü O'ndan gayrı her şey kendinden başka bir şeyle birleşerek meydana gelmiştir. Allah ise bundan münezzehtir. Burada Kelâbâzî yaptığı yorumla farklı bir noktaya daha dikkat çeker. Ona göre iman eden herkes, Allah'ın vahdâniyetine hükmettiğinden dolayı yaptığı amellerinde de Allah'ı tevhid etmiş olmaktadır. Kulun uygulamalarında ve davranışlarında Allah'ı tefrîd etmesi, onlara riya karıştırarak gizli şirke düşmemeleri yoluyla sağlanabilir.<sup>112</sup>

Kelâbâzî tevhidin yedi esastan oluştuğunu söyler. O bu esaslardan bazılarının, kadîmi muhdesten ayırt etmek, ezelinin hâdis tarafından idrak edilemeyeceğini kabul etmek, Hakkı halkla eşit tutmamak, Allah Teâlâ'nın her hangi bir illetle muallel olmadığını benimsemek ve kabul etmek, yarattıklarının fiillerinin Allah'a etki etmeyeceğini bilmek, şeklinde ifade eder.<sup>113</sup>

Tevhid bahsini biraz daha geniş ele alan Hücûrî'ye göre tevhidin hakikati Allah'ın birliğine dair sağlam ve doğru bir bilgiye dayanarak O'nun vahdâniyatine hükmetmektir. Nitekim Allah Teâlâ zât ve sıfatlarında bölünme ve parçalanmayı kabul etmeyen vâhiddir. Fiillerinde de şüphesiz tekdir. Ona göre muvahhidler Allah'ı Teâlâyı bu kemal sıfatlarla tanımaktadırlar. Onlar Allah'ın vahdaniyetine, kâinattaki varlıklar hakkında dikkatle yaptıkları gözlemler sonucu orada gördükleri hayret verici güzellikler ile sanatların kendi kendilerine meydana gelmelerinin imkânsız olduğu kanaatini edinmelerini sağlayan tahkik yolu ile ulaşmışlardır. Varlıklarda hâkim olan sistem ve düzene dair gözlemleri onları söz konusu varlıkların iki veya üç yaratıcının değil, sadece mükemmel, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten

<sup>109</sup> Muhâsibî, *er-Risâletü'l-müstersîdîn*, nşr. Abdu'l-fettah Ebû Gudde, Beyrut 1964, s. 172.

<sup>110</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî, Kahire 1971, s. 267.

<sup>111</sup> Buhârî, *Deâvât*, 6410.

<sup>112</sup> Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, s. 120- 121.

<sup>113</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 103.

kâdir, dilediğini yapan ve herhangi bir ortağa da ihtiyaç duymayan tek bir yaratıcının eseri olduğuna ulaştırmıştır.<sup>114</sup>

Sûfiler, mütekellimlerden farklı olarak tevhidin sadece akıl ile değil ilham ve tecrübe yoluyla da kavranabileceğini savunmuşlardır. Kişinin imanının ve inancının gereği doğrultusunda şekillenmesi bakımından tevhidi; avamın tevhidi, hakikate ermiş kimselerin tevhidi ve havassın tevhidi olmak üzere üç farklı sınıfa ayırmışlardır. Onlara göre avamın tevhidi, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Yani onların, Allah'ın kendine nispet ettiği isim ve sıfatları onaylayıp, kendinden nefy ettiği bütün her şeyi aynı tarzda nefyetmeleridir.<sup>115</sup> Hakikat ehlinin tevhidi, kulun sorumlu olduğu her şeyi yerine getirmek suretiyle Allah Teâlâ'nın dış dünyadaki varlıklara yansıyan sıfatlarına inanmaları; havas ehlinin tevhidi ise, haz ve zevk olarak yaşandığı için ifade edilemeyen dolayısıyla aklın da kavrayamadığı bir tecrübe yoluyla kalbe tecelli eden marifet şeklinde anlaşılır.<sup>116</sup>

Kuşeyrî vahdâniyyetle ilgili düşüncelerini ifade ederken vahdâniyyet kelimesinin kökü (v-h-d) hakkında da bilgi vererek farklı kalıplarda ifade ettiği anlamları öne çıkarır. Bu minvalde Allah Teâlâ'dan bahsederken “O, *vâhid*, *vahd* ve *vahîddir*” der. Kuşeyrî'ye göre ehad kelimesinin aslı *vahddir*. Fethalı vav'ın hemzeye dönüşmesi ile ehad olmuştur.<sup>117</sup> Ona göre *ehad* lafzı *vâhid* anlamına kullanılsa da aralarında önemli farklar vardır. Ehad sözcüğü mevsufundan her şeyi nefyeden en belîğ ifadedir. *Vâhid* sayısal anlamda bir olanı ifade ederken *ehad* ise zâtın bölünme ve birleşmeyi kabul etmediği gibi benzeri bir başkasının bulunması ihtimalini de taşımayan gerçek bir anlamına gelir. Bu açıdan *ehad* ve *vâhid* müterâdif yani eş anlamlı kelimeler değildir.<sup>118</sup>

Aynı şekilde Kuşeyrî de tevhidi açıklarken taksimde bulunur. Ona göre sâlikin tevhidi üç aşamadan geçmektedir. Birincisi fiilleri müşâhede ve incelemedir ki, tevhid-i ef'âldir. İkincisi, O'nun sıfatlarını ispattır. Üçüncüsü vücûdu ile zâtını ispat etmektir ki bu da vuslatın amacıdır. Kul, eşya ile Allah'ın sıfatını tanır, Allah'ın sıfatıyla da zâtını bilir.<sup>119</sup> Kuşeyrî, tevhidi başka bir yerde muhtelif şekilde yine üç kısma ayırır. Birincisi, Hakk'ın Hak için tevhidi; bu bizzât Allah'ın, kendisinin bir olduğunu bilmesi ve kullarına tek olduğunu bildirmesidir. İkincisi, Hakk'ın halk için tevhidi; bu da Allah'ın kulunun muvahhid ehli

<sup>114</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 519-521.

<sup>115</sup> Ebû Serrâc, *el-Lüma'*, s. 424; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 519; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 332.

<sup>116</sup> Hamide Ulupınar, İlk Dönem Sufilerinde Tevhid Anlayışı, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 9 [2008], Sayı: 22, s. 238-247.

<sup>117</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 331.

<sup>118</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 2007, c. X, s. 67; Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 54.

<sup>119</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. I, s. 486.

olmasına hükmetmesi ve bizzât onun tevhidini yaratmasıdır. Üçüncüsü, halkın Hakk'ı tevhidi; bu da kulun, Hakk'ın bir olduğunu bilmesi ve Allah'ın bir olduğunu söylemesidir.<sup>120</sup>

Kuşeyrî'ye göre tevhid, Allah birdir, diye hükmetmektir ki bir şeyin bir olduğunu bilmek de tevhiddir. Ona göre birini teklikle vasıflandırdığımızda, *onu tevhid ettim*, demiş oluruz. Allah hakkında doğru ve sağlam bilgi edinenlere göre Allah Teâlâ'nın vâhit oluşu ile insanlara vâhid denilmesi aynı şey değildir. Allah'ı vasfederken O'nunla ilgili *vaz'* ve *ref'* yapmamız sahih olmaz. O, öyle bir tektir ki, O'na bir şey eklemek (*vaz'*) veya O'ndan bir şey eksiltmek (*ref'*) mümkün değildir. Hâlbuki Kuşeyrî'ye göre bir insana *vâhid insan* denildiğinde durum bunun tam tersinedir. Çünkü elsiz ve ayaksız bir insan denildiğinde insandan el ve ayak kaldırılmış (*ref'*) olur. Kuşeyrî, hakikate ermiş kabul ettiği bazı kimselerin (ehli tahkîk) vâhid kelimesi hakkında; vahîd, Allah için zâtıtan bölünebilmeyi, zât ve sıfatlarında bir benzeri olduğunu kabul etmemeyi, O'nun fiillerinde ve yarattıklarında O'na ortak koşmayı inkâr etmektir, dediklerini nakleder. Kuşeyrî tevhidi kısa ve öz olarak tanımladıktan sonra tevhid hakkındaki ibare, ifade ve tanımların farklı olduğunu belirtir. O, her sufînin yaşadığı hal ve makama göre tevhidi algılayışının ve ifade edişinin değiştiğini, ulaştıkları her dereceye göre kavramlara farklı anlamlar yüklediklerini belirtir.<sup>121</sup>

Sonuç olarak kelâmcılar Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve âlemle olan ilişkisindeki vahdâniyetini akıl, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü çerçevesinde izah etmeye çalışmışlardır. Çalışmamızın temelini oluşturan sûfiler de Allah'ın birliği üzerinde itina ile durmuşlar, bazıları düşüncelerini yer yer filolojik değerlendirmelerle kuvvetlendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre Allah'ın (yaratıcının) birliği bütün evreni kuşatan zihinsel bir gerçekliktir. Nitekim onlara göre içinde yaşanan kâinattaki sistem ve düzen zaten her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve dilediğini yapan bir yaratıcıya işaret etmektedir.

### 1.2.1. Allah'ın Birliğinin Delilleri

Allah'ın varlığı ve birliği meselesi İslam inançlarının temelini teşkil ettiğinden kelâmcılar, aklî ve naklî delilleri birlikte değerlendirerek bir takım sonuçlara ulaşmışlardır.<sup>122</sup> İslam düşüncesinde tevhid ilkesi olarak tanımlanan Allah'ın birliği ve tekliği prensibi, O'nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olması; bir cüz'ü, parçası ve kısmının

<sup>120</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 332; *Letâifu'l-işârât*, c. II, s. 23; *et-Tahbîr fî't-tezkîr*, nşr. Abdu's-Selâm el-Ranî, Beyrut 1986, s. 216; Hücvîrî, *Keşfü'l-mâhcub*, s. 520-521.

<sup>121</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 255.

<sup>122</sup> Kadî Ebû Bekir Bakıllanî, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed el-Kevserî, Kahire 2000, s. 22-24; Adudiddîn İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut ts, s. 8, 278.

bulunmaması, birleşme, parçalanma, kısımlara bölünme gibi hâdis varlıkların vasıflarını taşınamaması anlamına gelir.<sup>123</sup>

### 1.2.1.1. İmanda Tevhid

Çalışmamıza dayanak teşkil eden sûfiler bu konuda kelâmcıların başvurduğu ayetlerin dışında farklı ayetleri de delil olarak getirmişlerdir. Sözelimi Muhasibî, “*Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz.*”<sup>124</sup> ayetinde dile getirilen değişmeyen fitrat ifadesi ile tevhidin vurgulandığını ifade eder. Ona göre insanın söz konusu edilen ve değişmeyen fitratının asli niteliği Allah’ın birliğine iman etmektir.

Kelâmcılarda olduğu gibi çalışmamıza esas aldığımız sûfiler de Allah’ın vahdâniyetini aklî temellendirme yoluyla izah etmeye çalışmışlardır. Burhân-ı temânu’ da bu aklî delillerden biridir. Temanu’, “*Karşılıklı olarak birbirine engel olmak*” anlamındadır. Adını bu kelimedenden alan temanu’ delilinde savunulan görüş; kâinat üzerinde etki sahibi birden fazla ilâhın ya da tanrının kabul edilmesi halinde kâinatta bulunan düzenin ve dengenin bozulacağı esasına dayanır.

Allah’ın birliğini ortaya koymak üzere kelâmcıların geliştirdikleri burhân-ı temânu’ya dayanak teşkil eden birkaç ayet-i kerimeyi zikretmemiz uygun olur:

Yer ve gökte Allah’tan başka ilâhlar mevcut olsaydı, bunların nizamı bozulurdu.<sup>125</sup> De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar, Arş’ın sahibi olan Allah’a ulaşmak için çareler arayacaklardı.<sup>126</sup> Allah, hiçbir çocuk edinmemiştir. O’nunla birlikte başka hiçbir ilâh yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh kendi yattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Gaybı da görülen âlemi de bilen Allah, onların yakıştırdığı nitelemelerden uzaktır. Onların koştukları ortaklardan çok yücedir.<sup>127</sup>

Kelâmcıların bu ayetleri esas alarak geliştirdikleri temanu’ delilinde üzerinde durulan ve vurgu yapılan bir takım aklî ilkeler söz konusudur. Kelâmcılar bu akli ilkelerden yola çıkarak, zıtların aynı anda bir arada bulunması ve aynı anda her ikisinin de ortadan kalkmasının imkânsızlığı, tercih eden olmaksızın tercihin gerçekleşmeyeceği, birinin gerçekleşmesini istediği bir şeyi diğerinin istememesi halinin ilahlar için acizlik olarak algılanması; eksiklik ve noksanlık ifade eden özelliklerin de ilah hakkında söz konusu edilemeyeceği gerçeğini dikkate almışlardır.<sup>128</sup> Kâinatta birden fazla, sözelimi iki ilahın etkin veya hâkim olduğu varsayılacak olursa bu düşünce şu ihtimaller çerçevesinde değerlendirilir:

<sup>123</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 2013, s. 96-98.

<sup>124</sup> Rûm 84/30.

<sup>125</sup> Enbiyâ 21/22.

<sup>126</sup> İsrâ 17/ 42.

<sup>127</sup> Mü’minûn 23/ 91.

<sup>128</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 278-279; Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Segâ, c. II, s. 91; Yavuz Yusuf Şevki, “Vahdâniyet”, *DİA*, c. XLII, s. 429.

(a) Birincisi; ilahlardan biri bir şeyin var olmasını isterken diğeri yok olmasını isteyebilir veya biri onun hareketini isterken diğeri sükûnunu isteyebilir. Bu takdirde her iki işin bir varlıkta aynı anda bir arada bulunması gerekir ki bu aklen imkânsızdır. Buradaki önemli nokta ise ilahların irâde etmesindeki zıtlıklardan ziyade irâde edilendeki (murâd) çelişki ve zıtlıktır.<sup>129</sup>

(b) İkincisi; her iki ilahın istediği de gerçekleşmezse bu takdirde her iki ilahın da aciz olduğu ortaya çıkar ki bu sonuç ya da acizlik, ilah için asla söz konusu edilemeyecek bir vasıftır.

(c) Üçüncüsü; bir ilahın isteğinin olması, diğerrinin isteğinin gerçekleşmemesidir. Şu halde isteği gerçekleşenin ilah olduğu, diğerrinin ise isteği gerçekleşmediği için aciz durumuna düştüğü ortaya çıkar. İradesi gerçekleşen ilah, gerçekleşmeyen ise ilah olamayacağını anlaşılr.<sup>130</sup>

Çalışmamıza konu olan sûfilerin, kelâmcılar gibi temânu' delilini tafsilatlı bir şekilde değil, kısaca ele aldıkları görölmektedir. Sözelimi, Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın ezelde tek ve bir olduğunu, ikinci bir ilâhla bir arada bulunmaktan münezzeh olduğunu ifade etmekle yetinirken<sup>131</sup> Hücvîrî, Allah'ın vasl (birleşmeyi) ve fasl (ayrılmayı) kabul etmeyen tek olduğunu vurgulamaktadır. Zira O'nun birliği ve tekliği sayı bakımından değildir ki başka bir sayılabilen şeyin kabul edilmesiyle O, ikiden biri olsun, diyen Hücvîrî'ye göre Allah hakkında ikillik mümkün değildir.<sup>132</sup>

Diğerr taraftan Kuşeyrî muhtelif ayetleri<sup>133</sup> delil getirerek Allah'ın birliğini açıklama yoluna gider. O, bu ayetleri açıklarken tevhidin, Allah'ı yarattıklarına benzetmeden, mahlûkata ait vasıflarla O'nu nitelemeden ve tasvîre kaymadan O'nun eşi, benzeri ve zıttı bulunmadığını kabul etmek olduğunu söyler. Ona göre kâinattaki bütün varlıkların Allah tarafından meydana geldiğinin ve O'nun sayesinde varlık kazandığının bilinmesi tevhidin içinde barındırdığı diğerr bir anlamdır. Kuşeyrî yaratılan bütün hayvanlardaki nefsî sıfatlar ve zâtî özelliklerin hepsi Allah'ın vahdâniyetine açık birer delil ve şahit olduğunu ifade eder. Aynı şekilde yerin bütün parçaları farklı farklıdır, kâinatın bölümleri birbiriyle iç içedir, bitkilerin renkleri, tatları ve her şey çeşit çeşittir. O, çokluk ve farklılık karşısında zıtlıklara rağmen kâinata bir düzen ve ahenk içinde yaşayan bütün varlıkların, açık ve net bir dille tesadüfen olmadıklarını ve Allah'ın vahdâniyetine birer delil olduğunu ifade eder.<sup>134</sup>

<sup>129</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2013, s. 119.

<sup>130</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.223; Harun Işık- Murat Serdar, *SistematiK Kelâm*, Kayseri 2017, c. I, s. 174.

<sup>131</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1184.

<sup>132</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 519.

<sup>133</sup> Âli-İmrân 3/18; Nisâ 4/36; En'âm 6/18; En'âm 6/99, Şûrâ 42/11.

<sup>134</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 30; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. I, s. 226, 331, 470, 492.

Aynı zamanda Kuşeyrî, diğer sûfilerden farklı olarak Allah'ın vahdâniyetini temânu' delili ile sistematik olmasa da kısa ve öz şekilde isbat etme yoluna gider. Kelâmcıların yaptığı gibi Kuşeyrî, “*Yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar mevcut olsaydı, bunların nizamı bozulurdu*”<sup>135</sup> ayetini temanu' deliline dayanak olarak görmektedir. Ona göre bir işin birden fazla kişiye aynı anda yüklenmesi, bunlar arasında kargaşaya sebep olacağından düzenin bozulmasına ve aksamasına yol açar. Nitekim gökyüzünün direksiz mevcut olması, yeryüzünün sağlam ve dayanıklı olması, ay ile yıldızların yörüngelerinde dönmesi vb. âlemde bulunan sistemin düzenli bir şekilde işlemesi, müdebbir ve hakîm olan bir yaratıcıya işaret eder. Bütün bunlar âlim olanın vahdâniyetine delalettir.<sup>136</sup> Ayrıca kâinatın yaratıcısı olan Allah zâtında benzeri olmayan ve parçalara bölünmeyen tektir. Kâinata etki eden eğer iki veya daha fazla ilâh olsaydı onların âlemdeki işleyişine dair irâdeleri gerçekleşmezdi. Böylelikle ya ikisi de aciz olur ya da biri aciz iken diğeri kâdir olurdu. Bu ise iki ilâh için sonuçsuz bir durumdur.<sup>137</sup>

Görülüyor ki sûfiler de Allah'ın vahdâniyetini isbat etme amacına yönelik olarak temânu' deliline başvurmuşlardır. Âlemde bulunan hassas sistemin işleyişine etki eden birden fazla ilâhın varlığını kabul etmek söz konusu nizamın bozulması anlamına gelir ki Allah ile birlikte aynı vasıflara sahip başka bir yaratıcının varlığı kabul edilemez. Âlemin varlığının devam etmesi ve sisteminin düzenli bir şekilde işleyebilmesi için ilâhın tek ve bir olduğunun kabul edilmesi gerekir.

### 1.2.1.2. İbadette Tevhid

İslam dininde kulun imanından sonra ibadetle mükellefiyeti, onun davranışlarını etkileyen duygu, düşünce ve tutumlarının tutarlılığını gerektirir. Bireyin yapması gereken ibadetler onun Allah'a boyun eğdiğinin ve itaat ettiğinin bir göstergesi olarak kabul edilir. Nitekim Fatiha suresinde<sup>138</sup> ibadet ve yardım talebinin insanın diliyle sadece Allah'a münhasır kılındığının ifade edilmesi bunun da dinin direği<sup>139</sup> olan namazda tekrarlanması dikkate değerdir. Ayrıca kâinattaki bütün varlıklar Allah'ın koymuş olduğu yasalara boğun eğerek işleyişlerini devam ettirmesi zorunlu bir ibadet şeklinde değerlendirilebilir ki Kur'ân'ı

<sup>135</sup> Enbiyâ 21/22.

<sup>136</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. II, s. 497.

<sup>137</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 49.

<sup>138</sup> Fatiha 1/4.

<sup>139</sup> Müsned, V, 231, 237; Tirmizî, “Îmân”, 8.

Kerim’de bu varlıkların Allah’a secde ettikleri vurgulanmaktadır.<sup>140</sup> İbadet, kulun yaptıklarından memnun olması anlamını içeren *ubûdiyyet* terimi ile de ifade edilmektedir.<sup>141</sup>

İbadetlerin daha çok batınî özellikleri üzerinde duran sûfilere göre huşû, ihlas, Allah korkusu ve sevgisi, tevazu, cömertlik gibi insanı Allah’a yaklaştıran bütün iyi davranışları ibadet olarak kabul ederler. Çünkü bu davranışların tamamı onlara göre Allah’ın rızasını kazanmaya bir vesiledir.<sup>142</sup> İslam dini imanî tevhide önem verdiği gibi amelî tevhide de önemsemiş, ibadette tevhide bozabilecek her şeyi yasaklamıştır. Kendisiyle beraber Allah başka ilahlara da tapınılmasını, herhangi bir varlığın kendi ulûhiyyetine ortak koşulmasını şirk olarak tanımlamaktadır.<sup>143</sup> İhlas, ibadet ve iyilikleri gösteriş ve çıkar kaygılarından arındırıp onları sadece Allah rızası için yapmayı ifade eder. Sûfiler için ihlas, ibadetin ruhudur. İhlasın zıttı olan riyâ, sahtekârlık, ikiyüzlülük ve samimiyetsizlik olarak tarif edilmiştir.<sup>144</sup> Çalışmamızın bu bölümünde sûfilerin amelî tevhid, ihlas, riyâ ve şirk hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz.

Muhâsibî, “*Hâlbuki onlara, Allah’a kulluk etmeleri, hanîfler olarak O’na yürekten inanıp boyun eğmeleri...*”<sup>145</sup> ayetini delil göstererek ihlasın bütün iş ve davranışlarda bulunması gerektiğini vurgular. İbadetlerin tamamı yalnız Allah için yapılmalıdır. O, ihlasın güçlü insanların bir özelliği olduğunu düşünür.<sup>146</sup> Davranışlarda riyâ, şöhret sevgisi ve beğenilme isteğinden uzaklaşarak yapılması kulun ihlasını gösterir. Kimde bu kötü vasıfları amellerine karıştırırsa onun muhlis olmadığı ortaya çıkar. Aynı şekilde o, amellerin ikiyüzlülük ve samimiyetsizlikten arındırılarak yapılması gerektiğini ifade eder. Muhâsibî şirkte bir ayırma gitmeden sadece nifakın niyetlere ve davranışlara karışmasını şirk olarak kabul eder. Onun için kişinin ihlasının olduğu nokta, amellerinde korku ve ümit arasında bulunmasıyla alakalıdır. Kim ki kalbinde korku ve ümidi taşıyarak kötü davranışlardan yüz çevirirse Allah ona ihlası bahşeder. O, ihlasın bulunmadığı davranışları kuru dalları olan, yaprakları dökülmüş ve meyve vermeyen bir ağacı benzetir. İhlasla yapılan ameller ise dalları ve yaprakları çoğalan, meyvesi olgunlaşan ağaca benzer. Muhâsibî’ye göre iyiliklerin gizlice yapılması amellerdeki doğruluğun ve ihlasın artmasına vesile olur.<sup>147</sup>

<sup>140</sup> Ra’d 13/15; Hac 22/18; Rahmân 55/6

<sup>141</sup> Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *DİA*, c. XIX, s. 233; Bekir Topaloğlu- Y. Şevki Yavuz- İlyas Çelebi, *İslam’da İnanç Esasları*, İstanbul 2006, s. 87.

<sup>142</sup> Süleyman Uludağ, “İbadet”, *DİA*, c. XIX, s. 247.

<sup>143</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *DİA*, c. XXXIX, s.195; Fatma Dursun, *Mekkî Sûrelerin Eğitim Üslûbu ve İlk Dönemde İnsanlar Üzerindeki Etkisi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2015, s. 31.

<sup>144</sup> Süleyman Ateş, “İhlas”, *DİA*, c. XXI, s. 536.

<sup>145</sup> Beyyine 98/ 5.

<sup>146</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, nşr. Abdülkâdir Ahmet Atâ, Beyrut ts., s. 156.

<sup>147</sup> Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, s. 259-261.

Muhâsibî riya'yı iki kısma ayırır. Birinci kısımdaki riya, Allah'ın rızasını kazanma yerine insanların beğenisini kazanma adına yapılan davranışlardır. Diğer riyada ise kişinin hem Allah'ın beğenisini hem de insanların beğenisini kazanmak için yaptığı davranışlardır ki bu tür ameller insanı şirke düşürür.<sup>148</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî ihlası, niyetin önemine vurgu yaparak açıklamaktadır. Çünkü o amellerin temelini niyetin ve ihlasın oluşturduğunu söyler. Kişi her işinde halis niyetli olmalıdır. Nitekim ahirette hesaba çekileceğinde amellerinin karşılığını ihlas ve niyeti oluşturacaktır.<sup>149</sup>

Kulun nefsin kötü arzularından ve gösterişten uzaklaşması ile ihlasın hakikatine ulaşacağını ifade eden Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre bütün amellerin hedefi sadece Allah rızasına yönelik olmalıdır. Bu ameller Allah'ın bahsettiği nimetlerin itirafı ve Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olma niyeti taşınmalıdır. İnsan amellerini örf ve adetlere uyarak, alışlageldiği şekilde yapmak veya nefsin arzularına göre hareket etmekten korumalıdır. Çünkü böyle olan ameller, sahiplarının ne kadar cahil ve gafil olduğunu gösterir.<sup>150</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî, kulun herhangi bir işi yaparken veya ondan uzaklaşırken hareket noktasının Allah'ın rızasını kazanma ve O'na yaklaşma şeklinde olması gerektiğini vurgular. Ona göre böyle bir durum, ihlasın gayesi ve niyetin en üst noktasıdır. Niyetlerin maksatların farklılıklarına göre çeşit çeşit olduğunu belirten Ebû Tâlib el-Mekkî, görünüşte Allah'tan uzaklaşmaya sebep olacak bir amelin, niyetin halis oluşuyla Allah'a yakınlaştılabileceğini belirtir. Bunun tam tersi de mümkündür.<sup>151</sup>

İhlas sahibinin iki şeye muhtaç olduğunu düşünen Ebû Tâlib el-Mekkî, birincisinin Allah'ın rızasını ve ahirette vaat ettiği şeyleri kazanma anlamına gelen maksadının doğru olması, ikincisinin ise ameli bozacak şeylerden amelin temizlenmesi şeklinde ifade eder. Böyle olunca amelde ihlas hâsıl olur ve insan gösterişten ve nefsin kötü arzularından kurtulur. İnsan aynı zamanda da eyleme geçmeden önce düşünmeli ve niyetini iyice tartmalıdır.<sup>152</sup>

Kelâbâzî amellerin samimiyetle sadece Allah rızası için yapılması gerektiğini vurgular. Gizli şirk olarak da bilinen rıyanın hâlis amele karışmadığını belirtir. Ona göre hâlis amel, kulun dünyevî isteklerden uzaklaşarak yaptığı her işte Allah'a gönülden yönelmesi demektir.<sup>153</sup> O, “*Ümmetimin münafıklarının çoğunluğu kârilere*.”<sup>154</sup> hadisiyle itikadi bir nifakın değil; ibadet ve davranışlardaki ihlassızlık ve ikiyüzlülüğün vurgulandığını belirtir.

<sup>148</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 163.

<sup>149</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1354.

<sup>150</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1343, 1354.

<sup>151</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1356, 1358.

<sup>152</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1362.

<sup>153</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 70.

<sup>154</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/268.

Çünkü onlardan bazıları okuduklarıyla Allah'ın rızasından başka bir şey istemediklerini dile getirdikleri halde amellerinde ve uygulamalarında tam tersini yaparlar. Böylece içi ve dışı farklı olan kâirler, yapmış oldukları davranışlarda Allah'ı rızasını gözetmek yerine kendilerini beğenirler.<sup>155</sup>

Kuşeyrî'ye gelince o, ihlası taat ve ibadette sadece Allah'ı kastetme olarak tanımlar. Ona göre kul taatinde Allah'a yakınlaşmayı istemelidir. İhlasın insanların sevgisini ve övgüsünü kazanmak anlamına gelmediğini vurgulayan Kuşeyrî, ihlası kişinin fiilerinde başkalarının dikkatini çekmemesi, şeklinde yorumlar.<sup>156</sup>

Vahdâniyyete dair düşüncelerini naklî delil üzerine inşâ eden sûfiler, burhan-ı temânu' ile de bu düşüncelerini desteklemişlerdir. Onlara göre kâinattaki var olan hassas dengenin hiçbir sekteye uğramadan işleyişine devam etmesi, Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığına işaret etmektedir. Bir olan Allah Teâlâ, elbette kulluk edilmeye enlayık varlıktır. İnsanların kulluğunun bir ifadesi sayılan ibadet, sûfiler için bütün iyi davranışlar anlamına gelmektedir. Yartıcısına ibadet eden insanın O'nu tanımak ve O'nun sıfatlarını bilmek istemesi ise en doğal hakkıdır. Allah'ın varlığına inanan bir kimse O'nu nasıl nitelemelidir? İnsanın Yaratıcı'sını nitelemek için kullandığı sıfatlar Allah'ın zâtı gibi ezelî midir? Allah'ın âlemle olan ilişkisinde hangi sıfatları daha öne çıkmaktadır? Allah'ın kulları ile olan ilişkisi tek taraflı bir etkiyle mi gerçekleşmekte, yoksa iki taraflı mıdır? vb sorunların cevabını bulabilmek için şimdi tezimizin ana konusu da teşkil eden sûfilerin Allah'ın sıfatları ve Allah-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

<sup>155</sup> Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 55.

<sup>156</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 239.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ALLAH'IN SIFATLARI VE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Bu bölümde sûfîlerin Tanrı tasavvurlarını algılamamız ve izah edebilmemiz için iki önemli hususa değinmek istiyoruz. Bunlardan birincisi Allah'ın sıfatları ve sûfîlerin sıfat algısı, ikincisi ise sıfatların varlıklara yansımaları konu edinen Allah-Âlem ilişkisidir. Çalışmamıza temel teşkil eden sûfîlerin, Allah'ın sıfatları ve Allah-Âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerini incelemeye geçmeden önce, onların bu konulara dair görüşlerini yaşadıkları dönemdeki itikadî problemlerin oluşturduğunu ve kendi görüşlerinin karşısında bulunan gruplara birer reddiye şeklinde olduklarını söylemek mümkündür.

#### 2.1. Allah'ın Sıfatları

İslam düşünürlerinin sıfatlar meselesine önem vermesinin nedeni Allah Teâlâ'nın zâtının kavranamaması O'nun ancak sıfatları üzerinden kendisi hakkında bilgi edinilebilen ve tasavvur oluşturulabilen bir varlık olmasından kaynaklıdır. Allah'ın zât bakımından eşi ve benzeri olmayan bir varlık olduğu konusunda ihtilaf etmeyen Müslümanlar arasındaki problemler, Allah'ın zâtı üzerinden değil, O'na nisbet edilen sıfatlar üzerinden tartışılmıştır. Bu tartışmanın da odağında ortaya konulan sıfat anlayışının tevhid algısına zarar verip vermediği en önemli husus olarak tezahür etmiştir. İslam düşüncesinde Tanrı hakkında ilk defa meydana gelen fikrî tartışmalar iki husus üzerinde yoğunlaşır; Tanrının birliğinin korunması ve zâtının nitelendirilmesi. Bu fikrî çabalar sonucunda sıfatlar konusunda ya teşbihi bir Tanrı anlayışına ya da tenzîhî bir Tanrı anlayışına gidilmiştir. Bir kanatta Allah'a, zâtının aynı olmayan kadîm sıfatları nispet edenler ile diğer kanatta, bu gibi nitelemeleri kabul etmeyenler yer almaktadır. Kendilerinin sahip olduğu Allah tasavvurunun dışında, farklı bir Tanrı tasavvurunu benimseyen ve Allah'ın sıfatlarını farklı bir şekilde algılayan, yorumlayan diğer fırka mensuplarını tekfir etmişlerdir.<sup>157</sup>

İslam tarihinde Allah'ın sıfatları konusunda ilk söz söyleyen kişi Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'dir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ise Ca'd'ın görüşlerini geliştirmiştir. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) sıfat teorisini, Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyen ilk kişi olarak tarihe geçen Cehm b. Safvân'dan aldığı kabul edilir. Vâsıl b. Atâ "Kim kadîm bir mana veya sıfat isbat

<sup>157</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 132.

ederse iki ilah isbat etmiş olur” sözüyle Allah’a kadîm sıfatların nisbetinin şirk olduğunu ifade etmiştir.<sup>158</sup>

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) de sıfat konusunda ilk görüş beyan edenlerden birisidir. Vâsıl b. Atâ, Allah’ın sıfatlarına dair herhangi bir sınıflama yapmazken Ebû Hanîfe, Allah’ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmış, Allah’ı niteleyen her sıfatı zâtî sıfat olarak kabul etmiştir. Ona göre kelâm, semî’, ilim gibi sıfatların hepsi zâtî sıfatlar kategorisinde yer alırlar ve kadîmdirler. Fiilî sıfatlar ise yaratma ve rızık verme gibi Allah’ın zıttıyla nitelenebildiği sıfatlardır.<sup>159</sup>

Mu’tezile’nin sıfatlar konusundaki tavrını belirleyen temel husus Allah’ın birliği yani tevhid anlayışıdır. Burada onların bu anlayışlarını Hristiyanların teslis inancını reddetme odaklı geliştiği görülmektedir. Onlar Allah’ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu savunurlar ve kadîm sıfatların Allah Teâlâ’ya nisbet edilmesini tevhidin ihlali olarak görürler.<sup>160</sup> Müşebbihe, Allah’ın zât ve sıfatlarını yaratıkların zât ve sıfatlarına benzediğini söyleyenleri ifade eden bir kavram veya isimlendirme olup mezheplerin birçoğu kendi sıfat anlayışlarına zıt düşen fikirlere sahip olan diğerlerini Müşebbihe olarak itham etmişlerdir. Örneğin Mu’tezile Ehl-i Sünnetin Allah’ın sıfatlarını kabul etmesi ve ahirette Allah’ın görüleceğini söylemesinin Allah’a mekân izafe edildiği anlamına geldiği için onları Müşebbihe olmakla suçlamıştır. Bu bağlamda Müşebbiheden olduğu söylenen kişilerin gerçekten bu fırkadan olup olmadığı tartışmalıdır.<sup>161</sup> Sözelimi Ebû Tâlib el-Mekkî, sıfatlar hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken bu konuda kendisinin sahip olduğu fikirlere muhalefet edenlerin Mu’tezile ve Cehmiyye’nin görüşlerini kabul ettiğini vurgular.<sup>162</sup>

Ehl-i Hadis çizgisinde kelâma olumlu bakan ilk isimlerden Abdullah b. Küllâb’a göre Allah’ın zâtına ait sıfatlar O’nun zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır. Bu sıfatlar Allah’ın zâtı ile kâimdirler. Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, bu görüşü ile sıfatları kabul ettiği anlaşılan İbn Küllâb’tan etkilenmiş ve onun yolunu da takip etmiştir.<sup>163</sup> Allah tasavvuru açısından Eş’arî’lik, Hanbelilerin benimsediği tevfiz ile Mu’tezililerin benimsediği te’vil arasında bir görüşe sahiptir.<sup>164</sup> Eş’arî’ye göre kâinatı yaratan, irâde ve kudreti ile onu idare eden Allah ezeldir. Kur’ân’ı Kerîm’de Allah’ın hayy, semî’, basîr ve mürîd gibi kelimelerle tavsifi, O’nun ilim, kudret, irâde, kelâm, işitme ve görme gibi sıfatlarının da bulunduğu delildir. Hayat, ilim,

<sup>158</sup> Şehristani, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 46; Mustafa Öz, “Ca’d b. Dirhem”, *DİA*, c. VI, s. 543; Şerafettin Gölcük, “Cehm b. Safvân”, *DİA*, c. VII, s. 234.

<sup>159</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 126.

<sup>160</sup> İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, *DİA*, c. XXXI, s. 396.

<sup>161</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 118.

<sup>162</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, c. III, s. 1185.

<sup>163</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve’htilâfu’l-Musallîn*, nşr. Muhyiddîn Abdülhamîd, c. I, Beyrut 1990, s. 249-250.

<sup>164</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 224.

irâde ve kudret sıfatları fiillerinin tezahürü ile semî', basar, kelâm, bekâ sıfatları da zâtının eksiklikten tenzîh edilmesini gerektiren aklî zaruretle bilinir. Vech, yed, ayn, istivâ, nüzul gibi sıfatlar sadece naslarda geçen haberî sıfatlardır ve tevkîfidir. İnsan ise akli ile sadece bu sıfatların Allah'ın zâtına layık olacak manaları bulunduğuna hükmeder. Yaratma, rızık verme gibi fiilî sıfatları ise ezeli değildir. Şayet bunların ezeli olduğu kabul edilecek olursa âlemin ezeli olması gerekirdi ki bu ise imkânsızdır. Allah'ın zâtında mevcut olan kelâm-ı nefsi kadîm, bu kelâmı ifade eden lafızlar ise hâdistir. Allah'ın ilminde hiçbir teğayyür olmaz, varlıkları yaratmadan önceki bilgisi ne ise yarattıktan sonra da aynı şekildedir. İrade sıfatı küllî olup âlemdeki bütün varlık ve olayları kuşatır; aynı şekilde kulların fiilleri de ilâhî irâdeye göre cereyan eder. Bütün ilâhî fiiller adaletle ve bir hikmet dâhilinde irâde sıfatının yansması olarak meydana gelir. Ayrıca hiçbir şey Allah'a vacip olamaz.<sup>165</sup>

Yüce Allah, "*O'na benzer hiçbir şey yoktur.*"<sup>166</sup> ayeti ile kendisine benzeyen hiçbir şeyin olmadığını açık ve net bildirmiştir. Kelâmcılara göre değişim ve benzeşim gibi hâdis varlıklara ait özellikler Allah Teâlâ'da bulunmaz. Sonradan meydana gelmenin asli niteliği olan bu değişimler bir diğer varlığın nedeni olurlar. Bu ise ilahta bulunması mümkün olmayan bir vasıftır. Allah'ın zâtı mahlûkata benzemediği gibi sıfatları da benzemez. O'nun hayat, ilim, kudret vs. gibi sıfatları insanlarda da vardır. Bunlar arasındaki farklılık ise mâhiyet açısidandır. Allah'ın sıfatları ebedîdir; bizim sıfatlarımız ise sınırlıdır.<sup>167</sup> Çalışmamıza konu edindiğimiz sûfilerden biri olan Kelâbâzî ve Kuşeyrî, Allah'ın sıfatlarının var olduğunu ifade ettikten sonra bunların beşerî sıfatlar gibi olmadığını vurgularlar.<sup>168</sup>

Yaratılış itibari ile düşünen ve akleden insan, Allah'ı tanımak ve O'nunla gönülden bağ kurmak isterken dış dünyada eserlerini gördüğü aşkın varlığı anlatabilmek için bazı ifadelerle başvurur. İnsan, Allah'ın sadece söylemsel ve zihinsel bir varlık değil, aynı zamanda zihnin dışında da O'nun isim ve sıfatlarıyla mevcut olduğunu fark eder. Nitekim var olan ve mevcut anlamına gelen *el-Hakk* ismi, Allah'ın zât ve sıfatlarıyla var olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Allah'ın âlemdeki yansımalarını insanların dile getirmesi de haktır.<sup>169</sup>

Sûfilerin Allah'ın sıfatlarına dair anlayışları, Mu'tezile'nin tamamen karşısında Eş'arîlerin yaklaşımlarıyla aynı doğrultudadır. Onlar eserlerinde Mu'tezile'ye yer yer reddiyelerde bulunmuşlardır. Onlara göre kadîm olan Allah Teâlâ, zâtında parçalanma ve

<sup>165</sup> İrfan Abdülhamid, "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî", *DİA*, c. XI, s. 445-446.

<sup>166</sup> Şûrâ 42/11.

<sup>167</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, c. XXXVII, s. 105;

<sup>168</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 15; Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 31-33.

<sup>169</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, nşr. Ahmet Abdu'l-Mün'im el-Halrânî, Beyrut 1986, s. 186; Bekir Topaloğlu "Allah", *DİA*, c. II, s. 486.

bölünme olmayan tekdir. Zâtında ve sıfatlarında hiçbir benzeri olmadığı gibi yarattıklarında da hiçbir ortağı yoktur. O, isim ve sıfatlarıyla ezelîdir.<sup>170</sup>

Şimdi çalışmamıza konu edindiğimiz sûfîlerin görüşlerini biraz daha ayrıntılı inceleyelim.

Muhâsibî'ye göre Allah kendini en güzel sıfatlarla vasıflandırmıştır. O'nun zâtında sonradan yaratılmışlık niteliğini haiz hiçbir şey olmadığı gibi hiçbir mahlûkatta da Allah'ın zâtından bir şey yoktur. Zâtı için söylenen bu sözler sıfatları için de geçerlidir.<sup>171</sup> Hamd ve bütün övgüler ezelde kadîm olan Allah'adır. O'ndan başkası bu sıfatları hak etmez; layık da olamaz. O ezelde tek iken O'nunla beraber hiçbir şey de yoktu. Allah'tan başka kimse yokken O eşyayı yarattı ve O'nunla beraber başka hiçbir varlık yoktu. Dolayısıyla yaratıkların hiçbiri kadîm değildir. Yegâne kadîm varlık olan Allah Teâlâ'dır. Her şey O'nun mülküdür ve mülkünde hiçbir ortağı yoktur.<sup>172</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî, Yüce Allah'ın sıfatlarının hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını ve bir zamana göre sıralamaya tabi tutulamayacağını ifade eder. Ona göre sıfatların arasında tertip veya öncelik-sonralık sırası yoktur. Çünkü sıralanma sonradan yaratılmış varlıklar hakkında geçerlidir. Hâdis varlıklar belli bir zamana ve sıralamaya bağlı iken Allah'ın sıfatları zâtı ile ezelîdir. Allah Teâlâ'nın bütün sıfatlarında O'na denk ve benzer hiçbir varlık yoktur.<sup>173</sup>

Allah'ın sıfatlarının cisim, araz veya cevher olmadığını, O'nun semî', basar, vech ve yed gibi sıfatları olduğunu ifade eden Kelâbâzî, sûfîlerin Allah'ın sıfatları hakkında, O'nun zâtının ne aynısı ne de gayrısıdır, ifadesinde vurgulanan sünnî görüşü benimsediklerini ve bu konuda görüş birliği içinde olduklarını beyan eder.<sup>174</sup>

Allah'ın sıfatlarının ve isimlerinin tevkîfî olduğunu belirten Kuşeyrî ise Kitap ve Sünnette yer alan ifadelerin dışında herhangi bir tavsîfî kabul etmez. Ona göre bu konuda ümmet de icma' ettiği için birtakım aklî deliller ve dilin ifade imkânlarından kıyas yoluyla Allah'ın isimlendirilmesine itibar edilmemesi gerekir.<sup>175</sup> Kelâmcılar tevhid ve tenzîh inancını koruyarak Allah'a, naslarda geçmediği halde Vâcibü'l-Vücûd, Sâni', Kadîm gibi isimlerin verilmesinde sakınca görmemişlerdir. Burada Kuşeyrî ile ilgili dikkat çekici husus ise Allah'ın aklî delillerle isimlendirelemeyeceğini söylediği halde kendisinin Allah için *Kadîm*

<sup>170</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 13-15; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, s.1185; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 519-520; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 30-31; *Luma' fi'l-i'tikâd*, s. 21.

<sup>171</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 274.

<sup>172</sup> Muhâsibî, *er-Risale*, s. 33.

<sup>173</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1180.

<sup>174</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 14-15.

<sup>175</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 118.

*Subhânehû, Sâni* ve *Muhdis* gibi ifadeler kullanmış olmasıdır.<sup>176</sup> Ayrıca o yaşadığı dönemdeki Müşebbihe<sup>177</sup> olarak isimlendirilen kesimler ile Mu'tezile'nin<sup>178</sup> sıfat telakkilerini reddederek Allah'ın sıfatlarının teşbihsiz ve ta'tilsiz bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunur.<sup>179</sup>

İslam âlimleri ilahiyât konularının eğitim-öğretime elverişli hale getirmek için Allah'ın sıfatlarını belli ölçülerle gruplandırarak sistematik bir tasnif yapma yoluna gitmişlerdir. İtikad ile ilgili konularda ilk dönem eserlerden Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i, Mâturidî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve Eş'arî'nin *el-Lüma*'sında karşımıza çıkan sıfat tasnifleri daha sonraki âlimler tarafından son haline gelmiştir. Sünnî kelâm kitaplarında en yaygın tasnife göre sıfatlar *zâtî/tenzihî/selbî, sübûtî* ve *fiilî* olarak tasnif edilmiştir.<sup>180</sup> Fakat günümüzün eğitim-öğretiminde *haberî* sıfatlar dördüncü bir kategori olarak önümüze çıkmaktadır.<sup>181</sup> Sünnî Müslümanlar arasında önemli bir yeri bulunan Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142)'nin *'Akâ'id* metninde *zâtî/tenzihî* sıfatlar şöyle açıklanır:

Allah, araz, cisim, cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. Yine O kemiyet ve hacimden, basit veya birleşik parçalardan teşekkül etmemiştir, sonlu değildir. Allah mâhiyet ve keyfiyetle nitelendirilemez. Mekân tutmaz, üzerinden zaman geçmez. Hiçbirşey O'na benzemez, hiçbir şey ilim ve kudretinin dışında kalmaz.<sup>182</sup>

Çalışmamızda ele aldığımız eserler, *Nesefî 'Akâ'id*'indeki bu açıklamalar ışığında değerlendirildiğinde sûfîlerin de tenzihî sıfatlardan bahsettiklerini söyleyebiliriz.<sup>183</sup> Günümüzdeki genel tasnif açısından bakıldığında ise sûfîlerin böyle bir tasnife gitmeden tenzihî bir anlayışla Allah'ın sıfatlarından bazılarını kısaca değinmiş oldukları görülmektedir. Örneğin sûfîlerin, Allah'ın sıfatlarının birbirlerinin yerine geçemeyeceği hakkında görüş birliği içinde olduklarını ifade eden Kelâbâzî'ye göre sıfatlar birbirlerinin mütegâyiri de mütemâsili de değildir. Başka bir ifadeyle Allah'ın ilmi ile kudreti birbirinden ayrı olmadığı

<sup>176</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 49-53.

<sup>177</sup> Allah'ın insanlar gibi el, ayak, göz gibi organlara sahip sınırlı bir varlık olduğunu iddia eden Müşebbihe, düşüncelerini ispat etmek için Kur'an'ı Kerim ve hadislerde Allah'tan bahseden müteşâbih nassları lafzî manalarına dayandırarak açıklamışlardır. Bu yaklaşımları kelâmcılarca Allah'ın bir benzerinin bulunmadığını ifade eden naslara aykırı bulunmuş ve müteşâbih nasslara lafzî mânaları dışında dilbilimsel ve aklî anlamlar verilmesi gerektiği belirtilmiştir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, c. XXXII, s. 156-158.

<sup>178</sup> Mu'tezile Allah'ın zâtı dışında zâtına zâid kadîm sıfatları kabul etmemişlerdir.

<sup>179</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. III, s. 345.

<sup>180</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c. II, s. 488; İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, c. XXXVII, s. 103-105; Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 151.

<sup>181</sup> Metin Yurdağür, "haberî sıfatlar" kavramının ilk dönem kelâmcıları tarafından kullanılmadığını, bu ifadenin daha sonraki dönemlere ait bir terim olduğunu söyler. Ona göre bu terime ilk kez İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin eserlerinde rastlanır. Türkçe yazılmış eserlerde ise bu terimi ilk kullananın İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1869/1946) olduğunu ifade eder. bk. Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı I, Kayseri 1983, s. 250-251; Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 87.

<sup>182</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c. II, s. 488-489.

<sup>183</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 13-14; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1171-1172; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 519-520; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 30-31.

gibi, semî'', basar, yüz, el gibi diğer sıfatları da böyledir.<sup>184</sup> Kelâbâzî'nin burada zâtî sıfatlarla haberî sıfatları aynı şekilde değerlendirdiği ve bir ayrıma gitmeden açıkladığı görülmektedir.

Diğerlerinden farklı olarak Kuşeyrî, Allah'ın zâtî sıfatları hakkında genel bilinen tasnifin dışında kendi içerisinde farklı bir değerlendirme yapmıştır. Onun yaptığı sıfat tasnifi, Ebû Hanîfe'nin<sup>185</sup> (ö. 150/767) taksimine benzemektedir. Kuşeyrî, zâtî sıfatları şöyle taksim etmiştir:

a) Hayat, ilim, irâde ve kudret gibi Allah Teâlâ'nın fiillerine delalet eden sıfatlar.

b) Semî', basar, kelâm ve bekâ gibi izzetine delalet ederek O'nu her türlü noksanlıktan münezzeh kılan sıfatlar.

c) Kur'ân'ı Kerim'de veya sünnette geçen vech ve yed gibi sıfatlar.<sup>186</sup>

Sıfatlar konusunda Kuşeyrî diğer sûfî düşünörlere göre daha ayrıntılı görüş beyan ettiği için burada onun tasnifini dikkate alarak devam etmenin daha uygun olduğunu düşünöyoruz.

### 2.1.1. Zâtî Sıfatlar

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kuşeyrî'nin zâtî sıfat tasnifi<sup>187</sup> Ebû Hanîfe'nin sıfat tasnifiyle benzerlik göstermektedir.<sup>188</sup> Fakat günümüzde eğitim-öğretimde kolaylık sağlamak amacıyla yapılan sıfatların zâtî ve subûti şeklindeki sınıflandırılması, çalışmamıza konu olan sûfîlerin dönemindeki tasniften çok daha farklıdır. Bugün zâtî sıfat kategorisinde ele alınan sıfatlar vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyyet, muhâlefetün li'l-havâdis ve kıyâm bi-nefsihî şeklidir. Ebû Hanîfe ve Kuşeyrî'nin ise zâtî sıfatlar başlığı altında zikrettikleri sıfatlar ise hayat, kudret, ilim, semî'', basar, kelâm ve irâde Sünnî kelâm kitaplarında subûti sıfatlar olarak geçmektedir.<sup>189</sup>

Sûfîlerin yaşadıkları dönemlerde kesin bir şekilde sınırları belirlenmiş sıfat tasnifinden bahsetmek mümkün değildir. O dönemlerde daha çok sıfatların anlaşılma ve yorumlanma metodları tartışılmıştır. Çalışmamıza temel olan sûfîlerden Kuşeyrî dışındakiler eserlerinde Allah'ın sıfatları ile ilgili sistematik bir açıklama ve inceleme yoluna gitmemişlerdir. Sıfatlar konusunu ele alırken mezhep taassubu içerisinde davranmayan Kuşeyrî, sıfatların tasnifinde Ebû Hanîfe'yi takip ederken, anlaşılma ve yorumlanma biçiminde ise Eş'arî kelâmcılarının

<sup>184</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 16.

<sup>185</sup> Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 55.

<sup>186</sup> Kuşeyrî, *Luma' fi'l-i'tikâd*, s. 23.

<sup>187</sup> Kuşeyrî, *Luma' fi'l-i'tikâd*, s. 23.

<sup>188</sup> Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, s. 55.

<sup>189</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c. II, s. 488.

usulünü dikkate almaktadır. Dolayısıyla burada öncelikle İmamı Eş'arî'nin görüşlerine kısaca değinmekte fayda vardır.

Eş'arî'ye göre Allah, ilmi ile *âlim*, kudreti ile *kâdir*, irâdesi ile *mürîd*, işitme sıfatıyla *semî*, görme sıfatıyla *basîr*, kelâm sıfatıyla *mütekellim*, hayat sıfatıyla *hayy* ve bekâ sıfatıyla *bâkî* dir.<sup>190</sup> Allah'ın sıfatlarını ifade eden bu kelimeler Kur'ân'ı Kerim'de ve hadislerde ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbihe sigasıyla kullanıldığı için Mu'tezilî kelâmcılar ve filozoflar sıfatların ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbihe vezininde kullanılmasında ittifak etmişlerdir. Fakat aynı kelimelerinin mastarlarının Allah'ın zâtıyla ezeli ve zâtına zâid, hakiki ve vücûdî sıfatlar olması hakkında fikir ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>191</sup>

Mu'tezile sıfatlar konusunda Eş'arîlerin ve Mâturîdilerin kabul ettikleri mastar formundaki ifadeleri Allah'a nispet etmeyi reddederler. Onlara göre mastar anlamı taşıyan bu sıfatlar ile Allah'ın zâtından başka kadîm mefhumların mevcudiyeti ortaya çıkmış olur. Böyle bir düşünce ise Mu'tezile'nin tevhid prensibine zıttır.<sup>192</sup> Eş'arî, sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır,<sup>193</sup> diyerek Müşebbihe ve Mu'tezile'nin arasında orta bir yol tutar. Mâturîdî de bu tür sıfatların anlaşılma ve yorumlanmasında Eş'arî ile aynı görüşleri benimsemektedir. Mâturîdîler ve Eş'arîler Allah'ın zâtıyla beraber ezeli sıfatlarının varlığını kabul etmişler, bu düşüncelerini de sıfatlar *Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı* şeklinde ifade etmişlerdir. Onlara göre bu tarz sıfatların kabulü Allah'tan başka kadîm varlığı gerektirmez. Çünkü kadîmlerin çokluğu, başkalık kapsamına dâhildir. Allah'ın zâtında ve sıfatlarında başkalık olmadığı gibi O'nun sıfatları da birbirine zıt değildir. Mâturîdî ve Eş'arîlere göre sıfatlar, Allah'ın zâtı üzerine zâiddir. Zât kavramının ifade ettiği mana ile sıfat kavramının manası farklı olmakla birlikte zât ve sıfat birbirinden ayrı tasavvur edilemez. Aynı şekilde bu kabul Hristiyanlarda olduğu gibi küfre de götürmez. Çünkü onlar Allah'tan başka kadîm varlıkların mevcut olduğunu açıkça söylemişlerdir.<sup>194</sup>

Dikkatlice bakıldığında Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in arasındaki sıfatlar konusundaki farklılık semantik açıdandır. Mu'tezile, Allah'ın âlim, kadîr, hayy, semî ve basîr gibi sıfatlarının olduğu konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı düşüncededir. Ehl-i Sünnet kelimenin türeyişini dikkate alarak Allah'ın âlim yani ilmi olan zât, kadîr yani kudreti olan zât olduğunu söylerler. Mu'tezile ise "Allah âlimdir" der, fakat "Allah'ın ilmi vardır" demez. Nitekim

<sup>190</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 95; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 14; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 38; Luma', s. 22; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 520.

<sup>191</sup> Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, nşr. Muhammed Osman Haştu, Kahire ts., s. 104; Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, s. 130.

<sup>192</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, c. XXXVII, s. 102.

<sup>193</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 95.

<sup>194</sup> Arslan- Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, s. 162; Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 215.

onlara göre soyut olan ilim, Allah'a isnat edildiğinde Allah'ın zâtına eklemelenmiştir. Bu ise tevhid ilkesine aykırıdır.<sup>195</sup>

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılarının, "sıfat zâtın aynı değildir" şeklindeki ifadeleri, sıfatları Allah'ın zâtının aynı olduğunu savunan Mu'tezile'ye; "gayri değildir" şeklindeki ifadeleri de sıfatı zâttan ayırarak Allah Teâlâ'ya insanî özellikler yükleyen Hristiyanlara cevap niteliğindedir.<sup>196</sup>

Sûfîler de Allah'ın zâtıyla birlikte ezelî sıfatlarının bulunduğunu kabul etmekle birlikte, *sıfatları zâtının aynısı da gayrısı da değildir*, şeklindeki ifadeleri ile sıfatlarının O'nun zâtına has olduğunu vurgulamışlardır.<sup>197</sup> Onların bu ifadelerinden anladığımız kadarıyla Allah'ın zâtına ait sıfatların bulunması Allah'ın birliği ilkesiyle çelişmediğini düşünmektedirler.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının sonradan yaratılmadığını ve O'ndan da ayrı olmadığını söyler. Allah'ın isimleri, sıfatları, nurları, kelâmı ve irâdesi zâtıyla mevcuttur ve ezelîdir. O'nun bütün sıfatları ebedî olarak zâtından ayrılmayacaktır. Şanı yüce Allah, zâtı ile münferit, sıfatları ile tektir. O, Allah'ın kendisini nasıl tanıtmışsa o şekilde olduğunu ve insanların vasıflandırdığı ve nitelediği sıfatların ötesinde olduğunu ifade ederek sûfîlerin Allah'ı, ayetler ve hadislerde anlatıldığı şekilde vasıflandırdığını belirtir. Muhakkak ki Allah'ın isimleri ve sıfatlarının kabulü ile O'nun misli ve dengi hiçbir varlığın olmadığı ortaya çıkar. Ona göre bu sıfatların keyfiyetinin nasıl olduğunu biz bilemeyiz. Allah ebedî sıfatlarıyla ve kendi zâtıyla kâimdir.<sup>198</sup> Mekkî, Allah'ın sıfatlarının keyfiyetini insanların bilemeyeceğini ifade etmesi onun Müccesime düşüncesine aykırı, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine de yakın olduğunu gösterir. Nitekim Müşebbihe, Allah'ın sıfatlarının zahirî anlamlarını dikkate alarak Allah'ı yaratıklara benzetmişlerdir.<sup>199</sup> Ebû Hanîfe ise Allah'ın sıfatlarının keyfiyetsiz sıfatlar olduğunu söyler. Onun bilâkeyf anlayışı olan bu görüşüne göre Allah'ın sıfatları vardır, fakat yaratılmışların sıfatlarından farklı olarak keyfiyetinin insanlar tarafından bilinmesi mümkün değildir.<sup>200</sup>

Kelâbâzî, Allah'ın sıfatlarının O'nun organları, azaları ve parçaları olmadığını ifade ettikten sonra Allah Teâlâ'nın kendisine nisbet ettiği bütün isim ve sıfatlarla anlatılıp vasıflandırıldığını söyler. Ona göre Allah'ın isim ve sıfatları kadîm ve ezelî olmakla birlikte

<sup>195</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 251.

<sup>196</sup> Recep Önal, "Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin İlahî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sayı: 42, s. 147.

<sup>197</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 15; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. III, s. 1173; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 38.

<sup>198</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. III, s. 1171-1173, 1184. Bu görüş bilâ keyf anlayışı olarak kabul görmüştür.

<sup>199</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, c. XXXII, s. 156-158.

<sup>200</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 46.

ne zâtı diğer zâtlara, ne de sıfatları diğer bütün sıfatlara benzer. Gözler O'nu idrak edemez, zanlar ve düşünceler O'na yetişemez, sıfatları değişmez, isimleri başkalaşamaz.<sup>201</sup>

Ayrıca Kelâbâzî, Allah'ı nasslarda yer almayan bir sıfat ile niteleyen kişinin Allah hakkında yalan söylemiş olduğunu ifade eder. Çünkü Allah'ın kendisini nitelediği sıfattan başka bir şeyi O'nun hakkında kullanmak O'nu anmak olamaz. Ona göre böyle bir durumda zikredilen kendisi dışında anılmış olur ki zikir, anılan kişinin değil, anan kişinin sıfatıdır. Zikredilen, Zâkir'in zikri ile anılmıştır. Sıfatlanan da vasfedenin özellikleri ile sıfatlanmış değildir. Kelâbâzî bu düşüncesini, müşriklerin ve kâfirlerin Allah hakkındaki söylemlerini dile getirerek temellendirir. Nitekim onlar eş, baba ve putlar gibi ifadelerle Allah'ı vasfetmişlerdir. Allah ise onların vasfettiği bu sıfatlardan kendisini tenzîh etmiş, Kur'ân'ı Kerim'de “*Sübân olan Allah, onların nispet ettikleri sıfatlara sahip olmaktan münezzehtir*”<sup>202</sup> buyurularak haber verilmiştir.<sup>203</sup>

Allah'ın selbî sıfatlarla kendisini vasıflandırdığını belirten Hücvîrî, kişinin hevâ ve heveslerine uyarak Allah'ı nitelediği bütün sıfatlardan ise Allah'ın münezzehtir olduğunu vurgular.<sup>204</sup> Aynı şekilde Kuşeyrî de Allah'ın, kendisine nispet etmediği bir isimle isimlendirilmesini kabul etmez. Kitap ve Sünnette geçen isim ve sıfatların tevkifi olduğu için hepsine iman edildiğini beyan eden Kuşeyrî, Kur'ân ve Sünnette belirtilenlerin dışında aklen veya başka bir dildeki ıstılah yöntemi ile Allah'a herhangi bir sıfat nispet edilmesini kabul etmez.<sup>205</sup> Kuşeyrî, Allah'ın zâtına ait sıfatların bir kısmının kudreti, ilmi, hayatı ve irâde gibi Allah'ın fiillerine delalet ederken, semî'', basar, kelâm ve bekâ gibi sıfatların da Allah'ı bütün olumsuz nitelemelerden tenzîh ettiğini ifade eder.<sup>206</sup>

Kuşeyrî, “*O'nun zâtına benzer hiçbir şey yoktur.*”<sup>207</sup> ayetini açıklarken Allah'ı hâdis varlıklara ait özelliklerden tenzîh eder. Ona göre bu ayetin ifade ettiği hakikat O'nun zâtında, sıfatlarında ve hükümlerinde eşi ve benzerinin bulunmayışıdır. Allah'ın zâtının sonradan yaratılmışlara benzetilmesini doğru bulmayan Kuşeyrî, O'nu belirli bir yerde sınırlı, sonlu ve bir oluşla vasıflandırmayı, Allah'ın organlarla ve şekillerle anlatılmasını sözlerin en çirkini olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre bu şekilde düşünen insanların Allah'ın görmesi, işitmesi, kudreti ve diğer özelliklerinin insanlara ait olan organlarla gerçekleştirdiğini

<sup>201</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 13-15.

<sup>202</sup> En'âm 6/100.

<sup>203</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 15.

<sup>204</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 520.

<sup>205</sup> Kuşeyrî, *Luma' fi'l-i'tikâd*, s. 27.

<sup>206</sup> Kuşeyrî, *Luma' fi'l-i'tikâd*, s. 23.

<sup>207</sup> Şûrâ 42/11.

zannederler. Hâlbuki Hakk Teâlâ teşbih olmaksızın tenzîhe, sınırlama olamadan tevhide layık olandır. O'nun sıfatları ise bir benzetme ve sınırlama olmadan anlaşılmalıdır.<sup>208</sup>

Dolayısıyla burada Allah'ın sıfatlarına dair sûfîlerin düşüncelerini her bir sıfatı dikkate alarak biraz daha ayrıntılı bir şekilde şu başlıklar altında belirtmek mümkündür.

### 2.1.1.1. Hayy (Hayat)

Çalışmamıza konu olan sûfîler, Allah'ın sıfatları başlığı adı altında hayy sıfatını genel olarak değerlendirmişlerdir. Sûfîler içinde Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili düşüncelerini dile getirerek öncü olan Muhâsibî, Serrâc, Kelâbâzî ve Hücûvî hayy sıfatı ile ilgili herhangi bir yorum yapmamıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî ise sadece Allah'ın kendine has sıfatlarla hayat sahibi olduğunu belirtmekle yetinmiştir.<sup>209</sup>

Kuşeyrî bu konu hakkında özel bir başlık açarak hayy sıfatını açıklama yoluna gitmiştir. Âlemin yaratıcısının hayy, yani diri olduğunu ifade eden Kuşeyrî'ye göre Allah'ın canlı ve hayatta olması, *âlim*, *kadîr* ve *mürîd* sıfatlarının ön şartıdır. Ölümlülük ise u özelliklerin gerçekleşmesine engeldir.<sup>210</sup> Ayrıca Kuşeyrî, kimliklerini açıklamadığı bazı kimselerin, Allah hakkında *hayy* değil *muhyî* denilmelidir, şeklindeki sözlerini naklederek onların bu ifade ile Allah'ın dışındakiler hayydır, anlayışına sahip olduklarını belirterek bu tür düşünce ve anlayışları yanlış bulur. Çünkü ona göre Allah'a ve mahlûkata hayy ismiyle hitap ettiğimizde bunlar sadece isimlendirmede ortak olurlar. Böyle bir isimlendirme onların zâtta ortak olduklarını göstermez. Nitekim O'nun hayy sıfatı, zâtına zâid bir sıfattır.<sup>211</sup>

Bütün kemâl sıfatlarla muttasıf olabilmek için hayat sahibi olmak gerekir. Zira varlığın kemali ancak hayy sıfatı ile tam olur. Yok ve ölümlü olanın ne ilmi ne de irâde ve kudreti vardır. Allah'ın hayat sıfatına sahip olması hem aklî hem de naklî delillerle sabittir. Kemal vasıflara muttasıf hayat sahibinin, önceden yokluğu düşünölemeyen sonradan da varlığına bir hâlel gelmeyecek bir varlık olması gerekir. Nitekim, “Ölmek şanından olmayan O hayat sahibine güvenip dayan.”<sup>212</sup> “Kendinden başka ilâh olmayan Allah, hayat ile diri ve zâtı ile kâimdir.”<sup>213</sup> “Yüzler, diri ve her şeye hâkim olan Allah karşında eğilmiştir.”<sup>214</sup> ayetlerinde vurgulandığı gibi Allah Teâlâ kendisini Kur'ân'da bu özelliklerle anlatmıştır.<sup>215</sup>

<sup>208</sup> Kuşeyrî'nin buradaki düşünceleri Müşebbihe'ye birer reddiye şeklindedir. bk. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*; c. III, s. 345; *Luma' fi'l-i'tikâd*, s.26-27.

<sup>209</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. III, s. 1184.

<sup>210</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 52.

<sup>211</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 209.

<sup>212</sup> Furkân 25/58.

<sup>213</sup> Âl-i İmrân 3/2; Bakara 2/255.

<sup>214</sup> Tâhâ 20/111.

<sup>215</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 209.

### 2.1.1.2. İlim

Bilgiyi kapsamlı bir şekilde ifade eden ilim terimi, bir şeyin hakikati ile kavranması anlamına gelmektedir.<sup>216</sup> İlahi bilginin ezeli olup olmadığına dair İslam bilginleri arasında görüş ayrılıkları vardır ve herkes kendi düşüncesine göre bu hususu farklı bir şekilde ifade etme yoluna gitmiştir. Sözelimi Dırâr b. Amr (ö. 190/805) ve Hüseyin b. Neccâr (ö. 230/845) sıfatlar konusundaki bakış açıları doğrultusunda ilim sıfatını da selbî metodla izah etmeyi tercih etmişlerdir. Dırâr b. Amr'a göre, Allah âlim, kâdir, hayy ve diridir, şeklindeki ifade O cahil değil, aciz değil ve ölü değildir, anlamına gelmektedir.<sup>217</sup> Neccâr'a göre ise, 'Allah, daima cömerttir' cümlesinin anlamı, O'ndan cimriliği nefyetmektir. 'O, daima mütekellimdir', ifadesinin anlamı, O daima kelâmıdan aciz değildir demektir. Ancak Allah'ın kelâmı hâdistir, mahlûktur.<sup>218</sup> Dırâr ve Neccâr'ın yaklaşım tarzı doğrultusunda sıfatları selbî metodla açıklama yöntemini Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinin genel yaklaşımı olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>219</sup>

Eş'arî'ye göre Allah'ın ilim sıfatı zâtî bir sıfat olduğu için kadîmdir. Yaratılmış olan varlıkların bilgisi, bir oluşa bağlı olan bilgidir. İnsanların bilgisi Allah'ın bilgisinden farklı olarak, bilgiyle alakalı olay gerçekleştikten sonra tecrübe ile elde edilir ve böylece insanda bilgi hâsıl olur. Hâlbuki Allah'ın ilmi hiçbir oluşla kayıtlı olmadığı için bütün oluşlara olmadan önce şamildir. Varlığı ve yokluğu kuşatarak görünen ve görünmeyen her şeyi kapsayan bu ilahî bilgi, insan bilgisi gibi kesbî değil; zarurî ve kesin bilgidir.<sup>220</sup> Ayrıca kelâmcılara göre kâinatta bulunan düzen ve sistem ilim sahibi bir zâtın varlığına işarettir. Onlar, Allah'ın kâinatı hikmetsiz bir şekilde yaratmayacağını savunurlar. Mademki kâinat bir gâye ve nizam ile var edilmiştir o zaman kâinatın yaratıcısı ilim sıfatına sahiptir.<sup>221</sup>

Allah Teâlâ'nın kendisini bütün görünen ve görünmeyen âlemi bilmekle övdüğünü çeşitli ayetlere<sup>222</sup> dayanarak açıl原因 Muhâsibî, akılların, Allah'ın keyfiyetini bilmekte aciz kaldığını ve O'nu idrak edemedikleri ifade eder. O, görünmeyenlerin ve gayblara dair bilgide Allah'ın eşsiz ve benzersiz olduğunu vurgulayarak O'nun sıfatlarının ezeli olduğunu belirtir. Allah'ın ilminin sınırsızlığına ve derinliğine dikkat çeken Muhâsibî'ye göre Allah her oluşumu, olanı ve olacak olsaydı olmayanın da nasıl olacağını bilir. Allah'ın ilmi, gözler

<sup>216</sup> Halife keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 88-89; Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *DİA*, c. XXII, s. 108.

<sup>217</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 246, 339.

<sup>218</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 341.

<sup>219</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 344.

<sup>220</sup> Halife Keskin, "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: I, sayı: 1, s. 75; Ebû Mu'in en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 256-261.

<sup>221</sup> Eş'arî, *Kitâbü'l-lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bda'*, nşr. Hamûde Ğurâbe, Mısır 1955, s. 24-25.

<sup>222</sup> İsrâ 17/55; Enâm 6/3; Enâm 6/73; Müzzemmil 73/6; Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 339.

görmeden, gaybta gizli şeyler ortaya çıkmadan, zan ve düşüncelerde meydana gelmeden önce her şeyi kuşatır. Allah arşa istivâ etmiş, arşın içindeki her şeyi de ihâta etmiştir. Allah, bütün fısıltılara yakındır ve onlara şahit olur. Böylece Muhâsibî, Allah'ın ilim sıfatıyla gizlenmek istenen bütün sırları, âlimlerin, susanların ve konuşanların vicdanlarında saklı olan düşünceleri ve niyetleri bildiğini ifade eder.<sup>223</sup>

Muhâsibî ilahî bilgiyi ele alırken bunun Allah için tâli bir konu olmadığına dikkat çeker. Ona göre Allah'ın ilmi hiçbir oluşa bağlı olmadığı için O bu bilgisini de herhangi bir eşyadan elde etmemiştir. Bundan dolayı Allah için, O daha olmamış olanı, olunca bilir, demek doğru değildir. Bunun sebebini ise daha sonra olacak bir şeyi önceden bilmemenin, bilgisizliği gerektirdiği şeklinde ifade eder. Muhâsibî'ye göre insanların bilgisi ise olacak olanları daha önce meydana gelenlerle olanlarla mukayese ederek geleceğe dair bir öngörü şeklinde ortaya çıkmaktadır. Sözelimi insanın gecenin başlangıcından ilerleyen süreçte gündüzün olacağını bilmesi böyledir. İnsanın olacak olanı daha önceden olanlardan bilmesi muhdes ve birtakım ön şartlara bağlı iken Allah'ın ilmi ezelîdir ve O'nun bilgisi ile kıyaslandığında olaylar sonradan meydana gelmemektedir.<sup>224</sup>

Muhâsibî, Allah'ın ilmi hakkındaki düşüncelerini Râfîzîlerin<sup>225</sup> *bedâ* görüşünü redderek açıklar. *Bedâ* terim olarak Allah'ın muayyen bir şekilde meydana geleceğini haber verdiği bir olayın, ortaya çıkan yeni bir durumdan dolayı daha sonra farklı bir şekilde gerçekleşmesi demektir.<sup>226</sup> Muhâsibî'ye göre Allah ezelî bilgisiyle her şeyi kuşatmış olmakla beraber olacak olanları kendisi için hâdis olmayan ve bedânın cereyan etmediği ilmine göre dilemiştir. Nitekim O'nun ilminin muhdes olduğu iddia edilecek olunursa her şeyden münezzeh olan Allah'a bilgisizlik isnat edilmiş demektir ki Allah Teâlâ hakkında bu muhaldir.<sup>227</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın ilim sıfatını kudret ve basar sıfatlarıyla iç içe açıklar. Allah'ın ilim sıfatını “*Biliniz ki O her şeyi kuşatmıştır.*”<sup>228</sup> ayeti ile delillendirirken hiçbir mekânın O'nun kudreti ve ilminin dışında olmadığını ifade eder. Hiçbir şey O'nu başka bir şeyden engelleyemez. Ona göre Allah, ilim ve kudret sıfatı ile hiçbir şeyden uzakta değildir; bilakis bu sıfatlarıyla her şeye yakındır.<sup>229</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın zâtının bir zaman ve hudutla nitelendirilemediği gibi kuvvet ve hükümlerinin de bir zamana bağlı olarak ifade

<sup>223</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 263, 341; *el-Vasâyâ*, s. 220, 285-286.

<sup>224</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 340.

<sup>225</sup> Başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîler'e, daha sonra bütün Şîî fırkaları ile Şîî unsurları taşıyan bazı bâtinî gruplarına verilen isim. bk. Mustafa Öz, “Râfîzîler”, *DİA*, c. XXXIV, s. 396.

<sup>226</sup> Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, c. V, s. 290; Bedâ hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 113.

<sup>227</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 341.

<sup>228</sup> Nisâ 4/180.

<sup>229</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1177.

edilemediğini belirtir. Allah bilmesiyle görmekte, görmesiyle bilmektedir. Bundan dolayı önceden olanlarla sonradan olanlar O'nun katında tek bir şeydir ve aynı zamanda olmuştur. O'nun bütün sıfatları tektir, kemal derecesindedir. O, bütün mahlûkâtın farklı farklı vasıflarının olmasına rağmen Allah'ın onları kendine özel sıfatlarından bir sıfatıyla bildiğini vurgular.<sup>230</sup> Öyle görülüyorki sıfatlar arasında bir tertibin ve öncelik-sonralık olmadığını savunan<sup>231</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Allah'ın sıfatları arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla ona göre buradan sıfatların birbirinin aynı olduğu sonucunu çıkarmamız mümkündür.

Bir eşyanın yok olması Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Allah'ın ilminde bilinmez olduğu anlamına gelmediği gibi Allah, ondan da haberdardır.<sup>232</sup> O bu düşüncesine; “*Andolsun ki sizi yarattık, sonra size şekil verdik. Sonra da meleklere “Âdem’e secde edin!” diye emrettik.*”<sup>233</sup> ayetini delil olarak getirir. Ebû Tâlib el-Mekkî, bu ayetle işaret edilen yaratma ve şekil vermenin, sonra olduğu halde ayette bu fiillerin Âdem’e secdeden önce haber verildiğini söyler. Çünkü ona göre Allah Teâlâ bu fiilleri müşahade etmektedir; O'nun ilminde de bu olayların vuku’ bulması veya bulmaması eşittir.<sup>234</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili resmin bütünü göstermek için O'nun dünyada, ahirette ve ahiretten sonra olacak şeyleri *oldu* sözüyle yani fiilin mazi sigasında haber verdiğini ifade eder. Onun, Allah'ın ilminde bir tertîbin olmadığı gibi sonradan olan şey ile ilk olan şey arasında bir fark yoktur; ifadesi Allah'ın ilminin zaman sınırlamasıyla kayıtlı olmadığı şeklindeki düşüncesini ortaya koyar. O, bu konudaki fikrini, “*Yoksa gaybın bilgisi onun yanında da o görüyor mu?*”<sup>235</sup> ayeti ile desteklemektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre, Allah bu ayetinde gayb bilgisi olmayan kişinin noksan olduğunu bildirmiş ve o kişiyi kınamıştır. Aynı şekilde Allah Teâlâ bir şeyi meydana getirdiğinde o şey hakkında bilgisi artmış da değildir. Bilakis O'nun ilmi kâinat yaratılmadan önce var olduğu için âlem, O'nun ilminde mevcut idi. Kâinatın varlığı ne Allah'ın ilmine yeni bir bilgi ilave eder ne de ezelî ilminde olması ona Allah'ın zâtı gibi bir ebedilik sıfatı verir. Çünkü Allah'ın zâtı kâinata hulûl etmediği gibi O'nun ilmi de kâinata bir mahal teşkil etmez. Bu âlem yok iken O, el-Evvel sıfatıyla mevcuttu. Ebû Tâlib el-Mekkî, olmayan bir varlığa Allah'ın ezelî ilminde mevcut diye kadîm bir sıfat atfedilirse ikinci bir kadîm varlık ortaya çıkacağını savunur. Bu kâinat ise tek başına vücut bulmuş değildir. Aksi iddia edilirse Allah'ın el-Evvel sıfatına bir

<sup>230</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1180.

<sup>231</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1180.

<sup>232</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1177.

<sup>233</sup> A'râf 7/11.

<sup>234</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1182.

<sup>235</sup> Necm 53/35.

ortak çıkmış olur. Hâlbuki tek ve bir olan Allah kendisiyle beraber ezelde ikinci bir varlığın olmasından veya kıdem sıfatına bir ortağın bulunmasından münezzehtir.<sup>236</sup>

Ayrıca Ebû Tâlib el-Mekkî, kelâmcıların yaptığı gibi Allah'ın ilim sıfatını kâinattaki gâye ve nizama dikkat çekerek ispatlama yoluna gider. Allah Teâlâ'nın, kâinat yaratılmadan önce ilim sıfatı ile onun meydana geleceğini bildiğini, Allah ile bildiği şey arasında hiçbir engelin olmadığını belirten Ebû Tâlib el-Mekkî, bilinen şeylerin hepsinin ilâhi ilimde mevcut olduğunu, onların ise bu ilme bir etkileri veya katkıları olmadığını söyler. Bildiği her şeyi kendi zâtındaki bir ilimle bilmekte olan Allah, o şeye de ilmi ile bakmaktadır. Mahlûkatın ise buna gücü yetmemektedir. Aslında O'nun ilminde bilinen varlıklar, Allah onları var edip meydana getirene kadar kendi zâtlarıyla yokturlar; kendi kendilerine de vücut bulamazlar. Onlar ancak Allah onları bir hikmet veya sebeple meydana getirdiğinde vücut bulurlar.<sup>237</sup>

Kelâbâzî'nin ilahî bilgiyi açıklarken ortaya koyduğu yaklaşım Dırâr b. Amr ve Hüseyin b. Neccâr'ın yaklaşımlarına birer reddiye şeklindedir. O, insanların Allah'ı vasıflandırırken kullandığı sıfatların, sadece zıttını Allah'tan nefyetmek için olmadığını ifade eder. Buna örnek olarak Allah'ın ilim sıfatının manasının O'ndan yalnızca cehaleti izale etmek olmadığını söyler. Nitekim cehaleti nefyetmekle Allah'ın âlim olduğu manası çıksaydı muradımız sadece cehaleti nefyetmek olurdu. Kelâbâzî bu örnekte olduğu gibi böyle bir anlayışı taşıyan diğer bütün sıfatlarla da Allah'ın vasıflandırılmayacağını vurgular. İnsanların Allah'ı vasıflandırdığı sıfatların O'nun gerçek sıfatları olmadığını, Allah'ın sadece zâtıyla kâim olan sıfatlarla nitelenebileceğini vurgulayan Kelâbâzî, Allah'ın kendini vasıflandırdığı sıfatların dışında O'na başka sıfatlar nispet eden kişiyi yalancı olarak değerlendirir.<sup>238</sup>

Hücvîrî, Allah'ın ilim sıfatını ilahî ilim ile beşerî ilmi kıyaslayarak açıklama yoluna gider. O'na göre ilim iki kısımdır. Birincisi, Allah'ın ilmi; ikincisi, beşerin ilmidir. Kulun ilmi, O'nun ilminin yanında yok olur gider. Çünkü ilim, Allah'ın sıfatıdır ve O'nun zâtıyla kâimdir; vasıflarının ise nihyeti yoktur. İnsanın kendisi yok olacağı için ilmi de son bulmaya mahkûmdur. Allah öyle bir ilim sahibidir ki O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır. Kâinatta zerre miktarı hiçbir şey O'nun ilminin dışına çıkamaz. Gizli, açık ve gaybî her şey O'na âyandır. Kemalini ise sonu yoktur.<sup>239</sup> Kulun ilminin kemâl derecede olması, ismi aziz olan Allah'ın ilminin yanında cahillikten başka bir şey değildir.<sup>240</sup> Nitekim Hakk Teâlâ "*Pek azı müstesna*

<sup>236</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1183.

<sup>237</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1182-1184.

<sup>238</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 15.

<sup>239</sup> En'âm 6/59; Mücâdele 58/7; Enfâl 8/75; Mü'minûn 23/17; Mülk 67/14.

<sup>240</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 213.

size ilimden bir şey verilmemiştir.”<sup>241</sup> buyurmuştur. Hücvîrî’ye göre ilim övülen, sevilen ve iyi bir sıfattır. İlim tek başına malumu ihata eder ve onu açığa çıkarır.<sup>242</sup>

Ayrıca yaratılmışlardan hiçbirinin Allah’ın ilmine ortak olmasını mümkün görmeyen Hücvîrî, hulûl inancını redderek Allah’ın ilminin kendisine hulûl<sup>243</sup> etmediğini vurgular.<sup>244</sup> Ona göre ilim sıfatı, Allah’tan ayrılmayan ve cüz’lere bölünmeyen bir sıfattır. Hücvîrî ilim sıfatını isbatlarken diğer sûfiler gibi kâinattaki câri işleyişi, tertip ve nizamı delil olarak gösterir. O da hikmet içeren bir fiilin, fâilinin âlim olduğuna işaret ettiğini vurgular. Allah’ın ilmi, sırları ve zahiri şeyleri kuşatan bir ilimdir.<sup>245</sup>

Kuşeyrî’ye gelince o, ilim sıfatının Allah’ın sıfatlarından biri olduğunu vurguladıktan sonra bunu fiillerindeki gâye, nizam ve hikmetle açıklar. Ona göre Allah Teâlâ’nın fiilindeki kusursuzluk, sağlamlık ve itkânlık ilmiyle âlim olduğunun en büyük delilidir. Nitekim kusursuz olan iş ve fiil bize onu yapanın âlim olduğunu göstermektedir. Allah bilinmesi gereken her şeyi hakkıyla bilendir. Bilinmesi gerekli olan bir şeyi bütün veçheleri ile bilmemek bir noksanlığın sonucu olur ki Allah’ı böyle bir vasıfla nitelemek muhaldir. Aynı şekilde fâil, bilinmesi gerekli şeyleri bütün yönleriyle bilmezse o şeyinde muhkem bir şekilde olmadığını gösterir ki böyle bir ilim ancak yaratıkların hâdis bilgisinin özelliğidir. Hâlbuki Allah’ın ilmi hâdis değil, kadîm ve kesin bilgidir.<sup>246</sup>

Kelâbâzî gibi Allah’ın ilim sıfatını kudret sıfatı ile iç içe açıklayan Kuşeyrî, kâinatın yaratıcısının kâdir ve âlim yani her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olduğunu ifade etmiştir.<sup>247</sup>

Allah’ın ilim sıfatına nisbetle akıllı, kıvrak zekâlı, şair veya arif olarak nitelendirilemeyeceğini söyleyen Kuşeyrî’ye göre Allah, ancak Kur’ân’da ve sünnette varid olan niteliklerle tavsif edilebilir. Çünkü ümmet de Allah’ı âlim, alîm ve allâm olarak vasıflandırma konusunda icma’ etmiştir.<sup>248</sup>

Sûfilerin yukarıdaki izahlarına ve delillerine bakıldığında onlar, Allah’ın ilim sıfatına dair yaptıkları açıklamaları yaşadıkları dönemdeki Allah’ın sıfatlarına dair tartışmalar çerçevesinde şekillendirmişlerdir. Onların bu değerlendirmeleri Mu’tazile’nin sıfatları anlama ve yorumlama tarzlarına bir cevap niteliğindedir. Sûfiler, Allah’ın ilim sıfatını diğer bazı

<sup>241</sup> İsrâ 17/85.

<sup>242</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 205.

<sup>243</sup> Hulûl, ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah’ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması, şeklinde tanımlanır. bk. Kürşat Demirci, “Hulûl”, *DİA*, c. XVIII, s. 340.

<sup>244</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 520.

<sup>245</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 206.

<sup>246</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 52-53.

<sup>247</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 21.

<sup>248</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 118.

sıfatlarla içiçe açıklamışlardır. Onlara göre sıfatlar, Allah'ın zâtı gibi ezelidir. Aynı zamanda sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynısıdır ne de gayrisidir. Allah'ın bilgisi bütün varlıkları, görünen ve görünmeyen her şeyi kül ve cüz' olarak kapsamaktadır. Onlar ilim sıfatını, bilginin elde edilmesinde bir sınırlamaya tabi olmadığı şeklinde dikkate aldıklarında, var olan ve var olma potansiyeli taşıyan her şeyin Allah tarafından önceden bilindiğini ifade etmektedirler. Sûfiler, Allah'ın ilim sıfatına sahip bir zât olduğunu âlemdeki sistemin işleyiş biçimine dikkat çekerek delillendirmektedirler. Nitekim âlim olan bir zâtın fiilleri de hikmetli olmak zorundadır. Hikmet içeren bu fiiller ilahî bilginin kesbî değil, zarûrî ve kesin olduğunu işaret etmektedir.

### 2.1.1.3. Kudret ve İrâde

Allah'ın sıfatı olarak düşünüldüğünde *meşiet* anlamına da gelen irâde, istemek demektir. Fiilin meydana gelmesinde etkin olan irâde, eyleme geçme gücüdür.<sup>249</sup> İlk dönem sûfiler irâde sıfatının isbatı üzerinde önemle durmuşlardır. Muhâsibî irâde sıfatının ezelî ve ebedî olduğunu savunur. Ona göre irâde sıfatı ilim sıfatıyla bağlantılıdır. O, irâde sıfatını anlatırken Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden çağdaşı Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?])'ın<sup>250</sup> düşüncelerini ismini vermeden, bazı bid'at ehli kimseler diyerek eleştirir. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın irâde sıfatı ile ilgili "Allah'ın bir şeyi yaratmayı dilemesi o şeyi yaratması anlamını ifade eder. O şeyin kendinden başka bir şey olmamasından sonra *kün/ol* emriyle meydana gelmesidir."<sup>251</sup> düşüncesine itiraz eder. Ayrıca kendilerinin Ehl-i Sünnet olduğunu iddia eden bazı kimselerin Allah'ın irâdesinin hâdis olduğunu belirterek, "Allah'ın irâdesi takdirinden sonra meydana gelmiş ve takdiri irâdesini geçmiştir" şeklindeki düşüncelerini reddeder. Muhâsibî onların görüşlerini kabul etmeyerek Allah'ın irâdesinin dışında bir şeyin oluşmasından, irâdesinin tekallübünden ve bedâ olacak şeylerden münezze olduğunu ifade eder.<sup>252</sup> O bu düşüncesine birkaç ayeti delil olarak gösterir. Birincisi, "*Korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz.*"<sup>253</sup> ayetinde Allah'ın, ilmiyle Müslümanların Mekke'ye gireceklerini va'd etmiştir. İkincisi, "*Bir kenti yaşanmaz hale getirmek istersek önce oranın ileri gelenlerine emirlerimizi ulaştırırız.*"<sup>254</sup>, üçüncüsü, "*Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir.*"<sup>255</sup> Allah'ın irâde sıfatını bu

<sup>249</sup> Mustafa Çağrırcı- Hayati Hökelekli, "İrade", *DİA*, c. XXII, s. 381.

<sup>250</sup> Muhâsibî'nin düşüncesini eleştirdiği kişinin Ebû'l Huzeyl el-Allaf olduğu *Fehmü'l-Kur'an* muhakkiki Hüseyin Kuvvetli tarafından tespit edilmiştir. bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, s. 342.

<sup>251</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 51; Metin Yurdagür, "Ebû'l Huzeyl el-Allâf", *DİA*, c. X, s. 331.

<sup>252</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, s. 342.

<sup>253</sup> Fetih 48/27.

<sup>254</sup> İsrâ 17/16.

<sup>255</sup> Nahl 16/40.

ayetlerle isbat eden Muhâsibî, ezeli olan Allah'ın bir şey olmadan önce ve yaratma anında da mürîd ve irâde eden olduğunu vurgular. Ona göre Allah'ın bu yaratmayı istemesi sonra da bitmeyecektir. Yaratma vakti geldiğinde yine yaratmayı isteyecek ve o vakit O'nun irâdesi de o şeyi yaratacaktır.<sup>256</sup>

Allah'ın irâdesinin ezeli ve daimi olduğuna dikkat çeken Muhâsibî, mahlûkatın yaratıldığı zamandan önce ve ihdâs olunan vakitte Allah'ın onu irâde ettiğini söyler. Bu düşüncesini şu ayetle delillendirir; “*Biz bir beldeyi yok etmek istediğimizde, (elçimiz vasıtasıyla önce) o şehrin şımarık zenginlerini uyarırız...*”<sup>257</sup> Bu ayette “إذا اردنا / izâ eradnâ” sözüyle anlaşılan Allah dilemeden önce de irâde etmiş olduğu bir vakitte o zamanı dilemiştir. Yani içinde bulunduğumuz zaman gelmeden önce Allah o zamanın oluşumunu istemiştir. Allah'ın bu sözündeki إذا / izâ edatı irâdesine işaret etmektedir. Nitekim Araplar da muhatabına bu şekilde yapar. Biri diğerine “Sana ne zaman gelmemi istersin?” dediğinde diğeri ona “Yarın” der. Aslında soruyu soran gelecek olanın “gel” diyeceği zamanı bilerek zahiren sorar. Diğeri de geleceği vakti tayin etmek için cevap verir, yoksa kendi irâdesinin tayin ettiği vakti bildirmek için değil. Eğer ne zaman gelmesini istediğini sormak isteseydi “Sana gelmemi ne zaman istersin?” diye sorar diğeri de “Yarın gelmeni istediğim vakit” diyerek geliş zamanıyla cevap verirdi. Bu şekilde sorarak açıkça gelmeyi belirlediği zamanı sormuş; cevap veren de سوالın manasına uygun cevap vermiş olurdu.<sup>258</sup>

Aynı şekilde Muhâsibî, Allah'ın bir şeyin oluşum vaktini belirlemek istediğinde zahiren isteğini “*Biz bir beldeyi yok etmek istediğimizde, (elçimiz vasıtasıyla önce) o şehrin şımarık zenginlerini uyarırız...*”<sup>259</sup> ayeti ile anlatır. Ona göre bu ayette anlatılan önceden irâde edilen helak etme vakti geldiğinde o ülkenin helak edileceğidir. Ezeli olan Allah belirli bir vakitte irâde ettiği şeyi zamanı gelince meydana getirir. Allah her şeyi kendisinin varlığına delalet eder bir şekilde emsalsiz olarak yaratmıştır. Eşyanın en büyüğü bile O'nun yaratmasından önce hiçbir anlam ifade etmezdi. Her şey O'nun dilemesiyle olmuştur. O'nun dilemesi varlığa taalluk etmeden hiçbir şeyin irâdesi var olacaklara taalluk etmemiştir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah her şeyden yücedir.<sup>260</sup>

Yüce Allah'ın sıfatlarının da O'nun zâtı gibi ezeli olduğunu söyleyen Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre bütün sıfatlarında Allah'a denk ve benzer olan hiçbir varlık yoktur. Allah'ın sıfatları zâtının kıdemiyle kadîmdir. Varlıklar O'nun varlığıyla mevcuttur. O meydana getirmeyi dilediği herhangi bir varlığı “ol” sözü ve kudretiyle var eder. İrade sıfatıyla da ne

<sup>256</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 343.

<sup>257</sup> İsrâ 17/16.

<sup>258</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 343.

<sup>259</sup> İsrâ 17/16.

<sup>260</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 344.

zaman isterse o zaman yaratır. Eğer Allah isterse kudret sıfatıyla takdir eder ve ortaya çıkarır veya istediğini kudreti ile gizler. Allah'ın kuvveti, kudretinin hakikatini gösterir. Kudreti, bekâsının devamıdır.<sup>261</sup>

Hücvîrî, Allah'ın irâdesi karşısında mevcûdatın çaresiz olduğunu ifade eder. O, Allah'ın irâde ettiğini mutlaka yaptığını ve bildiğini de irâde ettiğini vurgular.<sup>262</sup>

Kuşeyrî, irâdenin tasavvufa yeni başlayan kişilerin hali ve Allah'a yönelmek isteyenlerin ilk makamı olduğunu söyler. Ona göre bu makama böyle bir ismin verilmesinin sebebi, her şeyin irâde ile başladığından dolayıdır. İnsan bir şeyi istemezse yapamaz. Bunun için her fiilin başında bulunan irâde niyete (kasd) benzetilmiştir.<sup>263</sup>

Kudret sıfatını isbat eden ve bu sıfatın Allah'ın fiiline delalet ettiğini söyleyen<sup>264</sup> Kuşeyrî'ye göre âlemin yaratıcısı kudret sıfatıyla kâdir ve mürîddir. Kâdir ve mürîd olmasına delil ise fiillerin değişip dönüşmesi; düzenlenmiş ve müretteb olmasıdır. Bu müretteblik fiillerinin öne alınmasında veya sonraya bırakılmasında, bir niyet ve irâde sahibinin olduğunu gösterir.<sup>265</sup> Kâdir ol(a)mayandan fiiller südür ederek meydana gelmez. Allah her bilinen şeyler hakkında âlim olduğu gibi güç ve kudret gerektiren her şeye kâdirdir. Gücü yeten (kâdir) olmadan kudretin olamayacağı gibi kudret olmadan kâdir olunamaz. Kâdir olmanın hakikati Kuşeyrî'ye göre yaratıcının kendi zâtında kudretinin bulunmasıdır. Kudretin hakikati ise takdir ettiği şeyleri murâd etmesidir. Yaratılmışların hiçbirisi yoktan meydana getirmede kudret sahibi olamaz. Allah, kudretinin nihayeti olmadığı için yaratılan bütün her şeye muktedirdir. Mukadderât ise O'nun kudretinin dışına asla çıkamaz.<sup>266</sup>

Kuşeyrî, Allah Teâlâ'nın irâdesini, muradına açılan bir pencere ve yol olarak görür. Allah, bir şey olmamasını isterse olmaz, olmasını istediğinde de muradının olmaması söz konusu olamaz. Ona göre Allah'ın hükümlerinin sürdürüldüğü yerde irâdesinin olmaması demek yanılan veya elinden bir şey gelmeyen bir zât demektir ki bu noksanlığın bir göstergesidir.<sup>267</sup>

Ebû Serrâc, irâde ve kudret sıfatı hakkında bir değerlendirmede bulunmamış, Kelâbâzî ise sadece irâde ve kudret sıfatının Allah'ın sıfatlarından biri olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.<sup>268</sup>

<sup>261</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1180-1181.

<sup>262</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 520.

<sup>263</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 232.

<sup>264</sup> Kuşeyrî, *Luma' fi'l-i'tikâd*, s. 23.

<sup>265</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 52.

<sup>266</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 220.

<sup>267</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 59.

<sup>268</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 15.

Görülüyor ki Sûfilere göre Allah, istediğini dileyen, irâde etmesinde de bir sınırlama olmayan ve dilediklerini meydana getirmede aciz kalmayan yegâne kudret sahibidir. Yaratılmışlar ise “*De ki: “Ey mülkün sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayr senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.*”<sup>269</sup> ayetinde vurgulandığı üzere O’nun irâdesi ve kudreti karşısında sadece kendisine tanıdığı haklara sahiptir.

#### 2.1.1.4. Semî’ ve Basar

Allah’ın semî’ sıfatıyla nitelenmesi, O’nun işitmeye konu teşkil eden her şeyi işittiğini;<sup>270</sup> basar sıfatıyla da görmeye konu teşkil eden her şeyi tam anlamıyla idrak ettiğini ifade eder.<sup>271</sup>

Konuşulanları ve işitilenleri Allah’ın, semî’ ve basar sıfatıyla derinlemesine idrak ettiğini söyleyen Muhâsibî’nin bu sıfatları birlikte değerlendirdiğini görmekteyiz. O, Allah’ın işitme ve görme sıfatlarına haiz olduğunu şu ayetlere dayanarak vurgular; “*Şüphesiz ki biz, sizinle beraber, (her şeyi) işitmekteyiz*”<sup>272</sup> ve “*Bundan böyle davranışlarınızı Allah da Resûlû de görecektir.*”<sup>273</sup> Ona göre Allah’ın semî’ sıfatı sonradan ortaya çıkan bir işitme değildir. Allah konuşan kişinin konuşma anındaki konuşmasını zorlanmadan veya bir gayret sarf etmeden duyar ve herhangi bir şey Allah’ın işitmesinden ve görmesinden gizlenemez. Muhâsibî bu ayetlerin, Allah’ın zâtında hiçbir lahza ve görüşün muhdes olmadığına işaret ettiğini söyler.<sup>274</sup>

Muhâsibî, Râfîzîler’e ve Müşebbihe’ye ait bazı görüşleri kitabında zikrederek eleştirir. Onlara göre Allah’ın sıfatları ezeli değildir. Bu yüzden Allah, yaratıkların konuşmalarını önceden değil, onların konuştukları anda bir sebebe (onların konuştuklarına) bağlı olarak sonradan işitir. Muhâsibî, Râfîzîlerle Müşebbihe’nin Allah’ın işitme ve görme sıfatlarıyla ilgili savundukları bu düşüncelerini, yaratıkların işitme ve görme süreçlerini dikkate alarak ortaya koyduklarını söyler. Nitekim mahlûkat sesleri, kulaklarıyla idrak edip duyduğunda onları anlamış ve hissetmiş olur. Görme de aynı şekilde duyma hadisesi gibidir.<sup>275</sup> Onların bu düşüncelerini yanlış bularak reddeden Muhâsibî, kendi düşüncesini ise “*Allah görecektir.*”<sup>276</sup> ve “*Şüphesiz ki biz, sizinle beraber, (her şeyi) işitmekteyiz.*”<sup>277</sup> mealindeki ayetleri delil getirerek ortaya koyar. Ona göre bu ayetler, insanların gördüğü ve işittiği her şey Allah’ın

<sup>269</sup> Âli- İmrân 3/26.

<sup>270</sup> Bekir Topaloğlu, “Semî”, *DİA*, c. XXXVI, s. 492; Metin Yurdagür, “Sem”, *DİA*, c. XXXVI, s. 452.

<sup>271</sup> Metin Yurdagür, “Basar”, *DİA*, c. V, s. 101.

<sup>272</sup> Şua’râ 26/15.

<sup>273</sup> Tevbe 9/94.

<sup>274</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 345.

<sup>275</sup> Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 110-111; Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 345.

<sup>276</sup> Tevbe 9/105.

<sup>277</sup> Şua’râ 26/15.

irâdesine bağlı olduğundan dolayı O'na gizli kalmaz ve Allah bunların tamamını görür ve işitir. Ayrıca Allah'ın görmesi ve işitmesi sonradan meydana çıkan bir sıfat veya eylem olmadığı için hâdis de değildir. Herhangi bir kimsenin “Allah'ın işitmesi işitilenin sonradan yaratılmasıyla, görmesi de görülenin sonradan yaratılmasıyla” şeklindeki bir iddiasını Muhâsibî, Allah'ın kendisi için söylemediği bir ifade olarak değerlendirir. Böyle bir hatadan kaçınmak için kişiye düşen, Allah'ın kendisini vasıflandırdığı “O, âlimdir, semî'dir, basîrdir” şeklindeki nitelemeyi öne çıkarmak, bunun dışındaki nitelendirmelerden ise uzak durmaktır.<sup>278</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah Teâlâ'nın ruhları yaratmadan önce onların seslerini duyduğunu yani semî' sıfatını “Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetle bulunan kadının sözünü işitti.”<sup>279</sup> ayetini zikrederek temellendirir. Allah'ın konuşanları yaratmadan önce onların sesini işittiğini ezeli ilmine dayalı olarak bildirdiğini söyleyen Ebû Tâlib el-Mekkî, ilim sıfatı ile bu sesleri işiten bir zâtın, ezeli ilmi ile kâinatın başlangıcını ve sonunu nasıl bilemez? şeklinde hayret içerikli bir soru sorar. O, Allah'ın gördüğü şeyleri işittiğini; bildiği şeyleri de konuştuğunu vurgular.<sup>280</sup>

Allah'ın sıfatlarını sistematik bir şekilde incelemeye tabi tutmayan Ebû Tâlib el-Mekkî, O'nun basar sıfatını ilim sıfatıyla beraber tanımlamış, kudret sıfatıyla da pekiştirmiştir. Ona göre Allah, ezeli ilmi ve kudretiyle kıyamet gününü ve onda olacakları görür. Bir şeyin olmayışı O'nun görmesini engelleyemediği gibi daha sonra olması da görmesine mani olamaz. Aynı şekilde O, yaratılanları ezeli kudretiyle güç yetirdiği ve çepeçevre kuşattığı, ilmiyle de bildiği için halen olanları görmektedir. Vuku' bulacak şeylerin daha önceden meydana gelmeyişi veya mevcut olmayışı O'nun görmesine engel olamaz. O'nun nazarı ilmi genişliğince; ilmi de nazar ettiği her şeyi kuşatmaktadır. O, bildiklerini kendine özel bir sıfat ile görmektedir.<sup>281</sup>

Sıfatların hâdis olmadığını savunan Ebû Tâlib el-Mekkî, Mu'tezile, Cehmiyye<sup>282</sup> ve İbâdiyye<sup>283</sup>,nin Allah'ın basar sıfatının sonradan yaratıldığı görüşünü benimsediklerini söyler. O, söz konusu fırkaların Allah Teâlâ'nın ezelde görmediği bir şeyi sonradan gördüğünü, ezelde bilmediği bir şeyi sonradan bildiğini, önceden konuşmadığı bir şeyi de sonradan konuştuğunu savunduklarını belirtir. Kendisi ise bir kimsenin, “Allah, sonradan gördü,

<sup>278</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 346.

<sup>279</sup> Mücâdele 58/1.

<sup>280</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1182.

<sup>281</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1183.

<sup>282</sup> Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745) itikadî görüşlerinden oluşan ve bu görüşleri benimseyenlere verilen isimdir. bk. Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 58.

<sup>283</sup> Abdullah b. İbâz önderliğinde Emevîlerden Mervân b. Muhammed zamanında ortaya çıkan bir fırkadır. bk. Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 140.

sonradan bildi, sonradan konuştu” dediği zaman bu kişinin Allah’ın sıfatlarının sonradan yaratılmış olduğunu ve bilinen şeylerin Allah’ın sıfatlarından önce olduğunu iddia etmiş olacağını ifade eder. Allah’ın irâdesi, kudreti ve ilmi yaratılan her şeyden önce olduğu gibi kelâmı, duyması ve görmesi de ezelîdir. Allah Teâlâ kâinatı muayyen bir zamanda sırasıyla yaratmıştır. Bütün yaratılanlar O’nun ilminde, kudretinde ve dilemesinde olduğu gibi konuşması, işitmesi ve nazarı üzere meydana gelmiştir. Bu âlem O’nun ilminde zerre miktarı fazla veya noksan değildir.<sup>284</sup>

Kelâbâzî’ye gelince o, Allah’ın basar ve semî’ sıfatlarını tenzih anlayışıyla açıklar. Ona göre Allah’ın işitmesi, görmesi, yüzü ve eli hakikaten vardır, ancak bildiğimiz işitme, görme, yüz ve el gibi değildir. Daha sonra o, sıfatlar ile ilgili görüşünü, Allah’ın sıfatları ne O’nun zâtıdır, ne de zâtından başkadır, diyerek yorumlama yoluna gider. Sıfatların birbirinden ayrı olmadığını da ifade eden Kelâbâzî, Allah’ın işitme sıfatının, görme sıfatı gibi olmadığını fakat görme sıfatından da ayrı olmadığını vurgular.<sup>285</sup>

Hücvîrî, semî’ ve basîr sıfatlarına dair çok ayrıntılı bir açıklama yapmamış, Allah’ın semî’ ve basîr sıfatları olduğunu, bu sıfatların da Allah’ın zâtıyla birleşmediğini vurgulamakla yetinmiştir.<sup>286</sup>

Allah Teâlâ’nın *semî’* sıfatıyla işittiğini, *basîr* sıfatıyla gördüğünü vurgulayan Kuşeyrî, bu sıfatların Allah için bir övgü vesilesi olduğunu, dolayısıyla bunların yaratıcıda bulunmamasının yaratıcı için bir noksanlık oluşturduğunu savunur. Noksanlığın ve eksikliğin ortadan kaldırılması ise bu iki sıfatın sübûtuyla mümkündür. Allah’ın sıfatlarında herhangi bir noksanlığın bulunması ise muhaldir.<sup>287</sup>

Allah’ın hâdis varlıklara ait bütün sesleri kadîm olan semî’ sıfatıyla işittiğini vurgulayan Kuşeyrî, mahlûkatta küçükten büyüğe bütün hareketleri kadîm olan basar sıfatıyla gördüğünü ifade eder. İşitilen herhangi bir şey O’nun işitmesinin dışına çıkamadığı gibi herhangi bir varlık da O’nun görmesinin dışında değildir. Allah’ın gizli olan bütün fısıltıları işitmesi ve toprağın katmanlarının altında ne varsa hepsini görmesi bu iki sıfatından hiçbir şeyin gizlenemeyeceğini gösterir. Kuşeyrî’ye göre Kur’ân’da geçen bu iki sıfat Allah’ın ilim sıfatıyla doğrudan bağlantılı ve ilim sıfatına zâid sıfatlardır.<sup>288</sup> Eş’arî ve bazı Mu’tezilî âlimler, Allah’ın basar ve semî’ sıfatını ilim sıfatının farklı bir ifadesi olarak yorumlamaktadırlar. Onlara göre semî’ ve basar sıfatı Allah’ın ilim sıfatı içinde

<sup>284</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb*, c. III, s. 1183-1184.

<sup>285</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 15.

<sup>286</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 520.

<sup>287</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 53.

<sup>288</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 129.

değerlendirilmelidir.<sup>289</sup> Kuşeyrî'nin de bu iki sıfatı ilim sıfatına zâid olarak kabul etmesi bu konuda onlarla aynı görüşü benimsediğini göstermektedir.

Her şeyden münezzeh olan Allah'ın görme ve işitme sıfatı mahlûkatın görmesinden ve işitmesinden farklı olarak bütün yaratılmışları kuşatmaktadır. Göklerin ve yerin en gizli bölümlerini işiten ve gören Allah, insanların aciz kaldığı noktalarda her şeyi duymakta ve takip etmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sûfîlerin semî' ve basar sıfatlarını açıklarken diğer sıfatlardan da istifade etmeleri, Allah'ın bütün sıfatlarının birbiri ile içiçe olduğunu düşündüklerini göstermektedir.

### 2.1.1.5. Kelâm

Kur'an'da "kelâmullah" ibaresinin geçtiği birçok ayetin<sup>290</sup> bulunması, İslam âlimlerinin Allah'ın mütekellim olduğu konusunda ittifak etmelerini sağlamıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın kelâm sıfatını kadîm kabul ederken, mâhiyetinin ne olduğuyla alakalı ihtilaf etmişlerdir.<sup>291</sup>

Allah'ın kelâm sıfatı ve bu bağlamda halku'l-Kur'an meselesi, itikadî bir problem olarak kelâm ilminin en yoğun tartışma konularından biridir. Kelâmullahın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğuna dair tartışmalar, bu meselenin odak noktasını teşkil etmektedir. Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu dolayısıyla kelâmullahın hâdis olduğuna dair görüşlerin dönemin Abbasi halifeleri tarafından kabul edilmesi ile halku'l-Kur'an meselesi devletin resmî politikası haline gelmiş ve siyasî bir boyut kazanmıştır. Me'mun (198-213/833842) döneminde Kur'an'ın yaratılmışlığı konusu etrafında şekillenen mihne olayları ideolojik bir dogma haline gelerek bu görüşü benimsemeyenler rejimin ve Mu'tezilî düşüncenin karşısında olmakla suçlanmıştır.<sup>292</sup>

Mu'tezile ile özdeşleşen halku'l-Kur'an meselesi, Allah'ın kelâm sıfatının mâhiyeti, Allah'ın irâdesinin "kün" kelâmı ile olan bağlantısı, kelâmın bir mahalle ihtiyaç duyup duymadığı, Kur'an'ın neliği ve Levh-i mahfuzla olan ilişkisi, *halk* ve *mahlûk* terimlerinin Kur'an'da geçen manaları, kelâm ve mütekellim kavramlarının birbirinin aynısı mı yoksa onlardan farklı mı olduğu gibi konular çerçevesinde tartışılmıştır.<sup>293</sup>

<sup>289</sup> Bekir Topaloğlu, "Semî", *DİA*, c. XXXVI, s. 492; Metin Yurdagür, "Sem", *DİA*, c. XXXVI, s. 453.

<sup>290</sup> Nisa 4/164; Kehf 18/109; Lokman 31/27.

<sup>291</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, ts., s. 57; Bağdadî, *Usulü'd-dîn*, s. 106; İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtı'ıl-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ - A. Abdülhamid, Kahire 1950, s. 121.

<sup>292</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 306, 310.

<sup>293</sup> Osman Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (II)", *Dinî Araştırmalar*, 2001, cilt: IV, sayı: 10, s. 50.

Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın Allah'ın zâtının aynı olmayan ve zâtından da ayrı düşünülemeyen kelâmı olduğunu ifade eder. Ona göre insanların yazması okuması mahlûktur fakat Allah'ın kelâmı mahlûk değildir.<sup>294</sup> Mihne olaylarında iki uç noktadan birini temsil eden Hanbelîler ise Mu'tezile'nin görüşlerinin karşısında yer almış ve kelâmullahı kadîm bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre Kur'ân'ın lafzının ses ve harflerden oluşması onun kadîm olmasına bir engel değildir.<sup>295</sup> Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasında ve Ehl-i Sünnetin kelâmullah fikrinin şekillenmesinde öncü isimlerden biri olan İbn Küllâb, kelâmullah'ın Allah ile kâim, kadîm bir sıfat olduğunu; sesler ve harflerden oluşmadığını; parçalara ayrılmayan ve Allah'ta bulunan tek bir mana olduğunu düşünür. Ona göre yazılan ve okunan Kur'ân, birbirinden farklı harflerden oluşmaktadır. O, "Kelâmullah O'dur, O'nun bir kısmıdır veya O'dan farklıdır" şeklindeki ifadeyi doğru bulmaz. Çünkü kelâmullahı ifade eden Kur'ân'ın ibareleri farklı ve değişik olsa da Allah farklılık ve değişiklik arz etmez. Nitekim Allah'ı farklı şekillerde andığımız halde Allah birdir, farklılık göstermez. Kur'ân'ın yazılışı ve okunuşu Arapça olduğu için kelâmullah, Arapça olarak veya aynı sebeplere binaen İbranice olarak da isimlendirilebilir. Aynı şekilde Allah'ın kelâmı, bir sebebe binaen emir, nehiy, ya da haber olarak isimlendirilir. Hâlbuki Allah'ın kelâmı emir, nehiy ve haber olarak isimlendirilmeden önce de O, mütekellimdir.<sup>296</sup> Eş'arî'nin naklettiği İbn Küllâb'ın kelâmullah hakkındaki bu düşüncelerinden onun, kelâmullah'ın hem kadîm hem hâdis bir yönünün bulunduğu dair bir anlayışa sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak buradan kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî terimlerini ilk kullanan kişinin İbn Küllâb olduğuna dair açık ve yeterli bir delil bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile öğrencisi Ebû Yusuf (ö. 182/798) arasında kelâm-ı nefsi ve Kur'ân'ın nefiste kâim olan bir mana olduğuyla ilgili tartışmaların geçtiği bilinmektedir. Ayrıca Eş'arî, İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827)'un Kur'ân'ın yarısının sonradan yaratıldığı, diğer yarısının ise mahlûk olmadığı, şeklindeki ifadelerini nakleder.<sup>297</sup> Bu ifadelerden İbnü'l-Mâcişûn'un Kur'ân'ın lafzının mahlûk, manasının ise ezeli olduğunu kastetmiş olabileceği anlaşılabılır. Bu bilgiler ışığında kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımına zemin hazırlayan kişinin bilinenin aksine<sup>298</sup> Ebû Hanîfe ve İbnü'l-Mâcişûn'un olduğunu söylemek mümkündür.<sup>299</sup>

<sup>294</sup> Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 56.

<sup>295</sup> İbn Kudâme el-Makdîsî, *Münâzara fi'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamed el-Hammûd, Küveyt 1990, s. 55-56, 82-83.

<sup>296</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 257-258.

<sup>297</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 259.

<sup>298</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, c. XX, s. 157; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 63; Mustafa Altundağ, "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsi - Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 18, s. 149.

<sup>299</sup> Sabri Yılmaz- Mehmet İlhan, "Cüveyni'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 222-223.

Ebû Hanîfe'nin bu konu hakkındaki görüşleri birçok Ehl-i Sünnet âlimi tarafından benimsenmiştir. Genel olarak Eş'arî ve Mâturîdî âlimleri, Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlayışını benimseyen Mu'tezilenin aksine Kur'ân'ın manasının kadîm, lafzının ise sonradan yaratıldığını savunmaktadırlar. Onlara göre eğer Kur'ân'ın aslı mahlûk olsaydı “ol” emri ile meydana gelmesi gerekirdi ki bu muhaldir. Kur'ân'ın manasının hâdis olması durumunda insanların sözleriyle Allah'ın sözü arasında hiçbir fark kalmaz. Sonradan yaratılmış olan harf ve seslerin başının ve sonunun bulunması Ku'ân'ın lafzının da hâdis olduğuna bir işarettir.<sup>300</sup>

Hâlbuki Mu'tezile, Allah'ın kelâmını zâtından ayrı ve O'nun sonradan yarattığı bir şey olarak görmektedirler. Onlara göre harf ve seslerden, yani birbirlerinden farklı unsurlardan müteşekkil kelâmı, harflerin ve seslerin birbirlerine göre öncelik ve sonralığı söz konusudur. Kelâmın bu özelliklere sahip olması kelâm sıfatının da hâdis olduğunu göstermektedir.<sup>301</sup>

Söz gelimi Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Huzeyl'e göre kelâm sıfatı, Allah'ın yaratırken birşeye “ol” (kûn) sözü ve insanlara peygamberler aracılığıyla bildirdiği “emir, nehiy ve vahiyleri” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, yaratıcı kelâm (tekvînî kelâm) olarak nitelenirken diğeri teşriî kelâm (teklîfî emir) olarak nitelendirilir. Ebû'l-Huzeyl'in yaptığı bu ayrımın temelinde bir mahalde yaratılan veya yaratılmayan kelâm vardır. Yaratıcı kelâm olan “kûn” emri, herhangi bir mahalle ihtiyaç duymayan yaratılmış cisimsiz bir varlık iken teklîfî kelâm olan Kur'ân ise bir mahalde yaratılmıştır ve mahlûktur. Burada mahalden kasdedilen ise Levh-i mahfuz'dur.<sup>302</sup> Kur'ân'ı diğer maddi arazlardan farklı bir yere koyan Ebû'l-Huzeyl, Kur'ân'ın yaratılmış kelâm olarak aynı anda birçok mekânda (yazılması, okunması ve ezberlenmesi) bulunduğunu savunur.<sup>303</sup>

Kerrâmiye ise Kur'ân hâdis olmakla birlikte Allah'ın zâtıyla kâim bir söz olduğunu ifade eder. Onlara göre Allah'ın zâtı hâdis varlıklara mahal olabileceği için Kur'ân'ın hem hâdis olmasında hem de Allah'ın zâtıyla kâim olmasında bir sorun yoktur. Kerrâmiler, Allah'ın kelâmının insanın kelâmı ile aynı cinsten olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>304</sup>

Araştırmamıza temel teşkil eden sûfiler, yaşadıkları dönemlerde kelâm sıfatı ve halku'l-Kur'ân ile ilgili cereyan eden tartışma ve düşünceleri kitaplarına almışlar, kendileri de bu hususta fikir beyan etmişlerdir. Şimdi onların kelâm sıfatı ile ilgili görüşlerine değinmek istiyoruz.

<sup>300</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, c. XV, s. 373-374; Gölcük - Toprak, *Kelâm*, s. 237.

<sup>301</sup> Kadî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdulkarîm Osman, Kahire 1996, s. 528, 531.

<sup>302</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 51; Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, Muhammed Osman el-Huş, Kahire ts., s. 104.

<sup>303</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 268.

<sup>304</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 224.

Muhâsibî, “Rabbimizin kelâmı nasıldır?” sorusu üzerine Allah’ın kelâm sıfatı ile ilgili görüşlerini şu şekilde belirtir:

Allah’ın kelâm sıfatının başlangıcı yoktur; o görülmemiş, benzersizdir. Allah arşınının üzerinden bizzât konuşmuş, söylediklerine ne bir harf eklendiğinden ne de bir harf eksildiğinden tereddüt ederek şüpheyi düşmeyeyin diye meleklerinden emîni (Cebrail) dünya halkının emînlerine (peygamberlere) indirmiştir.<sup>305</sup> Allah, (peygamberleriyle) zâtıyla konuşmuş, kelâmıyla da kendisini anlatan delilleri desteklemiştir.<sup>306</sup>

Allah’ın kullarıyla boş yere oyalanmak için lüzumsuz konuşmadığını ifade eden Muhâsibî, dalgınlıkla, unutarak veya şaka yapma amacıyla da hitap etmediğini söyler. O, bütün bunlardan münezzehtir. Muhakkak Allah, irâdesiyle isteyerek kendi zâtına delil olması için ve kullarını uyarak mazeretlerini geçersiz kılmak için konuşmaktadır.<sup>307</sup> Ona göre eğer Allah Kur’ân’ı insanların manalarını anlayamayacağı bir dilde indirseydi, insanlar yine de Kur’ân’ın, “*Hiçbir dengi ve benzeri olmayan*”<sup>308</sup> yüce bir ilâhın kelâmı olduğunu bilirdi. Aynı şekilde birisi Kur’ân’ı Arapça okusa, insanlar da sesleri işitip manalarını anlamasalar, okunanın olağanüstü, hayret verici ve mükemmel oluşundan dolayı Allah Teâlâ’nın kelâmı olduğunu farkederdiler.<sup>309</sup>

Muhâsibî halku’l-Kur’ân meselesine, yaşadığı dönemde meydana gelen tartışmalara cevap niteliğinde temas eder. Özellikle Mu’tezile’nin düşüncelerine reddiyeler sunarak onların nesih ile ilgili düşüncelerini desteklemek için halku’l-Kur’ân meselesini ortaya attıklarını söyler. Onların halku’l-Kur’ân ve nesh hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

Dalâlet firkalarından bir toplulukla tartışırken, Allah’ın neshi, övgü ve haber bildiren beyanlarında değil, sadece hüküm ifade eden beyanlarında olduğu konusunda ittifak etmiştik. Ancak yeniden cehaletlerine döndüler ve eski düşüncelerini “Allah’ın kelâmı mahlûktur” diyerek delillendirmek istediler. Allah’ın emir ve nehiylerinde nesh olduğu gibi Allah’ın kelâmını (övgü ve haber ifade eden ayetler) da neshedeceği fikrinden hareketle, Allah’ın kelâmı mahlûktur ve kelâmının bir kısmı ile diğer bir kısmını nesh eder, şeklinde iddiada bulundular. Sonuç olarak onlar “Eğer Kur’ân mahlûk olmasaydı Kur’ân’da ne nesh olurdu ne de tebdîl.” dediler.<sup>310</sup>

Kur’ân’ın mahlûk olduğunu savunanların, “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah’ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?*”<sup>311</sup> ayetinden, eğer bir şeyin bir kısmı diğerine göre “daha iyi” ise o zaman o mâhluktur, sonucunu çıkardıklarını söyleyen Muhâsibî, onların bir şey başka bir şeyden daha iyi ise ikincisi diğerinden daha üstündür, şeklinde düşündüklerini ifade eder. Onlara göre Allah’ın ayette “benzerini” ifadesini zikretmesi, ayette haber verilen hususun caiz olması anlamındadır.

<sup>305</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 309.

<sup>306</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 265.

<sup>307</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 310.

<sup>308</sup> Şu’arâ 42/11.

<sup>309</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 308.

<sup>310</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 363-364.

<sup>311</sup> Bakara 2/106.

Böylelikle yerine gelen öncekinin benzeri olduğuna göre her ikisinin de mahlûk olduğu ortaya çıkar. Benzerin hükmü benzediği şeyin hükmü gibidir, kıyasından yola çıkarak her yaratılan şey gibi mislinin de mahlûk olduğu aşîkârdır.<sup>312</sup>

Muhâsibî yukarıdaki ayetin te’vilinde onların yanıldıklarını söyleyerek kendisi bu ayetteki “daha iyisini getiririz” ifadesini emredilenin daha geniş ve insanlar için daha hafif veya daha sonra getirilen de genişlik ve hafiflikte ilkinin benzeridir, şeklinde yorumlar. Daha sonra “*Kim bir iyilik getirirse, ona bundan daha hayırlısı vardır.*”<sup>313</sup> ayetini de zikrederek bu ayetteki “daha hayırlısı” ifadesi ile Allah’ın tevhitte daha hayırlı olanı değil, insanların kendisi için ortaya koyduğu iyiliklerin daha iyisini kastettiğini vurgular. Ona göre aynı şekilde bir kimse, gece ibadetinin terki insanlar için kolaylık ve genişlik bakımından daha iyidir, derse bu doğru olabilir. Ancak kim, Allah’ın “*O halde Kur’ân’dan size kolay geleni okuyun.*”<sup>314</sup> ayeti “*Ey büyük bir iş yüklenen kimse! Geceleri kalk ve gecenin bir kısmını ibadetle geçir.*”<sup>315</sup> ayetinden daha hayırlıdır derse ve bu sözüyle Allah’ın kelâmının ikincisi birinci sözünden daha üstün olduğunu ve birinci sözün noksan ve değersiz olduğunu kast ederse O’nun kelâmını ayıplayıp değersiz ve eksik olduğunu iddia etmiş olur. Muhâsibî böyle bir iddiayı, Allah’ı inkâr etmekle eş değer görür.<sup>316</sup>

Allah’ın kelâm sıfatından bahsederken eserinde Sehl b. Abdullah’ın “Kula anlasın diye Kur’ân’ın her harfine karşılık bin anlayış, kavrama ve idrak verilse yine de bir ayete yüklenen mananın sonuna ulaşamaz. Çünkü Kur’ân Allah’ın kelâmıdır. Kelâm, O’nun sıfatıdır.” dediğini nakleden<sup>317</sup> Ebû Serrâc et-Tûsî, Kur’ân’ın yaratılmışlığı meselesinde konuyu sadece anlam yönünden ele alarak değerlendirmiş, lafız yönünden ise herhangi bir yorumda bulunmamıştır. O, Allah için nihayetin söz konusu olmamasını kelâm sıfatı için de aynı şekilde ifade eder. Çünkü Allah’ın kelâmı mahlûk değildir. Sonradan yaratılmışlara ait olan idrak ve anlayışlar muhdes olduğundan dolayı Kur’an’ın manasının nihayetine ulaşamazlar.<sup>318</sup> Ebû Serrâc, her ne kadar böyle bir yorumda bulunsa da Allah’ın kelâmının idrak edilemez oluşunu mu yoksa kelâmının sonsuzluğunu mu vurgulamak istediği ile ilgili net bir ayrıma gitmediği görülmektedir. Aslında Allah’ın Kur’ân’da ayet sayısı sınırlıdır ve Allah’ın kelâmı da sonsuz olabilir. Ancak Allah kullarına sınırlı olan bu ayetlerle hitap

<sup>312</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 368.

<sup>313</sup> Kasas 28/84; Neml 27/89.

<sup>314</sup> Müzzemmil 73/20.

<sup>315</sup> Müzzemmil 73/1-2.

<sup>316</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 369.

<sup>317</sup> Ebû Serrâc, *el-Lüma’*, s. 107.

<sup>318</sup> Ebû Serrâc, *el-Lüma’*, s. 107.

etmiştir. İnsanların idrak ve anlayışından uzak olan ilahi hitab, Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'i anlaşılması için indirdiğini bildiren ayetlerle<sup>319</sup> çalışmaktadır.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın kelâm sıfatını semî' ve basar sıfatları ile beraber açıklar. O, Allah'ın zâtı ile gördüğünü, işittiğini ve konuştuğunu söyler. Ona göre kim, Allah Teâlâ'nın, önce görmediği şeyleri sonra gördüğünü, önce bilmediği şeyi sonra bildiğini veya önceden konuşmadığı bir şeyi sonradan konuştuğunu söylerse, Allah'ın sıfatlarının bilinen şeylerden sonra olduğunu yani hâdis olduğunu iddia etmiş olur.<sup>320</sup>

Allah'ın kelâmına benzer bir kelâmın olmadığını ifade eden Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bu düşüncesi, Allah'ın kelâmını insanın kelâmına benzeten Kerrâmiyye<sup>321</sup>'ye bir cevap niteliğindedir. O, Mu'tezile, Cehmiyye<sup>322</sup> ve İbâdiyye'nin kelâm ve basar sıfatlarının sonradan yaratıldığı görüşünü benimsediklerini söyler. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Cehmiyye mensublarının, "Allah, bir şey ortaya çıkmadıkça konuşmaz." şeklindeki sözleriyle kâinatın kelâm sıfatından önce yaratıldığını kabul ederler. Hâlbuki Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın kelâm sıfatını kadîm bir sıfat olarak görür. Çünkü Allah zâtı ile mütakellimdir. Bu yüzden Allah'ın kelâmı olan Kur'ân da sonradan yaratılmış değildir.<sup>323</sup>

Kelâbâzî, Allah'ın kelâm sıfatını "*Allah Musa ile konuştu.*"<sup>324</sup>, "*Olmasını istediğimiz bir şeye sadece 'ol' deriz, o da oluverir.*"<sup>325</sup>, "*Ta ki Allah'ın kelâmını işitsinler.*"<sup>326</sup> ayetlerine dayanarak kabul eder. Ona göre bu ayetlerin işaret ettiği üzere Allah'ın kelâm sıfatıyla muttasıf olması zarurîdir. Çünkü Allah ezelde kelâm sıfatıyla mevsuf olmazsa O'nun kelâmı, muhdes varlıkların kelâmı gibi olur. Bu durumda O'nun kelâmı konuşmanın zıttı olan sukût (konuşamamak) ile ezelde muttasıf olması anlamına gelir ki bu Allah için muhaldir.<sup>327</sup>

Sûfilerin çoğunluğunun kelâm sıfatını Allah'ın ezeldaki zâtı sıfatı olarak kabul ettiğini söyleyen Kelâbâzî'ye göre kelâm sıfatı, hiçbir bakımdan mahlûkatın kelâmına veya sözlerine benzemez. O, Allah'ın zâtının mâhiyeti bilinmediği gibi kelâm sıfatının mâhiyetinin de bilinemeyeceğini vurgular.<sup>328</sup>

<sup>319</sup> Zuhurf 43/3; Hidayet Aydar, "Mübîn", *DİA*, c. XXXI, s. 439.

<sup>320</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. III, s. 1184.

<sup>321</sup> Muhammed b. Kerrâm'dan adını alan Kerrâmiyye, Müşebbihe ve Mücessmeden sonra Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan itikadî bir mezheptir. bk. Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 183.

<sup>322</sup> Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) itikadî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad. bk. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, c. VII, s. 234-236.

<sup>323</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. III, s. 1185, 1269.

<sup>324</sup> Nisâ 4/162.

<sup>325</sup> Nahl 16/142.

<sup>326</sup> Tevbe, 9/26.

<sup>327</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 19.

<sup>328</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 18.

Kur'ân hakkında yapılan tartışmalara Kelâbâzî de katılmakta ve karşıt görüşte yer alan Mu'tezile'ye reddiyeler sunmaktadır. Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı ve sözü olduğu hususunda ittifak ettiklerini söyleyen Kelâbâzî, Kur'ân'ın sonradan yaratılmış (muhtes) veya meydana çıkmış olmadığını vurgular. Aynı şekilde Kur'ân cisim, cevher veya araz da değildir. Kelâbâzî'ye göre Allah'ı kalplerimizle bildiğimiz, dillerimizle zikrettiğimiz, mescitlerde Allah'ın makamı olmadığı halde kendisine ibadet ettiğimiz gibi Kur'ân da dillerimizde okunan, mushaflarımızda yazılı, kalplerimizde ve hafızalarımızda mahfuz olandır.<sup>329</sup>

Ayrıca Kelâbâzî, Allah'ın kelâmının ses, harf ve hece olmadığını belirtir. Çünkü ses, harf ve hece Allah'ın kelâmına delalet eder. Ses, harf ve hece, dudak, dil ve küçük dil gibi organlara muhtaç olan varlıkların kelâmının özellikleridir. Allah Teâlâ'nın organı yoktur; alete de muhtaç değildir. O'nun kelâmı ses ve harften teşekkül etmez. Kelâbâzî'ye göre bu konuda asıl olan Allah'ın kadîm olmasıdır. O, hiçbir bakımdan yaratıklara benzemediği gibi O'nun kelâmı da insanların kelâmı gibi ses ve harften meydana gelmez.<sup>330</sup> Öyle anlaşıyor ki Kelâbâzî bu yaklaşımıyla, ilahi kelâmı, Ehl-i Sünnet kelimcileri arasında yaygın hale gelen kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lafzî olarak tanımlamasa da bu fikre sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kelâbâzî'nin yaşadığı dönemde halku'l-Kur'ân meselesi çerçevesinde cereyan eden tartışmalar hakkındaki düşüncelerini kısaca şöyle özetlenebilir:

Allah'ın zâtında bir değişiklik olmaz ve sonradan yaratılan varlıklarda meydana gelen değişiklikler Allah'ın zâtında yer bulamaz. Onun için Allah'ın sâkit (susan, konuşmayan) halden mütekellem (konuşan) hale gelmesi veya dönüşmesi imkânsızdır. Allah'ın hâdis olmayan bir kelâmı isbat olunca onu ikrar etmek, bu kelâmın ses ve harften oluştuğu sabit olmadığı için de bu konuda susmak gereklidir. Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması hakkında sükût etmek iki sebepten gereklidir. Birincisi, bu konuda susmayı tercih eden kişi, Allah'ın kelâmının mahlûk ve hâdis olduğuna inanır, fakat diğer insanlardan çekindiği için susar. Böylelikle takıyye yapar. Diğer kişi ise Allah'ın kelâmının zâtî sıfatı olduğuna inanır buna rağmen susar. Bu kişinin hak bildiğini söylememesinin ve anlatmamasının bir manası yoktur. Bu durum istisnası ise şudur: Bir kimse kelâmın Allah'ın sıfatı olduğuna inanır. Fakat *Kur'ân mahlûktur* diyen biriyle karşılaşmadıysa bu konuda sükût etmesi evlâdır. Çünkü "Kur'ân mahlûk değildir" hükmü ayet veya hâdisle sabit değildir. İsabetli olan bu konuda konuşmamasıdır.<sup>331</sup>

Kelâbâzînin düşünceleri ile aynı doğrultuda fikir beyan eden Kuşeyrî, Allah'ın kelâm sıfatının sadece ses ve harften ibaret olmadığını<sup>332</sup> seslerin hislerle idrak edilen nağmeler olduğunu ifade eder. Ona göre bu özellikler sonradan yaratılmışların vasıflarıdır; Allah hakkında böyle bir şey düşünmek ise imkânsızdır. Kuşeyrî, yaratıcının kelâmının insanların kullandığı dillerin özellikleriyle nitelendirilemeyeceğini belirtir ve Kur'ân'ın Arapça, Süryanice, İbranice olmadığını vurgular. Çünkü bu diller harflerden meydana gelen mürekkeb lafızlardan ibarettir. Allah'ın kelâmı ise harf değil iken O'nun kelâmının yazılı olduğu mushaf ve mushafın bütün parçaları mahlûktur. Mushafın mahlûk olması ise onun kідemini

<sup>329</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 18.

<sup>330</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 19.

<sup>331</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 20.

<sup>332</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 24.

gerektirmez. Bu noktada Kuşeyrî, Kelâbâzî ile aynı bakış açısından konuyu değerlendirerek Allah Teâlâ'nın dillerimizde zikredilmesi ve kalplerde bilinmesi gibi kelâmı da okunduğunda hakiki anlamda okunmuş ve kalplerde hıfzedilmiş olunur.<sup>333</sup> Aslında Kur'ân'ı Kerîm'in kendisini, Arapça indirilen bir kitap olduğunu<sup>334</sup> vurgulamasına rağmen Kuşeyrî'nin böyle bir ifade kullanması, Kelâbâzî ve Ehl-i sünnet kelimcılarının çoğunluğunda olduğu gibi onun da, Kur'ân'ı Kerîm üzerinde düşünürken Allah'ın kelâmıyla (kelâmı nefsi) Kur'ân'ı Kerîm'in yazılan ve okunan metni (kelâmı lafzî) arasında bir ayrıma gittiği görülmektedir.

Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğu hususunda herhangi bir tereddüd taşımayan Kuşeyrî, bu düşüncesine Allah'ın melik oluşunu delil gösterir. Çünkü O'nun mülkünde emir, nehiy, va'd ve va'id gerçekleşir.<sup>335</sup> O, Allah'ın kelâm sıfatının ezeli olduğunu vurgulayarak böyle olamaması halinde Allah'ın kelâmın zıttı olan sukût ile niteleneceğini ve sukûtun da ezeli bir hal alacağı sonucunu çıkarır. Allah'ı ise bu sıfatla vasıflandırmak muhaldir. Ayrıca Allah'ın zâtının dışında bir kelâmla mütekellim olması imkânsızdır. Mütekellim vasfının kelâm sıfatından müştak olduğunu ifade eden Kuşeyrî'ye göre mütekellimin manası kelâm sıfatının anlamıyla kâimdir.<sup>336</sup>

Allah'ın kelâmının Arapça ile ifadesi Kur'ân-ı Kerîm, Süryanice ifadesi İncil, İbranice ifadesi Tevrat olarak isimlendirildiğini söyleyen Kuşeyrî, böylece Kur'an'ın da gerçek anlamda *kelâmullah* olduğunu söyler. O, Allah'ın kelâmına Kur'ân, Tevrat veya İncil denmesinde bir sakınca görmez ve yaratıcıya Arapça "Allah", Farsça "Eyzû", Türkçe "Tengri" denilmesinin Allah'ın tekliğine bir zarar getirmeyeceğini de örnek olarak verir.<sup>337</sup>

Allah'ın Hz. Musa ile doğrudan konuşmadığını, ağaçta konuşma fiilini yarattığını savunan Mutezile'ye cevap veren Kuşeyrî, Allah'ın kelâmını Hz. Musa'nın işittiğini, kelâmın mevcudiyetinin de işitilmesine delil oluşturduğunu belirterek, Allah'ın kelâmının işitilmesinin mümkün olduğunu savunur. O, Hz Musa'nın, Allah'ın kelâmını işittiğine dair ümmetin ittifak halinde olduğunu ifade eder.<sup>338</sup> Onun bu konudaki görüşü, Eş'ârî'nin görüşleri ile aynı doğrultudadır.<sup>339</sup>

Kelâm sıfatı çerçevesinde birçok meselenin gündeme geldiği tartışmalarda sûfiler, Mu'tezile ve Cehmiyye'nin karşısında, Eş'ârî'ler ile aynı çizgide düşüncelerini dile getirmişlerdir. Sûfilerin kelâm sıfatı ve halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri kısaca şöyle ifade

<sup>333</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 18; Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 55-56.

<sup>334</sup> Nahl 16/103; Şuarâ 26/192-195; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3.

<sup>335</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 15; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 24.

<sup>336</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 24.

<sup>337</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 56-57.

<sup>338</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 54-57; *Letâifü'l-işârât*, c. II, s. 451, Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, s. 80.

<sup>339</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-dîn*, nşr. Fethullah Huleyf, İskenderiyye 1969, s. 65; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 133.

edilebilir: Onlara göre kelâm, Allah'ın zâtî sıfatlarındandır. Allah'ın zâtı ezeli olduğu gibi O'nun kelâmı da ezeldir. Onlar kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî gibi terimsel bir ayrıma gitmeden kelâmulah hakkındaki görüşlerini bu ayrım doğrultusunda açıklamışlardır.<sup>340</sup>

#### 2.1.1.6. Bekâ

Allah Teâlâ'nın varlığının daimiliğini başka bir ifadeyle ölümsüzlük ve değişmezliğini anlatan bekâ sıfatı, vücûd ve kıdem sıfatlarının zaruri bir sonucudur.<sup>341</sup> Allah Teâlâ kendi nefsinde, zâtında ve sıfatlarında *bâkî*dir. Bâkî olmasının delili ise varlığının devamlı olmasıdır.<sup>342</sup> O öyle bir zâttır ki varlığında başlangıcı olmayan *evvel*, mevcûdiyetinde de sonu olmayan *âhîr*dir.<sup>343</sup>

Allah'ın belirlenmiş bir son vakte (ecel) tabi olmadığını vurgulayan Muhâsibî'ye göre Allah evveldir, kadîmdir, bâkîdir. Başlangıcı da sonu da yoktur. Kimsenin yardımı olmadan yaratır. Eşi ve benzeri olmaması bakımından münferittir, tekdir. Zıttı olmaktan da münezzehtir.<sup>344</sup>

Allah Teâlâ'nın evvel ve âhîr olduğunu ifade eden Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre O'nun evveli olmayışı bir zamana bağlı değildir; âhîr oluşuna da hiçbir şey sınırlama getiremez.<sup>345</sup>

Kelâbâzî, Allah'ın bekâ sıfatıyla muttasıf olduğunu söyler, ancak bu sıfat ile ilgili bir açıklama yapmaz. Bekâ sıfatının ilgili olduğu *el-evvel* ismi hakkında sadece Allah'ın muhdes varlıklardan önce olduğunu ve O'ndan başka ezeli bir varlık olmadığını söylemekle yetinir. Bekâ sıfatının ilgili olduğu *el-âhîr* ismi hakkında ise tespit edebildiğimiz kadarıyla da hiçbir yorum yapmamıştır.<sup>346</sup>

Hücvîrî, Allah'ın sıfatlarıyla beraber kadîm olduğunu ifade ettikten sonra bekâsı ile varlığının devamının kastedildiğini söyler. Zalimlerin, O'nun hakkında söylediklerinden münezzehe ve müteâl olduğunu ve sıfatlarında hiçbir şeyin O'na ortak olamadığını vurgular.<sup>347</sup>

Bekâ sıfatını anlatırken fenâ kavramına da temas eden Hücvîrî, bekâyı, zıttı olan fenâ ile tasvir ederek bekânın daha iyi anlaşılmasına çalışır. Ona göre fenâ, dünyanın geçici ve sonlu olduğunu; bekâ ise ahiretin bâkî olduğunu bilmektir. Allah Teâlâ'nın "*Ahîret daha hayırlı ve bâkîdir.*"<sup>348</sup> ayetinde *ebkâ* lafzını zikrederek mübalağa ettiğini ifade eden Hücvîrî,

<sup>340</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1181.

<sup>341</sup> Metin Yurdagül, "*Bekâ*", *DİA*, c. V, s. 359.

<sup>342</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 58.

<sup>343</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 68.

<sup>344</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 263, *el-Vasâyâ*, s. 80.

<sup>345</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. III, s. 1171.

<sup>346</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 13.

<sup>347</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 481.

<sup>348</sup> A'lâ 87/17.

ahiretin bekâsının, fenâ vasfına haiz olan dünyada bulunmadığını göz önüne alarak yorumlamaktadır.<sup>349</sup>

Allah'ın *bekâ* sıfatını zâta zâit bir sıfat olarak görmeyen ve bu sıfatın Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu kabul eden Kuşeyrî için tevhidin özü bekâ sıfatına dair serd ettiği şu ifadelerde saklıdır:<sup>350</sup>

Cevherin, arazın bekâsı için bâkî olması caiz değildir. Mahlûkat, Hakk Teâlâ'nın zâtının sıfatlarıyla nitelenemez. Kul, O'nun ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, semî' ve basar sıfatıyla işitici ve görücü, hayy sıfatıyla diri, bekâsıyla da bâkî olamaz. Bunların hepsi Kadîm (Varlık)'in özellikleridir. Hâdis olan sıfatların Kadîm zâtla kâim olması mümkün olmadığı gibi kadîm sıfatların hâdis olan bir varlığın zâtıyla kâim olması mümkün değildir.<sup>351</sup>

Bekâ sıfatını, insanların sıfatlarını karşılaştırarak değerlendiren Kuşeyrî, Allah'ın sıfatlarının kullarda da olabileceğini söyleyen Hulûliyye'yi<sup>352</sup> eleştirerek onların düşüncesini reddetmiştir. Çünkü Hulûliyye'ye göre Allah Teâlâ'nın zâtı sonradan yaratılmıştır; cisimlere veya şahıslara yerleşebilmektedir.<sup>353</sup>

Kuşeyrî, “*Kâinatta her şey fânidir. Yalnız Rabbinin (zâtı) bâkîdir, ebedîdir.*”<sup>354</sup>, “*O, evveldir, âhirdir.*”<sup>355</sup> ayetlerini delil göstererek Allah'ın bekâ sıfatı hakkında düşüncelerini dile getirirken *el-evvel* ve *el-âhir* isimlerini öne çıkararak açıklar. Ona göre Allah, evveldir, zâtını ifade eden vâcibu'l-vücûddan önce hiçbir şey yoktur. Mekân O'nu içermez ve kavrayamaz. Zaman ise ne kapsayabilir ne de içine alabilir. O ise her yeri ve her şeyi kuşatır. O, âhirdir, ilmi her şeyi kuşatmıştır. O'ndan sonra bâkî kalacak olan yoktur. Her şey kudretiyle başlamış irâdesiyle son bulmuştur. Birisinin O'nu sınırlamasından münezzehtir. Ne oğlu ne de babası vardır. Zanlar ve düşünceler O'nu kuşatamaz.<sup>356</sup>

Allah, varlığında hiçbir yokluk düşünilemeyen bir zâttır. Tüm canlının öleceği<sup>357</sup> ve her şeyin yok olacağı<sup>358</sup> gerçeği Allah'ın yarattığı her şeyi kuşatarak Allah'tan başka tüm mahlûkatın fâni olduğuna işaret etmektedir. Allah ise ezelde *el-evvel* ismi ile var olan *el-âhir* isimiyle de sonsuz olarak var olacak olandır.

Allah'ın zâtını mahlûkata benzetmekten kaçınan İslam âlimleri Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların durumlarını akla getirebilecek her şeyden tenzih ederek te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Allah'ı cismanî unsurlarla nitelendirmek tevhid inancını zedelerken zahiri manaları değerlendirildiğinde yaratılmışlara ait özellikler ifade eden haberî sıfatlar hakkında

<sup>349</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 481.

<sup>350</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 53; *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 259.

<sup>351</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 259.

<sup>352</sup> Hulûliyye fırkalarına dair geniş bilgi için bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 225-232.

<sup>353</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 259.

<sup>354</sup> Rahmân 55/26-27.

<sup>355</sup> Hadîd 57/3.

<sup>356</sup> Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 225.

<sup>357</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>358</sup> Kasas 28/88.

İslam âlimlerinin farklı yaklaşımları vardır. Burada biz de haberî sıfatlar meselesinde çalışmamıza temel teşkil eden sûfîlerin nasıl bir yaklaşım sergilediklerini tespit ve tasvir etmeye çalışacağız.

### 2.1.2. Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatların bazıları Allah'ın zâtıyla alakalı olan *ayn* (göz), *yed* (el), *vech* (yüz) gibi ifadeler iken bazıları da hem zâtını hem de fiilini ifade eden *nüzul* (aşağı inme), *istivâ* (oturmak, kaplamak), *mecî'* (gelmek) gibi sıfatlardır.<sup>359</sup> İslam düşünce tarihinde haberî sıfatların anlaşılmasıyla ilgili teşbih, tefvîz ve te'vil olmak üzere üç farklı yaklaşım benimsenmiştir. Teşbihî yaklaşım, haberî sıfatları zahiri anlamıyla ifade eden insanbiçimci bir anlayıştır. Tefvîz, haberî sıfatların zahirinin kastedilmediği, hakiki anlamlarının ancak Allah tarafından bileneceğini ifade eder. Te'vil ise nasslarda geçen haberî sıfatları tenzih anlayışına uygun olarak taşıdığı muhtemel manalardan biri ile yorumlamak demektir.<sup>360</sup>

Allah'a nispet edilen bu sıfatların sözlük manalarından hareketle Allah'ı bir cisim gibi tasavvur etmek, itikadî bir problem haline dönüşmüştür.<sup>361</sup> Haberî sıfatlar zahiri manalarıyla yorumlandığında hâdis varlıkların özelliklerinin aynısı Allah hakkında da tasavvur edilmiş olunur ki bu Müşebbihe'nin yaklaşım tarzıdır. Onların haberî sıfatları te'vil etmeden nassların lafzî yönünü dikkate alarak Allah'ı ve sıfatlarını sonradan yaratılmış varlıklara benzetmeleri, İslam düşünce tarihinde aşırılık olarak nitelendirilmelerine yol açmıştır.<sup>362</sup>

İlk dönem kelâm âlimleri Allah'ın sıfatları konusundaki tutumları, *et-tefvîz maa't-tenzîh* yani tenzihî bir anlayışla Allah'ın kendisi hakkında zikrettiği vasıfların gerçek manasını Allah'a bırakarak herhangi bir yorumda bulunmadan *bilâ keyf* anlayışını kabul etme şeklindedir. Daha sonraki kelâmcılar ise *et-te'vil maa't-tenzîh* anlayışını benimseyerek nasslarda geçen sıfatları Allah'ın ulûhiyyetine uygun te'vil etmişlerdir.<sup>363</sup> Ebû Hanîfe, Allah'ın elinin, yüzünün, gazabının ve rızasının keyfiyetsiz (bilâ keyf) bir sıfat olduğunu ifade eder. O, Allah'ın elinden maksat O'nun kudreti veya nimetidir, şeklindeki düşüncüyü de kabul etmez. Çünkü böyle bir söylem ile nasslarda geçen sıfatlar iptal edilmiş olunur.<sup>364</sup>

Sıfatlar konusunda tenzihî anlayışı esas alarak te'vili benimseyen Mu'tezile, haberî sıfatların lafzî manaları ile anlaşılmasını, Allah ile yaratılmış varlıklar arasında bir benzerlik çağrıştıracak şekilde düşündüğü için reddeder. Onlar, Allah'ı niteleyen haberî sıfatların

<sup>359</sup> Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Ankara 2009, s. 90, 99.

<sup>360</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *DİA*, c. XLI, s. 27.

<sup>361</sup> Osman Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* = *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 2017, cilt: IV, sayı: 14, s. 198.

<sup>362</sup> Osman Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", s. 204.

<sup>363</sup> Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 87-90; Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", s. 203.

<sup>364</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56.

geçtiği nassları inkâr etmemekte, ancak tenzih anlayışı çerçevesinde aklî metodlarıyla te'vil etmektedirler.<sup>365</sup>

Eş'arî sıfatlar konusunda, Mu'tezile'nin te'vil metodunu kabul etmeyip bilâ keyf anlayışı doğrultusunda bir tavır takınmış gibi görünse de kendisi de te'vil etme yoluna gitmiştir. Onun *istivâ* ve *yed* kavramlarını te'vil şekli Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir yol tutma tarzında şekillenirken bunun bilâ keyf anlayışına uygun olduğu söylenemez. Nitekim daha sonraki Eş'arî âlimler onun te'vile karşı herhangi bir olumsuz tutumundan bahsetmemektedir.<sup>366</sup>

Çalışmamıza temel teşkil eden sûfiler çoğunluk itibariyle haberî sıfatların geçtiği ayet ve hadisleri müteşabihât kategorisinde ele alarak mâhiyetini ve keyfiyetini açıklamaktan imtinâ etmişlerdir. Onların bu konu hakkındaki düşünceleri yukarıda da ifade ettiğimiz Ebû Hanîfe'nin bilâ keyf anlayışıyla aynı doğrultudadır. Bu çalışmamızda Allah'ın sıfatları konusunda müstakil bir eseri olan Kuşeyrî'nin haberî sıfatlar konusundaki farklı iki yaklaşımı dikkatimizi çekmektedir. O, bir eserinde, manası açık sıfatları hakiki anlamlarıyla kabul ettiğini; manası müşkil (haberî sıfatları) olan sıfatların bilgisini ise te'vile gitmeden Allah'a havale ettiğini ifade etmektedir.<sup>367</sup> Diğer bir eserinde ise haberî sıfatlardan *istivâyı* güç ve tasarruf, *vechi* ise kible, *yedi* de kudret olarak te'vil etmektedir.<sup>368</sup>

Muhâsibî, haberî sıfatları ayrı ayrı değil genel olarak değerlendirme yoluna gitmiştir. Diğerlerinden farklı olarak *fevk* ve *a'la* kelimelerinin üzerinde daha çok durmuştur. Ona göre müteşâbihat söz konusu olunca müminlere düşen onlara iman etmeleridir. Bu hususlara dair bilginin sadece Allah'a ait olduğunu kabul ederek onları te'vil etmekten kaçınmak gerekir. Nitekim Allah Kur'ân'da ilimde râsih olanları müteşâbihata iman edenler olarak nitelemiş dolayısıyla onların ameli gerektirecek bir hüküm içermediği ve insana gerekli olmadığı için müteşâbihatı te'vil etmediklerini belirtmiştir.<sup>369</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın sıfatlarının varid olduğu nassların yorumlanmadan olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre sıfatlara başka anlamlar yüklemek veya akıl yoluyla bir teşbihte bulunmak doğru değildir. O bu düşüncesini, Allah'ın hiçbir dengi ve benzerinin olmadığını,<sup>370</sup> dolayısıyla başka bir varlığın vasfıyla

<sup>365</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 152; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 141-142; Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 87-90.

<sup>366</sup> Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Ankara 2012, s. 59, 63, 211.

<sup>367</sup> Kuşeyrî, *el-Luma' fi'l-itikâd*, s.25.

<sup>368</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. I, s. 74, 116; *Letâifü'l-işârât*, c. III, s. 226.

<sup>369</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s.358 .

<sup>370</sup> İhlas 112/ 4.

nitelenemeyeceğini belirtir.<sup>371</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî'nin sıfatlar konusundaki düşüncelerine yön veren anlayış, tenzih ve bilâ keyf olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kelâbâzî, sûfîlerin *ityân* (getirme), *meci'* (gelme), *nüzûl* (inme) gibi haberî sıfatlar hakkında ihtilaf halinde olduklarını ifade eder. O, sûfîlerin ekserisinin *ityân* ve *nüzûl*ü, Allah'ın sıfatlarından saydıklarını fakat te'vil etmeden inanılması gereken ve ne olduklarına dair araştırma yapılmaması gerektiği yönündeki düşüncelerini nakleder. Bazı sûfîlerin ise bu iki sıfatı te'vil ederek *ityân*ın manasını, Allah'ın bir kulunu kendisine yaklaştırması; *nüzûl*ü ise Allah'ın bir kulana yakın olması, kerem ve şeref vermesi şeklinde yorumladıklarını söyler. Hatta onlara göre diğer müteşâbih olan sıfatlarda da durum böyledir.<sup>372</sup>

Sûfîlerin üzerinde durduğu bazı haberî sıfatları şimdi biraz daha ayrıntılı bir şekilde görelim.

#### 2.1.2.1. Arş ve İstivâ

*Arş* sözlükte yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey, kubbe, tavan, çatı, köşk, çardak, Allah'ın kudret ve saltanatının tecelli yeri, kâinattaki bütün cisimleri kuşatan ve mâhiyetini bilemediğimiz, sureti ve cismi olmayan bir şey anlamına gelir.<sup>373</sup> Mecâzi olarak da hükümdarlık, şan, şeref ve taht manasına delalet eder.<sup>374</sup>

Cehmiyye, Mu'tezile, Mâturidiyye ve sonraki dönem Eş'ârilere göre çoğu ise *arş* için yerleri ve gökleriyle birlikte bütün âlemi ifade etmek üzere mülk kavramını kullanmaktadırlar. Ebû Hanîfe ve Eş'arî *arş*ı Allah ile varlıklar arasında bir sınır kabul ederek Allah'ın *arş*ın üstünde olduğuna inanmayı gerekli görmüşlerdir.<sup>375</sup>

*İstivâ* ise mutedil, düzgün ve eşit olmak, tahta oturmak, yönelmek yukarı çıkmak anlamına gelmektedir. Allah'a ait zatî bir sıfat olarak zikredildiğinde Mücessime, Kerrâmiyye ve bazı Haşvî-Hanbelîlere göre Allah'ın bir yönde ve bir mekânda bulunduğunu ve istediği zaman bu yerini terkedip başka bir yere intikal edebileceğini ifade eder. Diğer bir görüşe göre Allah'a nispet edilen *istivân*ın keyfiyetinin insanlar tarafından bilinmesi mümkün değildir. Bu konuda te'vile gitmeden Allah'ın zâtına uygun bir şekilde inanmak gerekmektedir. *İstivân*ın gerçek manasını ise yalnızca Allah bilir.<sup>376</sup>

İlk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın ileri sürdükleri görüşe göre her şeyden münezzeh olan Allah'ın *arş*a *istivâsı* mecâzi olarak yorumlanabilir ki o da kâinat üzerindeki

<sup>371</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. III, s. 1270.

<sup>372</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 16.

<sup>373</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *Mu'cemü't-Ta'rifat*, nşr. Muhammed Sıddîk el-Menşâvî, Kahire ts., s. 126.

<sup>374</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Arş", *DİA*, c. III, s. 406.

<sup>375</sup> Eş'arî, *İbâne*, s. 97-103; Yavuz, "Arş", *DİA*, c. III, s. 408-409.

<sup>376</sup> Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 168.

güç ve tasarrufuna delalet eden hükümdarlığıdır.<sup>377</sup> Ebû Hanîfe ise Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmaksızın arşa istivâ ettiğini, arşı ve arşın dışındakileri koruduğunu ifade eder.<sup>378</sup>

Kâdî Abdülcebbar *istivâ* kelimesinin aklî, filolojik ve edebî delillerle açıklamış ve daha iyi anlaşılması için bu kelimeyi titizlikle te'vil etmiştir. O, istivânın hem sözlükteki hem de cümledeki kullanımına göre hangi anlamlar kazandığını ifade eder ve *istivâ* kelimesinin *isti*'la ve *galebe* anlamında kullanımının daha yaygın olduğunu söyler.<sup>379</sup>

Eş'arî istivâyı, Allah'ın keyfiyeti bilinmeksizin arşın fevkinde olduğu ve yaratıkları arasında olmadığı veya keyfiyeti bilinmeyen bir fiili arşta meydana getirdiği şeklinde yorumlar.<sup>380</sup>

Muhâsibî, “*De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı o takdirde bu ilâhlar, arş'ın sahibi olan Allah ulaşmak için çareler arayacaklardı.*”<sup>381</sup> ayetindeki *arş* kelimesinin keyfiyetini belirtmeksizin “Allah'ın bulunduğu yer” olarak açıklayarak “Allah'tan başka ilâhlar olsaydı Allah'ın bulunduğu yere ulaşmak isterlerdi” şeklinde yorumlamıştır.<sup>382</sup>

Muhâsibî, Allah'ı zaman ve mekânla bağlantılı gören bazı fırkaların<sup>383</sup> bu husustaki görüşlerini zikrederek eleştirme yoluna gider. Söz konusu fırkalara göre Allah, arşının üzerinde olduğu gibi zâtıyla her mekândadır ve Allah'ın cisim olmasının veya olmamasının hiçbir farkı yoktur. Onlar tartışma esnasında duruma göre mümkün gördükleri bir hususu başka bir zamanda reddetme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla onlar anlam açısından kabul ettikleri şeyleri daha sonra sözleriyle nefyetmişlerdir.<sup>384</sup>

Allah'a bir mekân tahsis ediyormuş gibi görünen “*Rahman, arşa istivâ etmiştir.*”<sup>385</sup>; “*Gökte olanın sizi yere batırıvermeyeceğinden emin misiniz? O zaman yer sarsıldıkça sarsılır.*”<sup>386</sup>, “*O'na ancak güzel sözler yükselir. Onları da Allah'a amel-i salih ulaştırır.*”<sup>387</sup>, “*Sonra bütün işler sizin sayaya geldiğinize göre bin yıl tutan bir günde O'nun nezdine*

<sup>377</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *DİA*, c. XXIII, s. 402-403.

<sup>378</sup> Ali el-Kârî, *Minahu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, nşr. Vehbî Süleyman Ğavcî, Beyrut 1419/1998, s. 126; Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, s. 61.

<sup>379</sup> Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 90-96.

<sup>380</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 102; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 112-113.

<sup>381</sup> İsrâ 17/42.

<sup>382</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 347.

<sup>383</sup> Fehmü'l-Kur'ânın tahkikini yapan Hüseyin el-Kuvvetli, dipnot olarak Muhâsibî'in burada Cehmiyye'yi kastettiğini belirtmiştir. “Cehm b. Safvân, Allah'ın varlığından ve sıfatlarından bahsederken O'nun arşta değil de her yerde olduğunu iddia etmiştir.” ifadesindeki bu düşüncenin Müşebbihe'nin Kerrâmiyye koluna ait olduğu bilinmektedir. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s.108; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firâk*, s. 190.

<sup>384</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 348.

<sup>385</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>386</sup> Mülk 67/16.

<sup>387</sup> Fâtır 34/10.

çıkarmak.<sup>388</sup> “Melekler ve Rûh, oraya, miktarı (dünya yılı ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkarmak.”<sup>389</sup> ayetlerini izah ederken Muhâsibî, bunları Allah’ın arşın ve bütün eşyanın fevkinde (üstünde) olmasının yanı sıra sonradan yaratılanlara da hulûl etmekten münezzehe olduğunu belirten ifadeler olarak görmektedir. Allah’ın zâtının bütün kullarının üzerinde etkin ya da hâkim olmasını ifade eden bu ayetlerde kullara gizli kalan birçok şeyin Allah’a aşikâr olduğu vurgulanmaktadır. “Gökte olanın sizi yere batırıvermeyeceğinden emin misiniz? O zaman yer sarsıldıkça sarsılır.”<sup>390</sup> ayetindeki من في السماء / Gökte olan’dan maksat Muhâsibî’ye göre arşın üzerinde olandır. Arş ise gökyüzünün (semâ) üstündedir.<sup>391</sup>

Muhâsibî, “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız.”<sup>392</sup> ayetindeki Allah’ın kullarına olan yakınlığının ilim ile olduğunu söyler. Çünkü Allah’ın ilminin kuşatmasına dayalı yakınlığı kalbe bağlı olan damarların yakınlığından daha güçlüdür. Bir şeye yakınlık ise o şeyin içinde olmak anlamına gelmediği gibi yakınlık yakın olana muhtaçlığı da gösterir. Nitekim Allah “إني فيكم”, “إني أقرب فيكم من حبل الوريد” veya “إني في حبل الوريد” dememiştir. Bir şeyin içinde bulunmak ona sahip olmak demektir. Ayette de vurgulandığı gibi Allah bize şah damarımızdan daha yakındır.<sup>393</sup> Muhâsibî’nin ayetlerde geçen harf-i cerleri nahv yönüyle açıklaması filolojik çözümlemeye önem verdiğini göstermektedir. Aşağıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere o, edebî temellendirme ile de düşüncelerini desteklemektedir:

Kim Horasan valisidir / من في خراسان? diye sorulan bir soruya cevap olarak; “İbn Tahir<sup>394</sup> Horasan emiridir” demek uygundur. Bu cümlede في / fi harf-i cerri ile kast edilen mana İbn Tahir’in Horasan’la beraber Belh’te, Semerkant’ta ve diğer çevre illerde de vali olmasıdır. Bu anlamlara rağmen o bir yerdedir ve evinin dışı onun için gizlidir. Eğer vurgulanmak istenen lafzın zahiri manası olsaydı, içinde bulunduğu yer veya bulunduğu herhangi bir yerde emirliği geçerli olurdu. Bu misaldeki İbn Tahir için bile bu durum mantıksız iken her şeyin fevkinde olan Allah için nasıl mantıklı olabilir? O, her şeyi tasarlayıp yönetirken hiçbir şey O’ndan gizlenemez ve O’na gizli kalmaz. Allah, yerde ve gökte kendisi gibi bir ilâh olmaksızın yer ve gökte bulunanların ilâhıdır. Yeri, göğü ve ikisi arasındaki her şeyi düzenleyen ve idare eden O’dur. Allah, bütün mahlûkatın fevkinde olan arşının üzerindedir ve bakîdir.<sup>395</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah’ın teşbihsiz ve tekyîfsiz bir şekilde irâdesi ile istediği gibi arşa istivâ ettiğini belirtir. O, Allah’ın arş ile sınırlanmadığını, bilakis arşın bir mekâna muhtaç olduğunu, Allah’ın ise hiçbir mekâna ihtiyaç duymadığını ifade eder. Ona göre, *istivâ*

<sup>388</sup> Secde 32/5.

<sup>389</sup> Meâric 70/4.

<sup>390</sup> Mülk 67/16.

<sup>391</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 350.

<sup>392</sup> Kâf 50/16.

<sup>393</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 354- 355.

<sup>394</sup> Fehmü’l-Kur’ân’ın tahkikini yapan Hüseyin el- Kuvvetli, İbn Tahir hakkında şu bilgileri vermiştir: Tam adı Abdullah b. Tahir b. Hüseyin olan İbn Tahir, hicri 182/799-230/845 yılları arasında yaşamıştır. Doğunun emiridir. Hicri 214’te Horasanda ve 221’de Mısır’da emirlik yapmış sonra tekrar Horasan’a geri dönmüştür. Cesareti ve cömertliği ile bilenen İbn Tahir aynı zamanda şairdir. bk. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 355.

<sup>395</sup> Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 355-356.

sıfatı Allah'ın zâtına ait bir sıfattır. O, arşı Allah'ın yarattığı bir varlık olarak kabul ederek arşın sıfatlarından ayrı olduğunu söyler.<sup>396</sup>

Kelâbâzî haberî sıfatlara te'vile başvurmadan kısa bir şekilde değinmiştir. O, sufilerin, keyfiyeti insanlar tarafından idrak edilemeyecek konulardaki düşüncelerini, “Allah söylediği sözle neyi irâde ettiyse ona iman ettik, Allah Rasûlü söylediği sözle neyi murad ettiyse o manaya inandık” şeklindeki ifadeyi vurgulayarak özetler.<sup>397</sup> Kelâbâzî'nin bu görüşü, haberî sıfatlar konusunda Selefîyye akâidiyle aynı düşünceleri paylaştığına bir işarettir. Ona göre Allah yön ve mekândan münezzehtir. O, mekânla bağlantılandırılmaz ve üzerinden zaman da geçmez. Bir şeye dokunmak, bir köşeye çekilmek, bir yere hulûl etmek, girmek O'nun hakkında düşünülemez. O, isim vermeksizin sufilerin büyüklerinden birinin bu konudaki düşüncelerini şöyle nakleder:

O'ndan evvel قبل / önce yoktur; بعد / sonra sözü O'nun varlığını kesintiye uğratmaz; من / den sözü O'nu sınırlayamaz; عن / dan sözü O'na uygun düşmez; الى / e, a Allah'a yapışmaz; في / de sözü O'na girmez; فوق / üst sözü O'nu gölgelendirmez; تحت / alt sözü O'nu taşımaz; O'nun karşısında حذاء / hiza bulunmaz; عند / yanında sözü O'nu sıkıştırma; خلف / arka O'nu çevrelemez; أمام / önünde sözü O'nu sınırlandırmaz; قبل / önce sözü O'nu açığa çıkarmaz, çünkü O, evveldir; بعد / sonra sözü O'nu yok etmez; كل / hepsi sözü O'nu toplamaz; كان / oldu sözü O'nu icad etmez; ليس / olmadı sözü O'nu yok etmez. Gizlilik O'nu örtmez. O'nun ezeliyeti sonradan olandan; varlığı, yokluktan ve evveliyeti gâyeden öncedir.<sup>398</sup>

Kuşeyrî, *istivâ* kelimesini açıklarken Allah'ın mahlûkata ait özelliklerden münezzeh olduğunu vurgulayarak selbî metoda başvurur. Nitekim bütün kâinatı yaratan, hükümlanlığı sonsuz olan Allah, varlığa atfedilen yakınlık ve uzaklıktan berîdir. O'na bir mekân veya yön tayin etmek ise muhaldir. *İstivâ* kavramını Allah'ın kâinat üzerindeki gücü ve tasarrufu olarak anlayan Kuşeyrî, “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratmış sonra göğe yönelmiştir.”<sup>399</sup> ayetinde anlatılmak istenilenin, Allah'ın bütün kâinata (ekvân) kudreti ile hakim olduğu şeklinde yorumlar. Yoksa Allah'ın zâtı mahlûkat üzerine *istivâ* etmemiştir. Allah bu gibi şeylerden ve insanlardan kendisine mekân tahsis edenlerin düşüncelerinden uzaktır. Çünkü ahadiyyet ve samadaniyyet O'nun hakkıdır.<sup>400</sup>

“O, Arş'in sahibidir (zü'l-arş)”<sup>401</sup> ayetini Allah'ın mülkü yani bütün varlıkların sahibi şeklinde yorumlayan Kuşeyrî'ye göre Allah'ın arşa sahip olması ve ona *istivâ* etmesinin anlamı hükümdarlık (melekût) vasfı ile kibriyasının yüceliğinde tek olmasıdır. Allah Teâlâ'ya bütün mahlûkat muhtaç iken kendisinin her şeyden müstağni olması O'nun ahadiyyet (her yönüyle yegâne tek olması) ve celâl ile vasfandırıldığını göstermektedir. O, ceberût sıfatı ve

<sup>396</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. III, s. 1172, 1177.

<sup>397</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 33.

<sup>398</sup> Hallâcî Mansur'un ismini söylemeden onun bu konudaki düşüncelerini dile getirir. Kuşeyrî, *er-Risâlesi*'nde Hallâc'ın adını söylemiş, fakat Kelâbâzî zikretmemiştir. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 13-15.

<sup>399</sup> Bakara 2/29.

<sup>400</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. I, s. 74.

<sup>401</sup> Mü'min 40,15.

rububiyyetinin yüceliğiyle tektir. Cebbar olan Allah yaratılmışlara atfedilen yön ve sınırlamalardan münezzehtir. Ona göre Allah'ın bu vasıflarını yaratılanların anlayabileceği en uygun ifade olan “arşa istivâ etti” şeklinde haber vermiştir.<sup>402</sup>

“Arşa istivâ etme” hakkındaki farklı rivayetleri Kuşeyrî, *Tefsîru'l-kebîr*'inde zikreder. Ona göre “Emir (komutan) şu bölgeden ayrılıp diğer bir bölgeye yöneldi” cümlesinde olduğu gibi ayetteki *istivâ* kelimesinden maksat *yönelme* manasını içerir. O, Zeccâc ve Ferrâ'nın görüşünün de bu yönde olduğunu ifade eder. Kuşeyrî, *istivânın* Allahın sıfatlarından biri olduğunu söyler.<sup>403</sup>

Kuşeyrî arşı, yeryüzünün ve gökyüzünün arşı olarak ikiye ayırır. Gökyüzünün arşı kelâmcıların da söylediği gibi Rahmân'ın istivâ ettiği keyfiyeti ve mâhiyeti bilinmeyen bir yerdir; yaratılanların da duasının kiblesidir. Yeryüzünün arşı ise tevhid ehlinin kalpleridir. O, kalplerin arşını, Rahmân'ın kudret ve hâkimiyetinin altında tuttuğunu ifade eder. Kalplerin arşı (Rahman'ın istivâ ettiği kalp) Allah'ın nazar mahallidir.<sup>404</sup>

Çalışmamıza konu olan sûfîlerin, *arş* ve *istivâ* hakkındaki düşüncelerini kelamcılar gibi net bir şekilde ifade etmedikleri, dolayısıyla yaptıkları açıklamaların muğlak olduğu yer yer de çelişkiler içerdiği söylenebilir. Genelde *arş* lafzından anlaşılan bütün mahlûkat ve onlara hâkimiyeti ifade etmek üzere de istivâ kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Sûfîlerin arşa istivâ ifadesinde yer alan arşın, Allah'a bağlantılı bir yapı gibi algıladıkları dikkat çekmektedir.

### 2.1.2.2. Vech

*Vech*, Allah'a nispet edilen haberî sıfatlardan biri olarak O'nun zâtı, kendisi veya rızası anlamında yorumlanmıştır. Nasslarda geçtiği üzere *vech*, keyfiyeti ve sınırı insanlar tarafından bilinmeyen haberî, zâtî bir sıfattır. Selefiyye âlimlerinin çoğunluğu ile Ebû Hanîfe ve Eş'arî bu görüştedir.<sup>405</sup>

Kelâbâzî, sûfîlerin “Allah'ın sıfatları birbirlerinden farklı ve biri diğerinin misli (müteğâyir ve mütemâsil) değildir” şeklinde bir ifade kullanarak onların ittifak ettiklerini söyler. Mesela, Allah'ın ilmi, ne O'nun kudretinin aynı ne de gayrıdır. Cem', basar, vech ve yed gibi öbür sıfatlarında da durum böyledir. O, Allah'ın hakiki anlamda *vechi* ve *yedi* (yüz ve el) olduğunu söyledikten sonra bunların sonradan yaratılan mahlûkatın eli ve yüzü gibi olmadığını belirtir. O, keyfiyeti insanlar tarafından idrak edilemeyecek konularda sûfîlerin

<sup>402</sup> Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, c. II, s. 78.

<sup>403</sup> Kuşeyrî, *Tefsîru'l-kebîr*, tah. Abdullah Neymânî (yayınlanmamış doktora tezi), Ümmü'l- Kurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan 2006, s. 502-504.

<sup>404</sup> Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, c. II, s. 446.

<sup>405</sup> Eş'arî, *el- İbâne*, s. 104; Yusuf Şevki Yavuz, “Vecih”, *DİA*, c. XLII, s. 586.

genel düşüncesini ifade etmek üzere “Allah, söylediği sözle neyi murad ettiyse ona iman ettik ve Allah Rasûlü (s.a.v) söylediği sözle neyi kastdettiye o manaya inandık.” cümlesini zikrederek vurgular.<sup>406</sup> Bu cümle, Kelâbâzî’nin haberî sıfatlar konusunda Selef düşüncesiyle aynı doğrultuda yer aldığını göstermektedir.

Kuşeyrî, “*Nereye yönelirseniz Allah’ın zâtı oradadır.*”<sup>407</sup> ayetinde *vech* kelimesinin müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlandığını ifade eder. Müfessirler bu kelimenin, Allah’ın zâtı, rızası ve O’na yönelme gibi anlamları içerdiğini söylemişlerdir. Çünkü *el-vech* ve *el-cihet* kelimelerinin yazılışları birbirlerinden farklı olmalarına rağmen aynı anlamları taşıması gibi *el-aded* ve *el-i’dde* kelimeleri de aynı anlamı taşımaktadır.<sup>408</sup>

Kuşeyrî için *vech*, Allah’ın zâtıyla kâim olan haberî bir sıfattır. O, Allah’ın zâtının bekâsını *vechin* bekâsına şart koşar. Çünkü sıfat sadece mevcut olan ile kâim olabilir. Allah, zâtının, sıfatlarının, *vechin*in bekâsı gibi zâtına vacip olan sıfatlarla bâkîdir. Kuşeyrî *vech* kelimesinin akılla değil, sadece nakille bilinebileceğini vurgular. Ona göre *vech* kavramının Allah’a nispet edilmesinin kat’î delili ayetlerle Allah’ın insanlara onu bildirmesidir.<sup>409</sup>

### 2.1.2.3. İstihyâ

Ayetlerde<sup>410</sup> ve hâdislerde<sup>411</sup> geçen *istihyâ* Allah Teâlâ’ya yakışan ve zâtına mahsus olan bir sıfattır.

Kuşeyrî, Allah için kullanılan *istihyânın* “terk etmek, bırakmak” anlamına geldiğini söyler. Allah kendini *istihyâ* ile vafettiğinde bunun manası “aldırmazlık” olur. Hakikatte yaratma işi Allah için havadaki toz zerresinden daha küçük bir şey değerindedir. Ona göre Allah’ın yaratma kudretine nazaran arş ve sivrisinek eş değerdedir. Başka bir ifadeyle arşın yaratılması daha zor ve meşakkatli iken sivrisineğin yaratılması daha kolay ve hafif değildir. Allah, insanlar için söz konusu olan zorluk ve kolaylık gibi durumlardan münezzehtir. Allah’ın yaratma hakkındaki durumu böyle olunca, arş ve arşın dışındakileri örnek vermesi gibi sivrisineği de misal olarak getirmekten Allah *istihyâ* etmez.<sup>412</sup>

<sup>406</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 15.

<sup>407</sup> Bakara 2/115.

<sup>408</sup> Kuşeyrî, *Tefsîru’l-kebîr*, s. 781- 783.

<sup>409</sup> Rahmân 55/26-27; Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârat*, c. III, s. 84-85, 508.

<sup>410</sup> Bakara 2/26; Ahzâb 33/53.

<sup>411</sup> Tirmizi, “Daavat”, 105; İbn Mâce, “Dua”, 11, 1271.

<sup>412</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârat*, c. I, s. 70-71.

#### 2.1.2.4. İstihzâ ve Mekr

Sözlük olarak alay etmek, dalga geçmek, küçük görmek<sup>413</sup> anlamına gelen *istihzâ*, Allah için düşünüldüğünde ceza (karşılık) ve mühlet verme anlamına gelir. Zira Allah için eğlence ve oyun olmadığı gibi alay etme ve dalga geçme de düşünülemez.<sup>414</sup>

Kuşeyrî, Allah'ın *istihzâsının* “*münafıkların biz onlarla sadece alay ediyoruz.*”<sup>415</sup> şeklindeki sözlerine ve tavırlarına karşılık bir ceza olduğunu söyler. Ona göre insanlar heva ve heveslerinin sonucu olarak şehvetlerine hâkim olamaz ve bu arzuları onları zor zamanlarında bile aralarına ayrılık girmesine yol açar. Böyle bir yaşantı da onları çekişmelerin olduğu ıssız labirentlere doğru savurur. Onların hayal ettiği gelecek ise ecellerinin yakınlığının yanında çok uzaktadır. Hayatları boyunca yaptıkları çirkin davranışlar, yaptıklarının birer karşılığıdır. Münafıkların *istihzâlarına* karşılık bu şekildeki yaşantılarının onlara güzel gösterilmesi Allah'ın onlara verdiği bir cezadır. Yüce yaratıcı onlarla bu şekilde *istihzâ* etmektedir.<sup>416</sup>

Kur'ân'da birçok ayette<sup>417</sup> Allah'ın bir fiili olan mekr kelimesi bir kimsenin hile ile maksudından döndürülmesi demektir. Allah'a nisbet edildiğinde “kötüleri hilelerinden dolayı cezalandırmak, tuzakları ve düzenlerini etkisiz hale getirmek” manasına gelir.<sup>418</sup>

Kuşeyrî'ye göre mekr, gizlilik içinde yapılmak istenen kötülüğün ortaya çıkarılmasıdır. Allah'ın mekri ise onların yapmış oldukları işlerinde kendilerini muhsin zannetmeleri ve mekrlerinin kendilerini kuşatmadığı düşüncesine kapılmalarıdır. Allah'ın onlara bazı ihsanlarda bulunması onlar için iyilik gibi görünse de gerçekte bir cezalandırmadır. İnsanlar dünya ile meşgul olup bütün düşüncelerini onun için sarf ederse ahireti unutmaları kaçınılmaz olur. Bu dünyevi yöneliş onları bir takım gereksiz hedeflere yönlendirir ki bulundukları güvenli yerler kötüleşir. Bu aniden de meydana gelebilir. İşte bütün bunlar Kuşeyrî için mekri tanımlayan ifadelerdir.<sup>419</sup>

Özetle Kuşeyrî'ye göre Allah'ın mekri, insanların ve toplumun şan ve şöhrete aldanarak dikkatsiz davranması şeklinde ortaya çıkar. Allah tarafından verilen ve kendi elinde olmayan bazı lütuflar insanı aldatabilir. Bu lütuflar insanlara Allah'ı unutturduğu zaman O'nun mekri de cereyan etmiş olur.<sup>420</sup>

<sup>413</sup> el-Mu'cemü'l-Vasît, s. 1025.

<sup>414</sup> Ebu'l- Kasım el-Hüseyin b. Muhammed b. Fadl Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Nezâr Mustafa el-Bâz, ts., s. 706.

<sup>415</sup> Bakara 2/14.

<sup>416</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. I, s. 64; *Letâifü'l-işârât*, c. II, s. 87.

<sup>417</sup> Al-i İmrân 3/54; Arâf 7/99; Enfâl 8/30; Yunûs 10/21; Ra'd 13/42; İbrahim 14/46.

<sup>418</sup> Bekir Topaloğlu, “Mekr”, *DİA*, c. XXVIII, s. 580.

<sup>419</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. I, s. 620; *Letâifü'l-işârât*, c. II, s. 237.

<sup>420</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. I, s. 620.

### 2.1.2.5. Ayn

Kur'ân'da *ayn* kelimesi hem tekil hem de çoğul olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>421</sup> Selef âlimlerine göre teşbihe düşme endişesi ile haberî sıfatlar mâhiyetleri açıklanmaksızın olduğu gibi kabul edilmesi gerekir. Çünkü bu sıfatların gerçek anlamını sadece Allah bilir.<sup>422</sup> *Ayn* kelimesinin zahiri anlamıyla Allah için kullanılması mümkün değildir. Çünkü Yüce Allah'ın yüzünde bir göz olduğunu kabul etmek doğru olmayan bir düşüncedir. Muhakkak ki *ayn* ifadesi Kur'ân'da mecâzi olarak ilim, itina, önem, koruma ve gözetmenin şiddetini belirtmek içindir. Görmeyi sağlayan *عين* /*göz* ifadesi Allah'ın inayetine ve korumasına vurgu için kullanılarak O'nun azametinin inayeti ve rağbeti ile bir şeye nazar ettiği belirtilir.<sup>423</sup>

Kuşeyrî *ayn* kelimesinin bulunduğu ayetleri Allah'ın gözetmesi, koruması ve ilmi olarak te'vil etmiş, daha fazla açıklama yapmaktan kaçınmıştır.<sup>424</sup>

### 2.1.2.6. Yed

Kur'ân'da tekil, ikil ve çoğul olarak karşımıza çıkan *yed*<sup>425</sup> kelimesi, nimet, kuvvet, mülk ve inayet anlamı taşımaktadır. Ebû Hanîfe ve Eş'arî'ye göre *yed* kavramı, yaratıkların eline benzemeyen ve keyfiyeti bilinmeyen zâtî bir sıfattır. Aynı zamanda zahiri anlamının dışında kudret, nimet ve yardım gibi mecâzi anlamlarla da te'vil edilemez. Bu düşüncelerine; Allah'ın Âdem'i iki eliyle yarattığı vurgulanan ayetin, "Âdem'i iki kudreti ve iki nimeti ile yarattı" diye te'vil edilmesinin dil bilimi açısından mümkün olmadığını ifade ederek delillendirirler.<sup>426</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre *yed* kelimesinin zahiri anlamından yola çıkarak insana ait bir organ gibi anlaşılmasının hatalı olduğunu; zikredildiği ayetlerde de farklı manalar kazandığını ifade eder. O, farklı farklı ayetlerde geçen *yed* lafzının *güç*, *kuvvet*, *cömertlik* ve *nimet* olarak yorumlamaktadır.<sup>427</sup>

Kuşeyrî, "Allah'ın eli onların eli üzerindedir."<sup>428</sup> ayetini te'vil ederek bu ayette *yedin* manasının, Allah Teâlâ'nın; kullarına olan tevfik ve hidayet nimeti veya dininin ve Peygamberinin galip gelmesi için yapmış olduğu yardımdaki kuvveti ve gücü olduğunu söyler.<sup>429</sup>

<sup>421</sup> Hûd 11/37; Tâhâ 20/39; Mü'minûn 23/27; Tûr 52/48; Kamer 54/14.

<sup>422</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, c. XXXVII, s. 105.

<sup>423</sup> Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, nşr. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1986, s. 159.

<sup>424</sup> Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârat*, c. II, s. 135, 456; c. III, s. 476, 496.

<sup>425</sup> Âl-i İmrân 3/73; Mâide 5/64; Fetih 48/10; Hadîd 57/29; Sa'd 38/75; Yâsin 36/75.

<sup>426</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Yed", *DİA*, c. XLIII, s. 375-376.

<sup>427</sup> Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 101-104.

<sup>428</sup> Fetih 48/10.

<sup>429</sup> Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârat*, c. III, s. 422.

“Her şeyin mülkü kendi elinde olan Allah’ın şânı ne yücedir.”<sup>430</sup> ayetindeki *yed* kelimesi Kuşeyrî’ye göre kudret manasınadır. Meydana gelen her şey O’nun kudretiyle zahir olur. Az olsun çok olsun her şey ancak Allah’ın ibdâ ve inşâsı ile meydana gelir. Bütün kâinat yok olurken Allah bâkî kalacaktır.<sup>431</sup> Ebû Hanîfe ve Eş’arî’nin anlayışının aksine Kuşeyrî’nin *yed* kelimesini te’vil etmesi onun Mu’tazile’nin te’vil metodunu benimsediğini göstermektedir.

Âlem, insanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir şekilde Allah tarafından yaratılmış ve insan, mahlûkatın en değerlisi kılınmıştır. Akıl sahibi düşünen, özgür bir irâdeye sahip olan insan, yaratıcının hitabına muhatap olmuş ve insana diğer varlıklara hükmetme kabiliyeti verilmiştir. Bu özellikler onun yaratıcısıyla ve diğer varlıklarla nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiğini göstermektedir. Şimdi Allah’ın hem âlemle hem de insanla olan ilişkisini, kelâmcıların ve sûfîlerin görüşleri çerçevesinde ele almalıyız.

## 2.2. Allah- Âlem İlişkisi

Âlem, duyular ve akıl yoluyla kavranan, mevcut olan, bir yaratıcının dışındaki bütün varlıklar anlamına gelmektedir. Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi ise bu varlıkların bir yaratıcıya delalet etmesinden dolayıdır. Âlem aynı zamanda Allah’ın sıfatlarının tecelli ettiği bir alandır.

Kelâmcıların ve sûfîlerin Allah-âlem ilişkisine dair görüşlerine geçmeden önce bu meselenin sınırlarını çizmek onun daha iyi anlaşılması için önem arz etmektedir. Allah-âlem ilişkisi konusunun iki yönden değerlendirilmesi uygun olacaktır. Birincisi; Allah’ın akıl sahibi olmayan varlıklarla ilişkisi; ikincisi ise Allah-insan ilişkisidir.

### 2.2.1. Allah’ın Akıl Sahibi Olmayan Varlıklarla İlişkisi

Bir tarafta yaratan (halık) diğer tarafta yaratılan (mahlûk) olduğu için aralarında zorunlu bir ilişki söz konusudur. Âlem denildiğinde de ilk akla gelen husus âlemin yaratılmış olmasından dolayı yaratma fiilidir. Varlık veren ve varlık alan iki taraf arasındaki yaratma ilişkisinde ilk düşünülen zaman ve mekân mefhumudur. Yaratma (halk, ihdâs, îcad) bir eylem ve oluştan meydana geldiği için bunun da bir başlangıcı olması zaruridir. Bir fiilin zaman kavramı içerisinde herhangi bir anda yapılması da bazı soruları beraberinde getirir: Yaratma fiilinin olmuş-bitmiş bir hal mi yoksa hala devam eden veya yenilenen bir iş mi? Yaratıcı, yaratma fiilini niçin o anda yaptı da başka bir anı seçmedi? Bu tür sorular bir sonraki noktada failin gâyesinin ne olduğuna ve bu işi neden yaptığı şeklinde, yaratıcının sorgulanmasına

<sup>430</sup> Yâsin 36/75.

<sup>431</sup> Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârat*, c. III, s. 226.

kadar götürür. Yaratma fiilinin zamanda bir anın seçilmesiyle oluşması bize yaratıcının irâde sıfatı ile nitelendiğini; varlıkların zamanını, mekânını ve özelliklerini bu sıfatı ile belirlediğini göstermektedir. Aynı zamanda yaratma fiilinin gerçekleşmesi için hiç şüphe yok ki yaratıcının bir kuvvete ve önbilgiye sahip olması gerekmektedir. Bu gereklilik de yaratıcının kudret ve ilim sıfatlarına haiz olduğuna işaret eder.<sup>432</sup> Fiillerinde hür olan yaratıcı, fiillerini kudret sıfatı ile var etmekte; ilim sıfatı ile itkan ve hikmetle yapmakta; irâde sıfatıyla da varlıkları zaman, mekân ve özellikleri açısından tahsis etmektedir.<sup>433</sup>

Yaratma fiiline temel olan sıfatların, varlıklarla nasıl bir ilişki içinde olduğu da önemli bir meseledir. Yaratmanın gerçekleşmesine zemin teşkil eden bu sıfatların kendi içerisinde bir taalluk sırası vardır. İlim sıfatının irâde ve kudret sıfatlarıyla olan münasebetini açıklayabilmek için Allah'ın, âlemi hür bir irâde ile yarattığını kabul etmek gerekir. İlim sıfatının var olan ile yok olana taalluku eşittir. Mevcud olmayanların mümkün ya da muhal olmaları, ilim sıfatının taallukuna engel değildir. İlahi bilgide malum olan bir nesneye irâde taalluk edince yaratma ya da yaratmama konusunda yaratıcının birini tercih ve tahsis etmesi ile var olması, tercih edilen nesneye (şey) kudret sıfatının taalluku, o şeyin vücûd bulmasını sağlar.<sup>434</sup>

Zaman ve mâhiyet bakımından irâde sıfatı, fiilden farklıdır. Eğer aynı olurlarsa irâdenin de fiil gibi hâdis olması gerekir. Aksi takdirde irâdenin ortaya çıkması için ayrı bir irâdeye ihtiyaç duyulur ki bu teselsülü gerektirir, dolayısıyla geçersizdir.<sup>435</sup> Kelâmcılar irâdenin ezeli olması ile yaratmanın da ezeli olduğunu savunanlara karşı, irâdenin bir sıfat olarak zaman kavramının dışında, fiillerle belirli bir zamandaki taallukundan bahsederler. Böylelikle irâdenin ezeli olmasının fiilerin de ezeli olmasını gerektirmediğini ortaya koyarlar.<sup>436</sup>

Ebû Hanîfe, Allah'ın yaratma fiilini ezeli bir sıfat olarak kabul eder. Allah'ın yaratmadan önce hâlık, rızık vermeden önce râzık olduğunu vurgulayarak O'nun fiilinin mahlûk olmadığını söyler.<sup>437</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcıları irâde ve kudret sıfatlarının birbirinden ayrı ve birbiriyle ilişkisi olduğu konusunda kolay bir ayırıma giderken, irâde ve ilim sıfatının ayrımını yapmakta zorlanmışlardır. Onlar, yaratıcı ile varlıklar arasındaki ilişkide ilim ve kudret sıfatının yanında irâde sıfatına da yer vermek için ilmin maluma tabi olduğunu ve Allah'ın bu sıfatıyla olanları

<sup>432</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 278-281.

<sup>433</sup> Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm*, s. 239-240.

<sup>434</sup> Halife Keskin, *İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma*, s. 84-85.

<sup>435</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, nşr. Nizâr b. Ali Hammâdî, Amman 2010, s.58.

<sup>436</sup> Neseî, *Tabsîratu'l-Edille*, s. 494.

<sup>437</sup> Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

oldukları gibi, olmayanları ise nasıl olacaklarını bildiğini söylerler. Fakat olacak olanlar hakkında zaten bilgi varsa ilim sıfatının maluma tabi olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. İrâde, varlık ve yokluk açısından değerlendirildiğinde, kâinattaki bütün mevcudatın Allah'ın irâde sıfatına işaret ettiği söylenebilir. Aynı zamanda irâdenin sadece zaman ve mekânla bağlantılı düşünülmemesi de varlığın veya yokluğun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.<sup>438</sup>

“Tahlîk” (yaratma), “terzîk” (rızk verme), “ca’l (yapmak, işlemek) gibi sıfatları içeren fiili sıfatlar, yok olanı meydana çıkarmak olarak tarif edilen tekvîn kavramı çerçevesinde değerlendirilir.<sup>439</sup> Mu'tezile, Allah'ın kudretiyle bağlantılı ortaya çıkan fiili sıfatlarını, Allah'ın zâtından gayrı ve hâdis kabul eder.<sup>440</sup> Eş'ariyye kelâmcıları fiili sıfatların hâdis olduğu konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Eş'ari'ye göre kudret sıfatının yaratılmışlara taallukuyla gerçekleşen tekvîn sıfatı, mükevven ile aynı zamanda bulunduğu için hâdistir.<sup>441</sup> Bu iki mezhebin dışında Kerrâmiyye, Neccâriyye ve Küllâbiyye ise fiili sıfatları hâdis kabul etmektedirler.<sup>442</sup>

Eş'arîler, Mâtürîdîlerden farklı olarak yaratma fiilinin, tekvîn sıfatının taalluku ile değil de kudret sıfatının taalluku ile meydana geldiğini savunurlar. Eş'arîler'in, Allah'ın kâinatla alakalı ve mahlûklarla olan ilişkisini ifade eden en özel sıfatının, yaratmayla sonuçlanan kudret sıfatı hakkındaki görüşleri, Allah'ın âleme sürekli ve doğrudan müdahale ederek devamlı bir yaratma (halk-ı cedîd) içinde olduğu şeklindedir.<sup>443</sup> Onlar'a göre fiili sıfatlar ilim, irâde ve kudret sıfatlarının bir yansıması olduğu için hâdistirler; zât ile kâim değildirler.<sup>444</sup> Yaratmanın ezeli kabul edilmesi durumunda yaratılanın da ezeli olması gerekir yönündeki anlayışlarıyla tekvîn ile mükevven arasında bir bağlantı kuran Eş'arîler'e göre kudret sıfatı, ilim ve irâdesine uygun olarak kâinatta cereyan eden oluş ve bozulmaları etkileyen bir sıfattır.<sup>445</sup>

Mu'tezile ve Eş'ariyye'den farklı bir şekilde konuyu ele alan Mâtürîdiyye kelâmcıları ise Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatından ayrı bir tekvîn sıfatıyla kâinatı yoktan var ettiği

<sup>438</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 293-295.

<sup>439</sup> Tefvik Yücedoğlu, “Tekvîn”, *DİA*, c. XL, s. 389.

<sup>440</sup> İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *DİA*, c. XXXI, s. 396.

<sup>441</sup> Yücedoğlu, “Tekvîn”, *DİA*, XL, 389.

<sup>442</sup> Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, s. 400-401; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*, s. 68.

<sup>443</sup> İbrahim Coşkun, Mâtürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi, *Hikmet Yurdu*, 2009, c. II, sayı: 4, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı, s. 17-46.

<sup>444</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 67; Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, c. II, 492.

<sup>445</sup> Yücedoğlu, “Tekvîn”, *DİA*, c. XL, 389; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 86; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*, s. 71.

görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre kudret, kâinatı var edebilme gücüdür. Yaratma fiili ise kudret sıfatıyla değil, tekvîn sıfatıyla gerçekleşir.<sup>446</sup>

Kelâm ilminde âlem, Allah'ın yaratıcı irâdesinin ihâta ettiği bir oluş-yok oluş çerçevesinde tasavvur edilmiştir.<sup>447</sup> Mâtürîdî bu oluş ve yok oluş zincirini Allah'ın bir hikmeti olarak açıklar. Ona göre kâinatta bulunan ince ve hassas dengeğin gözlemlenmesi sonucunda bütün bunların arkasında bir yaratıcının var olduğunun kavranılması gerekmektedir. Mâtürîdî, bu delillerden yola çıkan bir düşünürün kendisini “Niçin” sorusuyla karşı karşıya bulacağını söyler. O, Allah'a “Âlemi niçin yarattın?” şeklindeki bir soruyu gereksiz bulmaktadır. Çünkü bu soru Allah'ın fiillerindeki hikmeti bertaraf eder. Hâlbuki Allah hakîmdir, hikmet sahibidir. Mâtürîdî'ye göre hikmet, ilahî fiillerde kusursuzluğu, gâyeliliği ve ahlakîliği ifade eder. Evreni ve içindekileri hikmetle görmek, Allah tasavvurunu isim, sıfat ve fiillerdeki tevhidi ve hikmeti tanıtmak, evreni ve oluşumdaki tevhidi akıllı kullanarak tefekkürle idrâk, dolayısıyla hikmet dolu dünyayı insanca huzurlu ve mutlu yaşadıktan sonra âhirette ebedî saadeti elde etme çabası Mâtürîdî'nin Kur'ân ve hadisten yola çıkarak oluşturduğu düşünce sisteminin bir sonucudur.<sup>448</sup> O, Allah'ın istediğini yapan ve bundan dolayı da sorguya çekilemeyen bir zât olduğunu ifade eder. İnsanlar ise yaptıklarından sorguya çekileceklerdir.<sup>449</sup>

Kelamcılarının bakış açılarını kısaca özetledikten sonra çalışmamızda esas aldığımız sûfîlerin Allah-âlem ilişkisine dair görüşlerine geçebiliriz.

Allah'ın mahlûkatı daha önceden herhangi bir benzeri olmaksızın sağlam bir şekilde yarattığını ve bunları da kendi varlığına delil kıldığını vurgulayan Muhâsibî, Allah-âlem ilişkisine dair daha fazla bir yorum yapmamıştır.<sup>450</sup>

Allah'ın kudret sıfatıyla kâinatı yarattığını,<sup>451</sup> mekânların mümkün varlıklar için olduğunu belirten Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Allah irâdesiyle ilmini açığa çıkarmış, irâdesini de davranışlarla ortaya koymuştur.<sup>452</sup>

Mâlûmun Allah'ın ilminde mevcut olduğunu söyleyen Ebû Tâlib el-Mekkî, bilinen şeylerin Allah'ın ilmine bir tesirinin veya katkılarının olmadığını söyler. O, Allah'ın bildiklerine nazar ettiğini ve buna da gücünün yettiğini ifade eder. Allah'ın ilminde malum olanlar, Allah'ın kendilerini var etmesiyle vücûd bulurlar. Vücûd bulmadan önce kendi zâtlarıyla meydana gelmeleri ise imkânsızdır. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre vücûd bulan şey

<sup>446</sup> Tefvîk Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa 2006, s. 122.

<sup>447</sup> Süleyman Hayri Polat, “Âlem”, *DİA*, c. II, s. 359.

<sup>448</sup> Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Kayseri 2014, s. 115.

<sup>449</sup> Hûd 11/107; Enbiyâ 21/23.

<sup>450</sup> Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, 286.

<sup>451</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1178.

<sup>452</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1181.

meydana geldiğinde Allah'ın ilmine yeni bir bilgi kazandırmış olmazlar. Allah ilmî ile ezelîdir.<sup>453</sup>

Kelâbâzî, sûfîlerin Allah'ın ezelde yaratıcı (hâlık) olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini ifade eder. Sûfîlerin çoğunluğuna ve önde gelenlerine (bu kimselerin isimlerini zikretmez) göre Allah'ın ezelde halk etmediği bir sıfatla nitelendirilmesi mümkün değildir. Onlara göre Allah, mahlûkatı yarattığı için Hâlık (yaratıcı), varlıkları icad ettiği için Bârî (icad eden), farklı şekillerde mahlûkatı halk ettiği için Musavvir (şekil veren) isimleri ile vasıflandırılmış değildir. Dolayısıyla böyle bir durumun söz konusu olması halinde Allah'ın ezelde nitelendiği sıfatlarla ilgili bir eksikliğin var olduğu ve yaratma sıfatıyla da bu eksikliğin tamamlandığı anlamı çıkar ki yüce Allah bundan münezzehtir. Ayrıca Kelâbâzî, Allah'ın hâlık, bârî ve musavvir sıfatları ile yaratılan, icad edilen ve şekil verilen varlıklar sayesinde nitelenmiş olursa O'nun bu gibi şeylere muhtaç olması gerektiğini vurgular. Bu gereklilik ise sonradan olan hâdis varlıkların özelliğidir.<sup>454</sup>

Allah'ın ilim, kudret, izzet, kibriyâ, tekvin, tasvir, halk, irâde gibi sıfatlarla muttasıf; ezelde yaratıcı, icad edici, suret verici, affedici ve merhamet edici olduğunu vurgulayan Kelâbâzî'ye göre Allah'ın ezelde değil de sonradan halk edici olması halinde Allah'ta bir değişikliğin ortaya çıkması, son bulan bir durumdan sonra başka yeni bir durumun kendisine arız olması, önceden yaratan ve isteyen (irâde) değil iken sonradan yaratan ve isteyen hale gelmesi gerekirdi. Dolayısıyla bunlar bir son bulma ve batma (ufûl) anlamı taşır ki Hz. İbrahim “*Ben ufûl edenleri (batanları) sevem*”<sup>455</sup> sözü ile Allah Teâlâ'yı bu gibi vasıflardan tenzih etmiştir.<sup>456</sup>

Kelâbâzî, halk, tekvin ve fiili Allah'ın sıfatlarından kabul etmektedir. O, halk ve tekvinin aynı şey olmadığını fiilin (yapmak) mefûl (yapılan şey) manasına gelmediğini belirterek ifade eder. Ona göre halk (yaratma) ve mahlûk (yaratılan) aynı şey olsalardı var olan şeylerin kendi kendilerine vücûd bulmaları gerekirdi. Kelâbâzî, mahlûkatın yaratılmasının anlamını “Varlıklar mevcut değildi, sonradan icad edildi” şeklinde anlamaktadır.<sup>457</sup>

Allah'ın ezelde yaratıcı olması konusunda bazı sûfîlerin karşı çıktığını söyleyen Kelâbâzî, onların bu konudaki düşüncelerini, Allah'ın ezelde yaratıcı olması durumunda varlıkların da ezelde Allah ile birlikte var olmaları gerekir; bu ise varlıkların kadim olması

<sup>453</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1184.

<sup>454</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 16-17.

<sup>455</sup> En'âm 6/76.

<sup>456</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 17.

<sup>457</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 17.

anlamına gelir ki bu tevhid anlayışına zıttır, şeklindeki düşüncelerini kısaca zikretmekle yetinmiştir.<sup>458</sup>

Hücvîrî, sûfîlerin yaratılış teorisi hakkındaki düşüncelerinin, kendi yaşadığı dönemdeki diğer yaratılış teorilerinden farklı olduğunu belirtir. O, sûfîlerin, zulmet-nur anlayışını kabul eden Seneviyyeden, Ehrimen ve Yezdan düşüncesini benimseyen Mecusilerden, tabiat ve kuvveti benimseyen Tabiatçılardan, yedi yıldızın yaratıldığını düşünen Felekiyyûnden ve “iki yaratıcının varlığını ispat eden” diye tanımladığı Mu’tezile’den ayrıldığını ifade eder.<sup>459</sup>

Fatiha suresindeki *âlemîn* kelimesinin anlamı üzerinde açıklamalar yaparak bu konuyu değerlendirme yoluna giden Kuşeyrî, bazı âlimlerin عالمين / *âlemîn* kelimesinin bilinen her şey anlamında algıladıklarını söylemiştir. Diğer bazıları ise anlamının hayvanât (canlılar) olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca *âlemîn* kelimesinin *el’alem*’den müştak olduğunu da söyleyenler de olmuştur. Onlara göre bu iştikâktan maksad kâinattaki varlıklarda bir delil ve işaretin bulunmasıdır. Çünkü her varlıkta yaratıcısına, onun birliğine ve sıfatlarına dair deliller vardır. Kuşeyrî, *âlemîn* kelimesinin bütün yaratıkları kapsayan genel bir kelime olduğunu söyler.<sup>460</sup>

Âlemi, Allah’ın kadîm sıfatlarının bir yansıması (tecelligâhı) olarak gören Kuşeyrî’ye göre kadîm mevcudattan önce var olan demektir. Kadîmin zıttı olan muhdes ise yok iken olan demektir. Âlemin muhdes olduğunun işareti ise yokluk özelliğinin kendisinin ayrılmaz bir parçası olmasıdır. Onun için göklerden, yerlerden ve bizim varlığımızdan oluşan âlemin nasıl meydana geldiğini anlamak, Allah’ın kadîm sıfatını da anlamakla eş değerdir.<sup>461</sup>

### 2.2.2. Allah- İnsan İlişkisi

Allah’ın yaratılmışlarla olan ilişkisini Kur’ân’ı Kerîm’de geçen rahmân ve rahîm<sup>462</sup> isimlerinin yanında *rıza*, *vedûd*, *muhabbet*, *berr* gibi kavramlarının yanı sıra *vehhâb* ve *kerîm* gibi isimlere başvurarak açıklamak da mümkündür. Mahlûkat arasında insanın özel bir yeri vardır. Allah insan ilişkisinde sevgi ve rahmeti ihtiva eden *rahmân*, *rahîm*, *gafûr*, *gaffâr*, *alî*, *mûteâlî*, *kâdir-muktedir* ve *mâcid-mecîd* isimlerinin aynı kökten geldiği söylenmiştir.<sup>463</sup> Bunlar arasında Allah-insan münasebetini ifade eden *el-mehabbe* ve *el-vedûd* isimlerinin önemli bir yeri vardır ki söz konusu isimler Allah’tan kula, kuldan Allah’a yönelen bir

<sup>458</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 17.

<sup>459</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 521.

<sup>460</sup> Kuşeyrî, *et-Teyisîr fî ilmi’t-tefsîr*, s. 315.

<sup>461</sup> Kuşeyrî, *el-Fusûl fî’l-usûl*, 47-48.

<sup>462</sup> Fatiha 1/2.

<sup>463</sup> Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, c. XI, s. 413; Hatice K. Arpaguş, Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, sayı: 29, s. 51.

sevginin varlığına işaret etmektedir. Kelâm literatüründe, sûfilerin muhabbetullah olarak isimlendirdiği Allah sevgisi ile ilgili herhangi bir bölüm bulunmadığı halde sûfilerin eserlerinde O'nun sevgisine dair açıklamalar bulunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde Allah'ın kullarına yönelik sevgisini ve kulların Allah'a yönelik sevgisini yani muhabbetullahı *vedûd*, *rahmân*, *rahîm* gibi isimler çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Allah'ın sevgisinin ne olduğuna dair sorular, O'nun irâde sıfatını anladıktan sonra cevap bulacaktır. Bir davranışı tercih edip gerçekleştirme gücü anlamına gelen irâde, İslam düşüncesinde meîşet, rıza, muhabbet, gazap, kasd, ihtiyâr, saht ve rahmet kavramları ile değerlendirilir. Bu kavramlar arasında ise özellikle meîşet terimi öne çıkmaktadır.<sup>464</sup>

Ebû Hanîfe irâde kavramının “talep etme” manasına gelen *r-v-d* kökünden müştak olduğunu söyler. Ona göre irâde, sevilen ve rıza gösterilen anlamları taşımaktadır.<sup>465</sup> Selefîyye âlimleri ise irâdeyi tekvînî irâde ve teşrîî irâde olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Tekvînî irâde meîşet kavramı ile karşılık bulurken Allah'ın yaratmak istediği şeylerin gerçekleşmesinin zorunluluğunu ifade eder. Allah'ın sevgisi ve rızasını da içeren teşrîî irâdede Allah'ın yaratmak istediği şeylerin gerçekleşmesi zorunlu değildir. Bundan dolayı tekvînî irâde, hayır ve şerrin ikisini de içinde barındırırken teşrîî irâdede sadece hayrı kapsamaktadır.<sup>466</sup>

Kadî Abdülcebbar muhabbet, rıza ve ihtiyârî irâde sıfatının; öfke (gazab) ve kızma (saht) gibi özellikleri de nefretin içerisinde değerlendirmektedir.<sup>467</sup> Bakillânî de rıza, rahmet, saht, sevgi, adâvet ve buğzu Allah'ın irâde sıfatıyla ilişkili görür.<sup>468</sup> Bazı Eş'ârî kelâmcıları sevgi ve rızayı, Allah'ın lütfu ve ihsanı olarak görmekle beraber bunları irâde sıfatıyla da ilişkili değerlendirirler. Onlara göre Allah'ın bir kulunu sevmesi, kuluna nimet bahşetmesi ve merhamet etmesi anlamı taşımaktadır. Allah'ın irâdesi kula bir ceza şeklinde taalluk ederse, bu gazap olarak isimlendirilir. Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre insanın Allah sevgisi ise O'na ibadet ve itaat etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile insanın Allah'a olan sevgisini Allah'a itaat etmesi ve O'nun rızasını kazanma yönünde gayret etmesi şeklinde açıklamaktadır.<sup>469</sup>

Sevgi kavramının en saf va katışıksız halini ifade eden *el-vedûd* ismi, Allah için *seven* ve *sevilen* anlamları taşımaktadır. Kullara iyilik verme manasına gelen *rahmân* ve *rahîm*

<sup>464</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *DİA*, c. XXII, s. 379.

<sup>465</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Kitâbü Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 2003, s. 52.

<sup>466</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-mesâil*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, ts., c. V, s. 115; Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *DİA*, c. XXII, s. 380.

<sup>467</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrahim Medkur- Taha Hüseyin ve dğr., Kahire 1382/85/1962-65, c. VI, s. 51, 60-61.

<sup>468</sup> Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 38-39.

<sup>469</sup> Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Ankara 2016, s. 33, 54-55.

isimleriyle de yakın olan vedûd, Allah'ın sevgisinin merhametinde tezahür ettiğini gösterir. Vedûd ve merhamet arasındaki ince çizgi ise merhametin acıma hissi ile zayıf olan kişiye yardım etme duygusu içerirken vedûd, sevginin bir sonucu olarak lütufta bulunma şeklinde ortaya çıkar.<sup>470</sup>

Çalışmamıza temel teşkil eden sûfiler, insanın Allah ile olan ilişkisini özellikle de Allah'a yönelik sevgisini ifade etmek üzere *muhabbet* tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. Muhabbetullah denildiğinde kulun Allah'a yönelik sevgisi anlaşılırken sûfilerin bazıları bu sevgiyi tek taraflı açıklamış bazıları da hem Allah'ın kula yönelik sevgisini hem de kulun Allah'a yönelik sevgisini ifade etmek üzere kullanmışlardır. Dolayısıyla muhabbet konusunu tahlil ederken çalışmamızda sûfiler arasında takip ettiğimiz sıralamayı dikkate alarak ele alacağız. Şimdi sûfilerin *muhabbetullah* hakkındaki düşüncelerini açıklayacağız.

Muhâsibî muhabbetin başlangıcının itaat olduğunu söyler. Bu itaat ise Allah'ın sevgisinin kendisi değildir. O, itaati Allah'a duyulan sevgiden başka bir şey olarak değerlendirmesine rağmen, onu sevginin başlangıcı kabul etmesinin sebebinin ise Allah'ın kullarına muhtaç olmadığı halde kendisini onlara sevdirmesi şeklinde ifade eder.<sup>471</sup>

Ebû Serrâc muhabbet kavramını “Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.”<sup>472</sup>, “De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.”<sup>473</sup>, “İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'a ortak koştuklarını Allah'ı sever gibi severler. İman edenler ise Allah'ı her şeyden çok severler.”<sup>474</sup> ayetleri ile temellendirir. O, Allah Teâlâ'nın ilk ayette kulların sevgisinden önce kendi sevgisini, ikinci ayette ise kendisinin ve kullarının birbirlerine olan sevgisini, üçüncü ayette de kulların O'na karşı olan sevgisini zikrettiğini ifade eder.<sup>475</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî, muhabbetin, Allah tarafından sevilenler ve Allah'ı sevenler olmak üzere iki makamdan oluştuğunu söyler. Bu iki makam arasında üstün olan ise Allah tarafından sevilenlerin makamıdır. Ona göre Allah'ı seven herkesin sevgisi, Allah'ın onları sevmesinin bir yansımadır. O, kulda bulunan muhabbetullahı, Allah'ın gayb âleminde kulunu sevmesinin bir alameti olarak görür.<sup>476</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, bazı insanların Allah'ı bütün kalbiyle sevdiklerini, bazıların ise kalblerinde Allah sevgisinin yanında başka sevgileri de barındırdığını belirterek bütün kalbiyle Allah'ı seven insanları ihlaslı kullar olarak niteler.<sup>477</sup>

<sup>470</sup> Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, s. 37-39.

<sup>471</sup> Ebû Nuaym İsfâhânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Kahire 1416/1996, c. X, s. 76.

<sup>472</sup> Mâide 5/54.

<sup>473</sup> Âl-i İmrân 3/31.

<sup>474</sup> Bakara 2/165.

<sup>475</sup> Ebû Serrâc, *el-Lüma'*, s. 86.

<sup>476</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. II, s. 1103-1104.

<sup>477</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. II, s. 1045.

Aynı zamanda Ebû Tâlib el-Mekkî, emir, saltanat ve üstünlüğün Allah'a mahsus olduğunu ve mülkünde O'nun dilediği gibi hükmettiğini söyler. Hükümünü ise kimse bozamaz. Ona göre Allah'ın meşîetinin dışında kulun herhangi bir meşîeti olamaz. Allah birşeyin olmasını isterse o şey ancak Allah'ın istediği şekilde meydana gelir. Allah'ın rahmeti olmadan hiç bir kul kendisini masiyetten koruyamaz. Aynı zamanda O'nun muhabbeti olmadan hiçbir kul ibadet etmeye güç yetiremez.<sup>478</sup>

Allah'ı zikretmeyi muhabbetin bir alameti olarak gören Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre zikrullah muhabbetin dışı yansımasıdır. O, zikrullahı hem Allah'ın kulunu sevmesi hem de kulun Allah'ı sevmesinin bir neticesi olarak yorumlar. Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ı zikretmeyi muhabbetin gereklerinden biri olarak görür. Ona göre Allah'ın sevgisi mahlûkatın sevgisi gibi değildir. Çünkü mahlûkatın sevgisi tabiat, cinsiyet, menfaat, sıfat, arzu veya merhamet duyguları gibi birtakım hislerden birine bağlı olarak gerçekleşir. Zamanın değişmesi ile özellikleri de değişen bu hisler yaratılmışlarda sonradan meydana gelmiştir. Allah ise bütün bu vasıflardan münezzehtir.<sup>479</sup>

Kelâbâzî'ye göre muhabbet, Allah'ın emirlerine itaat etmek, yasakladığı şeyleri terk etmek, hükmettiği ve takdir ettiği şeylere rıza göstermektir. Ayrıca insanın Allah'a yönelik sevgisi, kulun kalbine doğan saygı hissinin tezahürüdür.<sup>480</sup>

Allah'ın kullarına yönelik muhabbetini onlara hayrı irâde ederek rahmet etmesi şeklinde ifade eden Hücvîrî, rıza, gazap, ra'fet ve muhabbetullahın irâde sıfatıyla bağlantılı olduğunu belirtir. Ayrıca Hücvîrî, Allah'ın irâde sıfatının kadîm olduğunu ve fillerinin de bu sıfatın bir yansıması olarak meydana getirdiğini vurgular. Allah'ın kuluna bol bol nimet ihsan etmesi şeklinde tezahür eden sevgisi, dünya ve ahirette ona sevap vermesi, cehennemden emin kılması, isyandan koruması ve kendi rızasını talep eder duruma getirmesi de irâde sıfatının bir yansımasıdır. Kulun Allah'a yönelik muhabbetini ise Hücvîrî, sevgilinin rızasını talep etmek, Allah'ı zikretmeyi alışkanlık haline getirmek ve O'nun zikrinden alıkoyan herşeyden uzaklaşmak şeklinde değerlendirir.<sup>481</sup>

Kuşeyrî'ye gelince o, Allah'ın sevgisini ve rahmetini kuluna nimet vermeyi irâde etmesi şeklinde yorumlar. Ona göre Allah Teâlâ'nın irâde sıfatı, taalluk ettiği şeylerin farklılıklarına göre değişik şekillerde isimlendirilen tek sıfattır. Şöyle ki ilahî irâdenin genel olarak Allah'ın kullarına lütfettiği nimetlere taalluk etmesiyle *rahmet*, daha hususî nimetlere taalluk etmesiyle *muhabbet*, cezalandırmaya taalluk etmesiyle *gazap* ismini alır.<sup>482</sup>

<sup>478</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. III, s. 1172.

<sup>479</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. II, s. 1043, 1047-1048.

<sup>480</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 79.

<sup>481</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 550-551.

<sup>482</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 351.

Allah Teâlâ'nın kuluna olan muhabbeti hakkında üç farklı görüş zikreden Kuşeyrî bunları şöyle sıralar: Birincisi, Allah'ın kuluna yönelik muhabbeti, onu güzel bir şekilde anmasıdır ki bu O'nun kelâm sıfatının bir çeşididir. Kelâm sıfatı ise ezelîdir. İkincisi, Allah'ın kuluna olan muhabbeti O'nun fiili sıfatlarından. Bu anlayışa göre muhabbet, özel bir hal ve ihsandır; kul da bu ihsan ile Allah'ın huzuruna çıkar. Üçüncü ve son görüş ise Allah'ın kuluna olan muhabbetini haberî sıfatlar kategorisinde değerlendirir. Kuşeyrî'ye göre üçüncü görüşü savunanlar muhabbet kavramını te'vil etmeden kabul etmişlerdir.<sup>483</sup>

Allah'ın irâde sıfatının bir çeşidi olarak kabul edilen rıza, rahmet, saht, sevgi, gazap gibi kavramların, insanın fiilleri ile ilişkisinin olup olmadığı, varsa ne ölçüde olduğu daima merak konusu olmuştur. Allah tarafından istediğini yapma veya tercih etme hakkı verilen insanın diğer varlıklara göre özgür bir yapıya sahip olduğu da yadsınamaz bir gerçektir. İnsanın irâdesinin bir sınırı var mıdır? İnsanın fiillerini meydana getirmesinde ona tanınan hür bir irâdeden bahsedilebilir mi yoksa insan irâdesi ilahî irâdenin mutlak hükmü altında mıdır? Buna benzer sorulara cevap bulabilmek için yukarıda muhabbetullah çerçevesinde yapılan açıklamaların yanı sıra sûfilerin insanın fiillerine ve irâdeye dair görüşlerine de yer vermek, onların Allah-insan ilişkisi konusundaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için faydalı olacaktır.

İnsanın fiilleri konusuna, çalışmamızda görüşlerini incelemeye gayret ettiğimiz sûfilerin bazılarının temas ettiği bazılarının ise hiç bahis açmadığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla burada insan fiillerinden bahis açanların açıklamaları ele alınmakla yetinilecektir.

Muhâsibî, kişinin yaptığı fiillerin kendisine izafe edilmesi hakkında şunları söyler:

(Bir kimse) bir fiili benden başkası değil de ben yaptığım halde neden o fiili kendime izafe edemem? diye sorup bu fiili bizzat kendimin yaptığını bilmiyorsam onu bir nimet olarak görmem ve Allah'tan da sevabını beklemem dedi. (Ben) evet, yaptığını ve bildiğini bilmen ucub (övünme) değildir. Böbürlenme, seni bu fiile sevk eden Allah'a karşı olan minnetini unutarak yaptığın fiili sadece kendi başarın olarak görmendir. Hâlbuki fiillerini Allah'ın yardımıyla yaptığını ve yeri geldiğinde nefsinin yaptığı fiillerin tam tersini yapacağını bilersen, sadece Allah'a hamd edersen bu böbürlenme olmaz, diye cevap verdim. (O) ameli yapanın ben olduğumu bilmemle ameli kendi nefsimi izafe etmem arasındaki farkı açıklar mısın? diye sordu (ben de) ameli yapanın kendin olduğunu bilmen zorunlu bir bilgidir, yapanın sen olduğunu ispatlamana da gerek yoktur, böbürlenme ise nefsinin hatırlatma ihtiyacı hissettiği ve yapanın sadece kendisi olduğunu övünerek düşünme şeklidir, dedim.<sup>484</sup>

Bu açıklamalarda Muhâsibî, fiillerini gerçekleştirmek üzere insana verilen irâdenin, tekvinî irâdenin (müdahaleci irâde) bir tezahürü olmadığı gibi insan hürriyetini ortadan kaldıracak şekilde de Allah'ın hükmü altında bulunmadığını ifade eder. Çünkü ilahi irâde, insanın seçme ve yapma hürriyetine sınırlı bir şekilde tesir eder. Muhâsibî bu tesiri, insanın başarı ve yenilgi sayılabilecek fiillerinde Allah'ın zorunlu bir müdahalesinden ziyade fiillerini

<sup>483</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 351-352.

<sup>484</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 340

gerçekleştirmede kolaylık sağlayan gücün yaratılması şeklinde yorumlar. Başka bir ifadeyle Allah'ın insanın fiillerine müdahalesini o, teşriî irâdenin yansıması olarak öğüt ve uyarıdan başka bir şey görmemektedir. Bu da Muhâsibî'nin, Allah'ın insanın eylemine müdahalesinin sadece fiillerin sonucunu etkileyen ortam ve şartlara yönelik bilgilendirme olarak gördüğü anlamına gelir.<sup>485</sup>

İnsan ve fiillerinin mahlûk olduğunu, her şeyi yaratan Allah'ın bunları da yarattığını ifade eden Kelâbâzî, insan ve fiillerinin mahlûk kabul edilmemesi durumunda Allah'ın her şeyin değil, bazı şeylerin yaratıcısı olması sonucu ortaya çıkacağını bunun ise “*O, her şeyin yaratıcısıdır.*”<sup>486</sup> ayeti dikkate alındığında geçersiz hale geleceğini belirtir.<sup>487</sup>

İnsan ve fiillerinin meydana gelmesi hususunda farklı bir açıklama tarzı seçileyen Kelâbâzî, düşüncelerini desteklemek için insan bedenini ve fiillerini karşılaştırma yoluna gider. Ona göre insanların yaptığı işler (fiiler) kendi bedeninden daha fazladır. İnsan bedenini ve fiillerini Allah yaratmıştır. İnsanın kendi fiillerini yaratması gibi bir durumun kabul edilmesi halinde onun Allah'tan daha fazla şey yarattığı gibi bir sonuç ortaya çıkar. Böyle bir sonuç insanın Allah'tan daha kudretli olması ve bu kudretiyle daha çok yaratması anlamına gelir. Böyle bir anlayışa karşı çıkan Kelâbâzî “*Sözünüzü gizleyin yahut onu açığa vurun; (fark etmez). Şüphesiz Allah, kalplerde olanı hakkıyla bilir. Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.*”<sup>488</sup> ayetini Allah'ın insanların sözlerini, açık ve gizli konuşmalarını kendisinin yarattığını vurgulamıştır, şeklinde yorumlamaktadır.<sup>489</sup> Allah'ın insanlara tercih yapma ve seçme hakkı verdiğini kabul eden Kelâbâzî, insanların kendilerine sunulan alanda irâde sahibi olduklarını ve diledikleri şekilde hareket edebileceklerini belirtir.<sup>490</sup>

Kuşeyrî'ye gelince o “*Orada istediklerini bulurlar ve ebedî kalırlar. Bu Rabbi'nin yerine getirilmesi istenen bir va'didir.*”<sup>491</sup> ayetini Allah'ın insanların kalplerinde sadece yapacaklarını bildiği şeylerin irâdesini yarattığı şeklinde yorumlar. Ona göre insanların yapmayacağı şeylerin Allah'ın ilmi (ma'lum) dâhilinde olduğunu belirten Kuşeyrî, Allah'ın irâdesinin insanların yapmayacağı fiillere taalluk etmediğini ve söz konusu fiillerin insanların kalbinden men edildiğini belirtir.<sup>492</sup>

<sup>485</sup> Şahin Filiz- Hülya Küçük, *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, s. 158-162.

<sup>486</sup> En'âm 6/102.

<sup>487</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 23.

<sup>488</sup> Mülk 67/ 13-14.

<sup>489</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 23.

<sup>490</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 26.

<sup>491</sup> Furkân 25/16.

<sup>492</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. II, 603.

Allah'ın göklerin ve yerin maliki olmasının O'nun kudretine delâlet ettiğini söyleyen Kuşeyrî'ye göre takdir olunan şey var olunca mef'ûlune işaret eder. Çünkü fiilin anlamı kudretle bulunması demektir.<sup>493</sup> Kuşeyrî, insanların hayır ya da şer işledikleri bütün fiillerin yaratıcısı olarak Allah'ı görür. Kuşeyrî “*Rabbim! Beni dosdoğru namaz kılanlardan yap...*”<sup>494</sup> ayetinde vurgulanmak istenenin, insanların fiillerinin yaratılmış olduğunu ifade eder. O, الجعل / el-ca'l ve الخلق / el-halk kelimelerinin aynı manaya geldiğini ve bundan dolayı da bu ayetin “Namazımı yap (halk et).” anlamı taşıdığını belirtir. Ona göre Allah'ın insan için namazı ikame etmesi, namazı yaratması demektir.<sup>495</sup>

Buraya kadar olan kısımda, Allah'ın insan ve insanın dışındaki varlıklarla olan ilişkisi hakkında sûfilerin düşüncelerine yer vermeye çalıştık. Sonuç olarak Allah, âlemle olan ilişkisini, kendisini rahmân ve rahîm<sup>496</sup> sıfatlarıyla nitelediğini ifade etmiş ve kendi zâtına rahmeti yazdığını<sup>497</sup> vurgulamıştır. Çalışmamızda esas aldığımız sûfiler için âlem, Allah'ın sıfatlarının tecelligâhı olması açısından önemli bir yere sahiptir. Onlar âlemin Allah'ın ezeli olan ilim, irâde ve kudret sıfatlarının taallukuyla yaratıldığını vurgularlar. Onlara göre Allah'ın sonradan yarattığı âlemde özel vasıflarla donattığı insana yönelik sevgisi, O'nun rahmân, rahîm isimleri ve muhabbet, vedûd, berr gibi isimleri ile cereyan etmektedir. Sûfiler, temelde karşılıklı olan bu sevginin insana bakan yönünü, Allah'ın irâde sıfatının farklı şeylere taallukuyla rıza, gazap ve muhabbetullah gibi çeşitli şekillerde isimlendirilmesi olarak yorumlarlar.

<sup>493</sup> Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, c. III, 380.

<sup>494</sup> İbrahim 14/40.

<sup>495</sup> Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, c. II, 258.

<sup>496</sup> Fatiha 1/3; Sabri Yılmaz, Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah'ın Rahman ve Rahim Sıfatlarını Tahlili, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 2, s. 106.

<sup>497</sup> En'am, 6/12, 54.

## SONUÇ

Doğuşundan itibaren kelam ilminin en önemli konusu, Allah'ın varlığı, varlığının delilleri, birliği, sıfatları gibi farklı yönleri içeren ulûhiyyet meselesi olmuştur. Kelâmcıların farklı düşüncelere sahip kişi ve topluluklarla girdikleri ilmî tartışmalar sebebiyle ulûhiyyet anlayışlarında da farklılaşmalar meydana gelmiştir. Her ekol kendi bakış açısı ve benimsedikleri yöntemlere göre bir ulûhiyyet tasavvuru geliştirmiştir. İslam düşüncesinin önemli bir yönünü teşkil eden sûfiler de kelâmcılar ile irtibat içerisinde olmuşlar ve birbirlerinden etkilenmişlerdir. Gazâlî öncesi sûfî düşünceyi şekillendiren Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kelâbâzî (ö. 380/990), Hücvîrî (ö. 465/1072), Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi belli başlı sûfiler de kendi bakış açıları ve anlayışları doğrultusunda bir ulûhiyyet tasavvuruna sahip olmuşlardır.

Çalışmamızda görüşlerini incelediğimiz sufilerin sahip oldukları ulûhiyyet tasavvuru, yaşadıkları dönemin siyasî, kültürel ve itikâdî tartışmalardan bağımsız değildir. İslam tarihinde Birinci ve İkinci Mihne olarak adlandırılan olaylar, mezhepler arasında meydana gelen fikrî çatışmaların bir sonucu olarak tezahür etmiştir. Bu arada doğru bilgiye ulaşmak için âlimler arasında yapılan münazaraların, İslam kültürünün zenginleşmesine ve ilmî birikimin artmasına vesile olduğu da bir gerçektir.

Sûfilerin eserlerinde derli-toplu ve sistematik bir şekilde olmasa da dile getirdikleri ulûhiyyet tasavvurlarında kelamcılarının etkisi dikkat çekmektedir. Onlar da kelamcılar gibi Allah'ın varlığını ispat etmek üzere hudûs delili ile gaye ve nizam deliline başvurmuşlardır. Burada Muhâsibî kullandığı kavram ve ifadelendirme açısından farklı bir yaklaşım sergiler ve hudûs delilini izah ederken cevher ve araz terimleri yerine *i'tibar* terimini kullanma yoluna gitmiştir. O, cevher ve arazdan oluşan âlemin sonradan yaratıldığını, buradaki olayları *ittisâl-i tedbîr* tabiri ile ifade ettiği sebebler zinciri ile birbirine bağlanmış olduğunu belirtir. Varlıkların tesadüfî olarak meydana gelmediğini düşünen sûfiler, insanın dış dünyayı müşahade ederek elde edeceği birtakım bilgilerle, belirli bir plan ve amaca bağlı olarak işleyen âlemi herkesin sezip görebileceği birçok hikmet içerdiğini dolayısıyla mutlak bir olan yaratıcının varlığına işaret ettiğini vurgularlar.

Tevhid ilkesini oluşturan Allah'ın birliği ve tekliği prensibi üzerinde itina ile duran sûfilerin, kelamcılarda olduğu gibi Allah'ın vahdaniyetini ispatlamak için başvurdukları temânu' delilinde, Allah ile birlikte aynı vasıflara sahip başka bir yaratıcının varlığının kabul edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Âlemin varlığının devam etmesi ve sisteminin düzenli bir şekilde işleyebilmesi için vahdâniyyeti zorunlu olan bu Yaratıcı ise kendisine boyun eğmeye

ve itaat edilmeye layıktır. İbadet olarak da isimlendirilen bu itaat, sûfiler için bütün iyi davranışları kapsamaktadır. Sûfiler ihlası, ibadetin ruhu şeklinde anlarken riyâ, sahtekârlık, ikiyüzlülük ve samimiyetsizliği ihlasın zıttı olarak tarif etmişlerdir.

Sûfilerin Allah'ın zâtının nitelendirilmesi için ifade edilen sıfatlara dair anlayışları, Mu'tezile'nin tamamen karşısında, Eş'arîlerin yaklaşımlarıyla ise aynı doğrultudadır. Müşebbihe, Allah'ın zât ve sıfatlarını yaratıkların zât ve sıfatlarına benzediğini söylerken Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu savunur ve mastar formundaki ifadeleri tevhid prensibine zıt olduğu için reddeder. Eş'arîler ise sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır, diyerek ikisinin arasında orta bir yol tutar. Sûfiler de Eş'arîlerin yaklaşımlarını benimseyerek sıfatları, Allah'ın zâtının aynısı da gayrısı da değil, şeklinde ifade etmişlerdir. Zahiri manalarıyla yorumlandığında hâdis varlıkların özelliklerinin aynısı olarak anlaşılan haberî sıfatlar konusunda ise tenzihî bir tutum sergileyen sûfiler, bu sıfatların mâhiyetini ve keyfiyetini açıklamaktan kaçınmışlardır.

Âlemi, Allah'ın sıfatlarının tecelli alanı olarak gören sûfiler, âlemin Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarının taallukuyla yaratıldığını ifade ederler. Allah'ın sevgisini ve rızasını teşriî irâdenin bir taalluku olarak gören sûfiler, Allah'ın yaratılmışlarla olan ilişkisini rahmân ve rahîm isimlerinin yanında rıza, vedûd, muhabbet, berr gibi kavramlarla açıklarlar. Allah'ın insanla olan ilişkisini de özellikle irâde sıfatıyla ilişkili gördükleri muhabbet kavramı çerçevesinde değerlendirirler. Allah'ın kullarına yönelik muhabbetini ise sûfiler, onlara hayrı irâde ederek rahmet etmesi şeklinde anlamışlardır.

İnsanın fiilleri konusuna gelince sûfilerin bu hususu şöyle değerlendirdiklerini söyleyebiliriz: İlahî irâde, tekvinî irâdede olduğu gibi zorlayıcı bir şekilde insanın irâdesine müdahale etmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın irâdesi insanın irâdesini ortadan kaldırmaz. İnsanın fiilerindeki hürriyeti, onlara tercih yapma ve seçme hakkı verilerek sunulan alanda, irâde sahibi olduklarını ve diledikleri şekilde hareket edebilecekleri anlamına gelmektedir. Allah'ın irâdesinin insanın fiilerine etkisi ise sadece insanda fiili yapabilme gücünü ortaya çıkarma ve fiilerin sonucunu etkileyen ortam ile şartlara yönelik bilgilendirme şeklinde tezahür eder.

## KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ., “Ebü'l-Hasen el-Eş'arî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, ss. 445-446.
- Ahmet, H. R. O., *Fehmu'l-Kur'an li-İmâmı el-Muhaddis el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, (yayınlanmamış doktora tezi), el-Medîneti'l-âlemiyye Üniversitesi, Malezya, 2014.
- Akkuş, S., *Kuşeyrî Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1997.
- Akoğlu, M., *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Altıntaş, H., “Dehriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. IX, ss. 107-109.
- Altundağ, M., “Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 18.
- Arpağuş, H. K., Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, sayı: 29.
- Aşkar, M., “Klasiklerimiz/IV “Keşfü'l-Mahcûb””, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2011.
- Ateş, S., “İhlas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXI, ss. 535-537.
- Ay, M., *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.
- Aydar, H., “Mübîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, ss. 439.
- Aydın, H., *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Pars Yayınevi, Ankara, 1976.
- ....., *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yayınları, Ankara 2012.
- Aydınlı, O., “Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, c: IV, sayı: 10.
- ....., “Kur'an'ın Yaratılmışlığı” Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (II)”, *Dinî Araştırmalar*, 2001, cilt: IV, sayı: 10.
- Bağdâdî, H., Târîhu Bağdâd, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâr el-garbu'l-İslâmî, Beyrut, 2001, c. VII.
- Bâkılânî, B., *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Kevserî, el-Mektebiyyetü'l Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1421/2000.
- Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, Başlangıç ve Düzeltmeler: M. Fuad Köprülü, DİB yay., Ankara, 1984.
- ....., *Moğol İstilâsına kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yılmaz, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990.

- Bağdâdî, A., *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü İbn Sînâ, Kahire, ts.
- Bodur, N., *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018.
- Bulanık, H., *Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Letâîfî'l-İşârât İsimli Tefsirindeki Metodu*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2002.
- Cârullah, Z., *el-Mu'tezile*, el-Ehliyye, Beyrut, 1974.
- Câbirî, M., *el-Musakkafûn fî'l-hadâreti'l-Arabiyyi*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkez Dirâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyyi, Beyrut, 1995-2000.
- Cevzî, M., *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdukâdir A'tâ-Mustafa Abdukâdir A'tâ, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1992.
- Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Coşkun, İ., “Mâtüridî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi”, Hikmet Yurdu, 2009, cilt: II, sayı: 4, İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik Özel Sayısı.
- Cürcanî, Ş., *Mu'cemü't-Ta'rifat*, nşr. Muhammed Sıddîk el-Menşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire, ts.
- Cüveynî, A., *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtî'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ- A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1950.
- Çağrııcı, M.- Hökelekli, H., “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXII, s. 380-384.
- Çelebi, İ., “Sıfat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVII, s. 100-106.
- ....., “Mu'tezile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, s. 391-401.
- Çiçek Y. – Selvi D., *Kalplerin Azığı*, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2011.
- Doğan, N., *İslam Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbasi Dönemi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2013.
- Dursun, F., *Mekkî Sûrelerin Eğitim Üslûbu ve İlk Dönemde İnsanlar Üzerindeki Etkisi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2015.
- Düzgün, Ş. A., “Kur'ân'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2005.
- Ebû Zûr, M. Y., *Menhecü'l-Kuşeyrî fî Kitâbihi Letâîfî'l-İşârât*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 1993.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

- Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Kitâbü Usûlü 'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 2003.
- Ebü Nuaym İsfâhânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dâru'l-fikr, Kahire 1416/1996, c. X.
- ....., *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, nşr. Hamûde Ğurâbe, Matbaatü Mısır, Mısır, 1955.
- Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, nşr. Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990.
- Emîn, A., *Zuhru'l-İslâm*, Müessesetü'l-Hendâvî li't-ta'lîm ve's-seğâfe, Kahire, 2012, c. I.
- Erginli, Z., "Muhâsibî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXII, ss. 13-16.
- Ferrâ, Y., *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahman Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1999.
- Filiz Ş.- Küçük H., *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Gazâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, nşr. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1975.
- Göktaş, V., *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Gölcük, Ş.- Toprak, S., *Kelâm*, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya, 1998.
- Gölcük, Ş., "Cehm b. Safvân", c. VII, s. 233-234.
- ....., "Cehmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. VII, s. 234-236.
- Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İs'âd Abdulhâdî Kandîl, el-Meclis'l-E'lâ li'l-Sekâfe, Kâhire, 2007.
- ....., *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, nşr. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- Işık H.,- Serdar M., *Sistematik Kelâm*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2017.
- Işık, K., *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kalemî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan, *Tebyinü Kezibi'l-müfterî fî mâ Nusîbe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. M. Zahid Kevserî, Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1979.
- İbn el-Cevzî, M., *el-Muntazam fî Târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdukâdir A'tâ-Mustafa Abdukâdir A'tâ, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1992.
- İbn Esîr, C., *el-Kâmil fî't-tarîh*, nşr. Muhammed Yusuf ed-Dekâk, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1987.
- İbn Kesîr, İ., *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullâh b. Abdi'l-Hasan et-Türkî, Dâr Hicr, c. XIV, Mısır, 1998.

- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1978.
- İbn Tayfûr, T., *Kitâbu Bağdâd*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1949.
- İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-mesâil*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Lecnetü'l-türâsi'l-Arabî, ts., c. V.
- İbnü't-Tiktaka, *el-Fahrî fî'l-Adâbi's-sultâniyyeti ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Dâr Sâr, Beyrut, ts.
- İcî, A., *el-Mevâkıf, Â'lemü'l Kütüb*, Beyrut, ts.
- İlhan, A., "Bedâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. V, ss. 290-291.
- İsfehânî, R., *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Nezâr Mustafa el-Bâz, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- İşler, S., *Kelabazi ve Kelâmi Görüşleri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1998.
- İzmirli, İ., H., *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, A., *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus, 1974.
- ....., *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, c. VI, nşr. İbrahim Medkur- Taha Hüseyin ve dğr., Kahire, 1382/85/1962-65.
- Kârî, A., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, nşr. Vehbî Süleyman Ğavcî, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998.
- Kara, S., *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, Şema Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Karapınar, F., *Muhaddis Sufilerin Hâdis Usulü ve Hâdisleri Anlama Yöntemleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.
- Karaman, H., "Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII, ss. 1-14.
- Kaysî, İ., *Mücmelü'r-rağâib fîmâ li İmâm-ı Ahmed bin Hanbel mine'l-menâkıb*, Dâru İbni Hazm, Beyrut, 2006.
- Kelâbâzî, M., *et-Ta'arruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*, nşr. A. J. Arberry, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1994.
- Keskin, M., "İmam Eş'arî ve Ehl-i Sünnet Mezhebine Katkısı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 4-5.
- Keskin, H., *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- ....., "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: I, sayı: 1.
- Kılıçer, E., "Ehl-i Re'y", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. X, ss. 520-524.

- Koçyiğit, T., *Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Kuşeyrî, A., *el-Kasîdetü'l-Kuşeriyye*, Dâru'l-feth, Amman, 2012.
- ....., *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Ed-Dablâvî Mahmûd Sa'd, Mısır, 1988.
- ....., *Letâifu'l- işârât*, el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-amme li'l-Kitâb, Mısır, 2000.
- ....., *Luma' fi'l-i'tikâd*, , nşr. Ed-Dablâvî Mahmûd Sa'd, Mısır, 1988.
- ....., *er-Risâle*, nşr. Zekerîyya el'Ensârî, Dâru Cevâmi'i'l-kelimi, Kahire, ts.
- ....., *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, nşr. Abdu's-Selâm el-Halranî, Dâru Zâl, Beyrut, 1986.
- ....., *et-Teysîr fi' ilmi't-tefsîr*, Abdullah b. el-Mutayrî, (yayınlanmamış doktora tezi), Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, ts.
- ....., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, nşr. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.
- ....., *Tefsîru'l-kebîr*, tah. Abdullah Neymânî (yayınlanmamış doktora tezi), Ümmü'l- Kurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan, 2006.
- Kutlu, S., "Kerrâmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXV, ss. 294-296.
- Kûyâtî, M. M. *Ârâu'l-Kuşeyriyyi el-Kelâmiyyeti ve's-Sûfiyye*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 2009.
- Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l Câmî'âtü'l Mısriyye, ts.
- Macit, N., *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1995.
- ....., "Eş'arî'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 1; c: 1, 1994.
- Makdîsî, K., *Münâzara fi'l-Kur'ânî'l-azîm*, nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamed el-Hammûd, Mektebetü İbn Teymiyye, Kuveyt, 1990.
- Makrîzî, T., *el-Mevâiz ve'l-itibâr bi Zikri'l-hıtat ve'-a'sâr*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- Mekkî, T., *Kûtü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhid*, nşr. Muhammed İbrahim er-Rıdvânî, Kahire, 2001.
- Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1987.
- ....., *el-Vasâyâ*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l Kütüb'l İlmiyye, Beyrut, 1982.
- ....., *Mâiyyetü'l Akl ve Mâ'nâhu*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l Fikr, Dımaşk, 1971.
- ....., *Risâletü'l-müsterşidîn*, nşr. Abdu'l-fettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Mektûbâtü'l-islâmiyye, Beyrut, 1964.
- ....., *Fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî, Dâru'l Fikr, Kahire, 1971.
- Nesefî, M., *Tabsiratü'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1993.

- Oral, O., *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Kayseri, 2014.
- ....., “Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 2017, cilt: IV, sayı: 14, s. 197-221.
- Öğük, E., *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri*, Rağbet Yayınları İstanbul, 2015.
- Önal, R., “Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin İlahî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sayı: 42.
- Öz, M., “Ca'd b. Dirhem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, ss. 542-543.
- ....., “Râfîzîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, ss. 396-397.
- Abdülkerim Özaydın, “İbnü'l-Esîr, İzzeddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXI, ss. 26-27.
- Özler, M., *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005.
- Polat, S., H., “Âlem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. II, ss. 337-360.
- Râzî, F., *el-Metâlibu'l-Âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Segâ, Dâru'l Kitâbi'l Â'rabî, Beyrut, ts.
- ....., *Esâsü't-takdîs*, nşr. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Küllîyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.
- ....., *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, nşr. Nizâr b. Ali Hammâdî, Dâru'l-Feth li'd-Dirasât ve'n-neşr, Amman, 2010.
- ....., *Tefsîr-i Kebîr*, nşr. Suat Yıldırım- Lütfullah Cebeci- Sadık Kılıç- Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, Ankara, 1989.
- Sâbûnî, N., *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*, nşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Me'ârifî bi Mısır, İskenderiyye, 1969.
- Sarıkaya, M. S., *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013.
- Sinanoğlu, A., *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2005.
- Sinanoğlu, M., “İbadet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIX, ss. 233-235.
- ....., “Şirk”, *DİA*, c. XXXIX, ss.193-198.
- Sobieroj, F., *Mu'tezile ve Tasavvuf*, çev. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c. X, s: 1, ss. 273-296.
- Söylemez, M., *Mihne Süreci ve İslam İlimlerine Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- Subkî, T., *Tabâkâtü's-Şâfi'îyyetü'l-Kübrâ*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv- Muhammed et-Tinâhî, Dâru İhyâu'l-A'rabiyye, Kahire, ts.

- Şehristânî, A., *el-Milel ve'n-Nihâl*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.
- Şık, İ., “Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyri'nin Kelâmî Görüşleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, sayı: 1-2.
- ....., “Kuşeyrî'nin “Luma' fi'l-İtikâd” Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII, s. 2, 2008.
- Taberî, C., *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-me'ârif bi Mısır, Mısır, 1119.
- Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.
- ....., *Şerhü'l-Makâsîd*, yayın evi, Beyrut, 2001.
- Tarhan, N., *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.
- Toksöz, H., *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.
- Topaloğlu, B., *Kelâm İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul, 1991.
- ..... *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Dîb Yayınları), Ankara, 1992.
- ..... Topaloğlu, B. – Çelebi, İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.
- ..... “Mekr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, ss. 580-581.
- ....., “Semî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVI, ss. 492.
- ....., “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, ss. 404-418.
- Topaloğlu, B. - Yavuz, Y. Ş.- Çelebi, İ., *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2006.
- Tûsî, S., *el-Lüma'*, Dâru'l Kütübü'l-hadîs, nşr. Abdulhalim Mahmûd- Abdülbâkî Surûr, Dâru'l Kütübü'l Hadîse, Mısır, 1960.
- Tüccar C., *Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1998.
- Uludağ, S., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Dergah Yayınları. İstanbul, 2016.
- ....., *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- ....., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.
- ....., “İbadet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIX, ss. 247-252.
- ....., “Hücvîrî”, *DİA*, c. XVIII, s. 458-460.
- Ulupınar, H., “İlk Dönem Sufilerinde Tevhid Anlayışı”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 9 [2008], Sayı: 22, s. 238-247.
- Usta, A., “Sâmâniler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. X X XVI, ss. 64-68.

- Watt, W. M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, nşr. Ethem Ruhi Fıglalı, Umran Yayınları, Ankara, 1981.
- Yağlı Mavil, H., “Eş’arîyye’nin Kurucusu Ebü’l-Hasan el-Eş’arî”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 21, s. 2, 2012.
- Yavuz, A. Ö., *Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu’tezile*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2015.
- Yavuz, Y. Ş., “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXII, ss. 108-109.
- ....., “Vahdâniyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLII, ss. 428-430.
- ....., “Müşebbihe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXII, ss. 156-158.
- ....., “Halku’l-Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XV, ss. 371-375.
- ....., “İbn Küllâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 156-157.
- ....., “Te’vil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLI, ss. 27-28.
- ....., “İstivâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIII, ss. 402-404.
- ....., “Arş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. III, ss. 406-409.
- ....., “Vecih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLII, ss. 585-586.
- ....., “Yed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLIII, ss. 375-376.
- ....., “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXII, ss. 379-380.
- Yazır, H., *Hak Dini Kur’ân Dili*, Zehraveyn Yayınları, İstanbul, 2007.
- Yıldız, H. D., “Abbasiler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. I, ss. 31-48.
- Yılmaz, H. K., *İslam Tasavvufu*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2012.
- Yılmaz, N., *Kelâbâzî’nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleriyle Mâturidi’nin Mukayesesi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1990.
- Yılmaz, S., *Kelâmda Te’vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.
- ....., Elmalılı Hamdi Yazır’ın Allah’ın Rahman ve Rahim Sıfatlarını Tahlili, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 2.
- Yılmaz, S.-İlhan, M., “Cüveyni’ye Göre Kelamullah ve Kelam-ı Nefsi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 1.
- Yurdağür, M., “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı I, Kayseri, 1983.
- ....., “Ebû’l Huzeyl el-Allâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. X, ss. 330-332.
- ....., “Sem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVI, s. 452-453.
- ....., “Basar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. V, ss. 101.

- Yücedoğru, T., “Ebu’l Abbâs el-Kalânîsî’nin Kelâmî Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2011.
- ....., “Tekvîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XL, ss. 388-390.
- ....., *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa, 2006.
- Yücel, M., *Hâris el-Muhâsibî’ye Göre Haberî Sıfatlar*, *Kelâm Araştırmaları* 12: 2 (2014), ss. 278.
- Zehebî, M, *Siyeru A’lamü’n-Nübelâ*, nşr. Muhammed Naîm el-A’rgasûsî, Müessesetü’r Risâle, Beyrut, 1982.
- Zorlu, C., *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.



## ÖZGEÇMİŞ

|                             |                                                                                                                                                                   |
|-----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adı ve SOYADI</b>        | Ayşe Çelik                                                                                                                                                        |
| <b>Doğum Yeri - Tarihi</b>  | Antalya – 07.06.1982                                                                                                                                              |
| <b>EĞİTİM DURUMU</b>        |                                                                                                                                                                   |
| <b>Mezun Olduğu Lise</b>    | Hacı Dudu - Mehmet Gebizli Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, 1999.                                                                                                   |
| <b>Lisans Diploması</b>     | Zarka Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı, Ürdün, 2006.<br>Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, 2012.                                                |
| <b>Yabancı Dil / Diller</b> | Arapça, İngilizce                                                                                                                                                 |
|                             |                                                                                                                                                                   |
| <b>İŞ DENEYİMİ</b>          | Diyanet İşleri Başkanlığı Antalya Müftülüğü Kur'ân Kursu Öğreticiliği, 2012-2015<br>Fatma Nur Çelik İmam Hatip Ortaokulu, Arapça Öğretmenliği, 2016- Devam Ediyor |
| <b>E- Posta</b>             | <a href="mailto:acelikant571@gmail.com">acelikant571@gmail.com</a>                                                                                                |
|                             |                                                                                                                                                                   |