

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**ALLAH'A NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR VE İMÂM ŞA'RÂNÎ'NİN
BUNLARA YAKLAŞIMI**

Yüksek Lisans Tezi

ALİ KARAKOYUNLUOĞLU

İstanbul, 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**ALLAH'A NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR VE İMÂM ŞA'RÂNÎ'NİN
BUNLARA YAKLAŞIMI**

Yüksek Lisans Tezi

ALİ KARAKOYUNLUOĞLU

Danışman: PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ

İstanbul, 2013



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ALİ KARAKOYUNLUOĞLU'nun ALLAH'A NİSBET EDİLEN HEBERİ SIFATLAR VE İMAN ŞA'RANI'NİN BUNLARA YAKLAŞIMI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 28.06.2013 tarih ve 2013/24-17 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ...15.08.2013.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. M.FARUK BAYRAKTAR	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Ali Karakoyunluoğlu

Anabilim Dalı : İlahiyat

Programı : Kelâm

Tez Danışmanı : Prof. Dr. İlyas Çelebi

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans – Ağustos 2013

Anahtar Kelimeler : Şa'rânî, Haberî Sıfatlar, Mârifetullah, Tenzih, Teşbih, Te'vil.

ÖZET

ALLAH'A NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR VE İMAM ŞA'RÂNÎ'NİN BUNLARA YAKLAŞIMI

Haberî sıfatlar meselesi İslâm kelâm ve tasavvufunda en çok tartışılmış meselelerden biridir. Kelâmcılar ve sûfîler meseleye kendi varlık ve bilgi anlayışları çerçevesinde yaklaşmanın bir neticesi olarak farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelâmcılar için 'nazar' önemli bir bilgi kaynağı iken, sûfîler için 'keşf' önemli bir bilgi kaynağı olmuştur. Bundan dolayı onlar mârifetullah, tenzih/teşbih ve te'vil konularında farklı yaklaşımların savunucuları olmuşlardır.

Sünnî bir sûfî olan Şa'rânî ise haberî sıfatlar konusunda sûfîleri takip etmiştir. Kuşkusuz onda bu konuda en çok tesir bırakan isim İbnü'l-Arabî'dir. O, mârifetullahın akıl/nazar ile değil kalp/keşf ile mümkün olduğunu savunmuştur. Ancak ona göre bu bilme kuşatıcı bir bilmeyi ifade etmez. Zira Hakk'ın mutlak ve mukayyed olmak üzere iki mertebesi vardır. Mârifetullah mutlak mertebe değil, ancak mukayyed mertebe dolayısıyla mümkündür. Şa'rânî haberî sıfatların uzantısı olan tenzih ve teşbih konularına da 'varlığın mertebeleri' nazariyesiyle yaklaşmıştır. Yani tenzih ifade eden sıfatlar Allah'ın mutlak mertebesiyle, teşbih çağrışımı yapan sıfatlar (haberî sıfatlar) ise O'nun takyîd mertebesiyle

ilişkilendirilmelidir. şa'rânî'ye göre haberî sıfatları te'vil etmek doğru değildir. Haberî sıfatları olduğu/geldiği gibi Allah'a izâfe etmek gerekir. Bu, Allah'ı yaratılmışlara benzetmek anlamına gelmez. Zira bu sıfatlar yaratılmışlar ile Allah için aynı mânâyı ihtiva etmez. Bunu görmek için söz konusu haberlerin kendisiyle geldiği peygamberlerin diline bakmak gerekir. Bakıldığı takdirde o dilde bu sıfatların yaratılmış için başka, Allah için bir başka anlama geldiği görülür.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Ali Karakoyunluoğlu
Field : Divinity
Programme : Theology
Supervisor : Professor İlyas Çelebi
Degree Awarded and Date : Master – August 2013
Keywords : Sha'rani, as-Sıfat al-Khabariyya, Knowledge of God, Tanzih, Tashbih, Ta'wil.

ABSTRACT

as-SIFAT al-KHABARIYYA WHICH WAS ATTRIBUTES TO ALLAH AND IMAM SHA'RANI'S THEORY OF as-SIFAT al-KHABARIYYA

The problem of as-sıfat al-khabariyya is one of the most debated problems of Islamic theology and sufism. Theologians and sufis asserted different opinions as a result of the approach within the framework of understanding of their knowledge. While thought (nazar) is an important source of knowledge for theologians, illumination (kashf) is an important source of knowledge for sufis. Therefore, they have become defend of different approaches in knowledge of God, tanzih/tashbih and ta'wil problems.

However, sunni sufi Sha'rani followed the opinions of the sufis on the reported attributes. Undoubtedly, he was affected in this issue by İbn al-Arabi. He defended that knowledge of God can be obtained by illumination, not with the thought. However, according to him, this method of knowledge, in the knowledge of God is not all-encompassing method. Because God has two stages that these are absolute (mutlak) and conditional (mukayyed) stages. Knowledge of God is possible through the connected stage, not the absolute stage.

Sha‘rani approached the tanzih and tashbih issues originated from as-sifat al-khabariyya in terms of the theory of the level of existence.

So transcendental attributes of God were correlated with the absolute stage, attributes that analogy (tashbih) association were correlated with the connected stage. According to Sha‘rani, ta‘wil of as-sifat al-khabariyya does not give the correct result. as-Sifat al-khabariyya should be attributed to God as they comes from Him. It does not mean that creatures liken God. Because these attributes do not imply the same meaning for both God and creatures. In order to understand this problem we have to look at the language used by prophets that deliver the message to people. If we look it, we see that these attributes mean different meanings for creatures and God.

ÖNSÖZ

Haberî sıfatlar kuşkusuz kelâmcıların üzerinde en çok tartıştığı konulardan birisidir. Bu durum, konunun gerek mârifetullah ile gerekse naslar ile doğrudan ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle kelâmcılar naslarda Allah hakkında vârid olan haberlerin mârifetullahta işgal ettiği yeri tesbit ve tayin etmeye çalışmışlardır. Bu haberleri Allah hakkındaki diğer haberlerden ayırıştırın nokta, onların insan zihninde Allah hakkında teşbihî ve tecsimî bir çağrışıma neden olmasıdır. Tartışmalar ise tam olarak burada; yani tevhidi zedelemeksizin söz konusu teşbih ve tecsim çağrışımı yapan haberlere nasıl yaklaşılması gerektiği noktasında düğümlenmiştir. Bu yaklaşım, bir terim olarak, ‘te’vil’ kelimesiyle ifade edilmiştir.

Kelâmcılar (Mu’tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları) te’vilin cevâzı ve te’vilde takip edilecek yöntemin keyfiyeti hususunda fikirler ortaya atmışlardır. Akla nas karşısında verdikleri rol itibariyle kısmen farklı neticelere ulaşmış olsalar da haberî sıfatları anlamada te’vilin olmazsa olmaz bir yöntem olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır. Kelâmcılar tarafında durum bu iken, sûfiler özellikle İbnü’l-Arabî’yle birlikte haberî sıfatları te’vil konusunda kelâmcıların yaklaşımına alternatif farklı bir yaklaşımı savunmuşlardır.

Biz, sözünü ettiğimiz iki yaklaşımı birlikte incelemek istedik. Bunun için en uygun isimlerden birinin Abdüvehhâb eş-Şa’rânî olduğunu tesbit ettik. Zira o, değişik dinî ilimlerde ihtisaslaşmış bir Ehl-i sünnet âlimi olmakla beraber ilâhî meselelerde İbnü’l-Arabî’den fikrini destekleyici veya açıklayıcı çokça iktibaslar yapan bir sûfî idi.

“Allah’a Nisbet Edilen Haberî Sıfatlar ve İmam Şa’rânî’nin Bunlara Yaklaşımı” başlığını taşıyan tezimiz, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Girişte Şa’rânî’nin hayatı, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında muhtasar ve müfîd malumat vermenin yanısıra sünnet bir sûfî oluşunu da kısaca irdeledik.

Birinci bölümde mârifetullah, tenzih-teşbih ve te’vil konularına kelâmcılar ile sûfilerin yaklaşımları iki alt başlık altında ele alınmıştır. Bizi böyle bir bölüm açmaya sevk eden iki saik olmuştur: Birisi; mârifetullah, tenzih-teşbih ve te’vil konularının haberî sıfatlar konusuna bir girizgâh vasfını hâiz olmasıdır. Diğeri ise; Şa’rânî’nin haberî sıfatlara yaklaşımının

kelâmcıların yaklaşımıyla mı yoksa İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımıyla mı benzerliği/yakınlığı bulunduğunun saptanmak istenmesidir.

İkinci bölümde ise öncelikle bir başlık altında Şa'rânî'nin mârifetullah, tenzih-teşbih ve te'vil konularına yaklaşımı ayrı ayrı incelenmiştir. İkinci bir başlık altında ise onun bazı haberî sıfatları nasıl te'vil ettiği belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmamda yardımlarını benden esirgememiş danışman hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Ali Karakoyunluoğlu

Ağustos 2013

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	IX
KISALTMALAR.....	XI

GİRİŞ

A. Şa‘rânî’nin Hayatı, Hocaları, Talebeleri ve Eserleri.....	1
B. Sünnîliği ve Sûfilîği.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂMCI VE SÛFİLERİN

ALLAHI BİLME VE NİTELENDİRME YÖNTEMLERİ

I. Kelâmcıların Yaklaşımı.....	17
A. Allah’ı Bilme (Mârifetullah) Meselesi.....	17
1. Nazarın Anlam ve Tanımı.....	17
2. Nazar Metoduyla Allah’ın Bilinmesi.....	18
3. Aklın Vahiyden Önceliği ya da Sonralığı Meselesi.....	20
B. Teşbihe Karşı Tenzihçi Tutum.....	24
1. Lâfzî Tevhid.....	25
2. Akıl Tevhid.....	27
C. Te’vil Meselesi.....	31
1. Muhkem ve Müteşabihin Anlamı.....	31
2. Müteşabihlerin Te’vili.....	33
3. Te’vilin Keyfiyeti.....	37
II. Sûfîlerin Yaklaşımı.....	43
A. Keşif Yoluyla Mârifetullah.....	43
B. Tenzih ve Teşbihin Anlamı.....	50
C. İrfânî Te’vil.....	55

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM ŞA'RÂNÎ'YE GÖRE HABERÎ SIFATLAR

VE BUNLARIN TE'VİLİ

I. Allah'ı Bilmenin İmkânı.....	62
II. Tenzih ve Teşbihe Yaklaşımı	68
III. Haberî Sıfatlar ve Şa'rânî'nin Bunları Te'vili	71
A. Haberî Sıfatlar	71
B. Şa'rânî'nin Haberî Sıfatları Te'vîl Şekli	72
1. Zâtî Haberî Sıfatlar	78
2. Fiilî Haberî Sıfatlar	83
3. Ru'yetullah	89
SONUÇ	95
KAYNAKÇA	101

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	Adı geçen eser
<i>a.g.m.</i>	Adı geçen makale
<i>a.y.</i>	Aynı yer
<i>b.</i>	Bin
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>CÜİFD</i>	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>ev.</i>	eviren
<i>ÇÜİFD</i>	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>Ed.</i>	Editör
<i>EÜİFD</i>	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>haz.</i>	Hazırlayan
<i>nr.</i>	Numara
<i>nşr.</i>	Neşreden
<i>s.</i>	Sayfa
<i>sy.</i>	Sayı
<i>thk.</i>	Tahkik eden
<i>ts.</i>	Tarihsiz
<i>vr.</i>	Varak
<i>v. dğr.</i>	Ve diğeri
<i>yy.</i>	Yayımlı yeri yok

GİRİŞ

A. Şa'rânî'nin Hayatı, Talebeleri, Hocaları ve Eserleri

1. Hayatı

Tam Adı Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mısırî olan İmâm Şa'rânî, soyunun Hz. Ali'nin (ö. 40/661) oğlu Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'den (ö. 81/700) geldiğini şecerelerini sayarak belirtir. Mânevi bakımdan seçkin kimselerin oluşturduğu bu soydan ötürü övücünü dile getirmeyi de ihmal etmez ve bu durumu Allah'ın büyük bir lütfu ve nimeti sayar.¹

Şa'rânî anne tarafından dedesinin memleketi olan Kalyûbiyye şehrinin Kalkaşende beldesinde², 898/1493 veya 899/1494 yılında doğdu.³ Doğumundan kırk gün sonra babasının memleketi olan Menûf'e bağlı Ebû Şa'râ'ya götürüldü.⁴ Babası Şihâbüddîn Ahmed'e (ö. 907/1501) Kur'an-ı Kerim'i kıraat etti ve yine ondan hadis semâında bulundu.⁵ Kur'an hıfzını da babasının vefatından önce tamamladı.⁶ Babası, ilmî tahsilini Ezher'de yapmış âlim bir zat olup dünya-âhiret dengesini iyi kuran, geçimini tarım ve köyünün vergi kâtipliğiyle sağlayan ve almış olduğu eğitimi insanlarla paylaşmasını bilen bir kimseydi.⁷

Şa'rânî annesini, bir süre sonra da babasını kaybetmesiyle (908/1502) birlikte kardeşi Abdülkâdir'in himayesine girdi.⁸ Kendisinden daha sonraları övgü ve saygıyla söz edeceği bu kardeşi ile ezberlemiş olduğu metinleri mütâlaa ederek tahsiline devam etti.⁹

Memleketinden, kendi ifadesiyle cefâ ve cehaletin yurdu Rîf'ten, lütf ve ilmin yurdu Kahire'ye hicrî 911 senesinin başlarında gitti.¹⁰ Kahire'de Ebü'l-Abbâs el-Gamrî'nin (ö. 905/1499) müessisi olduğu Gamrî Câmii'ne yerleşti. Orada, camiin hocasının çocukları

¹ Şa'rânî, *Letâifü'l-minen ve'l-ahlâk fî Vücûbi't-tehaddüs bi ni'metillâhi ale'l-itlâk*, Kahire: Âlemü'l-Fikr 1396/1976, s. 56.

² Ali Bâşâ Mübârek, *el-Hitatü't-tevfikiyyetü'l-cedide*, Kahire 2006, XIV, 344.

³ Doğum tarihi hakkında araştırmacılar tarafından yapılan tespitler farklılık arz etmektedir ve bu sorun, Şa'rânî'nin muhtelif telifâtında, geçmiş hayatıyla ilgili bilgiler verirken birbiriyle çelişen tarihler (veya yaşlar) vermesinden kaynaklanmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Hayri Kaplan, "Fakih Bir Sûfi Örneği Olarak Abdülvehhâb eş-Şa'rânî", *ÇÜİFD*, 2/2 (Temmuz-Aralık 2002), 124.

⁴ Mübârek, *a.g.e.*, XIV, 344.

⁵ Abdülhafız Feruğî, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmü'l-karnî'l-âşir*, Kahire 1985, s. 25.

⁶ Şa'rânî, *a.g.e.* s. 56.

⁷ Feruğî, *a.g.e.* s. 26.

⁸ Feruğî, *a.g.e.* s. 31.

⁹ Şa'rânî, *Letâif*, s. 57.

¹⁰ Şa'rânî, *a.y.*

arasında, onlardan biri gibi muâmele gördü. On yedi yıl süren bu rahat ortam ona birçok kitabı, ezberlemenin yanı sıra, bunları hocalarının huzurunda tahlil etmek gibi büyük bir fırsat sundu.¹¹

Şa‘rânî ilim tahsilinde İmâm Nevevî’nin (ö. 676/1277) Şâfiî fihhına dair eseri *Minhâcü’t-tâlibîn*, İbn Mâlik et-Tâî’in (ö. 672/1274) nahve dair manzûm eseri *Elfiyye*, Zeynüddin el-İrâkî’nin (ö. 806/1404) hadis usûlüne dair manzûm eseri *Elfiyye*, Celâleddin es-Süyûtî’nin (ö. 911/1505) nahiv ilmine dair eseri *Cem‘u’l-cevâmi*, Celâlüddin el-Kazvînî’nin (ö. 739/1338) belâgate dair eseri *Telhîsu’l-miftâh*, İbn Hişâm’ın (ö. 761/1360) nahve dair eseri *Kavâid* gibi birçok eseri hıfz etti ve ezberlediği bu metinleri şerh etmek sûretiyle hocalarına arz etti.¹² Onun ilgisi, ilerleyen yıllarda herhangi bir ilim, mezhep veya meşreple sınırlı olmadı. O hem onlarca hadis eserini etüd ediyor hem de meşhur tefsir kitaplarını inceliyordu.¹³ Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) fıkıh usûlüne dair eseri *el-Mustasfâ*, Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) kendi eserine yaptığı şerhi *Şerhu’l-Minhâc*, Sadeddin et-Teftazânî’nin (ö. 792/1390) kelâma dair eseri *Şerhu’l-Akâid* ve Kemâleddin İbn Ebû Şerîf’in (ö. 906/1500) *el-Ferâid fî halli Şerhi’l-Akâid* gibi birçok kelâm ve usûl kitabı onun özenle okudukları arasındaydı.¹⁴ Bir taraftan İmam Şâfiî’nin (204/820) kitaplarını defalarca tetkik ediyor, diğer taraftan Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) eserlerini okumaktan geri kalmıyordu.¹⁵ Bağlı bulunduğu Şâfiî mezhebini bilmekle yetinmeyip diğer üç mezhebin imamlarını da anlamak istiyordu.¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) *Kûtü’l-kulûb*, Hâris el-Muhâsibi’nin (ö. 243/857) *er-Riâye*, Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *Risâle*, Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) *Avârifü’l-meârif*, Gazzâlî’nin *el-İhyâ* ve İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhât*’ı onun okuduğu tasavvufî eserlerden bazılarıydı.¹⁷

Bu arada, Ezher’de Nüreddîn Alî eş-Şûnî’nin (ö. 944/1537-38) düzenlediği Hz. Peygamber’e salât meclislerine katılıyordu. Zamanla Şûnî’nin beğenisini ve güvenini kazandı. Hicrî 919 senesine gelindiğinde şeyhi, Şa‘rânî’ye aynı toplantıyı Gamrî Câmii’nde kendisinin yapabileceğini söyledi.¹⁸ Hz. Peygamber’e salât edilen bu zikirleri tertip etmesiyle Şa‘rânî şehirde belirli bir ilgiye mazhar oldu. Bu durumu çekemeyen birtakım kıskanç kimselerin,

¹¹ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 344.

¹² Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 57-58.

¹³ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 67-68.

¹⁴ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁵ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 67.

¹⁶ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁷ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁸ Şa‘rânî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ (Levâkihu’l-envâr fî tabakâti’l-ahyâr)* (thk. Abdurrahmân Hasan Mahmûd), Kahire: Mektebetü’l-Âdâb 1421/2001, II, 800.

onun aleyhinde gerçekleştirdikleri kampanya yüzünden Gamrî Câmîi'nden Ümm-i Hâvend adıyla bilinen bir başka medreseye taşınmak zorunda kaldı.¹⁹

Şa'rânî'nin Ümm-i Hâvend Medresesi'nde ikameti sırasında tanıştığı ve iltifat gördüğü birçok devlet adamı vardı. Bunlardan birisi de Kadı Muhyiddin Abdülkâdir Özbekî idi. Bu zatın, Şa'rânî adına bir külliye yaptırmasıyla Şa'rânî tasavvufî irşad, dinî ilimleri talim ve muhtaçlara yardım faaliyetlerine hız verdi.²⁰ Zikir meclislerini burada da tertip etmeye devam etti. Sûfî hayatın güçlü bir şekilde yaşandığı, bununla birlikte şer'î ilimlerin dışlanmadığı bu zâviye, farklı yerleşim yerlerinden gelen muhtaçlar için ibadet, ilim, barınma ve yeme gibi birçok ihtiyacın karşılanabildiği bir yere dönüştü. Şa'rânî, zâviyesinde Kur'an ve hadis okumalarının yanı sıra gece-gündüz aralıksız bir şekilde icrâ edilen zikirlerden söz eder. Zâviyede ilimle meşgul olan talebeler o denli sıkı bir cehd içindedirler ki Şa'rânî, onların birbiri ardı sıra hadis, tasavvuf ve fıkıh kitaplarını okuduklarından bahseder.²¹

İnsanlar arasında oldukça artan sevgi ve itibarından dolayı Şa'rânî'yi çekemeyen bazı kimseler, onu gözden düşürmek için eserlerine halkın ve ileri gelenlerinin karşı çıkacağı nitelikte ifadeler koydular ve hattâ onun sürgün edilmesi ve öldürülmesi tekliflerinde bile bulundular. Ne var ki giriştikleri bu teşebbüsler ne halk ne ulemâ ne de idareciler nezdinde umulan karşılığı bulabildi.²²

İlim elde etme çabasından ötürü ancak otuzlu yaşlara doğru evlenebildiğini²³ söyleyen Şa'rânî eşinin ölümünden sonra ikinci evliliğini, onun ölümünden sonra da üçüncü evliliğini ve bu eşinin de ölümünden sonra dördüncü evliliğini gerçekleştirmiştir. O, eşlerinden hayranlık ve övgüyle söz eder; onları, mütevâzı, dindar, yardım sever ve tutumlu olmalarından dolayı Allah'ın kendisine ihsan ettiği büyük nimetlerden sayar.²⁴

12 Cemâziyelevvel 973 (5 Aralık 1565) tarihinde vefat eden Şa'rânî, külliyesindeki camiide bulunan özel bölüme defnedildi. Şa'rânî'den sonra yerine oğlu Abdurrahman geçti ve Abdurrahman yoluyla 'Şa'râniyye' veya 'Şa'râviyye' adıyla bilinen bir tarikat silsilesi meydana geldi.²⁵

¹⁹ Mübârek, *a.g.e.*, XIV, 344; Feruğlî, *a.g.e.*, s. 55.

²⁰ Mübârek, *a.y.*; Feruğlî, *a.g.e.*, s. 66.

²¹ Şa'rânî, *Letâif*, s. 584.

²² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 632, 677.

²³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 114.

²⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, 585.

²⁵ Hayri Kaplan, "Şa'rânî", *DİA*, XXXVIII, 347.

2. Hocaları

Sayıları elliyi bulan hocalarının hepsinin şer'î ilimlerle tasavvufu kendilerinde birleştirebilmiş kimseler olduğunu²⁶ ifade eden Şa'rânî, belki insanlara bir fayda mülâhazasıyla ve belki de bir teşekkür ve vefâ hissiyle kaleme aldığı *et-Tabakâtü'l-kübrâ* ve *et-Tabakâtü's-suğrâ* adlı eserlerinde hocalarının ilim, ahlâk ve ihlâsları hakkında bilgiler aktarır. Bu hocalarından bazıları şunlardır:

Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505): Şa'rânî onun derslerine bir kez katılmış ve o derste ondan Kütüb-i Sitte'den bazı hadisleri ve fıkihtan bazı meseleleri okumuştur. Bu dersten önce Şa'rânî, babası aracılığıyla Süyûtî'den tüm rivâyât ve te'lifâtını kapsayan bir icâzet almıştır.²⁷

Emînüddin b. Neccâr (ö. 929/1523): Gamrî Câmii'nin imâmıdır. Şa'rânî'nin ifadesiyle, muhaddis, fakîh, kurrâ ve sûfîdir.²⁸ Şa'rânî Kahire'ye geldiğinde onun himâyesine girmekle birlikte kendisinden otuz yıl kadar ders almıştır.²⁹

Şemseddin ed-Devâhilî (ö. 939/1532): Şa'rânî hocası Emînüddîn'den sonra ed-Devâhilî'den dersler almıştır. Fakîh, sûfî, usûlcü, dilci ve araştırmacı bir âlimdir. Şa'rânî onunla birçok kitabı mütâlaa etmiştir.³⁰

Nüreddin el-Mahallî (ö. 930/1523-24): Usûl, fıkıh, meânî ve beyân ilimlerinde Mısır'da otorite olan bir âlimdir.³¹ Küçük yaşına rağmen Şa'rânî'nin ezberlediği metinleri hâşiyesiyle birlikte şerh etmesi hocasını hayli şaşırtmıştır. Hocasından Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ini ve başka kitaplarla birlikte kelâm ilminin hem mütekaddimîn hem müteahhirîn dönemine ait kırk kadar meseleyi okumuştur.³²

Nüreddin el-Cârihî (ö. 931/1525): Gamrî Câmii müderrisidir. Şa'rânî'nin ondan okudukları arasında Irâkî'nin *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs* adlı eseri vardır.³³

²⁶ Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-suğrâ* (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire: Mektebetü'l-Kahire 1410/1990, s. 16; Şa'rânî, *Letâif*, s. 56.

²⁷ Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-suğrâ*, s. 17.

²⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 57.

²⁹ Şa'rânî, *Letâif*, s. 57.

³⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 58.

³¹ Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-suğrâ*, s. 62.

³² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 59.

³³ Şa'rânî, *Letâif*, s. 59.

Şihâbüddin el-Kastallânî (ö. 923/1517): Buhârî şârihi bir hadisçidir. Şa‘rânî onunla *Sahîh-i Buhârî*’nin şerhini mütâlaa etmiştir.³⁴

Şihâbüddîn er-Remlî (ö. 957/1550): Şa‘rânî onu Mısır, Hicaz ve Şam bölgelerinde ‘muhakkiklerin sonuncusu’ diye niteler.³⁵ Şa‘rânî birçok kitaba haşiyeler yazmış ve yazdıklarını Remlî’ye okumuştur.³⁶

Zekeriyya el-Ensârî (ö. 925/1514): Fıkıh ve tasavvuf dersleri veren bir âlim sûfidir. Şa‘rânî’nin üzerinde en çok tesir bırakan hocalarındandır.³⁷ Şa‘rânî yirmi yıl gibi uzun bir süre onun hizmetinde bulunmuştur.³⁸

Yüzlerce sûfînin sohbetinde bulunup onlardan istifade eden Şa‘rânî’nin üzerinde en çok tesir bırakan hocaları şunlardır:

Nûreddin Ali el-Mürsafî (ö. 930/1524): Şa‘rânî’nin ifadesiyle, “ilimde derinliği olan sûfîlerden”dir. Tasavvufa dair te’lifâtı vardır. *Risâletü’l-Kuşeyrî*’yi ihtisâr etmiştir. Şa‘rânî bu eseri ondan okumuştur.³⁹

Muhammed eş-Şinnâvî (ö. 932/1526): Âlim sûfîlerdendir. Ahlâk ve fazîletiyle Şa‘rânî üzerindeki tesiri büyüktür.⁴⁰

Ali el-Havvâs el-Burullûsî (ö. 941/1535): Şa‘rânî, şeyhinin ümmî bir sûfî olmakla birlikte âlimleri hayrette bırakacak bir ilmî derinliğe sahip olduğunu söyler. *et-Tabakâtü’l-kübrâ* isimli eserinde diğer şeyhleri hakkında verdiği mâlumattan çok daha fazlasını onun hakkında vermiştir.⁴¹ Ayrıca Ali el-Havvâs’ın Şa‘rânî’nin sorduğu sorulara vermiş olduğu cevaplardan oluşan *Dürerü’l-gavvâs alâ fetâvâ Alî el-Havvâs* ve *el-Cevâhir ve’d-Dürer* adlı eserler göz önüne alındığında, onun Şa‘rânî üzerinde en çok tesir bırakan birkaç isimden biri olduğu söylenebilir.

³⁴ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 55.

³⁵ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 66.

³⁶ Şa‘rânî, *Letâif*, s. 60.

³⁷ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 36-45.

³⁸ Şa‘rânî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, II, 688.

³⁹ Şa‘rânî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, II, 699.

⁴⁰ Şa‘rânî, *a.g.e.* II, 711-713.

⁴¹ bkz. Şa‘rânî, *a.g.e.* II, 758-793.

Ahmediyye, ‘Arîfiyye, Düsûkiyye, Ekberiyye, Halvetiyye, Kâdiriyye, Kübreviyye, Medyeniyye, Metbûliyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Şâziliyye ve Şûniyye Şa‘rânî’nin intisap ettiği tarikatlardır.⁴²

3. Talebeleri ve Müridleri

Abdurrahîm b. Abdülmuhsin eş-Şa‘rânî (ö. 1048/1638): İrşâd faaliyetlerini Anadolu’da yapmış ve Anadolu’da vefat etmiştir.⁴³

Zeynüddin Muhammed ‘Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622): Tasavvuftan başka değişik dinî ilimlerde temayüz etmiş bir âlimdir.⁴⁴

Ahmed b. İsâ Menfelûtî (ö. 1027/1618): Nüreddin eş-Şûnî’nin Ezher Camii’indeki salât meclislerine halife olmuştur.⁴⁵

Ahmed b. Muhammed el-Bikâ‘î el- ‘Arâî (ö. 1045/1635): Hadis âlimidir.⁴⁶

‘Haşîş’ adıyla meşhur Ali b. Ahmed el-Mısrî (ö. 1001/1593).

Sirâcüddîn Muhammed el-Hanûtî (ö. 970/1563).

Fakîh Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570).⁴⁷

4. Eserleri

Şa‘rânî fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf, biyografi ve nahiv gibi birçok alanda eser vermiş velûd bir yazardır. Kendi beyânına göre üç yüzü bulan eserlerinden günümüze ulaşanı yüz civarındadır.⁴⁸ Eserlerinin büyük bir kısmı tasavvuf ve ahlâk içerikli metinlerdir.

el-Mîzânü’s-Şa‘râniyye el-müdhile li-cemâ‘i akvâli’l-eimmeti’l-müctehidîn ve mukallidihim fi’s-şerî‘ati’l-Muhammediyye (el-Mîzânü’l-kübrâ), el-Mîzânü’l-hadiriyye (el-Mîzânü’s-suğrâ) ve Keşfü’l-ğumme an cemâ‘i’l-ümmeh fıkıh alanındaki telifâtındandır.

el-Bedru’l-münîr fî garîbi ehâdîsi’l-beşîri’n-nezîr, Meşâriku’l-envârî’l-kudsiyye fî beyâni’l-uhûdi’l-Muhammediyye hadis sahasında yazdıklarındandır.

⁴² Hayri Kaplan, “Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhâb eş-Şa‘rânî”. s. 135-137.

⁴³ Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser fi a’yânî’l-karnî’l-hâdi ‘aşar*, II, 410-411.

⁴⁴ Muhibbî, *a.g.e.*, II, 413.

⁴⁵ Muhibbî, *a.g.e.*, I, 266.

⁴⁶ Muhibbî, *a.g.e.*, I, 315.

⁴⁷ Hayri Kaplan, *a.g.m.*, s. 138.

⁴⁸ Hayri Kaplan, “Şa‘rânî”, *DİA*, s. 347.

Letâifü'l-minen ve'l-ahlâk fî beyâni vücûbi't-tehaddüs bi-ni'meti'llâhi ale'l-itlâk, Levâkihu'l-envâri'l-kudsiyye fî tabakâti'l-ahyâr (et-Tabakâtü'l-kübrâ) biyografik eserleridir. Müellif *Letâifü'l-minen*'de kendi biyografisini kaleme almıştır.

el-Ahlâku'l-Metbûliyye, İrşâdü't-tâlibîn ilâ merâtibi'l-ulemâi'l-âmilîn, el-Cevâhir ve'd-dürer, Levâkihu'l-envâri'l-kudsiyye el-müntekât mine'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye, Risâle fî Âdâbi't-tarîkati ve'l-mürîd, el-Kibritü'l-ahmer fî beyâni ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber, el-Envâru'l-Kudsiyye fî beyâni kavâidi's-sûfiyye, Medâricü's-sâlikîn ilâ rusûmi tarîki'l-ârifîn, el-Ecvibetü'l-Marzıyye ani'l-fukahâ ve's-sûfiyye, Tenbîhü'l-Muğterrîn, Dürerü'l-gavvâs alâ fetâvâ Alî el-Havvâs tasavvuf ve ahlâk sahasında telif ettiği eserlerinden bazılarıdır.

Şa'rânî'nin kelâma dair eserleri, bütün telifâtı nazar-ı itibara alındığında, sayıca pek fazla değildir. Biz burada onun kelâmî eserlerinden tespit edebildiklerimizi çalışmamızın konusunu ihtiva ettiklerinden dolayı diğer eserlerinden farklı olarak kısaca tanıtacağız.

el-Kavâ'idü'l-keşfiyyetü'l-muvaddiha (el-mudîha) li-me'âni's-sıfâti'l-ilâhiyye: Eser Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında sorulan -veya sorulması muhtemel olan- sorulara cevaplar şeklinde kaleme alınmıştır. Mülhidlerin ve ilmî bakımdan yetersiz kişilerin Allah hakkında yakışsız zan ve vehimlerini Ehl-i sünnet akîdesi doğrultusunda red amacına mâtuftur. Eserde ileri sürülen düşünceler, doğru bilgi (el-keşfü's-sahîh) ifade eden âyet ve haberlerle ve ayrıca kelâmcıların kaideleriyle teyid edilmiştir. Müellif, böyle bir yöntemi takip etmesinden dolayı kitabına bu ismi verdiğini söylemektedir. Şa'rânî, kitabının girişinde “bir Eş'arî'yi itikadından dolayı öven bir kimse, böylelikle Mâtürîdîleri ve Eş'arî olmayan önceki kelâm imamlarını dışlamış olmaz” diyerek sünnî mezhepler arasındaki uyumu önemseydiğini göstermiş olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin özellikle *el-Fütûhâti'l-Mekkiyye* adlı eserinden bol iktibaslarla bulunmakla birlikte, sohbetlerinde bulunduğu Ali el-Mürsafî ve Ali el-Havvâs gibi sûfilerden “semâen” nakillerde bulunmaktadır. Ma'rifetullah, Allah'ın isim ve sıfatları, zât-sıfât ilişkisi, hulûl ve itihâd, Allah'ı teşbih ve tenzih etmek, rü'yetullah, kader, âlemin kıdemi ve tekfir meseleleri kitapta ele alınan konulardan bazılarıdır. Eser oldukça açık ve anlaşılır bir üslûpla yazılmıştır.⁴⁹

el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâidi'l-ekâbir: Müellife göre bu eserin bir benzeri daha evvel telif edilmiş değildir. Bu iddiasının dayanağı ise eserde nazar ve istidlâl ehli olan kelâmcılar ile keşf ve iyân ehli olan sûfiler arasında herhangi bir uyumsuzluğun

⁴⁹ Şa'rânî, *el-Kavâ'idü'l-keşfiyyetü'l-muvaddiha li-me'âni's-sıfâti'l-ilâhiyye* (thk. Ahmed Abdürrâzîk el-Bekrî), Kahire: Mektebetü Ümmi'l-Kurâ 2008.

bulunmadığının ispatlanmış olmasıdır. Şa'rânî bunu yaparken, tasavvufu temsilen İbnü'l-Arabî'yi -ki sûfî düşünceyi en iyi ifade eden odur-, kelâmcıları temsilen de Ehl-i sünnet itikâdı ve kelâmını esas almıştır.

Bir mukaddime ve iki bölümden oluşan eser, Şa'rânî'nin akâid ve kelâm sahasındaki en hacimli telifidir. Giriş dört fasıl halinde düzenlenmiştir. Birinci fasılda, tarihte birçok İslâm âlimine karşı yapılmış yanlış tenkit ve haksız saldırıların bir benzerinin İbnü'l-Arabî'ye de yapılmaya çalışıldığı belirtilerek onun sanıldığı aksine Ehl-i sünnet ile uyumlu bir sûfî olduğu vurgulanmaktadır. İkinci fasılda, bazı ifadeleri yüzünden İbnü'l-Arabî'yi aceleci bir şekilde inkâr ve tekfir etmek yerine o ifadelerin te'vili yoluna gidilmesi gerektiği – misallendirilerek- dile getirilmektedir. Üçüncü fasılda, sûfîlerin konuşma ve ifadelerindeki kapalılığın sebepleri ve son fasılda da kelâm ilminde uzmanlaşmak isteyenlerin dikkat etmesi gereken kaideler tespit edilmektedir. “*Mebâhisü'l-ulûhiyye ve tevâbi'uhâ*” başlığı altında 28 altbaşlık (mebhas) halinde düzenlenen ilk bölümde tevhîd, Allah'ı bilmenin imkânı, zât-sıfat ilişkisi, ilâhî isimlerin tevkîfliği, bazı haberî sıfatlar ve bunların te'vil edilip edilmemesi, âlemin hudûsü, Allah'ın Hz. Âsâ'yı yaratması ve cinlerin varlığı ele alınan konulardan bazılarıdır. İkinci bölüm ise “*Mebâhisü'n-nübüvve ve'r-risâle*” başlığını taşımakta olup 43 altbaşlıktan oluşmaktadır. Ele alınan konular arasında peygamberlerin gönderilmesinin hikmeti ve onların ismet sıfatı, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ve son peygamber oluşunun ispatı, nübüvvet-velâyet ilişkisi, mu'cize ve kerâmet, büyük günah işleyen kimsenin imanı, tekfir meselesi ve haşrın keyfiyeti konuları sayılabilir.⁵⁰

el-Mîzânü'z-zerriyyetü'l-mübeyyine li-akâidi'l-fıraki'l-'aliyye: Eserinde akâide hakkında bir kaide (mîzân) ortaya koyduğunu söyleyen yazar, yaptığı bu şeyin bir benzerinin daha önce -kâmil ârifler dışında- hiç kimse tarafından yapılmadığını bilhassa belirtmektedir. Böyle bir çalışmanın kendisinden evvel yapılmayışının nedeni müellife göre bilgisizlik olmayıp bilgiyi insanlara beyân etme hususundaki cimrice tutumdur. Eserde 'mârifetullah' kavramının daha iyi anlaşılabilmesi gerekçesiyle ilk olarak 'ru'ye', 'müşâhede' ve 'misâl' kavramları ele alınmaktadır. Daha sonra 'ilim' ve 'ma'rifet' kavramları, Allah'a 'cisim', 'cevher' ve 'araz' nisbet edilip edilemeyeceği, ilâhî sıfatların te'vili konusu, Allah'ı tenzih ve teşbih etmenin ne demek olduğu vb. konular hakkında yirmi üç fasıl halinde fikirleri ileri sürülmektedir. Bu fasıllar, Allah'ı bilme çabasında başvurulması gereken 'irfânî mîzân'ı anlamada müellifin de belirttiği gibi bir girizgâh niteliği taşımaktadır. Bu kaidenin ne

⁵⁰ Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, Beyrut: Dâru Sâder 2003/1424.

olduğuna gelince, Allah'ın -İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebelerini hatırlatırcasına- mutlak ve mukayyed mertebesi (rütbet-i itlâk ve rütbet-i takyîd) olmak üzere iki tecellîsi vardır. Mutlak mertebesindeki tecellî yaratmaması, mukayyed mertebesindeki tecellî ise yaratıkları yaratması bakımındandır. Mücessimenin ve hulûl ve ittihâda kail olanların hatâsı Hakk'ın ezeli-ebedî ve sürekli olarak tenezzülünün takyîdî mertebede meydana geldiğini söylemeleriyle, tenzihçilerin hatası ise Hakk'ın mutlak mertebesinden tecellîsinin hiçbir zaman vuku bulmayacağını düşünmeleridir. Mutlak tecellî O'nun başkası için ve başkasında değil sadece zâtından dolayı ve zâtında sürekli olarak tecellîsidir ve 'Allah' ve 'Bir' (ahad) isimleri bu mertebeye delalet eder. Allah'ın kullara taalluk eden 'Rab', 'Hâlik', 'Râzik', 'Rahmân', 'Muizz', 'Müzill' ve 'Müntakim' gibi isimleri ise takyîdî tecellîyi ifade eden isimlerdir. Müellifin Allah'ı bilme hususunda gözetilmesini önerdiği kaide şu şekilde ifade edilebilir: Allah'ı nitelerken en dikkat edilmesi gereken şey, O'nun ne sadece mukayyed mertebesini ne de sadece mutlak mertebesini değil, bilakis Allah'ın bu her iki mertebesini de birlikte nazar-ı itibara almaktır.⁵¹

el-Kavâidü's-seniyye fî Tevhîdi ehli'l-husûsiyye: Müellif bu eserindeki işaret ve remizlerin kaynağının İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühât-ü'l-Mekkiyye* adlı eseri olduğunu söylerken, eseri yazmaktaki maksadının ise kelâm ilminde yetkinliği elde etmiş İslâm âlimlerinin eser üzerinde düşünmeleri ve nihayetinde hakkı tahkik, batılı da iptal etmeleri olduğunu ifade etmektedir. Âlimlerin "hakkı tahkik batılı da iptal" etmelerinden maksat ise, İbnü'l-Arabî'nin hulûl ve ittihadı kail olduğu yargısının yanlışlığının kavranılmasıdır. Bu yüzden kitabın yazılış amacının Ehl-i sünnet itikadıyla İbnü'l-Arabî düşüncesi arasında herhangi bir zıtlık ve uyumsuzluğun bulunmadığının ispatı olduğu söylenebilir. Bundan dolayı da Şa'rânî, kitabına *Fütühât*'ın ilk yetmiş üç bâbıyla, onun ifadesiyle söylersek, "Şeyh Muhyiddîn'in *Fütühât*'ın başlarında dile getirdiği Ehl-i sünnet'in itikadıyla" giriş yapmıştır. Bunu konuya göre *Fütühât*'tan seçip aldığı başka bâblar izlemiştir. Tezini desteklemek için Abdülcebbâr en-Nifferî (ö. 354/965) ve Muhammed b. Sevdekîn (ö. 646/1248) gibi bazı sûfilerin görüşlerine de başvurmuştur. Kitabın isminde geçen **ehlü'l-husûsiyye** ifadesi, bu şahıslara veya bu şahısların temsil ettiği tasavvufî ve dinî çizgiye işaret etmektedir.⁵²

Muhtasaru'l-i'tikâd li'l-İmâmi'l-Beyhakî: Eser Sünnî muhaddis ve fakîh İmâm Ahmed el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) "*el-İ'tikâd*" adlı eserinin muhtasarıdır. Bir mukaddime, otuz bir

⁵¹ Şa'rânî, *el-Mizânü'z-zeriyyetü'l-mübeyyine li akâidi'l-fıraki'l-aliyye* (thk. Cevde Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Mehdî v. dğr.), Kahire: ed-Dâru'l-Cûdiyye 2007.

⁵² Şa'rânî, *el-Kavâidü's-seniyye fî tevhîdi ehli'l-husûsiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1629.

bâb ve bir hâtimededen müteşekkildir. Mârifetullah, âlemin hudûsü, tevhid, Allah'ın isim ve sıfatları, haberî sıfatlar, kader, iman-İslâm-ihsân kavramları, nübüvvet, Hz. Peygamber'in ashâbı, hilâfet ve ilk dört halifenin hilâfeti ele alınan konulardan bazılarıdır. Kitapta Beyhakî'nin söz konusu eserinden “Kâle'l-Beyhakî” (Beyhakî dedi ki) denilerek alıntılar yapıldığı gibi, “Rave'l-Beyhakî” (Beyhakî rivayet etti ki) denilerek de aynı kitabın müellifinden çokça hadis rivayet edilmiştir.⁵³

Muhtasaru Ferâidi'l-kalâid: Eser, müellifin *Ferâidü'l-kalâid fî ilmi'l-akâid*⁵⁴ adlı eserinin muhtasarıdır. Müellif, kitabına, *Ferâidü'l-kalâid*'ini özellikle şeyh-i din ile kaim Ehl-i sünnet'in akâidini esas alarak yazdığını, zira âriflerin akâidinin yazıya dökülemeyeceğini, dökülse bile Hakk'ın sürekli olarak kalplerine sahip keşif ile neticelenen tecellîsinden dolayı bu kimselerin akîdelerini şerh etmeye kimsenin gücünün yetmeyeceğini söyleyerek başlamaktadır. Devamla ve Bâyezîd-i Bistâmî'ye (ö. 234/848[?]) atıfla, ilim ile mârifet kavramları arasında büyük bir fark olduğunu söylemektedir. Zira 'ilim' kavramı aklını esas alan kimselerin Allah'ın varlığını ve birliğini bilmesi (ilim) anlamıyla sınırlıyken, 'ma'rifet' kavramı peygamber ve insan-ı kâmil gibi keşf ehlinde olan kimselerin Allah'ın zâtını bilmesi (mârifet) mânâsına gelmektedir. Allah'ı bilme çabasında söz konusu sınırlı yöntemi takip edenler, doğal olarak, tenzihçi bir tutum takınmakla birlikte, teşbihî tanrı tasavvuruna daha yatkın olan kalabalığa (umûma) bunu anlatmakta zorlanmışlardır. Oysa Allah'ı nitelendirirken yapılması gereken, O'nu tenzih etmekten de tenzih etmektir, çünkü her tenzih aynı zamanda bir temyiz, yani kayıtlama ve sınırlamadır. O halde kula düşen şey, aklına değil de Rabb'ine uyması, yani naslarda geldiği gibi birini dışlamadan her iki tutumu da birlikte kabul etmesidir. Bu bakış açısı veya yöntem, ilâhî sıfatlara yaklaşımda müellifin en temel dayanağı durumundadır.⁵⁵

Müellif, kitap boyunca “ne'tekidü enne...” (... olduğuna inanıyoruz) diyerek ilâhî sıfatların sübûtuna, -“Muhammedî nûr” düşüncesiyle ilişkili biçimde- Hz. Peygamber'in risaletine, -velâyet anlayışıyla karşılaştırmalı bir şekilde- nübüvvet kurumuna, ilk dört halifenin faziletlerine, Hz. Âişe'nin bazı mühlidlerin inandığının aksine masumluğuna ve ilâhî isimlerin tevkîfiliğine inandığını beyân ve tafsil etmiştir. Son olarak da kıyametin şartları ve âhîret ile ilgili konuları –ve tabii olarak ru'yetullah konusunu- ele almıştır.

⁵³ Şa'rânî, *Muhtasaru'l-İtikâd li'l-İmâmi'l-Beyhakî* (thk. Yûsuf Ridvân el-Lekûd), Kahire: Dâratü'l-Karaz 2008.

⁵⁴ Biz bu esere ulaşamadık.

⁵⁵ Şa'rânî, *Muhtasaru Ferâidi'l-kalâid*, Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp.,nr. 2382.

Keşfü'l-hicâb ve'r-rân an vechi es'ileti'l-cân: Kitap, cinlerin müellife sorduğu seksen soruya verilen cevaplardan oluşmaktadır. Müellif kitabına cinlerin varlığını sem'î delillerle ispatlayarak giriş yapmaktadır. Allah'ı teşbih ve tenzih etmek, hulûl, ittihâd, Allah'ı keşifle bilmenin keyfiyeti, Allah'ın dünyada görülememesinin ve kelâmının iştilememesinin sebebi, Allah'ın sıfatları gibi soruların yanında halvet, riyâzet, sûfinin seyr-i sülûku, kanaat ve velâyet gibi konular hakkında sorular da sorulmuştur. Müellif sorulara kısa ve anlaşılır cevaplarla karşılık vermiştir. Yazar, cinlerin sorularını cevapladıktan sonra cevaplarını iyice düşünmelerini öğütlemenin yanı sıra onların herhangi bir konuda sıkışmaları halinde ya kendisinden veya başka bir âriften yardım isteyebileceklerini ifade eder. Ayrıca onları sevdiğini söylemeyi de ihmal etmez. Eser, daha çok kurgusu itibariyle dikkati çekmekte ve özgünlüğü de buradan kaynaklanmaktadır.⁵⁶

B. Sünnîliği ve Sûfliği

Şa'rânî hangi tasavvufî çizgiyi takip etmektedir? Daha açık bir ifadeyle o, sünnî tasavvuf denilen oluşumu mu yoksa nazarî tasavvuf denilen oluşumu mu benimsemekte ve savunmaktadır? Şa'rânî'nin haberî sıfatlara yaklaşımı, sünnî mutasavvıflardan sözgelimi Kuşeyrî veya Gazzâlî'nin yaklaşımıyla mı yoksa nazarî tasavvufu temsil eden İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımıyla mı benzeşmektedir? Yoksa o yeni bir teori ya da yeni bir sentezin mi peşindedir?

Çalışmamızda esas odaklandığımız nokta, her ne kadar Şa'rânî'nin haberî sıfatlara yaklaşımı olsa da, çalışmamızın sonunda yukarıdaki sorular da cevaplarını bulmuş olacaktır. Ancak biz burada bu sorular çerçevesinde Şa'rânî hakkında bazı bilgiler vermeyi gerekli gördük.

Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir: Şa'rânî'nin itikâdda bir mezhebe mensubiyeti vardır ki bu mezhep Ehl-i sünnet'tir.⁵⁷ O, Ehl-i sünnet'in itikâdî bakımdan doğruluğunu şöyle ifade eder: “Mâtürîdîliğin imâmı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ve/veya Eş'arîliğin imâmı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) tâbi' olan kimse ihtidâ etmiş ve akîdesinde sapma ve bozukluktan selâmet bulmuş demektir.” Şa'rânî bunun yanısıra bu iki kelâmî ekolden birinin diğerine doğruluk (sıhhat) noktasında bir üstünlüğünün olmadığını da belirtir.

⁵⁶ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb ve'r-rân an vechi es'ileti'l-cân*, Beyrut: Dâru İbn Zeydün bty.

⁵⁷ Şa'rânî'nin Ehl-i sünnet kelâmı ile İbnü'l-Arabî düşüncesini telif çabası ve bu çabanın sonuçları hakkında nübüvvet-velâyet ilişkisi bağlamında bilgi edinmek için bkz. Mahmut Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye göre Nübüvvet İnancı*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2013.

Zira iki mezhebin muhakkikleri arasında ancak ‘Allah’a imanda istisnâ’ (“Ben, Allah dilerse mü’minim” demek) gibi bazı meselelerde ihtilaf olmuştur.⁵⁸

Şa‘rânî “*Ferâidü’l-Kalâid fî İlm’il-Akâid*” adıyla kaleme aldığı eserinin bir özeti olan “*Muhtasarü Ferâidi’l-Kalâid fî İlm’il-Akâid*” adlı eserinde “*Ferâidü’l-kalâid fî ilmi’l-Akâid*”i Ehl-i sünnet akâidi ile sınırlı tuttuğunu söyler. Yani o, telif ettiği bu eseri bu şekilde tesmiye etmekle Ehl-i sünnet akâidini ‘gerdanlık mücevherleri’ne benzetmiş olmaktadır. Ancak Şa‘rânî, mezkûr eserine “âriflerin akâidi”ni dâhil etmeyişi şöyle açıklar:

“Bu eseri Din’in şî‘ârlarıyla kâim Ehl-i sünnet ve’l-Cemaât’in akâidine tahsis ettim. Çünkü âriflerin akâidi bir kitaba ne kadar yazılmak istense de yazılamaz. Keşf-i sahîh ve ta’rîf-i ilâhiyeye uygun olarak şerh de edilemez. Hakk’ın şûn-i ilâhiyeye hasebiyle sürekli olarak kalbine tecellî ettiği kimsenin akâidini şerh etmek bir kimse için ne kadar doğru olabilir?”⁵⁹

Açıkça ifade edildiği üzere Şa‘rânî doğruluğundan kuşku duymadığı iki akîdeden söz etmektedir. Bu akîdelerden biri ‘gerdanlık mücevherleri’ne benzettiği Ehl-i sünnet akîdesi, diğeri de Hakk’ın bazı kullarının kalbine ‘attığı’ ve bu yüceliğinden dolayı satırlara yazılamayan âriflerin akîdesidir.

Şu halde Şa‘rânî’nin doğrulukla tavsif ettiği iki akîde vardır. Burada sorulması gereken soru şudur: İki ayrı akîdenin ikisinin de doğru olması nasıl mümkün olmaktadır? Anlaşılan o ki Şa‘rânî’nin doğrulukla tavsif ettiği bu iki akîde birbirinden özde değil, ‘derece/mertebe’ ve ‘yöntem/araç itibariyle’ ayrıdır. Çünkü iki doğru akîdenin başka türlü ayrı olmasından söz edilemez.

i) Ehl-i sünnet’in itikâdı ile âriflerin itikâdının birbirinden derece/mertebe itibariyle farklı olması: Bu durum Şa‘rânî’nin ‘şeriat’ ve ‘hakikat’ hakkındaki fikirleriyle vuzûha kavuşabilir.

Şa‘rânî, “şeriatî hakikat bâtil, hakikatsiz şeriat ise nâkıstır” der. Yani o, bu sözüyle şeriat ve hakikatin esasında birbirinin aynı olmamakla birlikte birbirinden ayrı da olmadığını söylemek istemektedir. Buna göre bir müslümanın bu iki ‘yol’dan birini tercih etmek gibi bir lüksü yoktur. Şeriatî görmezden gelerek hakikat yolculuğuna çıkan kimse ancak bâtila ulaşabilir. Aynı şekilde yalnızca şeriatle yetinen kimse de eksik bir din anlayışına sahip olmuş

⁵⁸ Şa‘rânî, *el-Kavâid*, s. 41.

⁵⁹ Şa‘rânî, *Muhtasarü Ferâidi’l-kalâid fî ilmi’l-akâid*, s. 1.

olur. Şa‘rânî şeriat ve hakikat hakkında böyle düşündüğü için âriflerin dinî anlayıştaki yeterliliklerini ispat etmeye çalışır. Ona göre şeriatın dışına çıkmadıkları için müctehid imamların sözlerine itiraz etmek nasıl câiz değilse, aynı şekilde zâhirî ve bâtinî edep dairesinde Hz. Peygamber’in izini süren âriflere itiraz etmek de câiz değildir. Yani müctehid imâmlar Kitap ve Sünnet’in zâhirî amelleri hususunda nasıl ictihâdlar yapmışlarsa, sûfîler de aynı şekilde bâtinî ameller ile ilgili ictihâdlar yapmışlardır. Onlar gibi emirleri, haramları, mekruhları, müstehapları belirlemişlerdir. Nihayetinde ictihâd iki kurumda da vardır ve sadece birinin ictihâdını kabul edip diğerinin ictihâdını inkâr etmek gerek din gerekse müslümanlar açısından belli bir yoksunluğa yol açmaktadır.⁶⁰

Şa‘rânî, Sûfiyye’nin remzî bir dil kullanmasının ve irfânî bilgileri insanlardan gizlemesinin şeriate muhaliflikle ilişkilendirilmesine karşı çıkar. Böyle bir üslûbu benimsemiş olmasından dolayı Sûfiyye’den kuşkulunarak mensuplarına ‘bozuk akîde’ nisbet etmek doğru değildir. Onlar, aslında, halka merhamet ve şefkatleri sebebiyle remzî bir dil kullanmayı tercih etmişlerdir. Nitekim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) ve diğer sûfîler, ‘ilm-i tevhid’ (mârifetullah) hakkında ancak kendi evlerinde, kapıları kapattıktan ve hattâ kapıların anahtarlarını gizledikten sonra konuşmuşlardır. Bu konudaki tedbir ve temkinlerinin önemini ihsas etmek maksadıyla şunu da demişlerdir: “Kendilerinden bu ilmi aldığımız sahâbe ve tâbiînin haksız yere zındıklıkla itham edilmesini ister misiniz?”⁶¹

Istılâhî anlamları bilinmeyen bazı ibarelerden yola çıkarak o sözlerin sahiplerini kınamak câiz değildir. Şa‘rânî bu tavır sahiplerini kınamak maksadıyla şöyle der: “Şeriate muhalif bir söz işittiğimizde yaptığımız şey, hemen o sözün sahibini suçlamaktır.” Oysaki o sözün sahibi anlayış ve keşif bakımından yüksek bir mertebededir. Dahası keşif ehlinde dini yıkıcı, abdest-namazdan ve daha başka İslâm’ın farz ve müstehaplarından alıkoyucu bir söz de işitilmemiştir. Eğer onlar, Kitap ve Sünnet’te açık bir biçimde bildirilmeyen birtakım bilinmeyen makam ve ilimlerden söz etmişlerse, ilmiyle âmil olan ârifler bu makam ve ilimleri oldukça ince bir usûlle Kitap ve Sünnet’e götürmüşlerdir. Şa‘rânî sûfiyyenin şeriatle ilişkisini açıklaması bakımından şöyle bir olay aktarır: Fakîh Ebû’l-Abbas İbn Süreyc (ö. 306/918), Sûfiyye’nin fikirleri hakkında bilgi sahibi olmak için Cüneyd-i Bağdâdî’nin ilim

⁶⁰ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, I, 31-32.

⁶¹ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 32.

meclisine gelir. Ders bittikten sonra kendisine Cüneyd’de ne bulduğunu sorduklarında İbn Süreyc şu cevabı verir: “Anladığım sadece şu ki, Cüneyd boş konuşmuyor.”⁶²

Şa’rânî, zâhir ehli ile bâtın ehli ya da şeriat ile hakikat arasındaki ilişkinin keyfiyetini Kur’an-ı Kerim’de “kendisine Allah tarafından ilim verilen bir kul” (Şa’rânî, ondan “Hızır” diye söz eder) ile Mûsâ kıssasından⁶³ yola çıkarak açıklamaya çalışır. Buna göre, yolculukları sırasında Hızır’ın yaptığı birtakım ‘anlaşılmaz’ işler hakkında, başlangıçtaki anlaşmaları hilâfına, ısrarla sorular soran ve bu sorulara şer’î cevaplar bekleyen Mûsâ, ehl-i zâhirin prototipidir. Yaptığı işlerde akılla anlaşılacak kadar akılı aşan gerekçelere (ilm-i ledün) sahip bulunan Hızır ise, ehl-i bâtının temsilidir. Kıssadan anlaşılan ise, şeriat sahibi Mûsâ’ya sahip oldukları ilm-i ledünden kaynaklanan bâtınî bilgiden dolayı velilere (evliyâullah) teslim olması gerektiği öğretilmiştir. Başta şeriatı korumak kaygısıyla itirazî sorular soran Mûsâ, neticede şeriatin zâhiri bakımından yanlış işler yapan velinin hakikatte doğru yol üzerinde olduğunu görmüştür.⁶⁴ Anlaşılan o ki Şa’rânî’ye göre sûfî tecrübeyle elde edilen bilgi (hakikat), akıl ve nasla tahsil edilen bilgiyle (şeriat) paralel olmakla birlikte aynı zamanda onu aşan bir mahiyete de sahiptir.

ii) Ehl-i sünnet itikâdıyla âriflerin itikâdı arasındaki farkın yöntem/araç bakımından olması: Bu durum Şa’rânî’nin ‘bilgi edinme yolları’ hakkındaki fikirleriyle açıklığa kavuşabilir. Ancak burada (Allah’a dair) bilgi edinmede Ehl-i sünnet kelâmında **nazarın**, sûfî düşüncede ise **keşfin** vazgeçilmez olduğunu dikkate almak gerekmektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde bu konu ele alınacaktır. Şimdilik şu kadarını ifade etmekle iktifa edeceğiz:

Şa’rânî’ye göre ilâhî sıfatların şühûdu akıl ile değil kalb-i selîm ile mümkündür. Ve bu (şühûdla hâsıl olan) bilgi, kalpten akla aklın kabul edebileceği miktarda akar. Allah’ı bilme hususunda aklın payına düşen yalnızca O’nun vücûdunu ve vahdâniyetini bilmektir. Çünkü hayâl, zaman ve ahvâl gibi sıfatlarla mevsuf olan aklın, bu sıfatlarla mevsuf olmayan Hakk’ı bilmesi mümkün değildir. Zira mârifetin şartı kalpten hayâlin kalkmasıdır.⁶⁵

⁶² Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 23.

⁶³ el-Kehf 18/65-82.

⁶⁴ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 34.

⁶⁵ Şa’rânî, *el-Mizân*, s. 61.

Şa'rânî'ye göre ehl-i nazar hatâyâ çok yakındır. Bu durum hem Felâsife hem Mu'tezile hem de Eş'ariyye için geçerlidir.⁶⁶ Burada Şa'rânî'nin Eş'ariyye'yi 'Felâsife ve Mu'tezile gibi hatâyâ çok yakın' olarak değerlendirmesi dikkate şâyândır. Zira böylelikle onun bir itikâdî Ehl-i sünnet mezhebi olan Eş'ariyye'yi bilgi anlayışı bakımından yetersiz bulduğu anlaşılmaktadır. Şu hâlde Şa'rânî bilgi edinme yolu olarak Ehl-i sünnet kelâmcılarının yolunu değil, başka bir yolu benimsemiş olmalıdır. Bu yol, hiç kuşkusuz, Sûfiyye'nin yoludur. Ona göre sarsılmaz delillere sahip olan bilgi, ledünnî (kula Allah tarafından bahşedilen) bilgidir. Bu bilgiye şek, hayret ve istidrâc dâhil olmaz. Çünkü ledünnî ilimler şeriate muvafık olarak gelir.⁶⁷

Özetle ifade etmek gerekirse Şa'rânî, nebî ve velîlere has olan ilhâm/keşif yoluyla meydana gelen bilginin, aklın nazar kuvvesiyle elde edilen bilgiden daha üstün olduğunu savunmaktadır.⁶⁸

⁶⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 90.

⁶⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 92.

⁶⁸ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, I, 34.

BİRİNCİ BÖLÜM
KELÂMCI ve SÛFÎLERİN
ALLAH'I BİLME ve NİTELENDİRME YÖNTEMLERİ

I. Kelâmcıların Yaklaşımı

A. Allah'ı Bilme (Mârifetullah) Meselesi

Şa'rânî'nin haberî sıfatlar konusunda nerede durduğunu tam olarak tesbit edebilmek için araştırılması gereken konulardan biri kelâmcıların Allah'ı bilme hususundaki yaklaşımlarıdır. Bu durumda bazı soruların cevaplandırılması gerekmektedir: Söz konusu sorulardan biri şudur: Kelâmcılara göre Allah bilgisi (mârifetullah) 'zorunlu' mudur yoksa 'kazanılmış' (nazarî) midir? Bu sorunun cevaplandırılmasıyla birlikte esasında kelâmcıların Allah'ı bilme hususunda 'nazar'a verdikleri önem açıklığa kavuşmuş olacaktır. Bir diğer soru şudur: Allah'ı bilmeyi vâcib kılan 'nazar' mıdır yoksa 'nakil' midir? Bu sorunun cevaplandırılmasıyla da kelâmcıların yine Allah'ı bilme hususunda nazar'a atfettikleri değer bakımından birbirlerinden ayrıldıkları nokta belirlenmiş olacaktır.

1. Nazarın Anlam ve Tanımı

Kelâmcıların kabul ettiği üç bilgi aracından biri olan 'nazar', lügat anlamı itibariyle 'göz ile görme duyusu'nu ifade etmekle⁶⁹ beraber 'bakmak, görmek; düşünmek, mütâlaa etmek' mânâlarına da gelmekte, ıstılah olarak ise 'bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamak' şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁰ Râgıb el-İsfehânî'ye (ö. V/XI. yüzyılın ilk yarısı) göre 'nazar', 'bir şeyin idrâki ve görülmesi için görüş (basar) ve derin görüşün (basîret) çevrilmesi (taklîb)' demektir. O, bu sözcüğün, Kur'an-ı Kerim'de, bazen 'düşünme' (teemmül) ve 'inceleme' (fahs), bazen de 'incelemeden sonra elde edilen bilgi (ma'rife)' anlamında kullanıldığını belirtir. 'Nazar' sözcüğü genel olarak daha çok 'basar' (görme) anlamında kullanılırken, özel olarak ise çoğunlukla 'basiret' anlamında kullanılmaktadır.⁷¹

Tehânevî (ö. 1158/1745) ise 'nazar'ı 'kendisiyle ilim veya galebe-i zan talep edilen fikir' olarak tarif etmektedir. Burada 'fikir'den kastedilen, 'nefsin belli bir amaç doğrultusunda mânâlardaki intikali'dir. Bu demektir ki belli bir amaç doğrultusunda olmayan intikal, 'fikir' değildir. Mânâlar arasındaki fikrî intikal, ilim veya zan talebiyle gerçekleşirse

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (thk. Abdullah Alî el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbüllah-Hâşim Muhammed Şazeli), XLIX, Kahire: Dâru'l-Meârif ts., s. 4465.

⁷⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları 2010, s. 244.

⁷¹ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid el-Keylânî), Beyrut: Dâru'l-Meârif ts., s. 497.

‘nazar’ adını alır; eğer böyle bir talepten yoksun ise bu ismi almaz.⁷² Seyyid Şerif el-Cürçânî’ye (ö. 816/1413) göre ise söz konusu terim; ‘bilgi, itikâd veya zannı meydana getiren düşünce’yi ifade etmektedir.⁷³ Nazardan bir bilgi kaynağı olarak söz edilmesi, onun bilgi elde etmek için aklın başvurduğu bir yol olmasındandır. Nitekim Kur’an’da ‘nazar’ gibi ‘taakkul’, ‘tefekür’, ‘tezekkür’, ‘tedebbür’, ‘tefakkuh’un vb. emredilmesi de bu yorumu desteklemektedir. O hâlde ‘nazar’ terimi, aklın işlevsel haline işaret etmektedir.⁷⁴

Mütakellimler ‘nazar’ı, ‘sahih’ ve ‘fâsid’ olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. ‘Sahih nazar’, ‘delilin işaret ettiği bir hususu bilmeye götüren her (fıkrî) sürecin kendisi’dir; ‘fâsid nazar’ ise bunun dışında kalana⁷⁵ yani ‘böyle bir fıkrî süreçten yoksun olan düşünce’ye denmiştir. ‘Sahih nazar’ olarak ifade edilen akıl yürütme biçimi bir bilgi değeri taşımakta olup, ‘fâsid nazar’ın ise herhangi bir bilgi değeri yoktur.⁷⁶ Şu halde bilginin meydana gelebilmesi için ‘nazar’ın ‘maddesi ve sûreti bakımından şartlarını hâiz’ olması gerekmektedir.⁷⁷

2. Nazar Metoduyla Allah’ın Bilinmesi

Kelâmcılar içinde, bilginin aklî bir süreç ve çabayı ifade eden ‘nazar’ yoluyla değil, ‘zarûrî’⁷⁸ (zorunlu/apriori) bir şekilde meydana geldiğini savunanlar olmuştur. Ebü’l-Huzeyl el-Allâf’a (ö. 235/849-850[?]) göre bilgi ne bütünüyle ‘zorunlu’ ne de bütünüyle ‘kazanılmış’ (aposteriori) bir şeydir. Duyular ve sezgi yoluyla elde edilen bilgilerin zorunlu, nazar yoluyla edinilen bilgilerin ise kazanılmış olduğunu düşünmek de yanlıştır. Oysa bilgi biri, Allah’ın bilgisi ve O’nun bilgisine götüren delilin bilgisi gibi zorunlu, diğeri ise bu ikisinin dışındaki

⁷² Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfü İstîlâhâtî’l-fünûn* (thk. Ali Dahrûc), II, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn 1996, ‘nazar’ md.

⁷³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât* (thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer’âşlî), Beyrut: Dâru’n-Nefâis 1428/2007, s. 333.

⁷⁴ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003, s. 76-97.

⁷⁵ İmâmü’l-Harameyn Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü’l-İrşâd* (çev. Adnan Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2010, s. 23.

⁷⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 26.

⁷⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkîf* (çev. Ömer Türker), I, İstanbul: Kırk Gece Yayınları 2011, 133.

⁷⁸ ‘Zarûriyyât’ (zorunlular) kelâm literatüründe şu anlama gelmektedir. “Fazla düşünmeden, delile başvurmadan, kendiliğinden ve kaçınılmaz bir şekilde meydana gelen bilgiler” olup birkaç kısma ayrılır. 1. Bed’hiyyât. Aklın kendisine yönelmesiyle hemen meydana gelen (besbelli) bilgilerdir; kül cüz’den büyüktür gibi. Buna ‘evveliyât’ da denir. 2. Fitriyyât. Aklın çok basit bir kıyasla vardığı hükümler veya kıyasları beraberlerinde bulunan hükümlerdir, dört sayısı çifttir gibi. 3. Müşâhedât. Dış duyuyla elde edilen bilgiler, ateş yakıcıdır gibi; iç duyuyla verdiği bilgiler, açlık susuzluk gibi. Birincisine hissiyyât, ikincisine vicdâniyyât da denir. 4. Mücerrebât. Dış duyuyla vasıtasıyla yapılan mükerrer duyumların doğurduğu bilgilerdir, sert bir cisimle dövmeğin ağrı vericidir gibi. 5. Mütevâtirât. Defalarca işittiğimiz haberlerdir, görmediğimiz bir şehrin varlığını kabul ettiğimiz gibi. 6. Hadsler. Basit bir müşâhede ile hemen neticeye varma veya mukaddimelerle neticelerin aynı anda zihne gelişi metoduyla elde edilen bilgilerdir, tabiatta gözlenen fevkalâde düzen yaratıcısının engin ilmini gösterir gibi.” Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 345-346.

duyular ve kıyas yoluyla elde edilen bir olayın bilgisi gibi kazanılmış (müktesep) olmak üzere iki çeşittir.⁷⁹ Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) bilginin zarûrî olduğunu savunmuştur. Ona göre Allah'ın Hakk'ı bilmeye zorlamadığı kimsenin, sorumluluğu olmayan diğer canlılar gibi sayılması gerekir.⁸⁰ Câhiz de (ö. 255/869) bilginin, dolayısıyla Allah bilgisinin zorunlu olduğunu savunan Mu'tezilî âlimlerdendir.⁸¹ Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848) ve Cafer b. Harb (ö. 236/850) ise insan bilgisinin tümüyle apriori olduğunu iddia etmişlerdir.⁸²

Bazı Mu'tezilî kelâmcılar ise Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları gibi 'Allah'a dair bilgi'nin (mârifetullah) zorunlu olmayıp, nazar ile elde edilebileceğini savunmuşlardır. Bu görüşü savunanlar iki temel delile dayanmışlardır. Birinci delile göre, şâyet 'Allah'a dair bilgi' zorunlu bilgiyle elde edilseydi, akıl sahibi olan herkesin bu konuda ihtilaf etmeyerek Allah'ı bilmesi gerekirdi. Fakat insanların bu husustaki ihtilafı bu bilginin zorunlu elde edilmediğini göstermektedir. İkinci delil ise 'zorunlu bilgi'nin teklife konu olmayacağıdır. Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi Allah'a dair bilginin nazarla elde edileceğini savunan âlimler, Allah'ı bilmenin vücûbu ile zarûriyetinin çeliştiğine dikkat çekmişlerdir. Buna göre Allah bilgisi zorunlu olsaydı, onunla yükümlülük (vücûbiyet) düşerdi. Diğer bir ifadeyle, Allah'ı bilmenin gerekliliğini (vücûbiyet) savunmak için, bu bilme eyleminin nazar yoluyla gerçekleştiğini kabul etmek gerekmektedir.⁸³

Mu'tezile ve Eş'ariyye bilginin zarûriyeti ve vücûbiyeti konusunda kendi teorilerini kurmuşlardır. Mu'tezilî bilginler nazardan sonra meydana gelen bilginin **tevlîd** yoluyla gerçekleştiğini savunmuşlardır. 'Tevlîd', elin hareketinin, fâiline, anahtarın hareketini zorunlu kılması misâlinde olduğu gibi, bir fiilin fâiline başka bir fiili zorunlu kılmasıdır. Bu durumda, her iki hareket de insandan çıkmakta fakat birincisi doğrudan; ikincisi ise 'tevlîd' yoluyla meydana gelmektedir. Bilginin edinilmesi de 'tevlîd' yoluyla gerçekleşmektedir; nazar, kulun bir fiili olarak [Mu'tezile bir kısım hâdislerin Allah'tan başka müessiri olduğunu kabul ediyordu] ondan doğrudan doğruya çıkmakta ve kulun bu fiilinden (nazar), dolaylı bir biçimde başka bir fiil yani bilgi doğmaktadır.⁸⁴

⁷⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (thk. Muhammed Osmân el-Huş), Kahire: Mektebetü İbn Sînâ ts., s. 117.

⁸⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 152.

⁸¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 155.

⁸² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, s. 223.

⁸³ Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik Ya Da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife*, 5/1 (2005), s. 181-182.

⁸⁴ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 153.

Eş'arî'ye göre ise (sahih) nazarın bilgiyi meydana getirmesi **âdet** yoluyla gerçekleşir. İmâm Eş'arî'nin böyle düşünmesi, bütün mümkünlerin doğrudan Allah'a dayandığı ve Allah'ın kâdir-i mutlak olduğu görüşünden kaynaklanmaktadır. Buna göre hiçbir mümkün O'ndan zorunlu çıkmadığı gibi O'na zorunlu da değildir; temasla birlikte ateşin yakmasında olduğu gibi ardısıra gelen hâdisler arasında sırasıyla yaratılmak sûretiyle âdetin sürdürülmesi dışında hiçbir alâka yoktur; temas ve yakma arasında zorunlu bir ilişki olmayıp, her iki olay da Allah'ın kudret ve ihtiyarıyla ortaya çıkmaktadır. Yani Allah'ın yakmayı var edebilmesi için temasa ihtiyacı yoktur. Allah temasla birlikte yakma olayını yaratmayı çoğunlukla veya her zaman tekrarladığı için 'Allah'ın âdeti' olarak, tekrarlamadığında veya az tekrarladığında ise 'hârikulade' olarak anlaşılmalıdır.⁸⁵ Şu hâlde anlaşılan o ki 'âdet teorisi'ne göre nazar neticesinde bilginin meydana gelmesi kendiliğindedir ve zorunlu değildir; Allah onu hiçbir zorunluluk altında kalmadan dilerse yaratır, dilemezse yaratmaz.

Mu'tezilî bilginler nazar konusuna bu şekilde yaklaşmanın bütün bilgileri zorunlu bilgi kategorisine sokacağını ve insanı, her çeşit bilme eyleminde onun hiçbir katkısının olmadığı gibi bir sonuca götüreceğini düşündükleri için Eş'arîlerin bu düşüncesini reddetmişlerdir.⁸⁶

Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar 'nazar'ın gerekliliği konusunda görüş birliğine sahip olsalar da nazara atfettikleri değer ve nazarın kapsamı hakkında farklı görüşleri sürmüşlerdir. O halde kelâmcıların konu hakkındaki görüşlerini daha net bir şekilde tespit edebilmek için şu sorunun sorulması gerekmektedir: İnsan, akıl yürütmek (nazar) sûretiyle 'mûcize ile desteklenmiş bir peygamber' gelmeden Allah'ı bilebilir mi? Bir diğer ifadeyle, Allah'ı bilmede akıl vahiyden müstağni kalabilir mi?

3. Akıl Vahiyden Önceliği ya da Sonralığı Meselesi

Bilgi edinmede akıl mı öncedir yoksa nakil mi?⁸⁷ Mu'tezile bilginleri vahye olan ihtiyacı teslim etmekle birlikte akla öncelik vermiş ve hattâ onu hatâ yapma imkânı olmayan mutlak bir bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre insan, akıl yürütmek sûretiyle Allah'ın varlığını bilme, ilâhî sıfatlar, âhiret hayatının mahiyeti gibi gayba ait meselelerde bilgi sahibi olma ve iyi ile kötüyü, güzel ile çirkinı tefrik etme istidâdını hâiz bir varlıktır.⁸⁸ Ancak insanın hem bilme eylemini gerçekleştirebilmesi hem de eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için

⁸⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 152-153.

⁸⁶ Ramazan Altıntaş, *a.g.e.*, s. 307.

⁸⁷ Sâmi en-Neşşâr bu ve benzeri soruların İslâm düşünce tarihinde ilk kez Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b.

Safvân'dan itibaren anlam kazanmaya başladığını söyler. Bkz. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 146.

⁸⁸ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, İstanbul: İsam Yayınları 2010, s. 110-111.

aklının olgunlaşmış (kemâle ulaşmış) olması gerekir. Aklın olgunlaşmasıyla birlikte biz kendimiz için neyin yararlı neyin zararlı olduğunu kavrarız. Ayrıca zorunlu olarak ya da aklî çıkarımlarla nimet verene şükretmenin gerekliliğini de anlarız. Bunun gibi Allah'ı bilmek de aklın gereklerindedir. O'nun bilgisi akılda kuvve halinde mevcuttur. Akıl, yeterli olgunluğa ulaştığı zaman bu bilgi kuvveden fiile çıkar.⁸⁹

Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) göre tevhid konusunda öncelik akla aittir, yani akıl asıl, nakil ise fer'dir. Çünkü Kur'an'ın doğruluğuna hükmetmemiz, ancak onu vahyedeni bilmemizden sonra mümkün olur. Akıl yoluyla Allah'ın varlığını ve hakîm olduğunu bilmeden Kur'an'ın bu konuyla ilgili beyanları bizim açımızdan pek bir anlam ifade etmez. Biz öncelikle Allah'ın 'kabih fiil' işlemeyeceğine ve 'âdil' olduğuna akıl yoluyla hükmettikten sonra Kur'an'ın O'nun kelâmı olduğuna inanabiliriz. Bundan dolayı, 'tevhid' ve 'adalet'i nakil yoluyla delillendirmek câiz değildir.⁹⁰ Bunun yanında, Allah'ı bilme konusunda 'taklid' de câiz değildir. Buna göre taklidin cevazını temin edecek ne aklî ne de şer'î olmak üzere hiçbir delil yoktur.⁹¹

Bir kelâmcı olarak Gazzâlî Allah'ı bilme konusunda Mu'tezile'nin aklın nakilden önceliği iddiasını red bağlamında, akılların güzel ve çirkin olanı belirlemede ihtilaf ettiğini söyler. Ona göre ayrıca bir akıl bir eylemde tek bir görüş ortaya koymaz. Aklın noksan bir kaynak olduğunun bir diğer delili de hevânın akla baskın gelmesidir. Buna göre bilgi için gerçek ölçüt akıl değil, şeriattır.⁹²

Eş'arî kelâmcılar nakli asıl, akli ikincil bir kaynak kabul etmişlerdir. Allah'ın varlığının, iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin nazar yoluyla -aklın vehim, hayal, gazap ve şehvet gibi yanıltıcı tesirlere açık olduğunu hatırdan çıkarmamak kaydıyla- bilinebileceğini söyleseler de kural koyucu kaynak olarak akli değil, vahyi görmüşlerdir. Bu durumda, insanın sorumluluğunun kaynağı, akıl değil vahiydir. Nitekim Kur'an'da açıkça, 'peygamber gönderilmediği müddetçe insanlara azap edilmeyeceği'⁹³ ifade edilmektedir.⁹⁴

⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (thk. Abdülkerîm Osmân), Kahire: Mektebetü Vehbe 1412/1992, s. 62-68.

⁹⁰ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 231.

⁹¹ Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 60-63.

⁹² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (thk. İnsâf Ramazân), Dimeşk 1423/2003, s. 129-131.

⁹³ İsrâ 17/15.

⁹⁴ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 111; Bu arada açığa çıkmış oldu ki Allah'ı bilme hususunda nazarın vücûbu hususunda Eş'ariyye ile Mu'tezile hemfikir olmakla birlikte, nazarın sübûtu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Nazarın sübûtuna hükmeden, Eş'arîlere göre nakil iken, Mu'tezilîlere göre akıldır.

Eş'ariyye'ye göre Allah'ı bilmenin yolu olan nazarın vâcpliğinin ispatında iki yol vardır. Birincisi, Allah'ı bilmek için nazar etmeyi 'emreden' âyet ve hadisler; ikincisi ise, mârifetullahın bütün Müslümanların icmaı ile vâcip olmasıdır.⁹⁵

Eş'arî kelâmcı Şehristânî (ö. 548/1153) vâciplerin tamamının 'sem'î olduğunu düşünür. Akıl, ona göre, hiçbir şeyin vücûbuna hükmedemez ve fiillerin güzelliği ve çirkinliğine dair bir hükümde bulunamaz. Akıl ile Allah'ın varlığı ve birliğinin bilgisi elde edilse bile; bu bilgi akıl ile değil nakil ile vâcip olur. Şehristânî'ye göre nimet verene şükretmenin gerekliliği, itaat edene sevap verileceği ve isyan edene azap edileceği gibi hususlar akılla değil, nakille bilinebilir.⁹⁶

Mu'tezile'nin aklın vâcip kılma yetkisini savunması, Eş'arîler açısından, 'insana tanrısal özellikler verme' türünden bir mahzuru barındırmaktadır. Eş'arîlerin bilgide 'sem'î esas alması ise, Mu'tezile açısından, aklın konumu ve insanın özgürlüğü problemini ortaya çıkarmaktadır.⁹⁷ Mâtürîdîler ise aklın, Mu'tezile'yle benzer biçimde, Allah'ın varlığını bilmek noktasında yeterliliğini ve sorumluluğunu savunmuş, ancak Eş'ariyye gibi sınırlılığını da gözeterek nakle tabi olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁹⁸

Mâtürîdî Allah hakkındaki bilginin 'aklen' vâcip olduğunu savunmuştur. Ona göre eğer Allah peygamber göndermeseydi, insanlar yine de akılları vasıtasıyla Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını bilmekle mükellef olurlardı.⁹⁹ Mâtürîdî'ye göre akıl, Allah'ın bir/tek yaratıcı olduğu yargısına müşâhedeye konu olan âlem dolayısıyla ulaşır. Yani eşyadaki değişim-dönüşüm, diğerine duyulan ihtiyaç, zıtların birlikteliği ve zaman, hâl ve sıfatların varlık ve değer bakımından derecelenmesi gibi olguları gözlemlemesi sayesinde ulaşabilir.¹⁰⁰

Kişinin Allah'ı bilmesi ve tanınmasının kendisini (nefsini) bilmesi ve tanınmasıyla da mümkün olacağını düşünen Mâtürîdî'ye göre, insan kendisine nazar ettiğinde, sahip olduğu fizikî özelliklerinin inceliklerine vâkıf olamaması, geleceği ve âkıbeti hakkındaki bilgisizliği, fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını gidermedeki yetersizliği gibi birtakım zaafiyetlerini

⁹⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 157-158; Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1709.

⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Emir Ali Mühennâ-Ali Hasen Fâ'ûr), I, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1414/1993, 101-102.

⁹⁷ Ramazan Altıntaş, *a.g.e.*, s. 304.

⁹⁸ Ulvi Murat Kılavuz, a.y.

⁹⁹ Sönmez Kutlu [ed.], *İmam Mâtürîdî ve Matürîdilik*, Ankara: Otto Yayınları 2011, s. 55.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2009, s. 29.

görür. Böylelikle acze düşmeyen bir ‘kâdir’, cehli bulunmayan bir ‘alîm’ ve rakibi olmayan ‘mürîd’ bir yaratıcısının var olduğunu anlar.¹⁰¹

Mâtürîdî’ye göre gerek duyu gerekse haber yoluyla gelen bilginin sıhhatini belirlerken akla muhtacdır.¹⁰² O, bu bilgi kaynakları içerisinde aklın başat bir rolü bulunduğunu savunmuş; onun gerek haberî gerekse hissî (duyusal) bilginin değerlendirmesini yaptığını söylemiştir. Buna göre akıl, haber ve duyu kaynaklı verilerin bilgi değeri taşıyıp taşımadıklarını tespit eden otoriter bir kaynak durumundadır.¹⁰³ Bilginin akıl yürütme yoluyla kazanılması kaçınılmazdır. O kadar ki duyu veya haber yoluyla bilgi edinirken akla gereksinim duyulduğu gibi, aklî bilgiyi reddeden kimsenin de iddiasını akıl yürüterek temellendirmesi gerekmektedir.¹⁰⁴

Mâtürîdî’nin akıl-nakil ilişkisine dair tavrı, ‘akıldan hareketle vahyi onaylama’ ve ‘nakilden hareketle nassı yorumlama’ şeklinde ifade edilebilir. Buna göre vahyin uydurma ve yalan olmayıp hakikat ifade ettiği ancak akılla anlaşılabilir. Bu durumda akıl vahyi onaylama makamındadır. Aklın vahyi onaylaması, bir bakıma, vahyin otoritesini kabul etmesi demektir. Ardından vahiy, akla güçlü bir meşrûiyet sağlayarak onu yetkili bir konuma getirmektedir. Bu öyle bir yetkidir ki; akıl, vahyi anlama ve değerlendirmede en önemli konuma yükselmiş olmaktadır.¹⁰⁵ Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî, akli öncelemekle birlikte vahyin gerekliliğini de tespit etmiştir.¹⁰⁶ Buna göre vahyin insanlara ulaşabilmesi için, öncelikle, aklın onu tasvip etmesi gerekir. Diğer taraftan, akıl, gaybî birtakım bilgileri vahiy aracılığıyla edinip anlamlandırabilmektedir. Nitekim Allah her ne emretmişse, o emrettiği şeyin kulları tarafından anlaşılabilmesi için bir yol da belirlemiştir. Bundan dolayı ilâhî vahyin anlaşılabilir bir yapısı olduğu iddia edilmemelidir.¹⁰⁷

Mâtürîdî’ye göre akıl, âlemin hudûsundan yola çıkarak bir yaratıcısının var olduğu sonucuna ulaşabilirse de ilâhî zâtın mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamaz. Akıl yoluyla Allah’ın hikmet sahibi olduğu; O’nu ‘sefih’ olarak nitelemenin mümkün olmadığı bilinebilir, fakat ilâhî fiiller hakkında değerlendirmelerde bulunmak akli aşan bir işe kalkışmak demektir.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 130.

¹⁰² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 13.

¹⁰³ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2009, s. 77.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 15-16.

¹⁰⁵ Hülya alper, *a.g.e.*, s. 160.

¹⁰⁶ Hülya alper, *a.g.e.*, s. 157.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 173.

Zaten sonlu bir âlemin bir parçası olarak aklın bütün eşyayı ihâta edebilmesi, bütün işleri sonuçlarıyla birlikte kavrayabilmesi düşünülemez.¹⁰⁸

Netice olarak, bazı Mu‘tezilîler Allah bilgisinin zorunlu olduğuna, diğer bir ifadeyle insanda zaten var olduğuna, diğerleri ise nazar yoluyla elde edildiğine kail olmuşlardır. Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye de söz konusu bilginin ancak nazarla edinilebileceğini savunmuştur. Nazarî bilginin fâili, Mu‘tezile’nin ‘tevlîd nazariyesi’ne göre insan iken, Eş‘ariyye’nin ‘âdet nazariyesi’ne göre Allah’tır. İlkinin vurgusu insan aklının yeterliğine, ikincisinin vurgusu ise Allah’ın mutlak kudret sahibi ve mutlak fail oluşuna yöneliktir. Mu‘tezile’nin insan aklına verdiği değerin bir göstergesi de Allah’ı bilmeyi sağlayan nazarın vahye ihtiyaç duymadığına olan inancıdır. Eş‘ariyye’nin aklın vahye ihtiyacı olduğunu ileri sürmesi ise onun nasçı tutumuyla izah edilebilir. Mâtürîdiyye ise Allah’ı bilme hususunda nazarı yeterli ve gerekli görmekte birlikte bir aşamadan sonra onun yetersizliğini ve vahye olan ihtiyacının zorunluluk arz ettiğini savunmuştur. Onlar bu konuda her ne kadar üç ayrı tutumu benimsemiş olsalar da nazarın gerekliliği hususunda hiç kuşkusuz görüş birliği içerisindedirler.

B. Teşbihe Karşı Tenzihçi Tutum

Allah’ı bilme hususunda akıl ve vahiyden birini diğerine önceleyen kelâm ekolleri bunun benzeri bir tavrı Allah’ı nitelendirme konusunda da göstermişlerdir. Allah’ı nitelendirirken hareket noktası ne olmalıdır? Akıl mı yoksa nakil mi? Kelâmcıların konuyla ilgili taşıdıkları temel kaygı bu iki kaynaktan birine diğerinden daha fazla anlam atfetmelerine yol açmıştır. Bir taraf (aklı önceleyenler) zât-ı ilâhîyi tevhid konusunda titizlik gösterirken, diğer taraf (nakli önceleyenler) ilâhî sıfatları ispat etmeyi gaye edinmiştir. Daha açık ifade etmek gerekirse, kelâmcıların bir kısmı ilâhî zâtı tenzihte aşırı giderek bazı sıfatları nefyetmelerinden dolayı ‘Muattıla’ veya ‘Nüfât’, bir kısmı da sıfatları ispat etmek sûretiyle ‘Sıfâtiyye’ veya ‘Müsbite’ diye adlandırılmıştır. Cehmiyye, Mu‘tezile ve felâsife birinci grubu; Müşebbihe, Mücessime, Selefiyye, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye ise ikinci grubu teşkil etmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 179.

¹⁰⁹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 102.

1. Lâfzî Tevhid

‘Teşbih’ lügat anlamı itibariyle ‘bir şeyin başka bir şeye bir mânâdaki ortaklığına delâleti’dir.¹¹⁰ Ebu’l-Muîn Neseî (ö. 508/1115), iki zâtın (varlığın) renklerde ve başka arazlarda ortaklığı gibi nitelik bakımından (müşâbehet), Zeyd ve Amr’ın babaları olan Halid’e nisbetindeki ortaklık gibi izâfet bakımından (müdâhat), sahibinin şekline bürünen pamuk ve keten elbisedeki ortaklık gibi cevher bakımından (müşâkelet) ve iki keresteden her birinin on izra’ (veya metre) olmasındaki gibi nicelik açısından (müsâvât) olmak üzere dört tür benzetmeden (mümâselet) söz etmektedir.¹¹¹ Buna göre teşbih nitelik, izâfet, cevher (öz) ve nicelik itibariyle iki şeyin birbirine benzemesidir.

‘Müşebbihe’ (teşbihçiler) terimi ise, Allah’ı üç boyutlu bir cisim olarak tasavvur edenleri ifade eden Mücessime (tecsimciler) teriminden daha geniş bir anlamı ihtiva etmektedir.¹¹² Mücessime Allah’ın cisimliliğini savunanlara isim iken, Müşebbihe Allah’ı yaratıklara zât, sıfat ve fiiller bakımından benzetenlere tesmiye edilmiştir. Şu hâlde her tecsimciyi teşbihçi kabul ederken her teşbihçiyi tecsimci saymamak gerekmektedir. Müşebbihe’nin bir kısmı ilâhî zâtı yaratıklara benzetmektedir. Bu görüşe göre Allah baş, yüz, göz, ağız, el, ayak ve bedene sahip olan; cinsel organı ve sakalı olmayan; aşağı inip yukarı çıkan, giden gelen, dünyada sâlih Müslümanlarla görüşen ve kucaklaşan, nihayetinde insan şeklinde, sınırlı bir varlıktır. Bu gruptan kimisi Allah’ı insan gibi et, kan ve kemikten müteşekkil bir varlık olarak düşünmüştür. Müşebbihe’nin bir kısmı da ilâhî sıfat ve fiilleri yaratıkların sıfat ve fiillerine benzetmiştir. Diğer bir kısmı ise yaratıkları Allah’a benzetmek sûretiyle insanda ilâhî sıfatlardan birinin veya tamamının bulunduğu yahut Allah’ın insana hulûl ederek onda bedene dönüştüğüne inanmıştır. Ancak asıl Müşebbihe’yi birinci görüşü benimseyenlerin oluşturduğunu belirtmek gerekir.¹¹³ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Allah’ın zâtını insana benzetenlerden on altı fırka zikreder. Ancak bu fırkalardan Hattâbiyye, Hulûliyye ve Hulmâniyye gibi kimi fırkalar, Allah’ı insana benzer bir şekilde tasavvur etmekten ziyade belirli şahısları Allah olarak tasavvur etmişlerdir. Bağdâdî Basra Mu’tezilesi ve Kerrâmiyye’yi ‘ilâhî sıfatları insanların sıfatlarına benzetenler’ içerisinde

¹¹⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 121; Tehânevî, *a.g.e.*, I, 434.

¹¹¹ Ebü’l-Muîn Neseî, *Tebşiratü’l-edille fî usûli’-d-dîn*, I, 197.

¹¹² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 232.

¹¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, 157-158;

değerlendirmiştir. Çünkü bu fırkalar Allah'ın irâde ve kelâm sıfatlarının insanlarınkı gibi, yani hâdis olduğunu savunmuştur.¹¹⁴

Teşbihçi fırkalar akîdelerini cihet, cisimlik, sûret ve organlar gibi yaratılmışlara mahsus nitelikleri, zâhiri bakımından Allah'a nisbet etmeyi akla getirebilecek naslarla delillendirmişlerdir. Hatta akîdelerinin temel dayanağını 'haberî sıfatlar' olarak da bilinen bu sıfat grubunun oluşturduğunu söylemek bile mümkündür. Müşebbihe ve Mücessime'nin tutunduğu âyetlerden bazıları şunlardır: "*Rahmân arşa istivâ etti.*"¹¹⁵ Âyetteki 'arş' ve 'istivâ' (oturmak) lâfızlarından yola çıkarak Allah'a mekân ve cisim izâfe etmişlerdir. "*Allah'ın eli onların elleri üzerindedir.*"¹¹⁶ Müşebbihe'ye göre âyetteki 'yed' lâfzıyla bir organ olan 'el' kastedilmektedir. "*O'nun vechinden başka her şey yok olacaktır.*"¹¹⁷ Onlar 'vech' lâfzından 'insan yüzü'nü anlamışlardır. "*Allah'ın cenbinde, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime.*"¹¹⁸ Burada ise 'cenb' lâfzından 'Allah'ın bir tarafı'nın, yani bir yönünün olduğunu istidlâl etmişlerdir. Onlar vahye ve vahyin gayb ile ilgili verdiği bilgilere yerleşik düzendeki anlam alanları ile yaklaşmışlardır. Böylelikle ilâhî isim ve sıfatları lâfzî anlamlarıyla anladıkları içindir ki insanbiçimci bir Allah anlayışını savunmak durumunda kalmışlardır.¹¹⁹

Eş'arî kelâmcı Sadeddin et-Teftâzânî Mücessime'nin Allah hakkındaki bu teşbihçi iddiasını şu şekilde temellendirdiklerini söyler: İki varlık düşünüldüğünde bunların ya birbirine bitişik ya da birbirinden ayrı ve cihetlerinin farklı olması gerekir. Ne Allah âleme ne de âlem Allah'a hulûl etmiştir. Şu halde Allah'ın cihet olarak âlemden ayrı olması, dolayısıyla bir yer işgal etmesi lâzımdır. Nihayetinde O'nun sûret ve sınırlara sahip bir cisim veya cismin bir parçası olması gerekmektedir.¹²⁰

Nasların zâhirine bağlı kalmak adına Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında akıl yürütmeyi reddeden Müşebbihe, teşbihte o kadar ileri gitmiştir ki naslarda Allah hakkında vârid olan lâfızların zâhiriyle de yetinmeyerek, onlardan yola çıkmak sûretiyle Allah'a yine teşbih ifade eden yeni sıfatlar nisbet etmişlerdir. Meselâ Allah'a nisbet edilen 'yed' (el) lafzından O'nun kol, bilek, pazı, parmak ve el ayasına sahip olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Dahası bu

¹¹⁴ Abdülkahir el-Bağdadî, *a.g.e.*, s. 198-201.

¹¹⁵ Tâhâ 20/5.

¹¹⁶ el-Fetih 48/10.

¹¹⁷ el-Kasas 28/88.

¹¹⁸ ez-Zümer 39/56.

¹¹⁹ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yayınları 1996, s. 125.

¹²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akîdeti'n-Neseî* (thk. Muhammed Andân Derviş), İstanbul: el-Mektebeti'l-Hanifiyye ts., s. 96-97.

itikâdlarına “Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var? Veya görecek gözleri mi var, ya da işitecek kulakları mı var?”¹²¹ âyetini delil getirmişlerdir.¹²²

2. Akfî Tevhid

Sıfatları ispatta bu derece lâfızcı yani akıl yürütmeyi dışlayıcı ve sonuçta teşbihçi olmak bakımından uç bir tutuma sahip olan bir fırkanın tam karşısının boş kalması düşünülemezdi. Allah’ın beşerî vasıflardan uzaklaştırılması demek olan¹²³ ve teşbih fikrinin tam karşısına yerleştirilen ‘tenzih’, ilâhî zât ve sıfatlara yaklaşımda temel bir ilke olarak ilk defa Cehmiyye fırkasının kurucusu sayılan Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur. Cehm b. Safvân, Allah’ın yaratıkların nitelendiği sıfatlarla nitelendirilmemesi gerektiğini, çünkü tersi bir tutumun Allah’ı yaratıklarına benzetmeyi gerekli kılacağını iddia etmiştir. Bu yüzden o, Allah’tan ‘hay’, ‘alîm’, ‘mevcûd’ sıfatlarını nefyederken O’nda ‘kadîr’, ‘fâil’, ‘hâlik’, ‘muhyî’ ve ‘mümît’ sıfatlarını ise ispat etmiştir. Çünkü ona göre yaratıklardan hiçbir şey ‘kudret’ ve ‘fiil’ sıfatlarıyla nitelenmemiştir. Aynı şekilde Allah hakkında, yaratıkları için kullanılan ‘şey’ lâfzının kullanılması da câiz değildir.¹²⁴ Onun, Allah’ın ilim ve kelâm sıfatlarını nefyetmesinin gerekçesi ise bu sıfatların taalluklarının değişime konu olmasıdır. Kadîm bir sıfat olarak ilmin hâdis olan mâlûmları konu alması ilimde bir değişimi gerektirir.¹²⁵ Allah ise yaratılmışlara mahsus olan değişimden münezzehtir. Ali Sâmî Neşşâr (ö. 1400/1980), Cehm’in bazı kadîm sıfatları ispat etmesinden dolayı onu Muattıla’dan saymamak gerektiği belirtir. Cehm’in yapmaya çalıştığı şey, zât-ı ilâhiyye’yi teşbihi akla getirebilecek her şeyden tenzih etmektir.¹²⁶

Konuyla ilgili benzer bir tutum Mu‘tezile’de de görülmektedir. Öyle ki akıl-nakil ilişkisine, dolayısıyla ilâhî sıfatlara yaklaşımlarındaki benzerlikten dolayı, Mu‘tezile bazı âlimler tarafından Cehmiyye ile özdeşleştirilmiştir. Mu‘tezile Cehmiyye’nin aksine Allah’ın ‘şey’likle nitelenebileceğini söylemekle beraber zâtında ‘bir’ olduğunun altını özenle çizmiştir. O Müşebbihe’nin iddiaları karşısında benimsediği tenzih ilkesi doğrultusunda Allah’ın cisim olmadığını, ne görüntü ne de sûret olduğunu, et ve kan da olmadığını savunmuştur. Aynı şekilde O cüz’, cevher, araz ya da unsur değildir. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, uzunluk, genişlik, derinlik O’nun için düşünülemez. O ne hareket eder ne de

¹²¹ A’râf, 7/195.

¹²² Ramazan Altıntaş, “Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, *CÜİFD*, III (1999), s. 67.

¹²³ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 131.

¹²⁴ Ali Sami Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (çev. Osman Tunç), II, İstanbul: İnsan Yayınları 1999, 98.

¹²⁵ Ali Sami Neşşâr, *a.g.e.*, II, 100.

¹²⁶ Ali Sami Neşşâr, *a.g.e.*, II, 99.

sakin durur. Mu‘tezile Müşebbihe’nin naslardaki ‘cihet’, ‘üstünlük’ (fevkiyet), ‘arş’ gibi lâfızlardan anladığını da reddetmiştir. Buna göre Allah için yönler söz konusu değildir, yani sağ, sol, ön, arka, yukarı ve aşağı O’nun için düşünülemez. O’na zaman ve mekân izâfe edilemediği gibi bir son ve sınır da isnâd edilemez. O’nun için dokunma, uzlet ya da mekânlara hulûl etmek söz konusu değildir.¹²⁷

Ehl-i sünnet de Mu‘tezile gibi ilâhi sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutumu benimsemiştir. Yani Allah ne arazdır ne de cevher ve cisimdir. İnsan veya atnki gibi bir sûret ve şekle sahip olmamakla birlikte O’nun bir sınırı ve sonu da yoktur. O hiçbir şekilde sayıya konu olmadığı gibi bölmeli ve parçalı da değildir. O ne birleşik ne de sonludur. O’nun için mahiyet ve keyfiyet söz konusu olamaz. Bir mekânda mekân de değildir. O’nun için zaman ve zamanın geçmesi söz konusu değildir.¹²⁸ Çünkü Allah’ın hâdislere benzememesi (muhâlefetü’l-li’l-havâdis), O’nun zâtî sıfatlarındandır. Buna göre Allah hâdislerin hiçbirine benzemez, hâdislerin hiçbiri de O’na benzemez.¹²⁹

Kelâmcılar tarafından Allah’ın yaratıklara benzemekten münezzehe olduğuna dair birçok naklî delil getirilmiştir. Bunlardan en gözde olanı hiç şüphesiz “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur*”¹³⁰ meâlindeki âyettir. Mâtürîdî bu âyet dolayısıyla ‘tevhîd’i şöyle açıklar: Yaratıklar ya ‘benzer’ ya da ‘karşıt’ bir konumdadırlar. Bu konular ise son buluşu, yok oluşu (fenâ) ve tevhidin nefyini gerektirir. Benzeri bulunan her şey çok olma, zıddı bulunan her şey ise yok olma durumundadır. Şu hâlde Allah’ın, O’nun yok olmasını sağlayacak bir zıddı, O’nu çokluğa dâhil edecek de bir benzeri yoktur. Tevhid bu çerçevede anlaşıldığında Allah’ın büyüklüğü, kudreti ve hükümranlığının yanında, dengi ve karşıtı olan benzerlerinden münezzehe olduğu da açığa çıkmış olur. Bu hakikat dolayısıyla yaratıklara nisbet edilen sıfatların Allah’a nisbet edilen sıfatlarla hiçbir benzerliğinin bulunmadığı da anlaşılmış olur. Müşebbihe’nin yanlış bir yola sürüklenmesi bu hakikati kavrayamamış olmasından kaynaklanmaktadır.¹³¹

Ehl-i sünnet’in Allah’ı yaratıklara benzemekten tenzih etme hususundaki bu titizliği Mu‘tezile tarafından müşebbihlikle suçlanmasına engel teşkil etmemiştir. Çünkü Mu‘tezile’ye göre ilâhî sıfatları Ehl-i sünnet’in iddia ettiği gibi Allah’ın zâtıyla kâim kabul etmek O’na araz

¹²⁷ Ali Sami Neşşâr, *a.g.e.*, II, 240.

¹²⁸ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 90-97; Cehm b. Safvân’ın tenzih fikrinin geniş tahlili için bkz. Yâsir Kâdî, *Makâlâtü’l-Cehm İbn Safvân ve eseruhâ fî’l-firak’l-İslâmiyye*, I, Riyad: Dâru Edvâi’Selef 2005, 381-531.

¹²⁹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 47.

¹³⁰ Şûrâ 42/11.

¹³¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 36-37.

ve uzuv nisbet etmek anlamına gelir. Meselâ Allah'ın 'mürîd' olması O'na hareket izâfe etmektir ki bu da sonuçta 'araz' izâfe etmektir. Oysaki bu O'nu yaratıklara benzetmek demektir. Aynı şekilde O'nun 'sem' (işitme) ve 'basar' (görme) sahibi olduğunu iddia etmek O'na işitme ve görme duyularını isnâd etmek demektir. O halde Mu'tezilî âlimler Allah'ı 'semî', 'basîr' olarak niteleyen nasları inkâr mı etmiş olmaktadır? Eş'arî Mu'tezile'nin "Allah birdir, benzeri yoktur, işiten (semî) ve görendir (basîr)" dediklerini, ancak 'sem' ve 'basar' sıfatlarını te'vil ettiklerini söylemektedir.¹³²

Bazı Mu'tezilî âlimlere göre Allah'ın 'semî' ve 'basîr' olarak nitelendirilmesi, O'nun mâlûmâtı bütün hakikatiyle bilmesi demektir. Bu iddia karşısında Eş'arî kelâmcı Cüveynî (ö. 478/1085) Allah'ın gerçek anlamda 'semî' ve 'basîr' oluşunu O'nun 'hayy' (diri) sıfatıyla ispat eder. Buna göre diri olanın 'semî' ve 'basîr' sıfatlarını kaybedince 'kusurlu olmak'la nitelenmesi gerekir. Allah ise kusurlu olmaktan münezzehe olduğuna göre, O'nun 'semî' ve 'basîr' sıfatlarıyla nitelenmesi kesinlik kazanmış olur.¹³³ Cüveynî "Allah'ı 'işiten' ve 'gören' olmakla nitelediniz. 'İşitme' (sem) ve 'görme' (basar) iki duyudur. Dahası siz, görünen âlemde bu ikisi dışında tatma, koklama, soğukluk, sertlik ve yumuşaklığı algılama gibi başka duyuları da kabul ediyorsunuz. Öyleyse, Allah'ı bu duyuların gerekleriyle de niteliyor musunuz? Yoksa O'nu nitelemede O'nun sadece 'semî' ve 'basîr' oluşu ile mi yetiniyorsunuz?" şeklindeki bir soruya şöyle cevap verir:

"Bize göre burada kesinlikle doğru olan şey, Allah'ın bütün idrâklerin özellikleriyle nitelenmesinin zorunluluğudur. Zira zıddıyla ortadan kalkan her idrak kusurludur. Allah'ın işitme ve görmenin özellikleriyle nitelenmesinin gerekliliğini gösteren delil, O'nun bütün idrâklerin özellikleriyle nitelenebilir olmasının gerekliliğine de delâlet eder. Ayrıca Allah 'koklayan', 'tadan' ve 'dokunan' olmaktan yücedir. Zira bu sıfatlar bir şeyle temas halinde olma durumlarını ifade eder ki Allah bunlardan münezzehtir. Dahası bunlar duyuların mahiyetlerini tam olarak bildirmezler."¹³⁴

Mu'tezile aynı şekilde, Ehl-i sünnet'ten farklı olarak, gerek dünyada gerekse âhirette Allah'ın gözle görülemeyeceğini iddia etmiştir. Mensuplarına göre Allah'ın gözle görülebilmesi kendisinin ve mahallinin bir yönde olmasını gerektirir. Çünkü insanın bir şeyi görebilmesi için görme duyusuna sahip olmasının yanında gördüğü şeyin ve onun mahallinin

¹³² Ali Sami Neşşâr, *a.g.e.*, II, 242.

¹³³ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 75-76.

¹³⁴ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 78-79.

gözünün karşısında olması gerekir.¹³⁵ Şu hâlde Allah'ın gözle görülebileceğini iddia etmek, O'na bir mahal ve yön nisbet etmek demektir ki böyle bir şeyden Allah münezzehtir. Mu'tezile akıl yürütme yoluyla Allah'ın gözle görülemeyeceği fikrini benimsedikten sonra, Allah'ın âhirette görüle(bile)ceğini bildiren nasları da bu fikir doğrultusunda te'vil ederek sorunu çözmek istemektedir. En nihayetinde tenzihçi, dolayısıyla te'vilci tutumunun bir yansıması olarak Mu'tezile, Allah'ın gözle görülmesinin muhal, ilim ve marifetle görülmesinin ise mümkün olduğu hükmüne varmıştır.¹³⁶ Böylelikle Mu'tezilîler, Allah hakkında teşbihi çağrıştıracabilecek herhangi bir nitelemeyi nasları inkâr etmeksizin reddetmiş olmaktadır.

Allah hakkında tenzihi ilke edinen Ehl-i sünnet âlimleri ru'yetullahın mümkün olduğuna dair hem aklî hem naklî deliller getirmişlerdir.¹³⁷ Buna göre Allah bir mekân veya bir cihette bulunmaksızın görülecektir. Aynı şekilde, ne görenin gözünden çıkan ışığın Allah'a ulaşması ne de gören ile Allah arasında bir mesafenin bulunması söz konusudur.¹³⁸ Ru'yetullah konusunda Mâtürîdî ise, asolanın naslarda belirtildiği şekliyle ru'yeti benimsemek, yaratılmışlık mânâlarını nefyetmek ve yorum cihetine gitmemek olduğunu söyler.¹³⁹

Sonuç olarak şu söylenebilir: Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında 'Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etme' ve bunun için de 'bazı sıfatları te'vil etme' noktasında görüş birliği olmakla birlikte ulaştıkları sonuçların birbiriyle tam olarak örtüştüğü söylenemez. Öyle ki Ehl-i sünnet'in naslar dolayısıyla ispat ettiği bazı sübûtî sıfatları Mu'tezile teşbih kaygısıyla te'vil etmiştir. Mu'tezile bu sıfatları te'vil etmek sûretiyle, Ehl-i sünnet bakış açısından, nefyetmiş olmaktadır. Ehl-i sünnet âlimleri öncelikle naslarda vârid olan ilâhî sıfatların insanların zihin ve anlam dünyasında bir noksanlık mı yoksa bir kemâl mi ifade ettiğine bakmışlardır. Eğer bir noksanlık ifade ediyorsa te'vil etmek gerektiğini, kemâl ifade ediyorsa te'vile lüzum olmadığını düşünmüşlerdir. Sonuçta kesinlikle hemfikir oldukları bir şey vardır ki o da her iki kelâm ekolünün Allah ve sıfatları konusunda, aralarında derece farkı olmakla birlikte, teşbihe karşı tenzihçi, bunun için de te'vilci bir tutumu benimsemiş olduklarıdır.

¹³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü el-Muhtasar fi usûli'd-dîn* (çev. Murat Memiş), İstanbul: İz Yayınları 2011, s. 63.

¹³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 59.

¹³⁷ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 126.

¹³⁸ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 131.

¹³⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 104.

C. Te'vil Meselesi

Kelâmcılar te'vilde nasıl bir yöntem takip etmişlerdir? Bu sorunun cevabını vermeden evvel te'vile konu olan naslar yani müteşabihler hakkındaki görüşlerini ele almak gerekmektedir. Bu yüzden öncelikle bazı kelâmcıların 'müteşâbih'in ve onun zıddı olan 'muhkem'in ne anlama geldiği hakkındaki fikirlerini zikredeceğiz. Akabinde ise meselenin tam olarak düğümlendiği bir âyet dolayısıyla tarafların müteşâbih âyetlerin te'vil edilip edilemeyeceği ile ilgili düşüncelerini aktaracağız.

1. Muhkem ve Müteşabihin Anlamı

Müteşabih âyetlerin te'vili meselesi, büyük ölçüde, Âl-i İmrân sûresi yedinci âyette zikredilen 'muhkem' ve 'müteşabih' kelimelerinin mücmel ve muğlâk bir mânaya sahip olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁰ Söz konusu âyet şöyledir:

“O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek mânasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”¹⁴¹

Her ne kadar âyette muhkem olanların Kur'an'ın temeli mesabesinde olduğu ifade edilse de bunun ne anlama geldiği açıkça anlaşılammış olmalı ki tarihte muhkem ve müteşabih âyetlerin tespiti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak bu görüş sahiplerinin hangi âyetlerin 'muhkem', hangilerinin 'müteşabih' olduğunu belirlemeden önce, 'muhkem' ve 'müteşabih' kavramlarının ne mânâyâ geldiğini tesbit etmeleri gerekmiştir.

Kâdî Abdülcebâr'a göre 'muhkem', kastedilen anlamı zâhirinden anlaşılan lâfız veya ifadedir. 'Müteşabih' ise murâdî zâhirinden anlaşılmayan ve bunun için bir karineye ihtiyaç duyulan lâfız ya da ifadedir. 'Karine' ise 'aklî' ve 'sem'î' olmak üzere ikiye ayrılır. 'Sem'î karine' söz konusu âyetin içinde, başında ya da sonunda, âyetin ait olduğu sûrenin bir başka âyetinde veya bir başka sûrede yahut Hz. Peygamber'in kavlî ve fiilî sünnetinde veya

¹⁴⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2008, s. 68.

¹⁴¹ Âl-i İmrân 3/7.

ümmetin icmânda bulunur. İşte biz, bu karine yardımıyla ‘müteşabih’ olanda kastedilen anlamı bilir ve onu ‘muhkem’e hamlederiz.¹⁴² Mu‘tezile kelâmcıları Kur’an’daki muhkem ile müteşabih âyetlerinin varlığını, ‘vazgeçilmez ilke’ olarak benimsedikleri ilâhî adalet fikriyle temellendirmişlerdir. Buna göre bazı âyetlerin muhkem bazılarının müteşabih olması müminlerin akıllarını karıştırma veya onları belirli şeyleri anlamaksızın taklide sevk etmek için değildir. Çünkü Allah kötü bir şey yapmaz ve yaptığı şeyler kullar için en uygun olanıdır.¹⁴³

Gazzâlî ‘muhkem’in iki anlamı olduğunu söyler. Birincisi; hiçbir şekilde bünyesinde işkâl ve ihtimal söz konusu olmayan açık anlamdır. İkincisi ise; zâhire göre veya hiç kimsenin karşı çıkmadığı bir te’vile göre düzgün bir anlam ortaya koyacak şekilde düzenlenmiş sözdür. Ancak ‘müteşabih’in mukabili olan ‘muhkem’i birincisi ifade etmektedir. Gazzâlî’ye göre ‘müteşabih’, müşterek isimlerin yanında Allah hakkında zâhiri itibariyle cihet ve teşbih izlenimi uyandıran ve te’viline gerek duyulan sözcükler için de kullanılır.¹⁴⁴ Ebu’l-Muîn Nesefî’ye göre ‘muhkemât’, te’vile ve aklî delillere ihtimali olmayan âyetlerdir.¹⁴⁵ Şu hâlde onun ‘müteşabihât’tan te’vile ve aklî delillere ihtimali olan âyetleri anladığı anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise söz konusu âyette geçen ‘muhkem’ ve ‘müteşabih’ lâfızlarını başka âyetlerden hareketle açıklamaktadır. Kur’an’ın tümünün hem “*Elif Lâm Râ. Bu Kur’an; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem kılınmış sonra da ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır*”¹⁴⁶ âyeti dolayısıyla muhkem, hem de “*Allah sözün en güzelini; âyetleri, birbirine benzeyen (müteşâbihan) ve tekrarlanan bir kitap olarak indirdi*”¹⁴⁷ âyetinden dolayı ise müteşabih olduğunu anlamak gerekir. Kur’an’ın tümünün muhkem¹⁴⁸ ve müteşabih¹⁴⁹ olduğunu ifade eden başka âyetler de vardır.¹⁵⁰ Buna göre ‘muhkem’, haber söz konusu olduğunda doğruyu yalandan, emir söz konusu olduğunda ise isabetli olanı yanlıştan ayırması sûretiyle sağlam ve mükemmel olan sözdür. Kur’an’ın tamamı bu anlamda muhkemdir. ‘Müteşabih’ ise “*Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok tutarsızlık*

¹⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 600-601.

¹⁴³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul: Kitabevi 2000, s. 92-93.

¹⁴⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ* (çev. Yunus Apaydın), İstanbul: Klasik Yayınları 2006, I, 179.

¹⁴⁵ Nesefî, *a.g.e.*, I, 238.

¹⁴⁶ Hûd 11/1.

¹⁴⁷ ez-Zümer 39/23.

¹⁴⁸ Yunus 10/1; en-Neml 27/76; en-Nisâ 4/127; el-İsrâ 17/9.

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/82; ez-Zâriyât 51/8-9.

¹⁵⁰ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-Tedmürîyye* (thk. Muhammed b. Avde es-Seavî), Riyad: Mektebetü’l-Abikân 1421/2000, s. 102-103.

bulurlardı”¹⁵¹ âyetinde reddedilen tutarsızlığın olmayışını anlatır. Başka bir ifadeyle ‘müteşabih’, bir kısmı diğerlerini tasdik edecek biçimde âhenkli ve birbirinin benzeri olan söze denir. Kur’an tümüyle bu mânâda müteşabihdir; onda emredilen veya haber verilen bir şeyin zıddı bulunmaz, bütün emirler ve haberler birbirine benzemek sûretiyle uyum içerisindedirler.¹⁵²

Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet gerek ‘muhkem’ ve ‘müteşabih’in tanımında gerekse müteşabihlerin hikmetine ilişkin yargıda kısmen ittifak etseler de hangi âyetlerin muhkem hangilerinin müteşabih olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁵³ Sözelimi hurûf-i mukattaa sünnî âlimler tarafından müteşabihâtta kabul edilirken, Mu‘tezile söz konusu âyetleri muhkemâtta saymıştır.¹⁵⁴ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) her mezhep mensubunun muhalif mezhep mensuplarının muhkem kabul ettiği âyetlerin müteşabih olduğunu iddia edebildiğini belirterek tespitini şöyle örneklendirir: “Meselâ Mu‘tezile’ye göre “*İsteyen mü’min isteyen kâfir olsun*”¹⁵⁵ âyeti muhkem; “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”¹⁵⁶ âyeti müteşabihdir. Sünnîler ise bunun tam aksini söylemektedirler. Bunun örnekleri çoktur.”¹⁵⁷

‘Müteşabih’i lâfız ve mânâ bakımından ikiye ayıran Râgıb el-İsfehânî Allah’ın sıfatlarından ve kıyamet gününün vasıflarından bahseden âyetleri müteşabih âyetlerden sayar. Çünkü söz konusu sıfat ve vasıflar duyularla algıladıklarımız cinsinden olmayan şeyler oldukları için onları tasavvur edemeyiz.¹⁵⁸

2. Müteşabihlerin Te’vili

Lügatte ‘dönmek’ anlamına gelen ‘e-v-l’ kökünden türetilen ve ‘tef’il’ vezninde bir masdar olan ‘te’vil’, sözlük anlamı itibariyle ‘sözü tedbir, takdir ve tefsir etmek’¹⁵⁹, şer’î (ıstılâhî) bakımdan ise ‘âyeti zâhir anlamından Kitap ve Sünnet’e muvâfık olması şartıyla muhtemel bir [başka] anlama çekmek, çevirmek’ demektir. Sözelimi, “*Ölüden diri*

¹⁵¹ en-Nisâ 4/82.

¹⁵² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 104.

¹⁵³ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁵⁴ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁵⁵ Kehf 18/29.

¹⁵⁶ İnsân 76/30.

¹⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Allah’ın Aşkınılığı Esâsü’t-Takdîs fî ilmi’l-keîâm* (çev. İbrahim Coşkun), İstanbul: İz Yayıncılık 2006, s. 211.

¹⁵⁸ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 354.

¹⁵⁹ İbnü’l-Manzûr, *a.g.e.*, I, 264.

*çıkarır*¹⁶⁰ âyetinden murâdın ‘yumurtadan kuşun çıkması’ olduğu anlaşılırsa, tefsir; ‘kâfirden mü’min veya câhilden âlimin çıkması’ olarak anlaşılırsa bu da te’vil olur.¹⁶¹

Kelâmî düşüncede naslara yaklaşım söz konusu olduğunda ‘lâfızcı’ ve ‘akılcı’ olmak üzere birbiriyle çatışan iki farklı tutum benimsenmiştir. ‘Literalist’, ‘zâhirî’, ‘nasçı’ ve ‘harfî’ de denebilecek lâfızcı tutumun sahipleri ‘nakl’e; ‘rasyonalist’, ‘yorumcu’ ve ‘te’vilci’ denebilecek diğer tutumun sahipleri ise ‘akl’a öncelik verdikleri için nasları bu şekilde anlamışlardır. Birinci tutumu Müşebbihe, Mücessime ve Hanbelîler benimserken; ikincisini Mu‘tezile savunmuştur. Ehl-i sünnet ise bu iki tutum arasında orta bir yol tutmuştur.¹⁶² Bu itibarla onlar, ‘biraz nasçı biraz da te’vilci’ diyebileceğimiz bir yaklaşımın müdaafii olmuşlardır. Belki de bütün bu fırkaların konumuz açısından durdukları yeri, tartışmanın odağını teşkil eden ve bu yüzden temsil kabiliyeti yüksek olan Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti ile tespit edebilmek mümkündür. Âyette durulması gereken (vakf-ı lâzım) yerin neresi olduğu konusu te’vil yapmanın câiz olup olmadığı bağlamında tartışılmıştır.

Söz konusu âyet dolayısıyla yapılan tartışmaların odağını müteşabih âyetlerin te’vilini bilmenin sadece Allah ile sınırlı olup olmadığı meselesi teşkil etmiştir. Bir başka ifadeyle ‘ilimde derinleşmiş olanlar’ ibaresinin ‘Allah’ lâfzına matuf olup olmadığı konu hakkındaki ayrılıkların temelini oluşturmuştur. Buna göre müteşabih âyetlerin te’vilini ancak Allah mı bilir, yoksa Allah’la birlikte ilimde derinleşmiş olanlar (râsîhûn) da (bile)bilir mi?

Âyette vakıf (durak) lâfza-ı celâlden hemen sonra ise âyetin meâli şöyle olmaktadır: *“Oysa onun gerçek mânâsını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”* Allah lâfzından sonra durulmayıp devam edilirse ise âyetin meâli şöyledir: *“Oysa onun gerçek mânâsını ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir ki onlar “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”*

Şu halde, mesele Kur’an’ın önemli bir kısmını teşkil eden müteşabih âyetlerin te’vilini insanların (bir kesiminin de olsa) bilip bilemeyeceği ile ilgilidir. Eğer bu âyetlerin gerçekte ne anlama geldiklerini yalnızca Allah biliyorsa, bu durumda insanların müteşabihleri anlamak istemeleri gereksiz bir çaba olmaktan öte, aynı zamanda ‘kalpteki eğriliğe ve fitne çıkarma’ gayretine delâlet eder. Eğer bu âyetleri Allah’la birlikte ilimde derinleşmiş olan kimseler de

¹⁶⁰ er-Rûm 30/19.

¹⁶¹ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 112; Tehânevî, *a.g.e.*, I, 376-377.

¹⁶² Kamil Güneş, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003, s. 398.

bilebilecek bir durumdaysa her te'vil çabasını bir cüretkârlık ya da art niyetlilik olarak tavsif etmemek gerekir.

Selefî âlimler vakfın lâfzatullahtan sonra olmasının zorunluluğuna inanmışlardır. Bunu da değişik şekillerde ispatlamaya çalışmışlardır. Bu ispatlardan biri şöyledir: Söz konusu âyette müteşabihât hakkında düşünmek hoş görülmemiştir (“Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler”). Müteşabihler hakkında düşünmek câiz olsaydı, Allah bunu yapanları kınayıcı bir biçimde nitelemezdi. Bir diğer ispat, Allah’ın ilimde derinliği olanları “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler” diyerek övmüş olmasıdır. Eğer onlar müteşabihlerin te’vilini ayrıntılarıyla bilmiş olsalardı, ona iman etmeleri hususunda övgünün bir anlamı olmayacaktı. Üçüncü delilleri ise şöyle olmuştur: “İlimde derinleşmiş olanlar” ibaresi “ancak Allah” ibaresine atfedilmiş olsaydı, o zaman “ona inandık” ibaresinin cümlenin başında olması gerekirdi. Böyle bir cümle ise fesahatten uzak olurdu. Onlar âyetteki “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” sözünü de iddialarına delil saymışlardır. Şöyle ki onlar (ilimde derinleşmiş olanlar), anlamlarını ayrıntılı olarak bildikleri âyetlere de ayrıntısını ve te’vilini bilmedikleri âyetlere de inanmışlardır. Eğer ayrıntısını bilmiş olsalardı, bu söze gerek kalmazdı.¹⁶³

Selefî âlimler, te’vil konusunda kendi tutumlarının doğruluğunu ashâbın tutumuyla da delillendirme cihetine gitmişlerdir. Onlara göre eğer müteşabih âyetlerin te’vili câiz olsaydı, bunu sahâbe ve tabiîn’in yapması daha uygun olurdu. Eğer böyle bir şey yapmış olsalardı yaptıkları bu yorumlar meşhur olur ve böylelikle tevâtüren nakledilmiş olurdu. Sahâbe ve Tabiîn’den bu tür âyetlerin te’viliyle meşgul olanlara dair bir haber vârid olmadığına göre böyle bir işe girişmek câiz değildir.¹⁶⁴

Selefiyye âlimleri müteşabih âyetler konusunda te’vile olumlu bakmadıkları için naslarda Allah hakkında vârid olan sıfatların ne anlama geldiğini Allah’a havale ederek onları araştırmaktan ve soruşturmaktan uzak durmuşlardır. ‘İstivâ’, ‘vech’, ‘ayn’, ‘yed’ gibi haberî sıfatları teşbih ve tescime düşme kaygısıyla te’vil etmekten kaçınmışlardır. Onların haberî sıfatlarla ilgili tutumlarını en iyi ifade eden İmam-ı Mâlik’in (ö. 179/795) şu ünlü sözüdür:

¹⁶³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, s. 213-215.

¹⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 215.

“İstivâ makûldür, keyfiyeti meçhuldür, hakkında soru sormak bid‘at, ona iman etmek ise vâciptir.”¹⁶⁵

Ancak te’vilden kaçınmanın ancak bir yere kadar mümkün olduğunu ispat sadedinde Gazzâlî, öncü selefî âlim Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) bazı hadisleri te’vil etmek zorunda kaldığını belirtmiştir. O, İbn Hanbel’in hangi hadisleri nasıl te’vil ettiğini ifade ettikten sonra te’vilde sadece bu hadislerle yetinmesini, onun diğer hadislerdeki teşbih ifade eden zahirî anlamları mümkün görmesiyle ve onun nazarî düşüncedeki yetersizliğiyle açıklamıştır.¹⁶⁶

Kâdî Abdülcebâr müteşabih âyetlerin te’vilini “ilimde derinleşmiş olanlar”ın (râsihûn) da bilebileceğini, çünkü bu kelimenin Allah lâfzına atfedildiğini kabul etmiştir. Ona göre bu âyet, müteşabihler dolayısıyla düşünmeye ve taklitten kaçınmaya çağırmaktadır. Bu tür âyetleri te’vil etmekle birlikte iman etmek câizdir. Böylelikle ilim ve iman birleşmiş olmaktadır. Zaten söz konusu âyet de esas olarak ilim ve imanı birleştirebilmiş bu kimseleri övmektedir. Eğer ilimde derinleşmiş olanlar müteşabihâtın te’vilini bilmiyor olsalardı, diğer insanlarla aralarında bir fark kalmayacaktı. Âyette ilimde derinleşmiş olanların diğerlerinden açık bir üstünlüğü belirtilmektedir ki onlar bu imtiyazı te’vili bilmekten dolayı kazanmışlardır. Ayrıca âyette ‘mütaşabihât’ lâfzının ‘muhkemât’ lâfzı üzerine hamledilmiş olması te’vilin mümkün olduğunu teyit etmektedir. Zira ‘muhkemât’ lâfzı “ümmü’l-kitap” olarak nitelenmiştir ve böylelikle müteşabihlere delil getirecek kimse için yol gösterilmiş olmaktadır. Âyetteki “Fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler” ifadesi de bir başka yönden; yani “fitne çıkarma” gayesi gütmeyen ve doğru bir biçimde yorumlar yapmanın mümkün olduğunu imâ etmektedir. “Hepsi Rabbimiz katındandır” ifadesi de müteşabihâtın yalnızca Allah tarafından bilineceğini değil, muhkem âyetlere dair bilgi gibi mütaşabih âyetlere dair bilginin de Allah katından olduğunu ifade etmektedir. Her iki âyet türünün bilgisi de Allah tarafından, ancak biri zâhiriyle edinilirken, diğeri belli bir çabadan sonra elde edilmektedir.¹⁶⁷

Kâdî Abdülcebâr’a göre müteşabih âyetlerin muhkem âyetler vasıtasıyla anlaşılabilmesi için aklî bir etkinlik gerekir. Akıl, kesin bir bilgi kaynağı olarak nakildan önce geldiği için müteşabih âyetlerin te’vilinde naklî delil, aklî delile tâbidir. Bu tabi-metbu’

¹⁶⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, İstanbul: Matbaatü’t-Devle 1346/1928, s. 112-113.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Feysalü’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka* (thk. Mahmûd Bîcû), yy., s. 41-43

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü’l-Kur’an*, Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Hadîs ts., s. 58.

ilişkisi aralarında zoraki bir münasebetin varlığını değil, bilakis uyumlu bir ilişkinin imkânını tazammun eder.¹⁶⁸

Ehl-i sünnet kelamının öncüleri olan Hâris el-Muhâsibî, Abdullah b. Küllâb (ö. 240/854[?]) ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV/X[?]) müteşabih âyetler konusunda selefî bir tutumu benimsemiştir. Bu kelamcılar müteşabihâtın te'vilini ancak Allah'ın bildiğini söyleyerek selefî âlimler gibi tevakkuf yolunu tercih etmişlerdir.¹⁶⁹ Eş'arî her ne kadar Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra müteşabihler konusunda selefî tutumu benimsemiş olsa da¹⁷⁰ Bağdâdî onun daha sonraları, her asırda müteşabihlerin te'vilini yapabilecek âlimlerin bulunacağına kail olduğunu söyler.¹⁷¹ Eş'arî âlimler müteşabihlerin te'vilini “ilimde derinliği olanlar”ın da bilebileceğini savunur ki bu görüşlerini Abdullah b. Mes'ûd'un Mushaf'ıyla açıklamışlardır. Bu mushafta, Âl-i İmrân sûresi 7. âyette ihtilaf edilen vakıf, “ilimde derinliği olanlar” ibaresinden sonra yapılmıştır.¹⁷²

Gazzâlî'ye göre müteşabihler “ilimde derinleşmiş olanlar” tarafından da bilinebilir. Çünkü Allah'ın hiç kimsenin bilemeyeceği hitaplarda bulunması O'nun hikmetine muvafık değildir. O, söz konusu âyetin iki şekilde anlaşılabilceğini düşünmektedir; eğer te'vile konu olan şeyle kastedilen kıyametin kopma zamanı ise vakıf Allah lâfzı üzerinde olmalıdır; kastedilen bu değil de başka bir şeyse bu durumda da ibareyi “te'vilini Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir” şeklinde anlamak gerekir.¹⁷³

3. Te'vilin Keyfiyeti

Te'vil meselesinde değinilmesi gereken fırkalardan biri kuşkusuz Selefiyye'dir. Gazzâlî Selefiyye'nin te'vil yaklaşımını şu yedi prensiple ifade etmiştir:

1. Takdis: Allah'ı cismiyet ve benzeri şeylerden tenzih etmektir. Yani meselâ naslarda Allah'a 'yed' (el), (isba') gibi lâfızların hamledilmesi durumunda, bu vasıfları et, kan ve kemikten müteşekkil 'el' ve 'parmak'lar şeklinde anlamamak gerekir. Allah'ın bu tür uzuvlardan mürekkep bir cisim olduğu akla gelirse, bu bir

¹⁶⁸ Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁶⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 222.

¹⁷⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-ibâne 'an usûlî'd-diyâne* (thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd), I, Kahire: Dâru'l-Ensâr 1397/1977, s. 105-119.

¹⁷¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 223.

¹⁷² Bağdâdî, a.y.

¹⁷³ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 179.

puta kul olmaktır ve her cisim gibi put da bir mahlûktur. Mahlûğa ibadet etmek ise küfürdür.

2. Tasdik: Kur'an ve Sünnet'te vârid olan ilâhî isim ve sıfatların Allah'ın celâl ve cemâline lâyıık bir mânâsı olduğunu kesin olarak kabul etmek ve Hakk'ı Allah ve Peygamber'inin vafsettiği gibi vafsetmektir. Yani mü'minin Hz. Peygamber'in Allah hakkında verdiği haberleri işittiğinde, "bu haberlere iman ettim ve onları tasdik ettim" demesidir.
3. Aczi itiraf: Müteşâbih naslarda ilâhî murâd ve maksûda ulaşmada aczini itiraf etmektir. İmâm Mâlik'in şu sözü bunu ifade eder: Kefiyet meçhûldür, yani kendisiyle murâd edilenin ayrıntısı malûm değildir.
4. Sükût: Müteşâbih naslar hakkında câhilin soru sormaması ve âlimin de cevap vermemesidir. Çünkü câhil soru sormakla akîdesini tehlikeye atar, âlim ise cevap vermekle şüphe kapısını açar.
5. İmsâk: Nasları zahiri dışındaki mânâlara çekmekten, naslarda akli veya zevki hüküm kılmak sûretiyle tasarruf etmekten, kısacası te'vilden sakınmaktadır.
6. Keff: Kalbin bozulmasına sebep olmaması için yasaklanmış şeyler hakkında tefekkür etmemektir.
7. Mârifet ehline teslim: Nasların esrârını bilmek hususunda Hz. Peygamber, nebîler, siddîklar veya velîlere teslim olmaktır.¹⁷⁴

Selef âlimleri ilâhî sıfatların tekyifsiz, temsilsiz, tahrifsiz ve ta'tilsiz bir şekilde ispat edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre Allah'ın kendisinden nefyettiğini nefyetmek, kendisinde ispat ettiğini de ispat etmek gerekmektedir. Yani Allah ve O'nun elçileri Allah'ı nasıl tavsif etmişse Allah odur. Bu haberlere bir şey eklemek ya da onlardan bir şey eksiltmek doğru değildir.¹⁷⁵ İbn Teymiyye'ye göre Selef'in ilâhî isim ve sıfatları tesbiti (olumlama), teşbihsiz bir ispatı ve ta'tilsiz bir tenzihi tazammun eder.¹⁷⁶ Âyet ve hadislerde vârid olan ilâhî isim ve sıfatlar tafsilî bir şekilde, Hakk'ın vahdâniyeti ise temsil ve teşbihsiz bir ispatla gelmiştir ki resûllerin yolu da budur.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keîâm* (Mecmûatü Rasâil içinde) (thk. İbrâhim Emîn Muhammed), Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye ts., s. 320-337; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, İstanbul: Evkâf-ı İslâmîyye Matbaası ts., 98-101.

¹⁷⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 7.

¹⁷⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁷⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 12.

Selefiyye'nin te'vil konusundaki tavrı, özetle, “Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek” anlamındaki ‘tefvîz’dir.¹⁷⁸

Ali Sâmî Neşşâr'a göre Selef'in bu yaklaşımının neticesinde ‘nakl’e karşı ‘akıl’, ‘taklid’e karşı ‘te’vil’ gibi başka yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu son yaklaşımları ilk vaz’ eden fırka Cehmiyye’dir. Te’vil de Mu‘tezile’ye Cehmiyye’den intikal etmiştir.¹⁷⁹

Mu‘tezile’ye göre bir nassın te’vile konu olması için onun zâhirinin aklın delâletine muhalefet etmesi gerekir. Bir başka ifadeyle aklın delâletiyle çelişen nas, te’vil edilmek sûretiyle aklın delâletiyle uyumlu hale getirilir. Bundan dolayı Mu‘tezile’nin te’vil anlayışında nazar ve istidlâli esas faktör saymak gerekmektedir.¹⁸⁰

Kâdî Abdülcebâr’a göre naslara yaklaşımda aklın delâletinin nassın delâletini takip etmesi doğru bir yöntem değildir. Çünkü Kur’an, Sünnet ve icmânın delil oluşu ilk önce akıl tarafından bilinir. Yani aklın nassa varoluşsal bir önceliği vardır. Bu bakımdan nasların akîf delillere göre anlaşılması, yani akla muvafık bir şekilde te’vil edilmesi gerekir.¹⁸¹

Kâdî Abdülcebâr’ın akılcılığında dilsel yaklaşımın rolü büyüktür. O kadar ki dilin vahye önceliği vardır. Çünkü vahiy o dil aracılığıyla insanlara ulaşır.¹⁸² Dolayısıyla te’vilde de dilin önemi büyüktür. Lâfızlar üzerindeki muvâdaa yoluyla söz sahibinin kastının anlaşılması, lâfzın anlaşılması için gereklidir. Te’vilde bir diğer önemli unsur da muhkem âyetlerdir. Bu tür âyetler müteşâbih âyetlerin genel çerçevesini oluşturması bakımından önemli bir unsurdur.¹⁸³

Eş’arî te’vil konusunda Mu‘tezile’nin etkisinde kalmıştır.¹⁸⁴ Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilaf ise şu noktada tebarüz etmiştir: Mu‘tezile’ye göre nas daha önceden kurulmuş olan dil-düşünce üzerine gelmiştir. Bundan dolayı naslar, kendi içinden değil akıl ve dil aracılığıyla anlaşılabilir. Ehl-i sünnet’e göre ise önce nassın kendi içinde anlaşılması daha sonra da aklın bu doğrultuda işletilmesi gerekir.¹⁸⁵

¹⁷⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 102.

¹⁷⁹ Sâmî Neşşâr, *a.g.e.*, II, 88-89.

¹⁸⁰ Abdullatîf b. Riyâd b. Abdullatîf el-‘Aklûk, *Menhecü'l-Mu‘tezile fi tevhîdî'l-esmâ’ ve’s-sıfât*, Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye-Külliyetü Usûliddîn, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 1432/2011, s. 99.

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-İ'tizâl* (thk. Fuad Seyyid), Tunus 1974, s. 139.

¹⁸² Kamil Güneş, *a.g.e.*, s. 408.

¹⁸³ Sabri Yılmaz, *Kelamda Te’vil Sorunu*, Ankara: Araştırma Yayınları 2009, s. 49.

¹⁸⁴ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *DİA*, XXXI, 397.

¹⁸⁵ Kamil Güneş, *a.g.e.*, s. 411.

Cüveynî haberî sıfatların akılla te'vil edilmesinden yanadır. Ancak onun akl'a yüklediği anlamı Mu'tezile'nin yüklediği anlamla karıştırmamak gerekir. Zira Eş'ariyye nakli akla öncelediği için, Cüveynî'nin sözünü ettiği aklın naklin inşa ettiği akıl olması lazımdır. Bu açıdan meselâ, "... (gemi) gözlerimizin önünde akıp gidiyordu"¹⁸⁶ âyetindeki "a'yün" (gözler) lâfzı zâhirî mânâsıyla anlaşılmalıdır. Gerçeğe ulaşmak isteyen hiç kimse mezkûr âyetten Allah'ın gözleri olduğu çıkarsamasını yapmaz. Âyette kastedilen, geminin meleklerin kuşattığı bir mekânda koruma ve gözetim altında bulunmasıdır. Nitekim şu ifadeyle kastedilen de budur: "Hükümdar falanca kimseye göz kulak olmaktadır." Burada, Cüveynî'nin te'vil hususunda 'akıl'dan sonra 'dil'den de yardım aldığını görüyoruz.¹⁸⁷ O aynı yöntemi 'bacak' ve 'gelme' lâfızlarını te'vil ederken de takip etmiştir. Ancak 'iki el', 'yüz' ve 'nûr' lâfızlarının te'vilinde 'akıl'ın söylediğiyle yetinmiş, 'dil'deki kullanımına bakmamıştır.¹⁸⁸ Buradan, Cüveynî'nin te'vili savunduğu ve bunun da asıl unsurunun akıl, yardımcı unsurunun ise dil olduğu sonucu çıkmaktadır.

Gazzâlî ise te'vil konusuna farklı bir bakış getirmiştir. O, beş mertebeye ayırdığı varlık görüşüyle sorunu aşmaya çalışmıştır. Bu varlık mertebeleri şunlardır:

Birinci mertebe. Zâtî varlık (el-Vücûdü'z-zâtî): Duyu ve aklın hâricinde sabit olan hakikî varlıktır. Fakat duyu ve akıl bu hakikî varlıktan sûret alır ve bu alışı 'idrâk' olarak adlandırılır. Yani gökler, yer, canlılar ve bitkiler gibi dış dünyada bulunan varlıkların idrâki duyu ve aklın onların sûretlerini almasıyla meydana gelir. İnsanların çoğunluğunun tek bildiği varlık bu varlık mertebesidir. İkinci mertebe. Duyusal varlık (el-Vücûdü'l-hissî): Varlığı gözün hâricinde değil de görüş kuvvesinde (kuvve-i bâsıra) temessül eden şeydir. Yani bu varlık türü histe mevcuttur. Ve hisseden kimseye özeldir; başkası iştirak edemez. Uyuyan kimsenin ve uyanık hastanın müşâhedesi de böyledir, yani ona özeldir. Üçüncü mertebe. Hayalî varlık (el-Vücûdü'l-hayâlî): Mahsûsâtın (duyulular) histen kayboldukları zamanki sûretidir. Meselâ gözlerimiz kapalı bir haldeyken 'fil' ve 'at'ı hayalimizde tasavvur edebiliriz. O kadar ki sanki onların varlığını hâriçte değil de belleğimizde noksansız bir sûretle müşâhede ediyor gibiyizdir. Dördüncü mertebe. Aklî varlık (el-Vücûdü'l-aklî): Bir şeyin ruh, hakikat ve mânâsının olmasıdır. Akıl mesela 'el' gibi bir şeyin hayalde veya histe veyahut hâriçte sûreti sabit olmaksızın yalnızca anlamını telakki eder. 'El'in hem hiss edilen ve tahayyül edilen bir sûreti vardır hem de bir mânâsı ve hakikati vardır. Aklî olan 'el' 'kudret'i

¹⁸⁶ Kamer, 54/14.

¹⁸⁷ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavusu Esâsü't-takdîs*, s. 137.

¹⁸⁸ bkz. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 136-140.

ifade eder. Meselâ ‘kalem’in bir sûreti vardır ancak o hakikati itibariyle kendisiyle ilimlerin nakşedildiği şeydir. Beşinci mertebe. Benzer varlık (el-Vücûdü’ş-şibhî): Bir şeyin ne sûretiyle ne hakikatiyle ne hâriçte ne histe ne hayalde ne de akılda mevcut olmasıdır. Fakat mevcut olan şey, bir hâssada ve bir sıfatta benzerliği bulunan başka bir şeydir.¹⁸⁹

Gazzâlî bu beş varlık mertebesini te’vil bakımından şöyle değerlendirir: Zâtî varlık için te’vil söz konusu olmaz. Çünkü bu varlık türü zâhiri üzeredir. Mesela Hz. Peygamber’in haber verdiği ‘arş’, ‘kürsî’ ve ‘yedi gök’ zâhiri üzere olduğu için te’vil edilmez. Zira bunlar his ve hayalle idrâk edilen veya idrâk edilmeyen, gerçekte var olan cisimlerdir. Hissî varlığın ise te’vil konusunda pek çok örneği vardır. Mesela “*Kıyamet günü ölüm alaca bir koç sûretinde getirilir ve cennet ile cehennem arasında kesilir*”¹⁹⁰ hadisindeki “ölümün koç sûretinde getirilmesi ve boğazlanması” ifadesi gerçekten ölümün koç şekline bürüneceği ve boğazlanacağı anlamına gelmez. Ancak burada insanların ölümü hissî bir varlık olarak koç şeklinde tasavvur edeceği anlatılmak istenir. Yani ölümün koç sûretine bürünmesi hâriçte değil, insanların duyularında gerçekleşecektir. Böylelikle cennetlikler ölüm korkusundan kurtulacaklar, cehennemlikler ise ölümden ümitlerini kesmiş olacaklardır. Hayalî varlığa örnek ise şu hadistir: “*Sanki Yunus b. Metta’yı semiz kırmızı bir deve üzerinde görüyor gibiyim.*”¹⁹¹ Hadiste Hz. Peygamber’in “görüyor gibiyim” ifadesinden Hz. Yunus’u gerçekten gördüğü değil hayalinde canlandırdığı anlaşılmaktadır. Aklî varlıkla te’vil örneğinin çok olduğunu belirten Gazzâlî iki örnek zikreder. Bunlardan birisi şudur: “*Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir.*”¹⁹² Gazzâlî’ye göre burada ‘kalem’ lâfzının akla ircâ edilmesi gerekir. Bir şeyin muhtelif itibarlar dolayısıyla birçok ismi olabilir. Bundan dolayı ‘kalem’ zâtı itibariyle ‘akıl’; Allah ile yaratıklar arasında vasita olması bakımından Allah’a nisbeti itibariyle ‘melek’; ilhâm ve vahiy ile ilgili bilgilerin kayda geçirilmesinde (nakş) kendisinden sudûr eden şeye izâfeti itibariyle de ‘kalem’ olarak isimlendirilebilir. Gazzâlî benzer varlık için de Allah hakkında vârid olan ‘gazap’, ‘şevk’, ‘ferak’ ‘sabır’ gibi lâfızları örnek vermiştir. Mesela ‘gazap’ lâfzı naslarda Allah için söz konusu olduğunda burhan sahibi kimse, bunu canlılar için söz konusu olan ‘gazap’ şeklinde anlamaz. Zira insanlardaki ‘gazap’ (öfke), öç almak için kalbin pompaladığı kanın galeyana etmesidir. Allah hakkında ise böyle bir ‘gazap’tan söz edilemez. Allah’ın gazabı ceza vermeyi irade etme gibi bir anlama gelir. Oysaki ‘gazap’ın hakikati ile

¹⁸⁹ Gazzâlî, *el-Feysal*, s. 27-31.

¹⁹⁰ Buhârî, Tefsîr 19.

¹⁹¹ Müslim, İman 268.

¹⁹² Tirmizî, Kader 17; Ebû Dâvûd, Sünnet 17.

iradenin bir münasebeti yoktur. Ancak gazaba ilişik sıfatlardan veya gazabın sonuçlarından biriyle bir ilişki ihtiva etmektedir.¹⁹³

Gazzâlî te'vile konu olan lâfzın anlamının zâtî varlık mertebesi olması halinde diğler mertebelerdeki anlamlara gitmemek gerektiğini söyler. Lâfzın zâhirinden zâtî varlık anlaşılmaz ise lâfzın anlamı hissî varlıkta aranmalıdır. Hissî varlıkta da uygun bir anlam bulunamazsa doğru anlama ulaşmak için hayalî ve aklî varlıklara müracaat edilmelidir. Anlam bu mertebelerde de bulunmazsa şibhî varlıkta bulunmaya çalışılmalıdır. Açık bir delil olmaksızın bir üst varlık mertebesinden bir alt mertebeye geçmek caiz değildir.¹⁹⁴

Fahreddin er-Râzî ise Kur'an'da Allah hakkında vârid olan 'yüz', 'göz', 'tek bir yan', 'eller' ve 'tek bir baldır' gibi ifadelerin te'vil edilmesi kanaatindedir. Çünkü aksi halde bir yüzü olan, o yüz üzerinde birçok göz bulunan, tek bir tarafı olan, o taraf üzerinde de birçok el bulunan ve tek bir baldırı olan bir şahıs ispat edilmiş olacaktır. Neticede böyle bir şahıstan daha çirkinini tahayyül etmek güçtür. Bundan dolayı hiçbir akıl sahibi, Rabbinin bu vasıflarla vasıflanmasına razı olamaz ve bundan dolayı her akıl sahibi bu ifadelerin te'vil edilmesi gerektiğini düşünür.¹⁹⁵

¹⁹³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 33-39.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 101.

II. Sûfîlerin Yaklaşımı

A. Keşif Yoluyla Mârifetullah

‘Keşf’ sözlük anlamı itibariyle bir şeyi gizleyen ve örten şeyi kaldırmaktır.¹⁹⁶ Sûfîlerin keşf ile aynı anlamda kullandıkları ‘mükâşefe’yi¹⁹⁷ Abdürrezzak Kâşânî (ö. 730/1329) “sâlikin ‘sırr’ına şeffaf bir örtü veya ince bir perdenin ardından ilâhî isim ve sıfatlar veya kevnî hakikatlerden açılan ilk şeydir; söz konusu şey, belirli bir hüküm ve özel nitelikte sınırlanmış kevnî veya ilâhî hakikattir” şeklinde tarif etmiştir.¹⁹⁸

Sûfîler, mârifetin merkez ve organının akıl değil kalp olduğu görüşündedirler.¹⁹⁹ Tasavvufun, -kendisini var eden başka etkenlerin yanısıra- kelâm ilminin aklî düşünmeyi bir yöntem olarak benimsemesine bir tepki olduğunu²⁰⁰ da dikkate almak gerekir. Onlar, akıl ve kalbi bilgi araçları olmaları bakımından ayırmakla birlikte bunlar aracılığıyla edinilen bilgilere de farklı isimler vermişler; aklın idrâkine ‘ilim’, kalbin idrâkine de ‘mârifet’ ve ‘zevk’ demişlerdir. Bu anlayışa göre ‘mârifet’, bilinen şeyin doğrudan idrâk edilmesiyken; ‘ilim’, konunun hakikatlerinden birisinin idrâk edilmesidir. Onlar, ‘ilim’ ve ‘mârifet’ ayırımını ‘mârifetullah’tan bahsetmeye başladıktan sonra yapmışlardır.²⁰¹ Bir diğer nokta da şudur ki sûfîler mârifeti ‘müşâhede’, ‘mükâşefe’, ‘tecellî’ ya da ‘işrâk’ gibi birçok başka lâfızla da ifade etmişlerdir.²⁰²

Şimdi, sûfîlerin bir bilgi edinme yolu olarak ‘keşf’ ve kimisinin ona alternatif gördüğü bir bilgi edinme aracı olarak ‘akıl’ hakkındaki görüşlerini zikredebiliriz:

Hâris el-Muhâsibî’ye göre aklın doğrudan Allah’ı bilmesi imkânsızdır; akıl, Allah’ı ancak Kur’an’da vârid olan isim ve sıfatları vasıtasıyla bilebilir. Kur’an’ın işaret ettiği gibi, insan mahlûkât ve eşyâyı kuşatan ilâhî kudret üzerinde düşünmek sûretiyle ilâhî sıfatlar

¹⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XLIII, 3883.

¹⁹⁷ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, II, 1366

¹⁹⁸ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifü’l-a’lâm fi işârâtı ehlî’l-ilhâm* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık 2004, s. 538.

¹⁹⁹ Ebu’l-Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Hayat* (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul: İz Yayıncılık, s. 222.

²⁰⁰ Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap 2009, s. 71.

²⁰¹ Affî, *a.g.e.*, s. 224.

²⁰² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları 2011, s. 194.

hakkında bilgi sahibi olabilir.²⁰³ Muhâsibî mârifetullahın üç merhalede gerçekleştiğini söyler. Onun 'istidlâlî iman' diye ifade ettiği ilk merhalede akıl, bir yandan kâinâta bir yandan da Kur'an'a yönelerek istidlâl yoluyla Allah'a iman eder. Daha sonra Allah hakkında mücerret bir aklî araştırmaya kalkışmanın neticesinde imana şüphe karışır. Bir süre sonra akıl, Allah'ı zâtî itibariyle bilmekten âciz olduğunun bilincine varır. Son merhalede ise mârifetullah Allah'tan gelen bir yakîn yoluyla gerçekleşir. Söz konusu yakîn, aklın Allah'ın ihsanı ile hidayete ermesidir; göze nisbetle basîret gibi Allah'ı bilmek bu yakîn vasıtasıyla mümkün olur.²⁰⁴

Cüneyd-i Bağdâdî Allah'ı bilmenin (mârifet) 'tanınma' (ta'arruf) ve 'tanıtma' (ta'rif) olmak üzere iki şekilde mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre 'ta'arruf', Allah'ın kullarına kendisini bizzat tanıtmasıyla hâsıl olur. 'Ta'rif' ise Allah'ın kullarına kudretinin eserlerini hâriç (dış dünya) ve bâtında (iç dünya) bir lütuf (akıl) yoluyla göstermesidir. İlki havassın marifeti iken, ikincisi avâmın marifetidir.²⁰⁵ Mârifetullahta akıl sınırlı bir işleve sahiptir. Kişinin tevhid mertebesine ulaştıktan sonra elde ettiği bilgi, aklî olmayıp keşfî (vasıtasız) bir mahiyete sahiptir. Zira bu mertebede kişi hem kendini hem de aklını kaybetmiştir. Ârifin ferdiyeti ortadan kalkmış, bilen ve bilinen Hak olmuştur. Böylelikle var ve yok olanın vasıfları kendilerine Allah tarafından doğmaktadır.²⁰⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî Allah'ı bilmek ile O'na iman etmenin birbiriyle ilintili şeyler olduğu düşüncesindedir. Buna göre ilim imanın zâhiri, iman da ilmin bâtınıdır. İmanın artması ve eksilmesi Allah bilgisinin artması ve eksilmesiyle meydana gelir. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre 'sem'î ve 'ıyânî' olmak üzere mârifetin iki makamı vardır. Mârifeti sem'î olarak elde etmek İslâm'ı işitmek, bilmek ve akabinde tasdik etmekle gerçekleşirken 'ıyânî mârifet ise müşâhede yoluyla yani ayne'l-yakîn ile elde edilir. Müşâhede 'istidlâlî' ve 'delîlî' olmak üzere iki makam mevcuttur. İstidlâlî müşâhede sem'î yolla elde edilen haberin bilgisidir ve mârifetten öncedir. İlme'l-yakîn de denilen bu müşâhede biçimi talim yoluyla tahsil edilir, lisanı sözdür ve vecdden öncedir. Ayne'l-yakîn de denilen delîlî müşâhede ise apaçık ('ıyân)

²⁰³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'an* (thk. Huseyn el-Kuvvetli), Beyrut: Dâru'l-Fikr 1391/1971, s. 172.

²⁰⁴ Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 173.

²⁰⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 1992, s. 95.

²⁰⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd* (thk. Ali Hasen Abdülkâdir), Kahire: 1988, s. 34; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat ts., s. 177.

olan mârifetten sonra meydana gelir ve lisanı ‘vecd’dir. Vecdden sonra meydana gelen ve kalplerin ameli olan bu yakînî bilgi kalplerin Allah’ın nûruyla aydınlanmasıyla hâsıl olur.²⁰⁷

Hücvîrî (ö. 465/1072), Allah hakkındaki mârifetin illet ve kaynağının ‘istidlâl’ olduğunu reddeder. Ona göre, eğer âyetler ve harikulâde hâllerden yola çıkarak istidlâl etmek mârifet sahibi olmanın illeti olsaydı, Allah meşîetini ve irâdesini değil, istidlâlî ve âyetleri görmeyi mârifetin illeti kıları. Ehl-i sünnet’e göre akıl ve âyetleri görmek mârifetin illeti değil, (vasıtası ve) sebebidir. Mârifet, Allah’ın lütfu ve inayetiyle mümkün olur. Zira kendi mahiyetini bile bilemeyen akıldan yaratıcısını bilmesi beklenmemelidir. Şu halde Allah hakkındaki mârifet, aklın hayretler içerisinde kalması ve Hakk’ın kuluna inâyeti ile mümkün olur. Kulun Allah’ı kemâl sıfatları ile tanıyabilmesi için Hakk’ın ona güzel bir riâyeti (gözetleme, denetleme) ve sıhhatli bir inâyeti gerekir.²⁰⁸

Kuşeyrî de benzer şekilde Allah hakkındaki mârifetin ancak seyr u sülûk ile mümkün olacağını söyler. Ona göre ârif Allah’ın önce sıfat ve isimlerini tanır, daha sonra kalbini tasfiye ve tezkiye ederek Allah hakkında birçok sırta muttali olur. Hakk’ı zikretmenin kulu istilâ etmesiyle mârifet hâsıl olur ki bu, kulun Allah’tan başkasını müşâhede etmemesi demektir. Aklını rehber edinen âlimin müşkil bir durumla karşılaştığında fikir ve hafızasına başvurması gibi, ârif de benzer durumlarda Rabbinden yardım ister.²⁰⁹

Şihâbüddîn Sühreverdî’ye göre akıl, görünen âleme bağlı olduğu için ancak Allah’ın varlığını kavrayabilir.²¹⁰ İmanın ‘ilme’l-yakîn’, ‘ayne’l-yakîn’ ve ‘hakka’l-yakîn’ olmak üzere üç mertebesi vardır. Bunlara sırasıyla ‘tevhid’, ‘mârifet’ ve ‘müşâhede’ de denmiştir. Söz konusu ilimlerin biri husûsî, diğeri umûmî olmak üzere iki özelliği vardır. Umûmî olan ilme’l-yakîne nazar ve istidlâlî ulaşılır. Bu ilmi âhîret âlimlerinin yanında dünya âlimleri de tahsil edebilir. Husûsî olan ayne’l-yakîn ve bu makam içinde özel bir yeri bulunan hakka’l-yakîn ise âhîret âlimlerine mahsustur. Bu biliş, Allah’ın mümin kullarının kalbine ilhâm ve inzâl ettiği sekînet (ilâhî huzur ve mârifet) ile meydana gelir. Zâhir ulemâsının nazar ve istidlâl yoluyla

²⁰⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb* (thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Ridvân), I, Kahire: Mektebe Dâru’t-Türâs 1422/2001, 379-380.

²⁰⁸ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb Hakikat Bilgisi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh 2010, s. 332-338.

²⁰⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 2009, s. 398-399.

²¹⁰ Şehâbeddîn Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü’l-meârif)* (çev. Dilâver Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları 2011, s. 234.

ulaştığı ilme'l-yakîn, işin temeli olan iman ilmi olduğu için süte benzer; sûfîlerin mârifet ilmi ise en yüksek müşâhede makamlarında elde edildiği için süttten elde edilen kaymak gibidir.²¹¹

Aklın bütün anlamlarını kapsayacak bir şekilde tarifine girişmenin doğru olmadığını söyleyen Gazzâlî, akılda dört ayrı mânâ bulunduğunu ve her bir mânânın ayrı ayrı değerlendirilip açıklanması gerektiğini söyler. Buna göre birinci anlamdaki akıl, insanı öteki hayvanlardan ayırmaya yarayan bir vasıftır. Bu akıl sayesinde insan nazarî bilgileri kabul eder, gizli ve fikrî sanatları düşünmeye istidat kazanır.²¹² Aklın ikinci anlamı mümkün şeyleri mümkün, muhal şeyleri de muhal gören mümeyyiz çocuğun ikinin birden büyük, bir kişinin aynı anda iki ayrı yerde bulunmasının muhal olduğunu bilmesi gibi zâtında ortaya çıkan ilimleri ifade eder. Aklın üçüncü anlamı tecrübelerden istifade edilen bilgileri ifade eder. Bu yüzden tecrübeli kimseye “akıllı” denmiştir. Hadiselerin akıbetlerinin bilinmesi ve geçici lezzetleri çağırın şehvî arzuların kontrol altına alınması ise aklın dördüncü anlamıdır. Bu akli elde eden kimse, geçici şehvetin hükmüyle değil de hadiselerin sonuçlarını dikkate alarak hareket ettiği için “akıllı” diye anılır.²¹³

Gazzâlî'ye göre tasavvufçular akli yererken isabetsiz bir tutum benimsemişlerdir. Çünkü onlar kelâm ve münâzara sanatının aklî ilim olarak dillerde yaygınlık kazanmasına aldandımlar ve böylece akli ve akli ilimleri yerme noktasına gelmişlerdir. “Şeriat, yakîn gözü ve iman nuruyla idrak edilir, akilla değil” diyene iltifat edilmeyeceğini söyleyen Gazzâlî, sözünü ettiği akilla tasavvufçuların ‘keş’ini kastettiğini şöyle belirtir: “Onlar yakîn gözü ve iman nuruyla neyi kastediyorsa biz de akilla onu kastediyoruz.”²¹⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre ise bir şeyin (akıl yoluyla) bilgisi birbiriyle ilişkili iki bilinenden elde edilir. Bilgi bu şekilde meydana geldiği için Allah bilinebilir değildir. Zira Allah ile yaratıkları arasında şeyler arasındaki ilişki -ki bu, cins, tür ve şahıs münasebetidir- bakımından herhangi bir ilişki yoktur.²¹⁵ Yaratıklar ya duyulur ve yoğun şeylerdir ki bunlar zâtlarıyla algılanır ya da akledilir ve lâtif şeylerdir ki bunlar da fiilleriyle algılanır. Allah ise hem duyulur şeyler gibi zâtı ile hem de lâtif ve akledilir şeyler gibi fiiliyle algılanmaktan münezzehtir. Çünkü Allah ile yaratıklar arasında hiçbir nispet yoktur; Hakk'ın fiili, bir şeyi doğrudan yaratmak (ibda') iken, lâtifin fiili ise bir şeyi başka bir şeyden yapmaktır. Bu itibarla, Allah ile lâtif şeyler arasında herhangi bir münasebet söz konusu değildir. Allah ile

²¹¹ Şehâbeddîn Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 49-50.

²¹² Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (thk. Bedevî Tabâne), Semârağ-Endonezya: Mektebetü Kiryâtâ Futra ts., I, 84.

²¹³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 85.

²¹⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 88.

²¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık 2012, I, 248.

yaratıkları arasında fiilde münasebet imkânsız olduğuna göre, zâta benzerlik olamayacağı daha açıktır. Zira akledilir ve lâtif olan, duyulur olandan zâtının algılanamayıp sadece fiiliyle algılanması bakımından daha üstündür.²¹⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah duyulur bir şey değildir; O bilinmek istendiğinde duyular yoluyla algılanan bir şey değildir. Şu halde Allah duyu yoluyla bilinemez. Duyular vasıtasıyla Allah'ı bilmek imkânsız olduğu için duyudan kesinlikle ayrılamayan ve duyu verilerini zapteden hayal gücüyle de Allah'ı bilmek mümkün değildir. İnsanın kendinde bulunan duyu ve hayal verileri vasıtasıyla fikir ortaya koyan müfekkire gücüyle de Allah'ı bilmenin imkânı yoktur. Zira duyu ve hayal verileri yaratıklardan müteşekkildir ve Allah ile yaratıkları arasında herhangi bir münasebet yoktur. Akıl da sadece bedihî olarak bildiği ya da fikrin verdiği şeyi kabul edebildiği için Allah'ı bilemez. Aklın sınırı, kendi nezdinde ortaya çıkan şeyi zapt etmektir. Şu da var ki, Allah akla kendisini bilmeyi ihsan etmiştir. Akıl, bu ihsan edilen bilgiyi fikir gücü bakımından değil, akıl olması bakımından akleder; Allah'ın dilediği kuluna ihsan ettiği bilgiyi akıl kendi başına algılayamaz, ancak kabul edebilir. Zira bu bilgi, aklın algıladığı şeylerin ötesindedir. Bu arada Allah'ın zâtî niteliklerin ifadesi de mümkün değildir. Çünkü bu nitelikler örnekleme ve kıyasın dışındadır ("Allah benzeri olmayandır"). Bu konuda yapılması gereken, Allah'ı düşünce ve teorik araştırma cihetinden bilmeye çalışmak yerine, Allah'ın ihsan edeceği şeye hazırlanmaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, insan, Allah'ın varlığının, birliğinin ve ma'budluğunun bilgisinden başka, delille Allah'ı bilemez. Çünkü insan, bir şeyi ancak o şeyin benzeri kendisinde bulunduğu idrak edebilir. Şu halde hatırlama gücünün de Allah'ı bilmesi mümkün değildir. Çünkü o, ancak aklın önceden bilip unuttuğu ya da ihmal ettiği şeyi hatırlayabilir.²¹⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah hakkında yaratıklara ilişkin herhangi bir tevehhüm câiz değildir ve yaratıkların kabul ettiği cihetten bir lâfız Allah'a atfedilemez. Allah'a öyle bir lâfzın verilmesi, konuyu zihinlere yaklaştırmak içindir. Çünkü kişide Hakk'ın üzerinde bulunduğu hakikat değil, varlığın bilgisi sabittir. Aklın verisine göre Allah'ı bilme konusunda insana düşen, sadece acziyettir. Çünkü buldukları hale göre hakikatleri yönünden eşyayı öğrenmek istediğimiz gibi Allah'ı bilmek imkânsızdır.²¹⁸

²¹⁶ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 256.

²¹⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 258-259.

²¹⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 252.

Aklın ancak duyuların kendisine ilettiklerini ‘kabul etme’ özelliği sayesinde bilgi elde edebildiğini düşünen İbnü’l-Arabî akli taklitçi bir kuvve olarak niteler ve onun vahiy karşısında alması gereken tavrı şöyle belirler:

“Akıl, bu mesabede olduğuna göre, kendi katından bildirdiği konularda rabbinin bildirdiği şeyi kabul etmesi kendi düşüncesini kabul etmesinden üstündür. Akıl, fikrinin hayalini, hayalinin ise duyularını taklit ettiğini öğrenmiştir. Bu taklide rağmen akıl, bu hafıza ve hatırlama gücü kendisine yardım etmediği sürece, sahip olmadığı şeyleri tutma gücüne sahip değildir.”²¹⁹

İbnü’l-Arabî’ye göre akılcı, Hakk’ın âlim, kâdir ve mürîd gibi hangi niteliğini ispat ederse etsin, esasında, o kendi niteliklerini ispat etmiş demektir. Akılcının nefyi ise yokluk ve yok saymaya döner ve yokluk da zâtî bir nitelik olamaz. Zira varlıkların zâtî nitelikleri sübûtî nitelikleridir. Şu halde yok sayma ile ispat arasında gidip gelen bu düşünürün Allah’ı bilmek noktasında bir şey elde ettiği söylenemez.²²⁰

İbnü’l-Arabî Allah’ın varlığı ve sıfatları ile ilgili ortaya konan aklî delilin, peygamberin Allah’a nispet ettiklerinden bazılarını teyit ettiğini, diğer haberler karşısında da kendi yetersizliğini gördüğünü ifade eder. Akıl, böylelikle, peygamberi tasdik etmek sûretiyle kendisini aşan başka bir kuvvetin var olduğunu ve bu kuvvet sayesinde kendisinin imkânsız gördüğü birtakım bilgilere ulaşabileceğini anlamıştır.²²¹ İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ı bilmek için Allah’ın kendisini tevhid ettiği âyetlere bakılmalıdır. Çünkü hiç kimse bir şeyi o şeyin kendisinden daha iyi bilemez. Bu yüzden Allah’ın kendisini nitelediği niteliklere itibar edilmeli ve Allah’tan o niteliklerin bilgisi istenmelidir.²²²

İnsan, akli vasıtasıyla Allah’ın varlığını öğrendikten sonra Allah’ın ondan Allah’ı bilmesini istediğini görünce Allah’a dair bilgi edinmede aklî çabayı aşan bir başka kavrama yolu olduğunu anlamıştır. Bu yolu benimseyen kimseler riyâzetler, halvetler, mücâhedeler, inzivâlar, arınmalar vs. neticesinde o bilgiyi elde etmeye çalışmışlardır. Onlar Allah’a dair bilgi elde etmede izledikleri bu yöntemi peygamberlerden almışlar ve bu yöntemin mârifetullaha ulaşmada en doğru ve en güvenilir yol olduğunu savunmuşlardır.²²³

²¹⁹ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, İstanbul: Litera Yayıncılık 2007, II, 374-375.

²²⁰ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, I, 105.

²²¹ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, II, 373.

²²² İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, I, 250.

²²³ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, II, 376.

İlâhî tecellîler ile kalp arasında hâlden hâle girmek gibi bir bağ kuran İbnü'l-Arabî tecellîlerin ancak kalp ile müşâhede edilebileceğini söyler. Şu halde Hakk'ı Hak'tan bilmek akılla değil kalple gerçekleşir. Ancak akıl, başka bilgileri fikir gücünden kabul ettiği gibi bu bilgiyi de kalpten kabul eder.²²⁴ İbnü'l-Arabî'nin 'ledünnî bilgi' de dediği bu bilgi türü herhangi bir düşünsel çabanın bulunmadığı bilgi edinme yoludur. Allah tarafından verilen bu ilim istenilmiş ve kazanılmış bir bilgi değildir.²²⁵

Keşfi olmayanın bilgisinin de olmayacağını söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre doğru bilgi, Allah'ın bilen kalbine attığı şeydir. Ancak Vücûd-i Hakk'ın bilgimize tenezzülüne kadar üç mertebesi vardır. Birincisi, zât mertebesi olan 'mutlak ahâdiyet mertebesi'dir. Her türlü kayıttan münezze makamsızlık makamında bulunan Mutlak vücûd hiçbir taayyün göstermediğinden 'lâ-taayyün mertebesi' olarak da adlandırılır. Fakat bu ve benzeri başka isimlendirmeler neticede o gayblar gaybı Mutlak Vücûd'un beşer idrâkindeki yerine işaret etmek için beşer tarafından yapılan birtakım yakıştırmalardan ibarettir. Hâlbuki her türlü beşerî tanımlama ve isimlendirme O'nu karşılamaktan uzaktır. Zira bu mertebede zât, her türlü isim, sıfat ve izâfetten münezzehtir. İkincisi, 'vâhidiyet' mertebesidir. Bu mertebeye zâtın isim ve sıfat mazharlarında tecellî ettiği, dinî ifadeyle 'Allah' ve 'Hak' mertebesidir. Ancak bu mertebede isim ve sıfatlar bir taraftan zâtın ayn'ı, diğer taraftan da hâricî âlemin ayn'ıdır. Çünkü hâricî âlem, ilâhî zât'ın sonsuz sûretlerle tecellî ettiği mazharların toplamından ibarettir. Âlemde Vücûd-ı Hak (Hakk'ın Varlığı) mukayyed ve nisbîdir. Yani zât, mümkün a'yânın sûretlerinde veya 'sıfat' diye tesmiye ettiğimiz nisbetler ve izâfetlerde taayyün etmiştir. Varlıkların tümünün Hakk'ın sıfatları olması bu şekilde olur. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle "biz Hakk'ı vafettiğimiz şeyin ayn'ıyız." O yine şöyle demiştir: "Allah Teâlâ âlemde eseri olan her müsemânın ismiyle isimlendirilmiştir." Bu mertebede ilâh ile me'lûh, hâlık ile mahlûk, mutlak ile nisbî, Hak ile halk arasındaki ilişki ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî bu yüzden filozofları ve Gazzâlî'yi şöyle tenkid etmiştir: "Onların âlem üzerinde nazar etmeksizin Allah'ın bilinebileceği iddiası yanlıştır. Evet, kadîm ve ezelf zâtı bilirsin. (Fakat) Me'lûh bilinmedikçe zâtın bir ilâh olduğu bilinemez. Yani me'lûh ilâha delildir."²²⁶ Üçüncü mertebeye ise 'kesret'in silinip 'vahdet'in ortaya çıkmasıyla, 'sonlu'nun 'sonsuz'da fenâ bulmasıyla sûfînin Hakk'ı kalbinde şühûdudur. Sûfî bu hâldeyken kendisinin ve hâricî âlemin

²²⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 377.

²²⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, İstanbul: Litera Yayıncılık 2006, IV, 414.

²²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem* (thk. Ebü'l-'Ala'l-Affî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî ts., s. 81.

varlığını göremez. Gördüğü yalnızca Allah'tır ve böylelikle O'nunla bütünleşip O'nun zâtî vahdetiyle tahakkuk ederek Hakk'ı bilir.²²⁷

Sûfîlerin Allah'ı bilme noktasında izledikleri yolu özetlersek, vehbî (doğrudan Allah tarafından alınan bilgi) olmak bakımından farklı bir bilgi edinme yolunu ifade eden keşf, 'akıl' da dâhil olmak üzere başka adlarla da anılmıştır. Ancak gerek sünnî tasavvuf gerekse nazarî tasavvufa mensup sûfîler kelâmcıların kullandığı mânâdaki aklın Allah'ı bilmede yetersiz kaldığı hususunda hemfikir olmuşlardır. Tamamıyla Allah'ın iradesine bağlı olan bu bilme biçiminde kulun fail olarak hiçbir katkısı yoktur.

B. Tenzih ve Teşbihin Anlamı

Sünnî mutasavvıflar ilâhî sıfatlar konusunda sünnî mütekellimler gibi hem nassî hem tenzihî bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Onlara göre Allah kendisini hangi sıfatlarla vasıflandırmışsa o sıfatlara, hangi isimlerle isimlendirmişse o isimlere sahiptir. Bununla birlikte O, hiçbir yönden yaratıklarına benzemez. İsim ve sıfatlarıyla kadîmdir. Zâtî ve sıfatları bakımından başka zât ve sıfatlara benzemekten münezzehtir. Diğer varlıkların aksine O'nda sonradanlığı çağrıştıracak hiçbir işaret mevcut değildir. O'ndan başka ezeli varlık yoktur. O cisim, madde, şekil, şahıs, cevher ve araz olmaktan münezzehtir. O'nda birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık ve eksiklik gibi muhdeslere özgü nitelikler yoktur. Âlet ve organlar, yön ve mekân O'nun için söz konusu edilemez. Aynı şekilde O, vaktin hükmüyle tasavvur edilemez. Dokunmak, bir köşeye çekilmek, bir şeye/yere hulûl etmek, girmek O'nun yapacağı işlerden değildir. Yaptığını temas etmeden yapar. Karşı karşıya gelmeden, ima ve işaret etmeksizin doğru yolu gösterir. O, fikirlerle ihâta, gözlerle idrâk edilemez. O'nun mahiyeti her şeyin zıddıdır. İki zıt sıfatı birden taşıyabilen yalnızca O'dur. O, açıklığı içinde gizli, gizliliği içinde açıktır. Hem zâhir hem bâtın, hem yakın hem de uzaktır. Sünnî sûfîler Allah'ın gözlerle idrâk edilemeyeceği, zanlarla da kendisine ulaşılmamasının imkânsız olduğu, sıfatlarının ve isimlerinin başkalaşım değişmeyeceği, ezelde ne ve nasılsa ebede de aynı olacağı, Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın olmasının yanısıra her şeyin mutlak bileni olduğu, kendisinin bir benzerinin bulunmadığı, işiten ve gören olduğu yönünde fikir beyan etmişlerdir.²²⁸

Kelâbâzî'ye (ö. 380-990) göre sûfîler, Allah'ın gerçek anlamda sıfatlarının var olduğu görüşündedirler. İlim, kudret, izzet, hilim, hikmet, kibriyâ, cebbarlık, kıdem, hayat, irâde,

²²⁷ Ebu'l-Alâ Affî, *a.g.e.*, s. 170-172; Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufi Kitap 2010, s. 185-331.

²²⁸ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 61-62.

meşîet ve kelâm Allah'ın sıfatlarındandır. Allah'ın zâtının cisim, araz ve cevher olmayışı gibi bu sıfatlar da cisim, araz ve cevher değildir. Kelâbâzî Allah'ın gerçek anlamda 'sem'î (işitmesi), 'basar'ı (görmesi), 'vech'i (yüzü) ve 'yed'i (eli) olduğu, ancak bunların yaratıkların işitmesi, görmesi, yüzleri ve elleri gibi olmadığı hususunda ittifak ettiğini söyler. Ona göre sûfilerin bir diğer ittifak ettiği nokta işitme, görme, yüz ve elin Allah'ın uzvu veya cüz'ü nevinden olmayıp sıfatları olduğudur.²²⁹

Hücvîrî'ye göre Allah hakkında 'nefy' söz konusu olduğunda beşerî sıfatın nefyi, 'ispat' söz konusu olduğunda ise Hakk'ın kudretinin ispatı anlaşılır. Şu halde kötü ve yerilmiş sıfatları nefyetmekle birlikte güzel ve övülen nitelikleri ispat etmek gerekmektedir.²³⁰ Allah mahdud ve sınırlı olmadığı için hakkında altı yön söz konusu edilemez. O'nun mekânı yoktur ve bir mekânda mütemekkin değildir. O, araz olmadığı için cevhere muhtaç olduğu düşünülemez. Cevher de olmadığı için, kendisi gibi biriyle olmaksızın var olması sahih olmaz, denilemez. O, ruh olmadığı için bedene ihtiyaç duymaz. Cisim olmadığı için parçaların birleşmesiyle var olmuş değildir. Hiçbir şeye hulûl etmiş ya da bitişmiş değildir. O, tüm noksanlık ve ayıplardan berî ve münezzehtir. O'nun bir benzeri yoktur. Zâtı ve sıfatları üzerinde bir değişikliğin olması mümkün değildir. O, tevhid ehlinin ve bizzat kendisinin vasfettiği kemâl sıfatlarıyla muttasıftır.²³¹

Kuşeyrî'ye göre tevhid, ilâhî zâttan bölünebilir olmayı, zât ve sıfattan teşbihi nefy etmek, Hakk'ın fiil ve eserlerinde ortağı bulunduğunu inkâr etmektir.²³² Nitekim Cüneyd tevhidi "Allah'ın doğurmayan ve doğurulmayan vâhid olduğunu kabul etmek, bunu yaparken teşbihe, tekyife, tasvire ve temsile kaymadan eşi, dengi ve zıddı bulunduğunu reddetmek ve 'O'nun benzeri bir şey yoktur, O işiten ve görendir'²³³ demektir" şeklinde tarif etmiştir.²³⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Allah'ın isim ve sıfatları vardır ve bunlar mahlûk ve muhdes değildir. İsim ve sıfatlarının sübûtu bakımından O'nun hiçbir şeyde benzeri yoktur. İlâhî sıfatlar sonsuz, keyfiyetsiz, benzersiz ve ikincisizdir. O'nun üzerine kıyas yapılmaz. O insanlara benzetilmez, bir cinsle nitelenmez, bir hisle dokunulmaz. O'nun isim ve sıfatları,

²²⁹ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 63.

²³⁰ Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 437.

²³¹ Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 79-80, 342-343.

²³² Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 386.

²³³ Şûrâ, 42/11.

²³⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 387.

kelâmı ve nûrları dışındaki her şey muhdestir. Zâtıyla ne bir şey yaratılmıştır ne de zâtı bir şeyden halk edilmiştir.²³⁵

Gazzâlî'ye göre ise Allah ne şekil almış bir cisim ne de sınırlı ve sayılı bir cevherdir. Araz da değildir. Hiçbir varlığa benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez. Miktarlarla ifade edilemez ve yönlerle kuşatılmış değildir. O ne yerler ne de gökler tarafından ihâta edilebilir. Zâtı cisimlere benzemediği gibi yakınlığı da cisimlere benzemez. O zaman sınırından berî olduğu gibi mekân tarafından kuşatılmaktan da berîdir. O, sıfatlarıyla yaratıklarından ayrılır. Değişkenlik ve intikalden münezzehtir. Sonradan meydana gelenler O'na hulûl edemez. O, celâl sıfatlarıyla noksanlıklardan uzaktır. Kemâl sıfatlarıyla da mükemmel olup kemâlini artırmaya ihtiyacı yoktur.²³⁶

İbnü'l-Arabî de selefleri gibi tevhidde tenzih ilkesini benimser. Ancak mutlak anlamda tenzihi Allah'ı tenzihte yetersiz görmesi onun seleflerinden ayrıldığı noktalardan birisidir. Çünkü böyle bir tenzih, Allah'ın âlemdeki ve kutsal metinlerdeki âyetlerini tam olarak açıklayamamakta ve bu yüzden Varlık hakkında tam ve mükemmel bir düşünce ortaya koyamamaktadır. İbnü'l-Arabî, kelâmcıların bu ilkeye akılcı bir yolla ulaştıklarını, aklın ise Allah'ı ancak ne olmadığı açısından bilebileceğini söyler. Akıl tek başına Allah'ın sıfatlarını bilmekte yetersizdir. Bu yüzden bu konuda o, ilâhî/mukaddes metinlere başvurmak zorundadır. Oysa kullarının kendisini müşâhedesi sırasında Hakk'ın iki niteliği vardır. Bu iki nitelikten birincisi tenzih niteliği, ikincisi de bir tür teşbihle hayale indiği nitelik. Tenzihî nitelik Hakk'ın "*O'nun benzeri bir şey yoktur*"²³⁷ ifadesindeki tecellîsiyken, teşbihî nitelik Hz. Peygamber'in "*Görür gibi Allah'a ibadet et*"²³⁸, "*Allah namaz kılanın kiblesinde bulunur*"²³⁹ ifadelerindeki gibi yahut "*Her nereye dönerseniz, Allah'ın yüzü oradadır*"²⁴⁰ âyetindeki gibi tecellîsidir.²⁴¹

İbnü'l-Arabî tenzih ve teşbih esaslarının bütünlüğü fikrini Kur'an ve Sünnet'ten ilham alarak ortaya koyduğu söyler. Çünkü ona göre Kur'an'dan anlaşılan şudur: Hakk 'câmiu'l-ezdâd'dır ve O'nun bu iki zıt yönünden birini mutlak anlamda benimseme ulûhiyyet anlayışının noksan olmasına sebebiyet verir. Kelâm âlimleri tam olarak burada

²³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, III, 1173.

²³⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, I, 89.

²³⁷ eş-Şûrâ 42/11.

²³⁸ Buhârî, İmân 37; Müslim, İmân 1; Tirmizî, İmân 4; İbn Mâce, Mukaddime 9.

²³⁹ Buhârî, Salât 36.

²⁴⁰ Bakara 2/115.

²⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, İstanbul: Litera Yayıncılık 2007, VI, s. 105.

yanılmaktadırlar. Çünkü sonsuz varlık sahibi Allah'ın hiçbir şekilde sınırlandırılmaması gerekir. Tek başına mutlak mânâda teşbih gibi mutlak mânâda tenzih de Allah'ı kayıt altına almak demektir. Teşbihî bir Allah anlayışı nasıl Allah'ı sınırlandırıyorsa yaratıklarıyla ilişkisini kesen bir tenzihî Allah anlayışı da aynı şekilde O'nu kayıtlandırıp sınırlandırmaktadır.²⁴²

İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, Allah'ı bilmenin ancak yarısını sağlayabilir. Bu yarım ise, tenzihle ve çokluk hükümlerini Allah'tan nefyetmekle elde edilebilir. Şâri' ise aklın nefyettiği şeyi ispat etmek ve Allah'ın nefyettiği şeyi de ortaya koymak üzere gelmiştir. Bu durumda şeriat, Allah'ın kemâlini ifade ederken tenzih ve teşbihi birlikte zikretmiş ve bu durum akılları, duyuları ve hayalleri hayrette bırakmıştır. Akılların, duyuların ve hayallerin hayretler içerisinde kalması şu anlama gelir: Eğer söz konusu hayret meydana gelmeseydi, Allah yaratıkların hükmü altında kalırdı. Zira hissî ve hayalî güçler, tabiatıyla, yaratıcılarını görmeyi talep ederken, akıllar da delilleriyle olumsuzlama, ispat, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi hükümlerle yaratıcısını arar. Şeriatın soyutlayıcı hitabıyla duyu ve hayaller, somutlayıcı hitabıyla ise akıllar hayretler içerisinde kalır. Duyu ve hayal tenzihî naslarla, akıl ise teşbihî naslarla acziyetini itirafa mecbur kalır. İlâhî kemâl de zaten O'nu kendinden başkasının bilememesi ve görememesidir; “eserler görülür, mertebeye yönelinir, rütbe övülür, ilâh tenzih edilir, teşbih edilen ibadet edilir.”²⁴³ Nitekim Allah Kitap ve Sünnet'te kendisi hakkında tenzih ve teşbih hükümlerini kabul edici olduğunu bildirmiştir. Böylelikle teşbih düşünceleri parçalanmış, tenzih düşünceleri ise dağılmıştır. Zira tenzih yapan kişi, gerçekte O'nu kendi tenzihiyle sınırlamıştır. Şu halde Allah'ı layıkıyla tenzih etmenin imkânı yoktur.²⁴⁴

İbnü'l-Arabî Allah'ın bu iki niteliğinden birisiyle yetinmeyi cehalet sayarak kesin bir şekilde reddeder. Ona göre bu konuda üç sınıf mümin vardır. Birinci sınıf; kâmil insandır ki o bu iki nisbeti kendinde birleştiren kimsedir. İkincisi; akıl ve nazarî düşüncesiyle sınırlı kalan kimsedir. Üçüncüsü ise; naslardan hareketle teşbihe sınırlan kimsedir. Kelâmcılar Allah'ı sadece tenzih ederek saparken, mücessime de sınırlı bir teşbihle sapmış olur. Kâmiller ise hem tenzihi hem de teşbihi birden kabul edenlerdir.²⁴⁵ Tenzih ve teşbihten yalnızca birisiyle Allah'ı bilmeye yönelme hatası, İbnü'l-Arabî'ye göre, kelâmcıların akli esas alarak vardıkları

²⁴² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 439.

²⁴³ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, İstanbul: Litera Yayıncılık 2008, VIII, 130.

²⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 377.

²⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 107.

sonuçların etkisiyle olabileceği gibi, akılları Allah'ın yaratıklarına benzemesini anlayamayan kimselerin yanılığısından da kaynaklanabilir.²⁴⁶

İbnü'l-Arabî Allah'ı tenzihte titizlik gösterip teşbihten sakınan kimseleri cahillik, edepsizlik ve hatta –bilinçsiz bir şekilde de olsa- Hakk'ı ve peygamberleri yalanlamakla eşdeğer görür ve (dinin) bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr edenlere benzetir. Aynı şekilde ona göre Hakk'ı tenzih etmeksizin teşbih eden kimseler de O'nu kayıtlayıp sınırlamak sûretiyle bilememiştir.²⁴⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre sıfatlar hakkındaki görüşlerinde teşbihi kabul edenler ile etmeyenler, ulûhiyet ile zâtı ortak kılmalarından dolayı hatâ etmişlerdir.²⁴⁸ Allah ile yaratıkların zât yönünden herhangi bir yönde ortak olması mümkün değildir. Ancak o zâtın birtakım niteliklerle nitelenmiş olması bakımından bir ilişki olabilir.²⁴⁹

İbnü'l-Arabî Allah'ı tenzihle birlikte teşbih de etmek gerektiğini Allah'ın 'zâhir' ve 'bâtın' sıfatlarıyla da açıklamıştır. Buna göre âlemde O'nun zâhir oluşu teşbihle, bâtın oluşu ise tenzihle anlaşılabilmesine işaret eder. Allah'ı sadece teşbih ya da sadece tenzih etmek O'nun sadece zâhir yahut sadece bâtın olduğunu düşünmek gibidir.²⁵⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Nuh Allah'ı teşbih etmeksizin tenzih etmiştir ve bu durum, kavminin kendisine inanmasını zorlaştırmıştır. Zira yapılması gereken Hz. Muhammed'in yaptığı gibi tenzihle teşbihi cem' etmektir. Nuh, kavmine "O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur, O hakkıyla iştendir, görendir"²⁵¹ gibi bir âyetle gelmiş olsaydı kavmi onu tasdik etmekten geri durmazdı. Söz konusu âyette teşbihle birlikte tenzih yani benzerin hem ispatı hem de nefyi vardır ki böyle bir cem' Hz. Peygamber ile onun ümmetine has kılınmıştır.²⁵²

İbnü'l-Arabî mutlak tevhide ulaşmada aklın tek başına yeterli olmadığını, ayrıca hayalin de buna yardımcı olacağını savunmuştur. Buna göre akıl Allah'ı tenzih ederken, hayal teşbih etmektedir. Bu, Allah'ın bir yönden bilinemez diğer bir yönden bilinebilir olduğu anlamına gelmektedir. O'nun hem bilinemezliğinin hem bilinebilirliğinin idrâkini sağlayan ise keşiftir. Allah, zâtı itibarıyla her şeyden münezzehtir, fakat âlemde kendi sıfatlarını görünür kılmasıyla hakkında bir benzerlik söz konusudur.²⁵³

²⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 106.

²⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 68.

²⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât.*, I, 106.

²⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 104.

²⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Füsûs*, s. 69.

²⁵¹ Şûrâ 42/11.

²⁵² İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 70.

²⁵³ Mustafa Çakmaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 441.

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah hakkında vârid olan teşbihî ifadeler karşısında insanlar birbirinden farklı tavırlar takınmışlardır. Söz konusu ilâhî nitelikler, bazılarının peygambere inanmalarını sağlayan delillerinde şüpheye sebep olmuş ve bu yüzden peygamberi inkâr etmeleriyle sonuçlanmıştır. Bazıları ise iman nûrundan başka bir şeye sahip olmadıkları için, Allah'ın akılla çelişen niteliklerini imkânsız salsalar da anlayışlarının yetersizliğiyle açıklayarak imanlarını korumuşlardır. Bir kısmı da, söz konusu nitelermeleri aklî delillerine aykırı görmekle birlikte peygamberin Allah'ı kendilerinden daha iyi bildiğine inanmış ve neticede Allah ile söz konusu niteliklerinin ilişkisi hakkında bilinemezci bir tutumu benimsemiştir. Bazı kimseler ise, bu lâfızların başka bağlamlara sahip olup olmadığının araştırılmasını savunmuş ve böylece akla muhalif teşbihî nitelermelerin Allah'ı tenzih etmeyi sağlayacak bir biçimde te'vilini yapmışlardır. İbnü'l-Arabî'nin en zayıf olarak nitelediği grup ise Allah hakkındaki bütün haberleri zahiri üzere kabul eden ve onların bilgisini Allah'a havale etmeyenlerdir. Onlar sözü edilen niteliklerin Allah ile ilişkisinin, kendileriyle olan ilişkisiyle aynı olduğunu iddia etmişlerdir. İbnü'l-Arabî, onların, Allah'ı teşbihe sarılmalarına karşılık tenzih etmedikleri için, imanın yarısına sahip olduklarını söyler. Allah hakkında tenzih ve teşbih bakımından en doğru bilgiye sahip olanlar ise İbnü'l-Arabî'ye göre, tenzih ve teşbihin her ikisini birden benimseyen kimselerdir. Burada İbnü'l-Arabî'nin teşbih ifade eden ilâhî sıfatlara, tabii olarak, kendi varlık düşüncesi (vahdet-i vücûd) çerçevesinde baktığını dikkate almak gerekir. Buna göre, mümkünlerin varlıklarındaki ilâhî tecelli Hak için zikredilen 'sûret', 'göz', 'el', 'ayak', 'kulak', 'göz', 'rıza', 'öfke', 'tereddüt', 'sevinme', 'şaşıрма', 'ferahlama', 'gülme', 'bıkma', 'tuzak', 'aldatmak', 'alay', 'küçük görmek', 'koşmak', 'hızlı yürümek', 'inmek', 'istivâ etmek', 'yakınlıkla sınırlanmak', 'ezâyâ sabır' gibi yaratıkların nitelik ve fiillerini verir. Zira Allah'tan başka ne gören ne görülen vardır. "Şeriatlerin dilleri tecellîlerin delilleri iken, tecellîler de ilâhî isimlerin delilleridir." Bu yüzden şeriatin dile getirdiği her lâfız söylendiği gibi kabul edilmelidir.²⁵⁴

C. İrfânî Te'vil

Sûfîler akli mârifet konusunda yetersiz gördükleri gibi te'vil bahsinde de yetersiz görmüşlerdir. Buna göre onların Kur'an yorumu salt metinden ve kavramlardan hareketle ulaşılan aklî bir anlama olmayıp, mârifet teorilerinde olduğu gibi, bizzat hitabın işitilmesi veya vahyin kalbe sürekli inişiyile elde edilen kalbî ve tecrübî bir anlamadır. Söz konusu tecrübî te'vil metodu, tecrübenin değişim ve gelişimine bağlı olarak, her okuyuşta metnin anlamının da sürekli değişmesini sağlamaktadır. Burada, yorumun 'dil' ve 'yaşayan canlı

²⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VIII, 126-129.

tecrübe' olmak üzere iki veçhesi bulunmaktadır.²⁵⁵ Diğer bir ifadeyle, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada Kur'an'ın kendisiyle inzâl olduğu 'dil' ve sûflerin yaşadıkları 'mânevî tecrübe' esastır. Bundan dolayı sûfler, Kur'an'ı sanki ilkin Peygamber'den, ardından Cebrail'den ve en nihayet bizzat Hakk'tan işitiyormuş gibi dinlemeyi tavsiye etmişlerdir.²⁵⁶

Bu tecrübî te'vil metodu, sûflerin kalplerini teorik düşünceden boşaltmalarını ve zikir, edep ve murâkabe ile Hakk'ın huzurunda bulunmalarını gerektirmiştir. Sûfler, kalp ve himmetleriyle Allah'a yönelip O'na sığındıklarında başkalarının araştırma ve incelemelerinin sonuçlarını kalplerinden atarlar. Sağlam akıl ve temiz kalbin elde edilmesinden sonra ise Hak kendilerine muallim olarak tecelli eder ve onları söz konusu haber ve kelimelerin anlamlarına bir defada vâkıf kılar.²⁵⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre akli tek esas ya da esaslardan bir esas olarak kabul edenler hatâ etmişlerdir. Çünkü peygamberler akılların 'imkânsız' saydığı şeyler de bildirmişlerdir. Akıl, bu 'imkânsız' şeyleri kabul edebilmek için bazı konularda te'vile başvurmuş, hiçbir şekilde te'vili mümkün olmayan meselelerde ise teslim olmuş ve acziyetini itiraf etmiştir. Akli esas olarak yapılan her te'vil, bilgi ifade etmeyip peygamberliğin getirmiş olduğu herhangi bir şeyi reddetmemek için nefsi ısındırma faaliyetinden başka bir şey değildir. Bu yüzden Allah'ın Kur'an'da ve peygamberin dilinde iman edilmek üzere vârid olan ve aklın zâhirî mânâsıyla kabul etmeyip ancak uzak bir te'ville kabul edebileceği nitelikleri dolayısıyla kişi, esasında, habere değil kendi te'viline inanmıştır. Çünkü bu mümin için, peygamberde olduğu gibi bir keşif gerçekleşmemiştir. Allah'ın ve başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberlerin O'nu zaman ve mekân içinde bulunmakla nitelemesi keşiften yoksun müminler için sorun teşkil etmiştir.²⁵⁸

İbnü'l-Arabî insanın muhdes olan fikir ve nazarı taklid etmesini 'tuhaf' bulmaktadır. Çünkü fikir ve nazar hâfıza, müsavvira ve mühayyile gibi kuvvelerin hükmü altındadır. Fikir ve nazarın bu noksanlığının bilinmesine karşın Allah'ın Kitab'ında ve Peygamber'inin sünnetinde haber verileni taklid etmemek, İbnü'l-Arabî'ye göre âlemde en şaşılacak şeydir.

²⁵⁵ Muhammed el-Mustafâ Azzâm, *Mustalahu's-sûfî beyne't-tecrübe ve't-te'vil*, s. 68, 69; Mustafa Çakmaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 316.

²⁵⁶ es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 114.

²⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 241.

²⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 175.

Böyle bir zeminden hareketle yapılan te'vilin anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir tarafı yoktur.²⁵⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre te'vilde akla önemli bir işlev yükleyen ekoller ihtilaflar içerisinde kalmışlardır. Hâlbuki söz konusu akılcıların aksine, peygamberler arasında Allah'a nispet edilen nitelikler hakkında hiçbir görüş ayrılığı yoktur. İbnü'l-Arabî peygamberlere basîret üzere inanan ve te'vile dalmadan onların getirdiklerini kabul eden müminleri iki kısma ayırır: Birinci kısmı oluşturanlar; iman etmiş ve teslim olmuş kimselerdir. Bunlar, te'vil edilebilecek konulardaki bilgiyi Allah'a havale edenlerdir. O, bu tasnifiyle şüphesiz Selef'i kastetmektedir. İkinci kısımdakiler ise, Allah'ın peygambere ve ihsanına mazhar olanlara yaptığı gibi basîretini açtığı kimselerdir. Bunlar peygamber veya nebi olmasalar da açık bir delille Allah'ı bilen keşif sahibi âriflerdir.²⁶⁰ Bu tasnifinden de anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî sûfîlerin Allah'ı tenzih ve teşbih hususunda Müşebbihe ve kelâmcılardan ziyade hadisçilere yakın durduklarını düşünmektedir.²⁶¹

İbnü'l-Arabî'ye göre kelâmcılar, te'vil yoluyla teşbihten kaçınmak istemişler ancak buna muvaffak olamamışlardır. Onlar, cisimlere teşbih yapmaktan, mahiyet bakımından kadîm niteliklerden farklı olan yaratılmış anlamlara teşbihe geçmişlerdir. Bu da onların Allah'ı yaratılmışlara teşbih etmekten uzaklaşmadıklarını göstermektedir. Meselâ, onlar te'vil yoluyla, 'yerleşmek', 'karar kılmak' anlamındaki 'istivâ'dan 'istilâ' anlamındaki 'istivâ'ya ulaşmışlardır.²⁶² İmanın, özellikle Şâri'in o konudaki lâfzıyla ilgili olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî, kelâmcıların o lâfzı akıllarının verisine göre te'vil ettiklerini söyler. Bu tür nas ve rivayetlerin zâhirî anlamıyla yorumlanması, onlara göre imkânsızdır. Ancak onlar yine de "en doğrusunu bilen Allah'tır" derler ve bu sözle, te'vilin Allah'ın kastettiği anlam olup olmadığını en iyi bilen Allah'tır, demek isterler.²⁶³

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın kendisi hakkında zikrettiği 'halk', 'ihyâ', 'imâte', 'men', 'i'tâ', 'mekr' (kandırma, kurnazlık), 'istihzâ', 'keyd' (hile), 'ferah', 'teaccüp', 'gazap', 'rızâ', 'gülme', 'neşe', 'ayak', 'el', 'eller', 'iki el' ve 'göz', 'gözler' gibi niteliklerin tümü O'nun gerçek sıfatlarıdır.²⁶⁴ Bu sıfatları herhangi bir şekilde reddetmek mü'minler için câiz

²⁵⁹ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, I, 141.

²⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 176.

²⁶¹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 241.

²⁶² İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 113.

²⁶³ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 178.

²⁶⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 141

değildir ve biz bu sıfatları Allah'a kendimize nisbet ettiğimiz gibi nisbet etmeyiz.²⁶⁵ Kim Allah'ın peygamberleri aracılığıyla bildirdiği bu haberlerin tamamını veya bir kısmını reddederse küfre düşmüş olur. Bu haberlere inanmakla birlikte onları insanlara nisbet eder gibi Allah'a nisbet eden veya bunu tevehhüm eden veyahut aklına böyle bir şey gelen kimse câhildir, ama küfre düşmüş sayılmaz.²⁶⁶

İbnü'l-Arabî naslarda geçen bu niteliklerin, Allah'a O'nun kendisine nispet ettiği şekilde nisbet edilmesi gerektiğini savunur. Yani ona göre, bu lâfızların lisanlarıyla indiği insanların (Araplar) anlamayacağı anlamlarla açıklanmasına teşebbüs edilmemelidir. Zira böyle bir teşebbüs, kişiyi, "*anladıktan sonra bile bile sözü saptıranlar*"a²⁶⁷ dâhil eder. Selef bilginleri, sözü bilerek saptıranlara dâhil olmamak için, bu nisbetlerin niteliğini bilmediklerini kabul etmişlerdir.²⁶⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an Arapça indirildiği için Arapçadaki özellikler onda da bulunmaktadır. Bu yüzden Kur'an, tüm kelimeleriyle, Araplar tarafından anlaşılabilir bir kitaptır. Meselâ, onlar, "*Sonra yaklaşmış ve sarkmış, yayın iki ucu kadar veya daha yakın olmuş*"²⁶⁹ âyetinden Hz. Peygamber'in Rabb'ine olan yakınlığını anlamışlardır. Çünkü Araplarda hükümdarlar kendilerine en yakın kölelerini kendilerine en yakın bir yere oturtmaktaydılar.²⁷⁰

İbnü'l-Arabî teşbihi reddetmekle birlikte haberî sıfatları nefyetmemektedir. Çünkü haberî sıfatlar Allah'ın peygamberleri aracılığıyla bildirdiği nitelikleridir. İbnü'l-Arabî bu sıfatlara iman etmenin akıl yoluyla te'villerine inanmaktan daha uygun olduğunu söyler. Çünkü akıl haberî sıfatları anlamada yetersizdir. O, ehl-i keşfin Arap sözünde mecâzı asla kabul etmediğini söyler. Araplar lâfızlarını vaz' ettikleri şeyin hakikati olarak vaz' etmişlerdir. Buradan anlaşılacak şu ki Kur'an ve Sünnet'te Allah hakkında vârid olan 'yed' (el), 'ayn' (göz), 'cenb' (yan) gibi nitelikler Allah'ın herhangi bir şeye benzerliğini ifade etmez. Bu sıfatlar dolayısıyla yaratıklar ile Allah arasında herhangi bir teşbih düşünülemez. Zira bu lâfızlar ancak müşterek lâfızlardır.²⁷¹

²⁶⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 141

²⁶⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 142.

²⁶⁷ el-Bakara 2/75.

²⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 106.

²⁶⁹ en-Necm 53/8-9

²⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 238.

²⁷¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 143.

Ebu'l-Alâ Afîfî İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın kendisini vafettiği sıfatlarını zâhirî mânâlarından çıkartacak biçimde te'vil ederek kendi düşünce sistemiyle paraleştirdiğini söyler. Ona göre İbnü'l-Arabî bu konuda ilginç bir filolojik-zâhirî çaba içerisine girer. Meselâ, Cabbâr ismi 'cebr'den türemiştir. Hakk'ın cabbâr olması kâinatı olduğu hâl üzere tezahürünü temin eden vücûb ve zarûretin bulunması anlamındandır. Âlem kendisine tecellî eden Hakk'a zâtî bir zorunlulukla boyun eğmektedir. Aynı şekilde Gaffâr ismi 'örtmek' anlamındaki 'ğafır'dan müştaktır. Hakk'ın gaffâr olması, zâtını mümkünlerin sûretlerinde gizlemesi anlamındandır.²⁷²

İbnü'l-Arabî'ye göre bir lâfzı sadece teşbihî bir çağrışımla yorumlamak, o lâfza karşı bir haksızlıktır. Zira o lâfzın Araplar nezdinde teşbihle birlikte tenzih de ifade eden başka yorumları da bulunmaktadır. Meselâ, Hz. Peygamber'in "*Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır*" hadisinde zikredilen "Allah'ın iki parmağı" ifadesiyle O'nun uzva sahip olduğu kastedilmemiştir. Çünkü 'parmak' lâfzı hem 'uzuv' hem de 'nimet' anlamında kullanılabilir. Akıl ise, burada, bu lâfzın uzuv anlamında kullanılmasını imkânsız görür. Nitekim Araplar şöyle der: "Falan kimsenin malı üzerindeki parmağı ne güzeldir!" Bu sözle kastedilen, o kimsenin iyi bir tesirde bulunması ve iyi tasarrufta bulunmakla malını artırmasıdır.²⁷³ İbnü'l-Arabî söz konusu hadisi devamla şöyle te'vil eder:

"En hızlı değişim, hacimlerinin küçüklüğüne rağmen taşıdıkları kudretin yetkinliği nedeniyle parmakların değiştirdiği şeydeki değişimdir. Parmakların hareketi, elin ve başka organların hareketinden daha hızlıdır. Allah'ın kullarının kalplerini değiştirmesi en hızlı değiştirme olduğu için Hz. Peygamber bir duasında bunu Araplara onların anlayacağı tarzda açıklamıştır. Bize göre değiştirmek elle olabileceği gibi Hz. Peygamber değiştirmeyi parmaklara bağlamıştır. Çünkü parmaklar eldendir ve el içindedir. Parmaklarda hız ise daha yerleşiktir. Hz. Peygamber duasında şöyle derdi: 'Ey kalpleri çeviren! Benim kalbimi senin dininde sabit tut.' Allah'ın kalpleri değiştirmesi, onlarda iyilik ve kötülük niyeti yaratmasıdır. İnsan çelişik düşüncelerin kalbine art arda geldiğini hisseder. Bu durum Hakk'ın kalbi şekilden şekle sokmasıdır ve insan kalbiyle ilgili bu durumu kesin bir şekilde bilir. Bu nedenle Hz. Peygamber 'Ey kalpleri çeviren! Benim kalbimi senin dininde sabit tut' buyurur.

Bu hadis hakkında Hz. Peygamber'in eşlerinden birisi kendisine şöyle sormuş: 'Ey Allah'ın Peygamberi! Yoksa sen de mi korkuyorsun?' Hz. Peygamber cevap vermiş: 'Müminin kalbi Allah'ın parmaklarından iki parmak arasındadır.' Böylece

²⁷² Ebu'l-Alâ Afîfî, *a.g.e.*, s. 172.

²⁷³ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, I, 261.

kalbin imandan inançsızlığa ve bu ikisinin altında bulunan şeylere süratle geçtiğine işaret etmiştir. Allah şöyle buyurur: ‘Ona günah ve takvası ilham etmiştir.’ Bu ilham, değiştirmedir. Parmaklar hızı ifade eder. Hadiste zikredilen parmakların çift olması ise iyi ve kötü düşüncedir.

Parmaklar hakkında zikrettiğimiz şey bilinip parmak, ‘uzuv’, ‘nimet’ ve ‘iyi eser’ anlamına geldiğine göre acaba bu tenzih yorumları kendisini talep ettiği halde onu hangi anlamda uzuv diye yorumlayabilirsin ki? Bu ifade karşısında ya susup bilgisini Allah’a ve Allah’ın bildirdiği gönderilmiş peygamber ve ilham alan veliye havale ederiz. Fakat bu durumda uzuv anlamını ondan kesinlikle nefyetmeliyiz ki bu zorunludur. Ya da vazifemiz olmayan bir işin bize gelip bize egemen olması gerekir. Şu var ki biz bidatçi-cisimleştiren ve teşbih yapana karşı bunu ortaya koymalıydık. Dolayısıyla bu anlatılan gereksiz değildir. Aksine, bilen kişinin bu esnada söz konusu lafızdaki tenzih yorumunu açıklaması şarttır. Böylece bu açıklamayla cisimleştirmeyi kabul edenin delili çürütülür.

(...) Şu halde teşbih zannı veren böyle bir kelimeyi söylediğimizde, onu Allah’a yakışır bir anlamda açıklamamız şarttır. İşte bu, aklın dilde kelimenin kullanımı hakkındaki payıdır.”²⁷⁴

Görüldüğü üzere İbnü’l-Arabî, nas karşısında ne Selefiyye gibi tevakkuf yolunu tutmuş ne de kelâmcılar gibi aklî te’vili benimsemiştir. Buna göre, Allah’ın kendisi hakkında buyurduğu gibi ‘el’i, ‘yüz’ü vs. vardır ve bu nitelikler O’ndan olumsuzlanmamalıdır. Çünkü Allah bu sıfatları insanların anlayabilmesi için kendi dilleri vasıtasıyla bildirmiştir ki söz konusu sıfatların Arap dilinde karşılıkları vardır. Fakat ‘haberî’ denen bu sıfatlar, anlaşılırken Allah’ı muhdeslere teşbih etmekten sakınmak gerekmektedir. Allah hakkında naslarda vârid olan ve teşbih çağrışımı yapan sıfatlar, O’nun benzersizliği ve biricikliğini göz ardı etmeksizin, vahye muhatap olan toplumun konuştuğu dilde anlamlandırılmalı ve yorumlanmalıdır. Böylelikle naslar çiğnenmemiş, teşbihe sapılmamış ve tenzihten ayrı kalınmamış olur.

²⁷⁴ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, I, 261-263.

İKİNCİ BÖLÜM
İMAM ŞA'RÂNÎ'YE GÖRE HABERÎ SIFATLAR
VE BUNLARIN TE'VİLİ

I. Allah'ı Bilmenin İmkânı

Şa'rânî, mârifetullahın imkânı hakkında ne düşünmektedir? Bu soru, esasında şu soruların cevaplandırılmasını gerektirmektedir. i) Şa'rânî'ye göre Allah bilinebilir/tanınabilir mi? ii) Eğer bilinebilir/tanınabilir ise bunun araçları nelerdir? iii) Sözkonusu araçlarla Allah'ı bilmek/tanımak ne kadar mümkündür?

Bu soruları cevaplandırmadan evvel Şa'rânî'nin 'ilim' ve 'mârifet' kavramlarından ne anladığının belirlenmesi gerekmektedir. Ona göre 'ilim' ve 'mârifet' birbirinden oldukça farklı kavramlardır. Mârifet, ilâhî sıfatları 'şühûd'a bağlıdır. Böylelikle kalpte bir taşma meydana gelir ve akıl bu taşmadan kabul edebileceği, taşıyabileceği kadarını alır. Daha açıkçası, Allah'ı bilmekten (ilim) aklın payına düşen, yalnızca Hakk'ın varlığını ve tekliğini bilmektir (ilim). Şa'rânî'nin, burada, 'ilim' kavramını 'akıl' ile, 'mârifet' kavramını da 'kalb-i selîm' ile eşleştirdiği anlaşılmaktadır.²⁷⁵

i) Allah bilinebilir/tanınabilir mi?

Şa'rânî insanların mârifetullahın mümkün olup olmadığı hususunda iki fırkaya ayrıldığını söyler. Bir taraf, mârifetullahı nefyedenlerdir ki bu fırka, Allah'ı ancak Allah'ın bilebileceğini savunmaktadır. Diğer fırkaya göre ise Allah yaratıklar tarafından bilinebilir. Bu ikinci fırkaya göre yaratıkların yaratılmasındaki asıl gaye de Allah'ı bilmedir. Bu bilme ise, ya keşif ya akıl yahut keşif ve akıl sahiplerini taklit etme yoluyla meydana gelir. Şa'rânî mârifetle ilgili olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin 'kaptaki su' metaforunu aktarır. Cüneyd'e ârif ve mârifet hakkında sorulduğunda, o, suyun rengi kabının rengidir, demiştir. Yani su, gözün görüşüne göre kabının rengiyle renklenmiş olarak tüm renkleri kabul eder. Hakikatte ise, suyun bilinen bir rengi yoktur. Ârif bu bakımdan suyu da kabın rengini de bilir; yani, ilâhî tecellîleri bilmekle birlikte kendisine tecellî edileni de bu tecellînin sebebini de bilir.²⁷⁶ Ancak tecellînin keyfiyetini ne Allah'a yakın bir melek ne de bir peygamber bilebilir. Bunun bilgisi Allah'a hastır. Zira ilâhî zât asıl itibariyle meçhuldür ve onun mazharlardaki tecellîsinin keyfiyetinin bilgisini hiçbir yaratılmış elde edemez. Hak Teâlâ duyulur olmadığı (gayr-i mahsûs) için, fikir (gücü) O'nun bilgisini elde etmede yetersiz kalır.²⁷⁷

²⁷⁵ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 61-62.

²⁷⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 152-153.

²⁷⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 154.

ii) Allah'ı bilmenin araçları nelerdir?

Şa'rânî'ye göre Hakk'ın muallim (bilgiyi veren) olduğu, fikir ve nazarın muallim olduğu ve bir yaratılmışın muallim olduğu üç tür bilgi edinme yolu vardır.²⁷⁸ Anlaşılan o ki, Şa'rânî "Hakk'ı muallim belleyenler" ile ârifleri (sûfiler), "fikir ve nazarı muallim kabul edenler" ile feylesof ve kelâmcıları, "bir yaratılmışı muallim edinenler" ile de genel halkı kastetmektedir.

Şa'rânî kaynak olarak fikir ve nazarı kabul eden Mu'tezilîlerin ve Eş'arîlerin ilâhiyat meselelerinde isabet etmekden daha ziyade hatâ ettiklerini söyler.²⁷⁹ Ona göre kelâmcıların ilâhî sıfatlarla ilgili pek çok mevzûdaki ihtilafları bunun açık bir ispatıdır. Eş'ariyye'nin delili Mu'tezile tarafından şüpheli, Mu'tezile'nin delili de Eş'ariyye tarafından şüpheli görülmüştür. Bir mezhep, meselâ Eş'ariyye kendi içinde de birçok konuda ihtilaf etmiştir. Onlardan bazılarını hocalarına muhalefet ederken bile görmek zor değildir.²⁸⁰

Şa'rânî Allah'ı bilme hususunda aklın hayâl ve zaman gibi şeylerle kuşatıldığını ve bu hâldeyken ilâhî sıfatları kavrayıp bilmesinin (irfân) mümkün olmadığını düşünür. Bir şeyin bilgisi (ilim), ancak iki şey arasında bir münasebetin var olmasıyla hâsıl olabilir. Allah ile kulları arasında cins, nev' ve şahs bakımından herhangi bir münasebet olmadığına göre akıl Hakk'ı bilme hususunda aciz kalır. His (duyusal bilgi), zaruret (zorunlu bilgi) veya tecrübeye istinat eden burhânlarla Allah'ı bilme, bu yüzden mümkün değildir. Şa'rânî'ye göre bu konuda aklın payına düşen, yalnızca Hakk'ın varlığı ve birliğini bilmektir.²⁸¹

Şa'rânî taklit yoluyla iman edenlerin ("bir yaratılmışı muallim edinenler") deliller yoluyla iman edenlerden ("nazar ve fikri muallim kabul edenler") daha sağlam bir konumda olduklarını savunur. Zira Allah kullarından kendisinin tek ilâh olduğunu 'zann'etmelerini değil, 'bilme'lerini talep etmiştir. Aklî delillerin sağlam dayanakları yoktur. Şöyle ki; delillere şüpheler âriz olduğunda, delil sahibinin itimat edeceği başka dayanakları olmayacaktır. Çünkü o, başından beri Hakk'ın sarîh bir şekilde bildirdiği şeylerin çoğunu dikkate almamaktadır. Nazarî ve fikrî çabadan sonra elde edilen delillerin varacağı son nokta yakîn değil, zandır.

²⁷⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 89.

²⁷⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 90.

²⁸⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 93.

²⁸¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 61-62.

Oysaki mutluluk ve kurtuluşa erişmek, ancak Allah katından peygamberler aracılığıyla gelenlere iman etmekle mümkündür.²⁸²

Şa'rânî, mârifetullah yolunda kelâmcıların akli bir kaynak olarak benimsemelerinin yanlışlığı hususunda ısrarlıdır. Bundan dolayı mârifetullah konusunda akli delillere itibar etmeyi tekfir edecek kadar ileri giden bu akılcılara, akli bilgi edinme yöntemini benimmeden önceki durumlarını hatırlatır. Şa'rânî âvâmın kelâmcıların söz konusu delillerini öğrenmeye kalkışmasının imandan çıkmakla neticelenebileceğini de ekler. Burada, âvâmın fitrat temelli itikâdını savunan Şa'rânî'nin taklidî imanı reddeden Mu'tezile kelâmcılarını eleştirdiği anlaşılmaktadır.²⁸³

Ehl-i keşif ("Hakk'ı muallim belleyenler") içinde ise kelâmcılar arasındaki ihtilaf çokluğunun aksine hiçbir ihtilaf yoktur. Öyle ki ilâhî sıfatlardan herhangi bir konuda iki sûfînin dahî ihtilaf ettiği görülmemiştir.²⁸⁴ Bu da onların kaynaklarının sağlamlığını ve güvenilirliğini göstermektedir. Allah'ın bilgisinden başka âriflerin bilgisinin üstünde bir bilgi yoktur.²⁸⁵ Şa'rânî velâyet dairesine yükselmek isteyen kimsenin akıl ve nazar tarikiyle gelen bilgiyi kalpten atması gerektiğini söyler. Nitekim velîlerin bilgisi akılların sağladığı bilginin üstündedir.²⁸⁶

Şa'rânî âriflerin (el-ârifûn bi'llâh) Hakk'ı Hak ile bildiğini söyler. Hakk'ı Hak ile bilenler her şeyde Allah'ı görürler. Allah'ı nazar ve fikir yoluyla bilenler ise Hakk'ı âlemden bağımsız bir şekilde, nazarlarının gerektirdiği bir uzaklıkla görmeye çalışırlar. Onlara göre sanki Allah insanlara uzak bir yerden seslenmektedir.²⁸⁷

iii) Allah'ı bilmek/tanımak ne kadar mümkündür?

Şa'rânî'ye göre Allah'ın zâtını bilmek imkânsızdır. Keşif ve nakil ehli Allah hakkında akla gelen her şeyin O'nun hilâfı olduğu hususunda icmâ' etmiştir. Akıl cisimler, cevherler ve arazlarla kayıtlıdır ve Allah'ı da bu kayıtlarla düşünmekle mâlûldür. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah şöyle buyurur: "*Onların bilgisi Rahmân'ı kuşatamaz.*"²⁸⁸ Allah'ın hiçbir yaratığıyla tanımda, hakikatte, nisbette, cinste ve fasılda hiçbir ortak noktası yoktur. Bu

²⁸² Şa'rânî a.g.e., s. 73-74.

²⁸³ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 45-46.

²⁸⁴ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 93.

²⁸⁵ Şa'rânî, a.g.e., s. 192.

²⁸⁶ Şa'rânî, a.g.e., s. 193.

²⁸⁷ Şa'rânî, a.g.e., s. 60-61.

²⁸⁸ Tâhâ 20/110.

yüzden insan akli O'nu bilme hususunda yetersiz kalır. İlâhî zâtın bu ilmen kuşatılamazlığından dolayı, Allah da kullarını zâtını bilmekle mükellef tutmamıştır. Açıktır ki insan, kendi özünü bile bilmekten âcizdir. Bu yüzden kulun ilâhî zâtı bilme ve tanıma peşinde olmaması gerekir.²⁸⁹

Şa'rânî'ye göre Allah hakkında fikrî bir çaba içine girilmemelidir. Çünkü Allah hakkında yapılan fikrî çalışma için ya kevnî deliller getirilmeli ya da Hakk'ı delil olarak getirmelidir. Ancak kevnî delillerle Allah'ı bilmek mümkün değildir. Zira kevnî lâyıkıyla bilmek imkânsızdır. Hakk'a Hakk'ı da delil getiremeyiz. Çünkü bir şey kendisine delil olmaz. Nitekim Allah "*Allah, sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hususunda uyarmaktadır*"²⁹⁰ âyetiyle zâtı hakkında tefekkür etmekten bizi men' etmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Allah'ın nimetlerini tefekkür edin, zâtını değil.*"²⁹¹ Çünkü akıllarda Allah'ın zâtının künhünün bilgisini elde etme gücü yoktur.²⁹²

Allah "*Allah sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hususunda uyarmaktadır. Allah kullarını çok esirgeyicidir.*"²⁹³ âyetinde sanki şöyle demektedir: "Biz sizi Allah'ın zâtı hakkında nazar etmekten sakındırıyoruz. Peygamberlerim vasıtasıyla ispat ettiğim sıfatlarımı aklın müfekkire gücünün nefyettiğini bildiğimiz için, bu sakındırmayı size bir rahmet olarak yapıyoruz. Siz akli delillerinizle bu sıfatları reddediyor ve onlara iman etmeyi yasaklıyorsunuz ve böylelikle büyük bir sıkıntının içerisine giriyorsunuz." Bu yanlış yola girmekten dolayı nazar ehli Allah hakkında ihtilaf etmiş ve nazarının gerektirdiği şekilde konuşmuştur. Bu da birisinin nefyettiğini diğersinin ispat etmesiyle sonuçlanmıştır. Allah'ın zâtını nazar etmekten dolayı bir konuda bile bir araya gelememişlerdir. Allah'ın onlara bir rahmet ve şefkat olarak nehyettiği şeyler hakkında konuşarak peygamberlere isyan etmişlerdir. Oysa yapılması gereken, şeriatin getirdiklerine kesin bir şekilde inanmaktır. Kesin olan şudur ki, Allah kendisini kullarından daha iyi bilir.²⁹⁴

Anlaşıldığı üzere, mârifetullahta akıl ve nazarın yetersiz olduğu ve bu konuda en yetkin kaynağın nakil ve keşif olduğu hususunda Şa'rânî'nin hiçbir kuşku ve tereddüdü yoktur. Ancak Şa'rânî Allah'ı bilme hususunda keşfi sınırsız bir kaynak olarak da görmez. Bu

²⁸⁹ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 53-55; Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, s. 36.

²⁹⁰ Â-i İmrân 3/28.

²⁹¹ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, I, 136; Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî el-Kazvînî, *et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn*, III, 197.

²⁹² Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 84; Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, s. 37; Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 55.

²⁹³ Â-i İmrân 3/30.

²⁹⁴ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, I, 66; Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 86-88.

bakımdan, keşfî bilgi mârifetullahta yeterlidir, demek yerine, diğerlerine göre daha yeterlidir, demek daha doğru olmaktadır. Yani ilâhî zâtın bilinmesi konusunda keşif de akıl gibi yetersizdir. Bu, daha çok, Allah'ın mutlak olarak ihata edilemezliğiyle açıklanabilir. Şa'rânî, Allah'ın ilmen kuşatılamazlığı ve kısmen bilinebilirliği bakımından başvurulması gereken yüksek bir 'mîzân'dan söz eder. Bu mizan hakkındaki, "Hızır'ın soluklarından bir soluk" ya da "hükümü ne dünyada ne âhirette değişecek olan" gibi tasvirlerinden Şa'rânî'nin ortaya koyduğu bu 'mîzân yöntemi'ni çok önemseydiği anlaşılmaktadır. Zaten bu konuyu ele aldığı kitabının adı da "*el-Mîzân ez-Zerriyye el-Mübeyyine li-Akâidi'l-Firaki'l-Aliyye*"dir. Şa'rânî'nin mârifetullahta ve haberî sıfatlara yaklaşımını sözünü ettiğimiz bu mîzân anlayışından daha net bir şekilde öğrenebiliriz:

Şa'rânî mârifetullah anlayışını İbnü'l-Arabî'ye ait -geçen bölümde değindiğimiz- varlığın mertebeleri (merâtibu'l-vücûd) teorisiyle temellendirmiştir. Buna göre ârifler itlâk (mutlâk) ve takyîd (mukayyed) mertebelerinden olmak üzere iki tür tecellîyi kabul etmişlerdir. Hakk'ı bu iki mertebeye bilmişlerdir.²⁹⁵ Mukayyed mertebeye mutlâk mertebenin, mutlâk mertebeye de mukayyed mertebenin aynıdır. "*Onlar Allah'ın ve meleklerin kendilerine bulut gölgeleri içerisinde gelmesini mi bekliyorlar?*"²⁹⁶ âyetinden de anlaşıldığı üzere, Allah, tüm isim ve sıfatların mânâlarını câmi' olan ve mutlâk mertebeyi ifade eden 'Allah' ismine mukayyed mertebesinden olan 'gelme'yi izâfe etmiştir.²⁹⁷ "*İşte O, sizin gerçek Rabbiniz olan Allah'tır*"²⁹⁸ âyetinde de insanların mukayyed mertebeden şahit olduğu şeyin mutlâk mertebenin aynı olduğu ifade edilmektedir. Buna göre, 'Rab' mertebesi, Hakk ile halk arasında bir berzah olduğu için 'merbûb'un varlığıyla mukayyettir.²⁹⁹

Mutlâkın tecellîsi, "*Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu*"³⁰⁰ sözünün işaret ettiği gibi âlemin var olmadığını bildiren her şeydir. Mezkûr hadiste Allah için bir zaman tevehhüm edilmemelidir. Zira hadisten kastedilen şudur: Allah vardır ve O'nun zâtıyla birlikte başka bir şey yoktur. Burada işaret edilen Allah'ın mutlâk mertebedir.³⁰¹ Mukayyed tecellîsi ise Rab ve diğer ilâhî isimlerle beraber kulun da var olduğunu bildiren her şeydir. Mutlâkın tecellîsi Hakk'ın zâtında ve zâtından dolayı sürekli olarak tecellîsidir ve bu tecellî 'Allah' ve 'Ehad' isimlerinin bulunduğu mertebededir. Mukayyed tecellîsi ise Hakk'ın Rab, Hâlik,

²⁹⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 168.

²⁹⁶ el-Bakara 2/210.

²⁹⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 170.

²⁹⁸ Yûnus 10/32.

²⁹⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 171.

³⁰⁰ Buhârî, Bed'ü'l-Halk 1.

³⁰¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 160.

Râzik, Rahmân, Mü'ızz, Müzill ve Müntakîm gibi (Allah ve Ehad isimlerinden geriye kalan) tüm isimlerle kullarına tecellîsidir. Rabb'in merbûbu ya da Hâlik'in mahlûku talep etmesinin de işaret ettiği gibi bu isimler ancak yaratıklarla birlikte düşünülebilir. Allah veya Ehad isminde tecellî eden zât mertebesi (mutlâk mertebe) ise âlemden hiçbir şeyi talep etmez. Nitekim şu âyet-i kerîme bu mertebeye işaret etmektedir: “*Şüphesiz Allah âlemlere muhtaç değildir.*”³⁰² Mutlâk mertebede, bundan dolayı, şeriatler ve hükümler söz konusu olamaz. Allah yaratıkları izhâr ettiğinde, mutlâk mertebede yaratıklara hiçbir şekilde tecellî etmemiştir. Çünkü bu mertebe zâtı dolayısıyla kendisinden başka bir şeyin varlığını olumsuzlar. Allah yaratıkların izhârından sonra ancak mukayyed mertebede tecellî eder. Mukayyed olan ancak mukayyede şahit olabileceği için ehl-i aklın Allah'ı bilmesi de ancak bu mukayyed mertebeye mümkündür. Mutlâk mertebenin ilmi ise, akıl ile değil, ancak ilâhî bildirimle olabilir. Ancak, kul mukayyed mertebeyi aşamadığı için en yüksek müşâhede bile Hakk'a mutlâk mertebede şahit olamaz. Şahit olduğu zannedildiğinde bile, mutlâk mertebe aslında müşâhede edenin kalbinde yine mukayyettir. Zira mutlâk mertebe hiçbir şekilde akledilemez.³⁰³

Allah kullarının kendisini bilme hususundaki yetersizliğini mazur görmüştür. Çünkü onlar tüm kapasiteleriyle O'nu bilmeye çalışmışlar, ancak mukayyed mertebeyi aşamamışlardır. Ayrıca mutlâk mertebe üzerine düşünmekle emrolunmuş da değildirler. Bilakis Allah böyle bir düşünceden onları nehyetmiştir. Bu yüzden Allah kendisini, 'Aziz' ismiyle isimlendirmiştir ki 'Aziz' demek, özü ve hakikatine ulaşamayan, erişilmez olan demektir. Eğer ona ulaşılabilseydi, Aziz ismi O'nun için doğru olmazdı.³⁰⁴

Şa'rânî'ye göre Allah'ın temsil ve takyid mertebesinde tenezzülü yaratıklarına rahmetindedir. O, onlara “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*”³⁰⁵ dediği gün, onlar O'nu 'hiss-i müşterek'in³⁰⁶ yardımıyla bâtın gözleriyle görmüşlerdir. Allah yaratıklarına tenezzül

³⁰² el-Ankebût 29/6.

³⁰³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 157-159.

³⁰⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 169.

³⁰⁵ el-A'râf 7/172.

³⁰⁶ “Ortak duyu’ anlamına gelip zâhirî duyularla algılanan cüz’î sûretlerin (duyu izlenimleri, duyu verileri) toplandığı ve algı yanılması, halüsinasyon, rüya gibi iç yaşantıların duyumlandığı algı merkezidir. İbn Sînâ ortak duyuyu beş duyunun yöneticisi ve ortak algı merkezi olarak kabul eder. Duyu verileri orada toplanır, orada birleşir ve oradan ayrılarak dış duyu algısını yönlendirir. O, beyinde bulunan üç boşluktan ilkinin önündeki bir kuvvet olup zâhirî duyularda yer alan sûretlerin tamamını kabul eder. Zâhirî duyular hiss-i müşterekin casusları konumunda olup bunlarla algılanan cüz’î varlıkların sûretleri beş musluktan akan su gibi hiss-i müşterek havuzunda birleşir. Ortak duyu aynı zamanda duyu formlarını saklayıp depolayan tasavvur gücü ile bu formları alıp işleyerek hayal formlarına dönüştüren mütehayyile gücünün işe karışması sonucunda çegrişim, algı

etmeseydi, tüm nisbet ve bağlar ortadan kalkar ve iki dünyada da O'nun bilgisi hiç kimse için hiçbir şekilde mümkün olmazdı.³⁰⁷

Şa'rânî'ye göre ulûhiyet konusunda en doğru tutum şeriatin çizdiği sınırları aşmadan onu takip etmektir. Sorunları gidermek için başvurulacak merci kul değil, Allah'tır. Bu teslimiyetten sonra âriflerin mârifet bakımından ulaştıkları mertebeye ulaşırsa o kimse, o zaman, Hak Teâlâ'nın mukayyede sınırlı olmayacağını bilir. O kimse aynı zamanda, Hakk'ın her sûrete tecellî ettiğini tahayyülen bilir. Bu tahayyül ârife arz edildiğinde ârif onun hükümlerini bilir ve böylece o sûret ârifin hayâlerinden gider. Sûretin gidişiyle birlikte hükümler de gider. Burada belirtilmesi gereken bir husus da şeriatin ancak takyîd mertebesinden alındığıdır. Melek ve peygamber dahi ancak mukayyed mertebeden haberler getirebiliyorsa, mârifet bakımından daha düşük olanların mukayyed mertebeyi aşamayacakları daha bir kesinlik kazanır. Allah'tan haberi ilk alan için sabit olan şey, bir örtü ardından ya da birtakım vasıtalarla alan için daha da sabittir.³⁰⁸

II. Tenzih ve Teşbihe Yaklaşımı

Şa'rânî'nin Hakk'ı tenzih ve teşbih etme konusundaki yaklaşımının temelini Allah'ın mutlâk ve mukayyed mertebeleri oluşturur. Buna göre Hakk'ın iki tecellîsi vardır. Bu tecellîlerden biri yaratma fiilinin olmadığı mutlâk mertebedeki tecellî, diğeri ise yaratıkları yaratmasından sonraki mukayyed mertebedeki tecellîdir.³⁰⁹

Mutlâk mertebe bilinir, ama müşâhede edilmez. Tenzih ifade edip teşbih, tekyif ve temsil ifade etmeyen tüm âyet ve haberleri mutlâk mertebeye izâfe etmek gerekir. Aynı şekilde, zahiri teşbih ve tahdid ifade eden âyet ve haberleri de isim ve sıfatlar mertebesi olan mukayyed mertebeye izâfe etmek lâzımdır.³¹⁰ Çünkü mukayyed mertebeye teşbih çağrışımı yapan sıfatlarla mevsuftur. Bu teşbihî sıfatlar 'Arş'a istivâ etmek', 'Arş'tan Kürsî'ye inmek', 'Kürsî'ye çıkmak', 'Kürsî'ye oturmak', 'bulutların içerisinde gelmek', 'gülmek', 'neşeli olmak', 'sevgi', 'rıza', 'gazap', 'yaklaşmak', 'yürüme', 'koşuşturmak', 'Hakk'ın dünyada peygamberlere, âhirette bütün mü'minlere görülmesi' gibi sıfatlardır.³¹¹ Durum böyle olunca Allah'ın kendisine izâfe ettiği teşbih (çağrışımı yapan) sıfatlarını, yani haberî sıfatları inkâr

yanılsaması, halüsinasyon, rüya gibi beş duyuyu aşan iç yaşantıların duyumlandığı güçtür." Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 129-130.

³⁰⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 72-73.

³⁰⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 163.

³⁰⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 157.

³¹⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 179.

³¹¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 177.

eden O'nun mukayyed mertebesini inkâr etmiş ve ayrıca peygamberlerin Allah hakkında verdikleri haberleri tasdik etmemiş demektir.³¹²

Mutlâk ve mukayyed mertebeleri nazar-ı itibara alındığında, anlaşılır ki, Allah'ı tek başına tenzih sıfatlarıyla ya da tek başına teşbihi çağrıştıran sıfatlarla bilmek, eksik bilmektir. Bundan dolayı Allah'ı her iki yönden bilmeye çalışmak gerekmektedir.³¹³ Şa'rânî'ye göre Hakk'ın her daim mukayyed mertebede olduğuna ve tenezzülünün ezelî ve ebedî olarak bu mertebede bulunduğu kâil olan kimse Mücessime, Hulûliyye ve İttihâdiyye gibi Hakk'ı eksik bilmiştir. Aynı şekilde Hakk'ın mutlâk mertebeden hiçbir biçimde tenezzül etmediğini düşünen kimse de tıpkı Muattıla gibi Hakk'ı eksik bilmiştir.³¹⁴

Şa'rânî'ye göre Muattıla Hakk'ın varlığından başka bir şeyin olmadığını ve tüm yaratıkların O'nun mazharları olduğunu inkâr etmiştir. Oysa imân nurları akıl nurlarını aşan ârifler, şu âyetin işaret ettiği gibi Allah'ın bildirdiklerinden başkasını bilmemişlerdir: “*Senin Rabbin; kudret ve şeref sahibi olan Rab, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır.*”³¹⁵ Yani mukayyed mertebenin ötesinde olan mutlâk mertebenin dünya ve âhirette ne şahit olunması, ne bilinmesi, ne hasredilmesi, ne benzetilmesi, ne temsil edilmesi, ne de kuşatılması mümkündür. Bundan dolayı akla sınırsız yetki vererek ‘nakl’i ihmal etmemek gerekir.³¹⁶ Hadd-i zatında Allah'ın mukayyed mertebesini karıştırmaksızın O'nu mutlâk olarak tenzih etmenin imkânı yoktur. Yani tenzih son derecesi de takyîddir; Allah için yapılan her tenzih O'nu aynı zamanda takyîd etmektir. Bu bakımdan Allah'ın hakikî mutlâklığını ifade etmek mümkün değildir.³¹⁷ Dolayısıyla yapılması gereken, tenzih ifade eden haberler için Hakk'ın mutlâk mertebesini, zâhiri teşbihî bir çağrışım yapan haberler için de mukayyed mertebesini esas almaktır. Özellikle haberî sıfatlar bağlamında ortaya çıkan ihtilaf ve çekişmelerin çözümü ancak bu şekilde mümkündür.³¹⁸

Şa'rânî Allah'ı tenzih eden sıfatların asıl sıfatlar olduğunu söyler. Teşbihi çağrıştıran sıfatlar (haberî sıfatlar) ise ona göre, ilâhî sıfatların eserlerini idrak edebilmeleri için Hakk'ın kulların akıllarına, O'ndan bir rahmet olarak tenezzülünü ifade eder.³¹⁹

³¹² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 161.

³¹³ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 32; Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 152.

³¹⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 168.

³¹⁵ es-Sâffât 37/180.

³¹⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 168.

³¹⁷ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, s. 60.

³¹⁸ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 157.

³¹⁹ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 32.

Haberî sıfatların Allah'tan kullarına bir rahmet olması şu bakımdandır: Allah yaratıklarla tanım, hakikat, cins, şahıs ve türde bir araya gelmez. Bu yüzden yaratıkların Allah'ı bilmelerinin imkânı yoktur. Allah ilk bakışta teşbih ifade eden sıfatları peygamberler vasıtasıyla (bi-lisânîhim) bildirerek kulları için böyle bir imkânı var kılmıştır. Eğer Allah kullarına böyle bir imkân vermeseydi, geriye Allah'ın mutlak münezze zâtı kalırdı. Bu da Allah'ın yaratıklar tarafından mutlak bilinemezliği anlamına gelir. Allah kullarının bu mahrumiyetini mukayyed mertebede tecellî ederek ortadan kaldırmıştır.³²⁰

Ancak Allah'tan bir rahmet olarak gelen haberî sıfatlar, kimilerini zor bir duruma düşürmüştür. Oysaki Allah haberî sıfatları kullarını bir müşkil içine sokmak için değil, bilakis bir müşkili mümkün olduğu ölçüde ortadan kaldırmak için bildirmiştir. Allah birtakım sıfatlarını bildirmek sûretiyle ilm-i ilâhî aynasında kendini tanıtmaktadır. İlm-i ilâhî aynasında bir yandan Allah'ın sıfatlarını gören kullar, bir yandan da kendilerine de şahit olurlar ve böylece ilimleri Allah tarafından artırılmış olur. O kadar ki onlar, artık Hakk'ı akla gelen her şeyden tenzih etmeye başlarlar. Yani teşbih çağrışımı yapan sıfatlar tenzih için vasıta olur. Bu da haberî sıfatların mârifetullah yolunda bigâne kalınamazlığını gösterir. Böylelikle haberî sıfatlar ve diğer teşbih çağrışımı yapan sıfatlar mârifetullah için bir basamak işlevi görür. Şa'rânî söz konusu sıfatların böyle bir işlevinin olduğunu bilmeyip teşbihte kalakalan kimselerin bu durumunu şöyle açıklar:

“İlm-i ilâhî aynasında kendilerine şahit olmakla birlikte, Allah'ın ilimlerini artırmadığı bazı kimseler de vardır ki, onlar ilm-i ilâhî aynasında kendilerini görürler ve bu gördüklerini Allah'ın sıfatları zannederler. Allah bu kimselerin de ilimlerini ziyadeleştirmiş olsaydı, onlar da Hakk'ı akla gelen her türlü şeyden tenzih etmekten geri durmazlardı.”³²¹

Şa'rânî tenzih uğruna sıfatların nefyedilişine karşı çıkmaktadır. Hakk'ın idrak ve ihâta edilemezliğini öne sürerek haberî sıfatların teşbihî bir şekilde yorumlanmasını da doğru bulmamaktadır. Ona göre insanın kendisini vafettiği sıfatları kendi aklınca Allah'a izâfe etmesi Allah'a karşı edepsizliktir. Zira kulun Allah'a izâfe edebileceği sıfatları Allah peygamberleri vasıtasıyla (bi-lisânîhim: peygamberlerin lisanları aracılığıyla) bildirmiştir. Allah'ın kendi zâtına izâfe ettiği 'istihzâ', 'sühriyye', 'hıdâ', 'mekr' ve 'nisyan' gibi bizde noksan ifade eden sıfatlar Allah için kemâl ifade eder.³²² Ancak bu tür sıfatların hakikatini

³²⁰ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, s. 20; Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 155.

³²¹ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 88; Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, s. 19-20.

³²² Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 31.

bilmemiz gerekmez, zira Allah kullarını bunların hakikatlerini bilmekle mükellef tutmamıştır. Kulların üzerine düşen, bu sıfatların Allah'a ait olduğuna ve yaratıkların sıfatlarıyla hiçbir benzerliklerinin bulunmadığına bilakis kemâl ifade ettiğine iman etmektir.³²³ Zira Allah'ın sıfatları gerek bizim sıfatlarımızdan yüceliği durumunda gerekse bizim akıllarımıza tenezzülü durumunda mutlak kemâl ifade eder.³²⁴

Şa'rânî sūfileri "mârifetlerinin kesinliğinden dolayı Allah'a cismaniyet atfetmekten en uzak olanlar" diye vafeder.³²⁵ Ona göre Kelâmçıların tevhid hakkında tüm söylediklerini sūfîler şu iki cümleyle ifade ederler: Birincisi, Allah'ın vehimlerde tasavvur olunan her şeyin hilâfına olduğuna inanmak; ikincisi ise, Allah'ın zâtının yaratıklara ne benzeyici ne de sıfatlardan muattal olduğuna inanmak. Nitekim bu iki cümleyi "*Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir*"³²⁶ âyeti de veciz bir şekilde ifade etmektedir.³²⁷

Kısaca ifade etmek gerekirse, Şa'rânî haberî sıfatlara tenzih ve teşbih bağlamında şöyle bakmaktadır: Kendi niteliklerimizle nitelemekle Allah'ı bilmiş olmayız. Allah kendisini bizim sıfatlarımızdan tenzih etmeseydi, O'nu yine bilemezdik. Bundan dolayı O, kendisini vafettiği şeylerden kesinlikle tenzih edilmemelidir. Diğer taraftan O'na kesinlikle noksanlar da isnat edilmemelidir. Zira O'nun kemâlinin zuhûru tenezzülüyledir ve bu da Allah hakkında bir tenzihtir. Yani Allah'ı layık-ı vechile vafeden de tenzih eden de O'dur.³²⁸ Bu yüzden haberî sıfatları inkâr etmek yerine şunu bilmek gerekir: Allah, her yaratığa o yaratığın sūretiyle tecellî etmiştir. Bu açıdan her ârif rubûbiyet aynasında kendi sūretini bilmiş/tanımıştır. Allah'ın kullarına ihsan ettiği mârifet bu şekilde meydana gelir ki bizim için mümkün olan ve Allah'ın bize teklif ettiği (bizi sorumlu kıldığı) bilgi budur.³²⁹

III. Haberî Sıfatlar ve Şa'rânî'nin Bunları Te'vîli

A. Haberî Sıfatlar

'Haberî sıfatlar' istilâhî olarak³³⁰, Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hadislerde Allah'a izâfe edilen 'el', 'yüz', 'ayak', 'gülmek', 'kızmak' gibi insanlar için de söz konusu olan bazı nitelik ve fiilleri ifade etmektedir. Haberî sıfatların bir kısmı sadece Kur'an'da, bir kısmı sadece

³²³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 86.

³²⁴ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, s. 71.

³²⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, I, 67.

³²⁶ el-ihlâs 111/4.

³²⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, I, 81.

³²⁸ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 72-73.

³²⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 161.

³³⁰ Mevcut kaynaklardan anlaşıldığına göre 'haberî sıfatlar' bir terim olarak ilk kez İbn Teymiyye tarafından kullanılmıştır. Bkz. Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", EÜİFD, s. 251. 9 no'lu dipnot. yıl: 1983.

sahih haberlerde, bir kısmı ise hem Kur'an'da hem sahih haberlerde bulunmaktadır. Bu tür isimler, zâhirî anlamlarıyla anlaşıldığında tenzih ilkesiyle uyuşmaz gibi görünürler. Fakat bununla birlikte bu nitelendirmelerin ulûhiyyet mefhumunu zihinlere yaklaştırma ve yerleştirme bakımından belli bir imkân sunduğu da söylenebilir. Nitekim Kur'an Allah'ı tavsif ederken müşahhasan mücerrede seyreden bir yol takip etmiştir; Allah hakkında zikredilen birtakım cismânî sıfatlardan hemen sonra, çoğunlukla, selbî sıfatlar da zikredilmiştir. Böylelikle, Allah'ı teşbihî bir biçimde anlamının yolu kapanarak tevhidin korunmasında önemli bir adım atılmış olmaktadır.³³¹

Müslüman âlim ve düşünürlerin haberî sıfatlar konusundaki tutumları birkaç başlık altında tasnif edilebilir. Metin Yurdağür bu tutumları dörde ayırarak incelemiştir. Söz konusu grupları şu şekilde hulasa edebiliriz:

(1) Haberî sıfatların mahiyetini insan aklının idrâk edemeyeceğini ve bu yüzden onlara dair herhangi bir yorumda bulunulmaması gerektiğini savunanlar. 'Tevakkuf' (durma) olarak adlandırılan bu yöntemi benimseyen, Selefiyye olmuştur.

(2) Haberî sıfatları bilinçli bir şekilde beşerî ve cismânî anlamlarla anlamlandıran Müşebbihe ve Mücessime.

(3) Teşbih endişesiyle bu tür sıfatları nefyeden Mu'tezile.

(4) Teşbihten kaçınmakla birlikte ispatçı bir tavır takınan ve tenzih için te'vilden geri durmayan, onu benimseyen Ehl-i sünnet.³³²

Sünnî mutasavvıfları bu gruplardan birinci ve dördüncü gruba dâhil etmek mümkünse de İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği nazariyatçı mutasavvıfları bu gruplardan herhangi birine katmak mümkün değildir. Onlar, ancak beşinci bir grup olarak değerlendirilebilir.

B. Şa'rânî'nin Haberî Sıfatları Te'vil Şekli

Naslarda Allah'a nisbet edilen 'vech', 'ayn' ve 'yed' gibi lâfızlardaki sorunu aşmak için selef ve halefin iki farklı tavır takındığını belirten Şa'rânî, selefın teslim, halefin ise te'vil yolunu benimsediğini söyler. Bununla birlikte Şa'rânî'ye göre her iki grup söz konusu sıfatların tafsilî olarak değil, ancak icmâlen bilinebileceğini ve ayrıca teslim yolunun daha sağlam ve güvenilir, te'vilin ise hatâyaya daha yakın olduğunu savunur. "Teslim te'vilden daha

³³¹ Metin Yurdağür, a.g.m., s. 251-252.

³³² Metin Yurdağür, a.g.m., s. 255-259.

güvenilirdir, çünkü Allah bize kendi aklımızla te'vil ettiğimize değil, indirdiği lâfzın aynına (kendisine) iman etmemizi emretmiştir.”³³³

Şa'rânî'ye göre haberî sıfatları aklıyla te'vil eden kimseler peygamberlerin getirdiklerine değil, aslında akıllarının kabul ettiklerine iman etmektedirler. Büyük sahabîlerden de haberî sıfatları te'vil ettiklerine dair hiçbir haber gelmemiştir. Bu te'vilci kimseler imansız ya da inkârcı değildirler, ancak ashâbın imanının aksine noksan imana sahip olmakla vafedilebilirler. Nitekim İbn Abbas şöyle demiştir: Sapıtın ve helâk olan te'vil arzusuyla sapıtmış ve helâk olmuştur. Allah dilediğini yapar. O kendisi hakkında dünya semasına indiğini, Âdem'i kendi sûreti üzere yarattığını haber vermiştir. Bizim için O'nun kendisi hakkında haber verdikleri üzerinde tartışmamız ve çekişmemiz doğru değildir.³³⁴

Şa'rânî mârifet bakımından yaratıkların en yükseğinin peygamberler olduğunu söyler. Onlardan teşbih çağrışımı yapan sıfatları bildirmeyen yoktur. Şa'rânî teşbih kaygısıyla ve tenzih maksadıyla te'vile başvuranların bu yanlış tutumlarını şöyle bir akıl yürütmeye çalışır: Peygamberler bu sıfatları Allah'a nisbet etmenin mutlak olarak imkânsız olduğunu düşünselerdi, tenzihçilerin yaptığı gibi onlar da o sıfatları ümmetleri için te'vil etmekten geri durmazlardı. Zira her peygamber, ümmetinin imanını en yüksek mertebeye çıkarmakla memurdur. Ne var ki haberî sıfatları aklıyla te'vil eden kimse, hakikate yani peygamberlerin Allah'tan getirdiklerine değil, aklının kabul edebileceği şeylere iman etmektedir. Bundan dolayı o, imanın aslını kaybetmemişse de imanın kemâlinden uzaklaşmıştır. Bu yüzden, der Şa'rânî, bize büyük sahabîlerden imanlarının ve tasdiklerinin kemâlinden dolayı te'vile saptıkları hakkında hiçbir haber gelmemiştir.³³⁵

Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, Şa'rânî her ne kadar Selefiyye'nin savunduğu tevakkuf metodunu savunur gibi görünse dahî bu metod hakkında da şöyle bir itirazı vardır:

Onlar, Allah ve peygamberinin ilmindeki mânâyı akletmeyiz ve ona geldiği gibi inanırız, derler. Başkalarınca müşkil ihtiva eden lâfızlar onların imanına zarar vermez. Allah'ın kendisine nisbet ettiği lâfız onlara göre meçhuldür. Çünkü Allah'ın zâtı gerek sübût bakımından gerek selb bakımından meçhuldür. Yani onlar için Allah'ı bilmemek asıldır. Bu yüzden Allah'ın kendisi hakkında verdiği haberler üzerinde hiç düşünmeksizin iman ederler. Onlar lisan-ı hâl ile sanki şöyle derler: “Allah bize

³³³ Şa'rânî, *el-Yevâkıf*, I, 138.

³³⁴ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 161.

³³⁵ Şa'rânî, a.y.

anlayamayacağımız ve kavrayamayacağımız bir şeyi haber vermiştir.” Onlar aslında, Allah’ın âleme takyîd sûretiyle tecellîsini görememişlerdir.³³⁶

Şa’rânî te’vilin Allah’a ve peygambere edepsizlik anlamına gelmekten başka şöyle bir sakıncasından daha söz eder: Te’vilde aklını rehber edinen kimse, itikâd açısından bulunduğu noktadan uzaklaşabilir ve böylelikle kendisine şek ve şüpheler ârız olabilir. Bundan dolayı te’vilden sakınmak gerekmektedir.³³⁷

Şa’rânî, haberî sıfatları te’vil edenleri peygamberleri hayal ve vehimlerinin hükmü altına almakla ve onları yalanlamakla suçlar. Yani ona göre haberî sıfatları te’vile kalkışmanın Allah ve peygamberleri üzerinde akli otoriter kılmak gibi yanlış bir yönü vardır. Akla verilen bu konum, peygamberlerin Allah ile ilgili bilgileri hakikati üzere değil de insanların anlayış kapasiteleri ölçüsünde haber verdiği şeklindeki bâtil bir iddiadan kaynaklanmaktadır. Yani bu batıl iddia te’vilin gerekçesi olmaktadır.³³⁸

Şa’rânî’ye göre Müşebbihe âyet ve hadisleri zâhiri hilâfına haml ve te’vil etmek sûretiyle yanlış bir yola sapmıştır.³³⁹ Onlar, böylelikle te’vili teşbih yönünde kullanarak tenzihten uzak durmuşlar ve sıfatların bilgisini Allah ve Peygamber’ine havale etmemişlerdir. Eğer teşbihçiler “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur”³⁴⁰ âyetini dikkate almış olsalardı, ilk bakışta teşbihi akla getiren bir söz karşısında “Allah kendisinden teşbihi nefyetti” derlerdi. Şa’rânî te’vile sapanların naslarda teşbihî ifadelerin var olduğundan yola çıktıklarını, oysa Kur’an ve hadislerde teşbih ifade eden hiçbir lâfzın bulunmadığını düşünmektedir. Naslarda teşbih ifade eden lâfızların bulunduğunu düşünenler, bu lâfızları yanlış bir şekilde te’vil etmek sûretiyle haddi aşmışlardır. Haddi aşmışlardır, çünkü onlar Allah’ın kendisine nisbet etmediği mânâyı Allah’a nisbet etmeye kalkışmışlardır.³⁴¹

Şa’rânî’ye göre esasında te’vilciler, Hakk’ın ancak bir mertebede tecellî ettiğini zannetmelerinden dolayı te’vile kalkışmışlardır. Oysa O’nun mutlâk ve mukayyed olmak üzere iki mertebesi vardır. Tenzihî esas alanlar, Allah’ın mukayyed mertebesini; teşbih ve temsili esas alanlar ise O’nun mutlâk mertebesini görmezden gelmişlerdir. Âyetlerde vârid

³³⁶ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 184.

³³⁷ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 72-73.

³³⁸ Şa’rânî, *el-Yevâkîf*, I, 139-140.

³³⁹ Şa’rânî, *el-Mîzân*, s. 93.

³⁴⁰ eş-Şûrâ 42/11.

³⁴¹ Şa’rânî, *el-Kavâid*, s. 190.

olan tenzih, adem-i teşbih, adem-i temsil ve adem-i tekyif nevinden haberleri mutlâk mertebeye izâfe etmek gerekmektedir.³⁴²

Şa'rânî'ye göre ehl-i Hak, âyet ve hadislerde vârid olan ilâhî sıfatlara ancak Allah'ın bildirdiği, zâtının kabul edeceği ve celâline lâıyk olduğu kadarıyla iman etmek gerektiği üzerinde ittifak etmiştir. İlâhî sıfatların keyfiyetini araştırmak ve kendimize nispet ettiğimiz bir şeyi Hakk'a nispet etmek câiz değildir.³⁴³ Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre Allah kendisini biz yaratılmadan evvel peygamberleri aracılığıyla bu sıfatlarla tavsif etmiştir. Ali el-Mürsafi de Allah'ın kendisini tavsifini aklın tavsifinden daha uygun bulmuştur.³⁴⁴ Allah Teâlâ zâtıyla alîmdir ve verdiği haberlerde doğrudur. Biz O'ndan gelene O'nun murâdı üzere inanırız. İlâhî sıfatların keyfiyetinin bilgisini ise O'na havale ederiz.³⁴⁵ Çünkü Allah'ın zâtını gerek dünyada gerek âhirette bilemeyiz. Allah'ın hem kendi kelâmıyla hem de peygamberlerinin diliyle ispat ettiği bir şeyi reddeden, esasında, Allah katından geleni inkâr etmiştir. Aynı şekilde Allah'tan gelenin bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr eden de küfre düşmüştür. Allah'tan gelenin tümüne inanmakla birlikte yaratıklara nispet edilen herhangi bir mânâyı Allah'a da nisbet ederse o kimseyi yaptığı teşbihten ötürü yalnızca câhil saymak gerekmektedir.³⁴⁶

Şa'rânî ancak zâhiri Allah hakkında saygısızlık ifade edebilecek ve bu yüzden sıradan kimselerin imanına zarar verebilecek durumlarda te'vile başvurulması gerektiği kanaatinde. Zira imanları kemâl seviyesinde olmayan kimseler te'vile konu olan haberin bilgisini Allah'a havale etmezler. Allah yaratıklarından zâtının keyfiyetini idrâk etmelerini istemediği hâlde bu kimseler ilâhî sıfatlarda te'vile kalkışarak Allah'ın murâdına mugayir bir tavır takınırlar.³⁴⁷ Oysaki Şa'rânî'ye göre haberî sıfatları te'vil etmeye kalkışmak Allah'a karşı açık bir edepsizliktir.³⁴⁸ Çünkü böyle bir şey, ilâhî kelâmda açıklığın olmadığını ve eksikliklerin bulunduğunu akla getirir. Bundan dolayı te'vil ancak anlayış bakımından yetersiz olan sıradan

³⁴² Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 177.

³⁴³ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 188.

³⁴⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, 189.

³⁴⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 87.

³⁴⁶ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 188.

³⁴⁷ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 162.

³⁴⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 72-73, 183; Şa'rânî *el-Yevâkîf* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin şöyle dediğini aktarır: "Te'vil etmeksizin ve keyfiyetlerini araştırmaksızın haberî sıfatlara iman etmek edeptendir." Zira İbnü'l-Arabî'ye göre söz konusu edep, bizde Allah katından kesin bir bilgisi bulunmayan bir şey hakkında (aklımıza göre) konuşmaktan sakınmakla gerçekleşir. Edebin gereği olarak Allah katından gelene Allah'ın murâdı üzere iman etmek ve Allah katından ve peygamberinden gelenin keyfiyetini de Allah'a ve peygamberine havale etmek gerekir. Nitekim peygamberler de bazen Allah'tan kendilerine gelene nisbetle bizim gibidirler. Yani bu haberler Allah'tan onlara gelir ve onlar da bizim yaptığımız gibi bu haberlerin bilgisini Allah'a havale edip teslim olurlar. İbnü'l-Arabî Selef'in yolunun bu olduğunu söyler ve Allah'tan kendisini onlara halef kılmasını diler. bkz. *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, I, 138-139.

müslümanların zihinlerinde Allah hakkında bir olumsuzluk meydana getirebileceği kaygısıyla câizdir. Yani te'vilin gayesi o sıradan insanın imanını takviye etmek ve bunun sonucunda o kimsenin te'vile konu olan haberin bilgisini Allah'a havale etmesini sağlamaktır. Ancak böyle bir maksada matuf yapılan te'vilin bir sınırı vardır ki bu da kalpte Allah'tan bir rahmet olarak Allah'a karşı ta'zimi meydana getirecek kadardır.³⁴⁹ Burada, Şa'rânî'nin te'vile aslı değil ârizî, kalıcı değil geçici bir işlev yüklediği anlaşılmaktadır.

O halde Şa'rânî'nin ârizî ve geçici bir işlev yüklediği te'vil aklî te'vil nevinden midir? Yoksa o, başka tür bir te'vilden mi söz etmektedir? Şa'rânî'ye göre haberî sıfatlar Allah'a ya Allah'ın ilmi doğrultusunda³⁵⁰ ya da Arap dilinin kabul edebileceği bir şekilde te'vil etmek sûretiyle nisbet edilmelidir. Çünkü Allah kuluna, aklıyla te'vil ettiğine değil, indirdiğine iman etmesini emretmiştir. Ancak Allah'ı bilen kimselerin (ulemâ-i bi'llâh) de yaptığı gibi, halkın Hakk'ı tenzih etmek yerine teşbih ve temsil etme tehlikesine karşı te'vile kalkışılabilir.³⁵¹

Şa'rânî naslara te'vil bağlamında yaklaşımını şöyle ortaya koymaktadır:

“Şâri' bir lâfzı getirdiğinde o lâfız Arap dilinde kendisinden anlaşıldığı şeye hamledilir. Ancak şâri' o lâfzı özel bir vasfa tahsis etmişse, o lâfız lügat mefhumundan çıkar. (Başka bir ifadeyle) Şâri' o lâfızla murâd ettiği şeyi tayin ettiğinde o zaman o vasıf asıl olur. Şâri'den yahut karâin-i ahvâlden³⁵² bir başka delil, o lâfzın Şeriat'teki değil de lügatteki mefhûmuna delâlet etmedikçe, Şâri' tarafından özel bir vasfa tahsis edilen o lâfızdan çıkılmaz.”³⁵³

Yani naslarda vârid olan bir lâfzın mânâsı ya Arap dilindeki mefhûmuna ya da Şâri'in o lâfız için tahsis ettiği anlama hamledilir. Bir başka ifadeyle Şâri' o lâfza müdahalede bulunur. Artık o lâfız için Şâri'in bu müdahalesi esastır. Şâri'in o lâfız için

³⁴⁹ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 162, 183-184.

³⁵⁰ Şa'rânî “Allah'ın ilmi doğrultusunda” ifadesiyle, vahyi kastediyor olmalıdır. Yani ona göre haberî sıfatları te'vilde kendisinden destek alınacak unsurlardan birisi vahiydir.

³⁵¹ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 194.

³⁵² 'Karîne' kelimesi kelâm literatüründe şu anlama gelmektedir: “Yaklaştırmak” anlamındaki 'karn' kökünden türemiş bir isim olup “maksada doğrudan (vaz'î) ulaştırmayıp sadece işaret eden, sözün geliş ve gidişinden çıkarılan ipucu, alâmet, emâre” mânalarına gelir. Karînenin hükme delâleti, bilinen bir durumdan hareketle bilinmeyen bir durum hakkında fikir yürütmeye yardımcı olması şeklinde gerçekleşir. Bu sebeple kendi başına bir delil niteliği taşımaz. Arap dilinde karîne lafızla anlam arasında ilişki kurulurken zihni, lafzın zâhirî anlamından vazgeçirip mecazî anlama yöneltlen durum demektir. Karîne lafız içinde yer alan bir unsur olduğunda 'lafzî', lafız haricinden geldiğinde 'aklî', 'mânevi', 'hâlî' gibi çeşitlere ayrılır.” Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 178. Şu hâlde 'karâin-i ahvâl' terkiibinden 'lafız haricinden gelen karîneler'i anlamamız gerekmektedir.

³⁵³ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 187.

tahsis ettiği anlamı terk etmek için yine Şâri'den veya lâfzın dışından gelen karînelerden o lâfzın lügatteki mefhûmuna delâlet eden bir delilin bulunması gerekir.

Şa'rânî'ye göre sûfiler Arap sözünde mecâzın olmadığı yönünde icmâ' etmişlerdir. Onlar Arapların lâfızlarını vaz' edildikleri şeyin hakikati olarak anlamışlardır. Kudret ifade eden eli 'kudret'e, uzuv ifade eden eli 'uzuv'a, iyilik ifade eden eli ise 'iyilik'e vaz' etmişlerdir. "Filân kişi aslandır", sözü onların lisanlarında mecâz değil bilakis hakikat ifade eder; her cesur ve kahraman kişi 'aslan' olarak isimlendirilir. Durum böyle olunca, Kitap ve Sünnet'te vârid olan 'yed', 'ayn', 'cenb' ve 'esâbi' gibi sıfatların hiçbiri teşbih ifade etmez. Çünkü teşbih, denklik ifade eden 'misl' lâfzıyla ya da kâf-i sıfat ('gibi' anlamına gelen edat) yahut başka bir şeyle olur. Bunlar müşterek lâfızlardır. Bu lâfızlar hangi zât için geliyorsa, o zâtın hakikatini verir.³⁵⁴

Şa'rânî aklî te'vile bu şekilde set çekmeye çalışmakla birlikte, bu te'vilin savunucuları hakkında karşıtlarını 'insaflı' olmaya çağırılmaktadır. Yani ona göre te'vil yolunu tutanları peygamberleri yalanlayanlarla aynı kategoriye dâhil etmek yanlıştır.³⁵⁵

Şa'rânî, ümmetleri 'davet ümmeti' ve 'icâbet ümmeti' şeklinde ikiye ayırır. Buna göre kâfirlerin tamamı davet ümmetidir ve bu ümmet yetmiş üç milletten daha çoktur. Zira küfrün yedi yüz millet olduğu haberi vârid olmuştur. Te'vilcilerin de tamamını Müslümanların teşkil ettiği ümmet-i icâbete dâhil etmek gerekmektedir. Onların kâfir olduğuna hükmeden zulmetmiş ve haddi aşmıştır. Onlar ancak fâsıklık, sapıklık, bid'atçılık vb. vasıflarla değerlendirilebilir. Şu da var ki, bu te'vilcilerin yaptığı te'vilin kötülüğünü belirtmek için küfürle itham edenler de vardır. "Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir"³⁵⁶ âyetindeki 'kâfirler' lâfzıyla ve "Kur'an üzerine tartışmak küfürdür"³⁵⁷ hadîsindeki 'küfür' lafzıyla anlatılmak istenen de budur.³⁵⁸ Bir şey başka bir şeye teşbih nevinden itlâk edilebilir. Meselâ, bir adam bir yabancıya, "sen benim kardeşimsin" dediğinde yabancıya olan yakınlığını kardeşiyle olan yakınlığına benzeterек ifade etmiş olur. Şu hâlde açığa çıkmış oldu ki, Ehl-i sünnet'e muhalif fırkaları küfürle suçlamak, onlar üzerine kâfirlerin hükmünü icrâ etmek anlamına değil, sözlerinin çirkin olduğu anlamına gelir.³⁵⁹ Şa'rânî te'vil bağlamında küfür bahsinde bir başka fırkanın tutumundan da söz eder. Bu

³⁵⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 94.

³⁵⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 185.

³⁵⁶ el-Mâide 5/44.

³⁵⁷ Ebû Dâvud, Sünnet 5.

³⁵⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 186.

³⁵⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 187.

fırkanın imamları te'vilcilerin hiçbirini küfür ve peygamberleri yalanlamakla suçlamamıştır. Onlar tekfirden herhangi bir ayırım yapmamışlardır. Yani onlar, eğer te'vilciler kâfirler gibi peygamberleri yalanlayıcı olsalardı, Kur'an'la meşgul olmazlardı, derler. Te'vilciler, Kur'an'ı kabul ettikleri ve Peygamber'i tasdik ettikleri için te'vile sapsmışlardır. Ne var ki te'vilde isabet edemeyip hatâ etmişlerdir. Bu yüzden onlar küfre düşmekle değil, ancak bid'ate düşmekle hükmolunurlar.³⁶⁰

Şa'rânî'ye göre birisini tekfir etmek için iki şeye ihtiyaç vardır. Bunlardan birisi; inancın belirlenmesidir ki bu kalpte olan şeye muttali olmak bakımından zor bir iştir. Diğeri ise; sözün küfür olduğuna hükmetmek için, sözün eksiksiz bilgisini elde etmek gerekir ki bu da zor bir iştir. Bunu yapabilecek kişide akıl sağlığına, hevâyâ meyli önleyecek nefis terbiyesine sahip olmak ve şer'î ilimleri eksiksiz bir şekilde tahsil etmiş olmak gerekir. Bu nitelikler ise çok az kimsede vardır. Kendi itikâdını tashih etmekten aciz olan kimse başkasının itikâdını tashih etmeye güç yetiremez.³⁶¹ Mütakaddim imamların hiçbirisi hiçbir müslümanı bu şekilde tekfir etmeye meyletmemiştir.³⁶²

Diğer taraftan tekfire konu olan meseleleri çözenin oldukça zor olduğu da dikkate alınmalıdır. Zorluğu şuradadır: Bu meseleleri hall u fasl edebilmek için Arap diline hakikat, mecâz ve istiareleri bakımından vâkıf olmanın yanında, tevhidin inceliklerini de kavramak gerekir. Te'vile konu olan lâfızların bağlamalarını tespit etmeyi ve te'vile konu olan ve olmayan lâfızların bilgisini ve daha başka faktörleri de göz önünde bulundurursak, tekfir işinin güçlüğü biraz daha açığa çıkmış olur.³⁶³

1. Zâtî Haberî Sıfatlar

a. Sûret

Şa'rânî, “*Muhakkak ki Allah, Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı*”³⁶⁴ hadîsinde 'sûret' lâfzını ünlü hadis âlimi Süyûtî ve daha başka âlimlerin şu şekilde açıkladığını belirtir: Hadîs şöyle bir sebep üzerine vârid olmuştur; Hz. Peygamber bir kişinin çocuğunun yüzüne sokak ortasında tokat attığını görünce o kişiye şöyle demiştir: “Bunu yapma, çünkü Allah Âdem'i onun sûreti (sûratihî) üzere yaratmıştır.” Burada Peygamber, Âdem'in o çocuğun sûretinde

³⁶⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 187-189.

³⁶¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 194.

³⁶² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 195.

³⁶³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 192.

³⁶⁴ Müslim, *Birr, Sıla ve Âdâb* 32.

yaratıldığını ifade etmiştir. Yani adama sanki şöyle demiştir: “Âdem’e benzerliğinden ötürü sakın çocuğun yüzüne tokat atma!”³⁶⁵

“Allah, Âdem’i Rahmân’ın sûreti üzere yarattı”³⁶⁶ hadîsi ise, Şa’rânî’ye göre şu mânâyâ gelmektedir: ‘Rahmân’ın sûreti’ ibaresinden murâd ‘Zât’ın sûreti’ değildir. Zira ilâhî zât’ın sûreti yoktur. Ancak bu ibareden murâd edilen -hakikatlerin tüm farklılığıyla birlikte- ‘ilâhî ef’âlin ve ahlâkın sûreti’dir. Yani Allah Âdem ve çocuklarını emir, nehiy gibi fiillerini kullarına da ihsan etmiştir ve bu, Âdem’in Rahmân’ın sûretinde yaratıldığını ifade etmektedir. Allah’ın Âdem’i ilahi fiilleri üzere yaratması demek, Âdem ve oğullarında bu fiillerin benzerlerini halk etmesi demektir. Kullar da Allah gibi emreder ve nehyeder. Nitekim Allah İsa (a.s) hakkında şöyle buyurmuştur: “Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle doğuştan körü ve alacalıyı iyileştiriyordun. Hani benim iznimle ölüleri de (hayata) çıkarıyordun.”³⁶⁷ Yani İsa Rahmân’ın sûretinde yaratıldığı için ‘yaratma’ ve ‘şifâ verme’ gibi fiilleri gerçekleştirebiliyordu.³⁶⁸

b. Maiyet ve Eyniyet

“Her nerede iseniz, O sizinle beraberdir”³⁶⁹ âyetinde ifade olunan neredelik ve beraberliği, Şa’rânî şöyle açıklamaktadır: Zayıf akıllılara Allah için neredelik vehmettiren bu âyette böyle bir vehme yer yoktur. Zira buradaki eyniyet mahlûkâta râcîdir. Allah yaratıklarına hiçbir şekilde benzemediğinden ötürü neredelik vasfını taşıması söz konusu olamaz ve bunun yanında neredelik vasfını taşıyan her yaratıkla da beraberdir.³⁷⁰ Muhakkikler Hakk’ın kadîm, âlemin muhdes olduğu hususunda, icmâ’ etmişlerdir. Allah için tüm yaratıkları yaratmazdan önce eyniyet düşünülemediği gibi, aynı şekilde yaratıkları yarattıktan sonra da O’nun eyniyeti olamaz. Âyetteki eyniyet mahlûkâta râcîdir. O (Allah), neredelik vasfını hâiz hiçbir şeyle hiçbir benzerliğe sahip olmadığı için, şeylerle hakkında neredelik söz konusu olmaksızın beraberdir. Nitekim İbnü’l-Arabî, eyniyeti olmayanın mekânı kabul etmeyeceğini söylemiştir. Mekânın mekânı yoktur, diyen İbnü’l-Arabî, eyne’si olanın eynesi

³⁶⁵ Şa’rânî, *el-Kavâid*, s. 63-64.

³⁶⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, XII, 430.

³⁶⁷ el-Mâide 5/110.

³⁶⁸ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 64

³⁶⁹ el-Hadîd 57/4.

³⁷⁰ Şa’rânî, *el-Yevâkît*, I, 90; Şa’rânî, *el-Mizân*, s. 39.

yoksa eynesi olmayanın eynesi nasıl olur, diyerek Allah hakkında eyniyeti kesin bir şekilde reddeder.³⁷¹

Allah mekân ve zaman yokken de vardı. O'nun zâtı artma ve eksilmeyi kabul etmez. O, zamanı inşa etmiş ve mekânı yaratmıştır. Bu yüzden O'nun için eyniyet söz konusu olamaz.³⁷²

Allah için bir mekânla kayıtlı varlıkların maiyeti (beraberlik) gibi bir maiyet muhaldir. Çünkü maiyet, bir şeyin başka bir şeye, Hakk'ın zâtının sıfatlarıyla beraberliği gibi iki vâcip olarak veya insanın benzeriyle beraberliği gibi iki câiz olarak yahut da Hakk'ın yaratıklarıyla beraberliği gibi bir vâcip, bir câiz olarak eşlik etmesidir. Vâcip ile câizin yani Hakk ile yaratıklarının beraberliğine yukarıdakine ek olarak “*Muhakkak ki Allah, muhsinlerle beraberdir*”³⁷³, “*Muhakkak ki Allah, sabredenlerle beraberdir*”³⁷⁴ âyetleri misâl olarak verilebilir. Allah'ın maiyetini, “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”³⁷⁵ âyetinin ışığında anlamak gerekmektedir. Yani Allah'ın maiyeti, hiçbir benzerliği akla getirmeksizin O'nun kemâl ve cemâline yaraşır bir şekilde anlaşılmalıdır. Allah hakkındaki yanlış kanaat ve vehmin giderilmesinin yolu budur. Allah gerek zâtıyla gerekse sıfatlarıyla yaratıklarınki gibi bir beraberlikten münezzehtir. Zaten Hakk'ın sıfatlarının zâtından bağımsız bir şekilde bir şeyle iştiğal etmesi düşünülemez.³⁷⁶

Allah'ın maiyeti çeşitli mertebelerden olmak üzere isim ve sıfatlarıyla varlığa şamildir. Biz nerede olursak olalım, O amâda³⁷⁷, Arş'a istivâda³⁷⁸, dünya semâsında³⁷⁹ ve kula onun şahdamarından³⁸⁰ daha yakın olması durumlarında bizimle beraberdir. Ne var ki maiyeti ilâhî zât'a itlâk etmek câiz değildir. Çünkü o, böyle bir şeyden yücedir. O vardı ve O'nunla

³⁷¹ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 144.

³⁷² Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, I, 90.

³⁷³ el-Ankebût 29/69.

³⁷⁴ el-Enfâl 8/46.

³⁷⁵ eş-Şûrâ 42/11

³⁷⁶ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 145.

³⁷⁷ Hz. Peygamber, “Rabbimiz yaratıkları yaratmadan evvel nerede idi?”, sorusuna “Amâda idi” cevabını vermiştir. Bkz. İbn Mâce, Mukaddime 13; “Kâşânî, ‘amâ mertebesi’ni ‘nefes-i Rahmânî’ ve ‘ikinci taayyün’ diye de adlandırır ve bu mertebenin göreceli çoğluğuyla ‘gerçek birlik’ ve ‘gerçek çokluk’ arasında berzah olduğunu söyler. Bu mertebe, ilk mertebede bulunan birlikteki nisbet ve hakikatlerin tafsilleştiği yerdir ve bu yüzden ‘amâ’ denmiştir. ‘İnce bulut’ anlamına gelen amâ, bu mertebede bulunup da Hakka ve halka izâfe edilen hakikatler arasında berzahdır. Nitekim ‘ince bulut’ anlamına gelen amâ da güneş ile göz arasında bir engel teşkil eder. bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 403.

³⁷⁸ Tâhâ 20/5.

³⁷⁹ Buhârî, Teheccüd 14.

³⁸⁰ Kâf 50/16.

beraber hiçbir şey yoktu. Oysaki isim ve sıfatlar için böyle bir şey düşünemeyiz. Zira isim ve sıfatlar âlemi talep eder.³⁸¹

Şa'rânî İbnü'l-Arabî'nin 'edeb'in 'Allah bizimle beraberdir' demek olduğunu söylediğini aktarır. Buna göre, biz, Allah'la beraberiz, demeyiz; zira biz O'nun zâtını O'nun gibi bilemeyiz, ancak O, bizi aslımız ve fer'imizle birlikte bilir.³⁸² Ali el-Mürsafî de aynı şekilde 'edeb'in, biz Allah'la beraberiz, demek yerine, Allah bizimle beraberdir, demek olduğunu söylemiştir. Edep bunu gerektirir, zira şeriat bunu söylemiştir. Oysa akıl, bize bu bilgiyi vermez. Eğer Allah maiyeti kendisine nisbet etmemiş olsaydı, akıl bunu kavramaya güç yetiremezdi. Çünkü Hakk Teâlâ maiyeti celâline yaraşır şekilde en iyi bilendir.³⁸³

c. Kabza ve Yemîn

“*Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun kabzasındadır ve gökler de O'nun yemîniyle dürülmüştür.*”³⁸⁴ âyetinde geçen kabza (avuç) ve yemîn (sağ el) lâfızlarını Şa'rânî, Arap dilindeki vaz' oluşlarına göre yorumlamak gerektiğini belirtir. Buna göre, 'tüm varlık O'nun elinin altındadır' demek, 'tüm varlık O'nun hükmü altındadır' demektir. 'Filan kişi elimin kabzasındadır' derken 'filân kişi hükmümün altındadır' demek istenir. Zira onun bir organ olan elinde hiçbir şey yoktur. Yani âyette 'yemîn' lâfzı şunun için zikredilmiştir: Yemîn, kuvvetin mahalli olan ve mutlak tasarrufu hâiz bir organdır; kudretin fiilen hâkim olmasına işaret eder ki bu mânâ, bu âyete muhatap olan Arapların aklına süratli bir şekilde ulaşır.³⁸⁵

d. İsba'

“*Mü'minin kalbi Rahmân'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır.*”³⁸⁶ hadîsindeki 'Rahmân'ın parmakları' ya da 'Rahmân'ın iki parmağı' ile murâd edileni, Şa'rânî şöyle açıklamaktadır: Aklî düşünme hakikat ve mecâzdan bağımsız değildir. Bu yüzden akıl, isba' (parmaklar) lâfzını organa ve nimete itlâk edilen müşterek bir lâfız olarak bulmuştur. Meselâ Araplar şöyle derler: “Falan kişinin parmakları ne güzeldir.” Burada, parmaklarla kastedilen 'mal'dır. Parmaklar lâfzıyla organ, nimet ve güzellik övgüsü kastedilebildiğine göre, Allah'a, tenzihi de dikkate almak sûretiyle en doğru anlamı nisbet etmek gerekmektedir. Meseleye

³⁸¹ Şa'rânî, *Muhtasaru Ferâidi'l-kalâid*, 9b.

³⁸² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 147.

³⁸³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 148; Şa'rânî, *el-Yevâkît*, I, 94.

³⁸⁴ ez-Zümer 39/67.

³⁸⁵ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 191.

³⁸⁶ Müslim, *Kader* 3; Tirmîzi, *Kader* 7.

böyle bakınca, Allah'a atfedilen 'parmaklar' ile bir organ olan parmakların kastedilmediği kesinlik kazanmış olmaktadır.³⁸⁷

e. Cihetler

Allah için üst (fevk) ve alt (tahte) söz konusu olamaz. Zira Hakk'ın hakikati diğer tüm hakikatlerin hilâfıdır. Allah'ın Arş üzerine istivâsı (oturması) mahlûkâtın istivâsı gibi değildir. Bundan dolayı, Hakk'ı muhdesâtın sıfatlarından tenzih etmek gerekmektedir. Zira Yaraticı'nın yaratılanlar *gibi* olduğu fikri kesinlikle doğru değildir.³⁸⁸ Bu yüzden "*Üzerlerinde [fevkîhim] olan Rabb'lerinden korkarlar*"³⁸⁹ âyet-i kerîmesindeki 'Allah'ın kulları üstünde/üzerinde olmak'tan murâd şudur: O kullar, üst cihetlerinden kendilerine bir azabın ineceği endişesiyle Rablerinden korkarlar. Burada üstlük (fevkîyye) Rablerine değil, azaba râcîdir. Allah Teâlâ hakkında mekânlanma müstahil olduğu için bu böyledir. Yukarıdaki âyette zikredilen 'fevkîyyet' Hakk'a râcî olsa bile, bu, "*Hâlbuki O, göklerde de yerde de Allah'tır*"³⁹⁰ âyetinin de ifade ettiği gibi bir yön olarak üste hasredilmesini gerektirmez; zira Allah Teâlâ, bu âyetle zâtına üst ve alt cihetlerini tahsis etmediğini beyân etmiş olmaktadır. Şöyle ki; Allah gökte olmakla sizin gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bildiği gibi, aynı şekilde yerde olmakla da sizin her şeyinizi bilir. Ehl-i keşf, yaratıklar gibi bir mekân ve zamanla tavsif olmayan Hakk'ın fevkîyyeti üzerinde icmâ' etmiştir. Ancak yukarıda işaret edildiği gibi söz konusu fevkîyyet, yaratıklara sıfat olan fevkîyyet değildir.³⁹¹

f. Kademeyn

Şa'rânî kademeyn³⁹² (iki ayak) tüm ehl-i keşfin icmâ'ıyla 'emir ve nehiy' olduğunu söyler. Aynı şekilde iki ayak ile emir ve nehiy ile ilişkili olan 'hayır ve şer' de kastedilir. Şa'rânî her iki yorumun da Mücessime'nin hilâfına doğru olduğu düşüncesindedir. Allah bildiğimiz türden ayaklara sahip olmaktan yücedir.³⁹³

³⁸⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 190.

³⁸⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 75-76.

³⁸⁹ en-Nahl 16/50.

³⁹⁰ el-En'am 6/3.

³⁹¹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 84-85.

³⁹² Allah'a iki ayak nisbet eden haber İbn Abbas ve Ebû Mûsa el-Eş'arî olmak üzere iki tarifla gelmiştir. İbn Abbas'tan gelen rivayet şöyledir: "*Kürsî O'nun iki ayağını koyduğu yerdir...*" Abdullah b. Ahmed, Kitâbü's-Sünne 404. Ebû Mûsa'dan gelen rivayet ise şöyledir: "*Kürsî iki ayağın konulduğu yerdir...*" Abdullah b. Ahmed, *a.g.e.*, 405.

³⁹³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 194-195.

2. Fiilî Haberî Sıfatlar

a. İstivâ

Şa'rânî istivâ konusunu çözümünü en zor meselelerden sayar. Ona göre Allah'ın Arş'a Rahmân sıfatıyla istivâ ettiğine O'nun celâline yaraşır şekilde inanmak gerekir.³⁹⁴ Arş'a istivâsını O'nun yüce zâtına itlâk etmek câiz değildir. Çünkü Kitap ve Sünnet'te bunu tasrih eden hiçbir haber vârid olmamıştır. Bundan dolayı Allah'a bilmediğimiz bir şeyi nisbet etmemiz câiz değildir. Nitekim tenzihte ısrarcı aklın istivânın keyfiyeti hususunda varacağı son nokta, istivâyı 'yönetme' ve 'hâkim olma' ile yorumlamaktır. Bunu da bir hükümdarın ülkesine istivâsına benzeterek yapar ki Arapların "Bişr, Irak'a istivâ etti" sözünü bu iddiasına delil olarak gösterir.³⁹⁵

Allah'ın Arş'a Bişr'in Irak'a istivâ ettiği gibi istivâ ettiğini düşünmek yanlıştır. Çünkü Bişr, sınırlı ve sonlu bir varlıktır ve bu bakımdan onun istivâsı sınırlı ve sonluluk ihtiva eder. Bu yüzden Allah'ın Arş'a istivâ etmesini Bişr'in Irak'a istivâ etmesine benzetmemek gerekir. Dahası O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. Yani O'nunla hiçbir şeyin münasebeti bulunmamaktadır. Kelâmcılar tenzihte tüm ısrar ve gayretlerine rağmen teşbihten bir türlü kurtulamamışlardır. Çünkü akıl, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*" âyetinin taşıdığı anlama ulaşamaz.³⁹⁶

Hakk'ın istivâsını hislere konu olan ve bu yüzden akla ilk olarak cisimiyeti getiren 'istikrâr'la yorumlamak ile 'istilâ' manasıyla yorumlamak arasında esasında bir fark yoktur. Hem istikrâr hem de istilâ hâdisler için söz konusudur. Burada Şa'rânî Müşebbihe ile kelâmcıların aynı veya benzer bir noktada buluştuklarını söylemektedir. İki grup da lâfzı te'vil etmiş, ama teşbihten kurtulamamıştır. Şa'rânî istivâyı istikrâr ve istilâ mânâlarından biriyle yorumlamak gerekirse, istikrâr'ın daha uygun olduğunu söyler. Yani o Müşebbihe'yi bu konuda daha isabetli bulmaktadır. Çünkü "*Arş içinde Kürsî, yeryüzünde bir çölün içine atılmış demir bir halka (yüzük) kadardır.*"³⁹⁷ hadisinden anlaşıldığına göre 'kürsî' lafzı döşek anlamına gelmektedir. Bir döşeğe istikrâr etmek de istilâ etmekten daha makul bir anlam ihtiva etmektedir. Şa'rânî böyle bir hükme, dikkat edilecek olursa, lügat/dil açısından bakarak varmıştır. Burada, Şa'rânî te'ville teşbihten kurtulmanın mümkün olmadığını söylemek

³⁹⁴ Şa'rânî, *Muhtasaru Ferâidi'l-kalâid*, 6b.

³⁹⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, I, 132.

³⁹⁶ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 96.

³⁹⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, 1, 167; İbn Hıbbân, *Sahîh*, 2, 77.

istemektedir. Teşbihten kaçınan ve bu yüzden tenzihte ısrar eden kelâmcıların maksatlarına ulaşamadıklarını ifade etmektedir.³⁹⁸

Şa'rânî, Ebû Tâhir el-Kazvî'nin istivâ sıfatı hakkındaki şu yorumunu nefis bulur:

“Allah bizi yerde, yerden yarattı ve üzerimize havayı halk etti. Havanın üzerine de gökleri tabaka tabaka yarattı. Göklerin üstüne Kürsî'yi, Kürsî'nin üstüne de büyük Arş'ı yarattı ki o, yaratıkların en büyüğüdür. Allah'ın Arş'ın üzerine bir şey yarattığı yönünde bir haber Kitap ve Sünnet'te bize ulaşmamıştır. Nûrların tümü Arş cümlesindedir ve ona tâbidir. Şu halde “*Rahmân Arş'a istivâ etti*”³⁹⁹ âyeti şu mânâyâ gelir: Allah Arş'ın üzerinde yaratışı tamamladı ve arşın hâricinde hiçbir şey yaratmadı. Dünya ve ahirette yarattığı ve yaratmakta olduğu hiçbir şey Arş'ın dairesinden çıkmaz. Çünkü o, tüm kâinatı hâvidir. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri en uygun yöntem olduğu için ‘istevâ’ fiilinin şu âyetlerdeki anlamlarına bakmak gerekmektedir: “*(Musa) olgunluk çağına ulaşıp gelişimini tamamlayınca (istevâ), biz ona ilim ve hikmet verdik*”⁴⁰⁰ Yani gençliğini tamamlayınca... “*Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş (istevâ), ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler.*”⁴⁰¹ Yani o ekin tamamlanmış ve kavileşmiş...⁴⁰²

Allah tüm Kur'an'da Arş'a istivâsını gökleri ve yeri yarattığını zikrettikten sonra zikretmiştir ve bu, altı yerde geçmektedir:

Birincisi: “*Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde yaratan ve Arş'a istivâ eden, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır.*”⁴⁰³

İkincisi: “*Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde yaratan ve Arş'a kurulup işleri yerli yerince düzene koyandır.*”⁴⁰⁴

Üçüncüsü: “*(O) yüksek gökleri yaratanın katından peyderpey indirilmiştir. Rahman, Arş'a kurulmuştur.*”⁴⁰⁵

³⁹⁸ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 95.

³⁹⁹ Tâhâ 20/5.

⁴⁰⁰ el-Kasas 28/14.

⁴⁰¹ el-Fetih 48/29.

⁴⁰² Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, I, 136.

⁴⁰³ el-A'raf 7/54.

⁴⁰⁴ Yûnus 10/3.

⁴⁰⁵ Tâhâ 20/4-5.

Dördüncüsü: “Gökleri ve yeryüzünü ve ikisi arasındakileri altı gün içinde yaratan, sonra da Arş’a kurulan Rahmân’dır.”⁴⁰⁶

Beşincisi: “Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındakileri altı gün içinde yaratan sonra da Arş’a kurulandır.”⁴⁰⁷

Altıncısı: “O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş’a kurulandır.”⁴⁰⁸

Bu âyetlerin tümündeki mânâ, Allah’ın Arş’tan sonra Arş’ın üzerine Arş’tan daha büyük hiçbir şey yaratmadığıdır. Bu şöyle demek gibidir: “Melik filan şeyin üzerine kuruldu yani oraya sabit bir şekilde yerleşti.” İbn Abbas’tan istivânın ‘istikrâr’ olduğu rivayet edilmiştir. Bu, ‘tamamlama’ mânâsındadır. Yine İbn Abbas, istivânın aslı Arapça’da ‘müsâvat’ tır, demiştir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “Hiç bilenlerle bilmeyenler müstevi olur mu?”⁴⁰⁹ Allah her şey için bir nihayet ve kemâl kılmıştır. Bir şey kemâl sınırına ulaştığında şöyle denilir: “İstivâ etti.” Yine güneşin istivâsından, mîzanın istivâsından söz edilir. Kişi bir yere oturmak üzere temekkün ve istikrar ettiğinde de aynı şekilde, “istivâ etti” denilir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “Sen ve beraberindeki kimseler, gemiye bindiğiniz (istevâ ettiğiniz) zaman...”⁴¹⁰ Yine Allah şöyle buyurmuştur: “O, bütün çiftleri yaratan, üzerlerine kurulasınız (istevâ), sonra da kurulduğunuzda (istevâ), Rabbinizin nimetini hatırlayınız ve “Bunu hizmetimize veren Allah’ın şanı ne yücedir. Bunlara bizim gücümüz yetmezdi. Şüphesiz biz Rabbimize döneceğiz” diyesiniz diye sizin için gemileri ve hayvanları yaratandır.”⁴¹¹ Allah, “Gemi Cûdî’ye oturdu (istevâ).”⁴¹² buyurmuştur. Allah göklerin ve yerin yaratılışını ikmâl ve itmâm ettiğinde şöyle buyurmuştur: “Yedi gök halinde düzenleyendir (sevvâ).”⁴¹³ Allah, Âdem’in yaratılışı ve tasviri tamamlandığında şöyle buyurmuştur: “Onu düzenlediğimde (sevveyühû)...”⁴¹⁴

Nitekim istivâ lâfzının dilde kullanımı da böyledir. “Zeyd evini binâ etti ve çatıyı istivâ etti” denildiğinde, bu şu anlama gelir: Çatı, binası üzerine istivâ etti. Yani, bina çatısı üzerine kuruldu ve onunla tamamlandı. Aynı şekilde, âyetlerdeki göklerin ve yerin

⁴⁰⁶ el-Furkân 25/59.

⁴⁰⁷ es-Secde 32/4.

⁴⁰⁸ el-Hadîd 57/4.

⁴⁰⁹ ez-Zümer 39/9.

⁴¹⁰ el-Mü’minûn 23/28.

⁴¹¹ ez-Zuhruf 43/12-13-14.

⁴¹² Hûd 11/44.

⁴¹³ el-Bakara, 2/28.

⁴¹⁴ el-Hicr 15/29.

yaratılmasının mânâsı şudur: Kâinat Arş üzerine kurulmuş, onunla tamamlanmış ve onun üstüne hiçbir şey yaratılmamıştır.⁴¹⁵

b. Kitâbet

Şa'rânî'ye göre Hakk'ın yazmasına⁴¹⁶ (kitâbetü'l-Hakk) itlâk olduğu üzere kesin olarak inanmak gerekir. Bu lâfızla murâd olunan, başlangıcı olmayan ilm-i ilâhîde yazılmış olana taalluk eden ilimdir. Allah bu lâfzı kullarının ilm-i ilâhîyi idrâk edebilmesi için zikretmiştir. Yani Allah'ın yazması insanların yazması gibi değildir.⁴¹⁷

c. Nüzûl

Şa'rânî, “*Rabbimiz dünya semâsına her gece iner (nüzûl eder)...*”⁴¹⁸ hadîsinde geçen ‘nüzûl’ fiilini te’vil ederek Allah’tan nefyedenlere karşı çıkar. Bunu haberî sıfatlara yaklaşımda bir ölçü olarak benimsediği mutlâk ve mukayyed mertebeleri görüşünü esas alarak yapar. Şa'rânî o yanlış te’vil sahibine şöyle demek gerektiğini söyler: “Dünya semâsına inen ile murâd, Allah değil de meleklerden bir melek ya da Allah’ın nâzil olan bir emridir. O hâlde Hak, âyette niçin o melek veya o emrin makâmına kendisini ikame etmiştir? Allah kendisini o ikisine vekil kılmış ve melek ve emir isimlerini ise iskât etmiştir. Nüzûlü o ikisine izâfe etmemiştir.” Şa'rânî nüzûlü Hakk’ın kendisine izâfe ederek te’vile kalkışanın kaçındığı takyîdden kurtulamayacağını söyler. Yani o, nüzûlden tenzih etmek istediği Hakk’ı yanlış bir te’ville teşbih etmekten kurtulamayacaktır. Şa'rânî’nin bu yorumu yalnızca te’vilciyi nakzetmek içindir. O, bu konuda daha ziyade tevakkufçu bir tutum izler. Bu yüzden o te’vil sahibine şöyle demek gerektiğini söyler: “Sen bu te’vilinle yanıldın ve Hakk’ın peygamberleri vasıtasıyla kendisine izâfe ettiğine iman edenlerin hilâfına bir iş yapmış oldun.”⁴¹⁹

Allah’ın nüzûlü, tıpkı istivâsı gibi kadîmdir. Bununla birlikte Arş ve onun içerdiği her şey ise bi'l-icmâ‘ mahlûk ve muhdestir. Allah tüm mahlûkâtı yaratmadan önce de ezelde hâlik ve râzik olmak vasıflarını hâiz olduğu gibi nüzûl ile de mevsuftu. Bu bakımdan, semâyı yaratmadan evvel Allah’ın nüzûlünün mânâsı ne ise, semâyı yarattıktan sonra da aynı mânâda nüzûl etmektedir. Akıl Allah’ın semâyı nüzûlünü kavramakta yetersizdir.⁴²⁰

⁴¹⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 136.

⁴¹⁶ Allah’ın yazması ile ilgili âyet şöyledir: “*Eğer Allah’tan bir yazı geçmiş olmasa idi aldığınız fidyeden size mutlak büyük bir azab dokunurdu.*” Enfâl 8/68.

⁴¹⁷ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 203.

⁴¹⁸ Buhârî, *Teheccüd* 14.

⁴¹⁹ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 162.

⁴²⁰ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, I, 133.

d. Gazap ve Buğz

Allah'a yaratıkların gazabını⁴²¹ hamletmek câiz değildir. Çünkü bu fiiller yaratıklardan, onların birtakım olumsuzluklar karşısındaki acizyetlerinden dolayı ortaya çıkmaktadır. Halbûki Allah için herhangi bir şeye güç yetirememekten kaynaklanan bir acizyet söz konusu olamaz. Zira O, tüm söz ve fiilleri yaratandır ki bu yüzden O'nun kendi yarattığı söz ve fiillerin sahiplerine gazap etmesi düşünülemez.⁴²²

e. Nisyân

Nisyân⁴²³ (unutmak) fiil ve niteliğinin yaratıklara izâfe edildiği gibi Hakk'a izâfe edilmesi keşf ve nakl ehline göre câiz değildir. Nisyân fiili yaratıklarda noksan ifade ederken, Hak'ta kemâl ifade eder. Kullanın idrâkini değil, bilakis Allah'ın ilmini nazar-ı itibara alarak Hakk'ın bu niteliğine iman etmek gerekmektedir. Nitekim tam olarak kavramak mümkün olmasa bile Allah katından peygamberlerin lisanları vasıtasıyla vârid olan her şeye iman etmek gerekmektedir.⁴²⁴ Allah'ın unutmamasıyla, Allah'ın azabına uğrayan günahkâr kullanın Allah katında sanki unutulmuş gibi azaptan hiçbir eksilmenin olmayacağı, onlara merhamet edilmeyeceği anlatılmak istenmiştir.⁴²⁵

f. Kelâmullah

Kelâmullah'ın keyfiyetinin, çözülmesi en zor meselelerden olduğunu ve bu yüzden bazı imamların birtakım baskılara maruz kaldığını söyleyen Şa'rânî, kelâmcıların ve âriflerin mesele hakkındaki "en değerli görüşlerini" zikreder. Buna göre Kemâleddin İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500), Kur'an'ın zât-ı mukaddes ile kâim olan kelâm ve Hz. Muhammed'e indirilen lâfız olmak üzere iki mânaya itlâk edildiği söylemiştir. İlk anlamıyla Kur'an, kelâm ulemâsının, ikinci anlamıyla ise, Arap dili, fıkıh ve fıkıh usûlü ulemâsının nazar mahallidir. Birinci anlamıyla kelâmullah Allah'ın bir sıfatını, ikinci anlamıyla ise Allah'ın levh-i mahfuzda⁴²⁶

⁴²¹ Allah'ın gazabıyla ilgili birçok âyet vardır. Onlardan biri Mâide 5/80'dir. Âyetin meâli şöyledir: "Onlardan birçoğunun inkâr edenleri dost edindiklerini görürsün. Andolsun ki kendileri için önceden (âhirete) gönderdikleri şeyler; Allah'ın onlara gazap etmesi ne kötüdür! Onlar azap içinde ebedî kalıcıdırlar."

⁴²² Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 193.

⁴²³ Allah'a unutmak fiilini izâfe eden naslardan biri et-Tevbe 9/67'dir. Âyetin meâli şöyledir: "Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindedir (birbirlerinin benzeridir). Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar, ellerini de sıkı tutarlar. Onlar Allah'ı unuttular; Allah da onları unuttu. Şüphesiz münafıklar fasıkların ta kendileridir."

⁴²⁴ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 53.

⁴²⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 191.

⁴²⁶ el-Burûc /21-22.

birtakım rakamlarla veya peygamberin lisanında⁴²⁷ birtakım harflerle yarattığı/meydana getirdiği kitabı ifade eder. Kalbe inzâl olan kelâm, kelâm-ı kadîme delâlet etmekle birlikte lâfızsız da olan mânâdır. Bu bakımdan kelâmullah tamlamasıyla ilk mânâ kastedilmekte olup, ikinci mânâyâ ad olması ise ilk mânâdan kaynaklanmaktadır.⁴²⁸

Selef-i sâlihîn lisandaki kelâma ‘mahlûk’ demeyi hem edep kaygısıyla hem de vehmin Allah’ın zâtıyla kâim kelâm-ı nefsî olan birinci mânâyâ gitme endişesiyle mahzurlu görmüştür. Ebû Tâhir el-Kazvînî ise Selef’in, Kur’an’ın okuma (kırâat) mı, okunan (makrû’) mı yoksa yazılan (mektûb) mı olduğunu hiç araştırmaksızın yaratılmamış ilâhî kelâm olduğu hususunda icmâ’ ettiği söyler.⁴²⁹ Ahmed b. Hanbel ve Süfyân-ı Sevrî gibi önde gelen büyük imamlar bu gibi meselelere dalmaktan arkadaşlarını men’ etmişlerdir. Onlar, çünkü bu meselelere dalmanın teşbih ya da ta’dile sebep olacağını düşünmüşlerdir. Bu yüzden arkadaşlarının itikâdlarının sarsılacağından endişelenmişler ve bu gibi sıfatların mânâları üzerinde düşünmeyi bid’at saymışlar ve indirilene kesin bir şekilde iman etmek gerektiğini savunmuşlardır.⁴³⁰

Şa’rânî sûfiyye içinden en isabetli görüşün İbnü’l-Arabî’ye ait olduğu düşüncesiyle sûfîlerin konu hakkındaki fikirlerini İbnü’l-Arabî üzerinden aktarır. Buna göre İbnü’l-Arabî Kur’an’ın hakikatte (ayn) kadîm, (yeryüzüne) gelişte hâdis olduğu düşüncesindedir. Bu bakımdan biz, Kur’an’ın bilgisini işittiğimiz zaman, o, hâdis olur. Kur’an’ın biz gelmeden evvel var olduğu, işitmeye konu olan birtakım hadiseler üzerine geldiği ve aynı şekilde anlayışın (fehmi) Kur’an’ın kelimelerinin delâlet ettiği şeylere taalluk ettiği şüphe götürmez. Yani Kur’an bize gelmesi bakımından hâdistir, hakikati bakımından kadîmdir. Kur’an’da kelâmın bir yandan “*O (Kur’an) şüphesiz çok şerefli bir elçinin sözüdür*”⁴³¹ âyetinde olduğu gibi bir vasıtaya izâfe edilmesi, diğer yandan “*Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı.*”⁴³² âyetindeki gibi bizzat Allah’a izâfe edilmesi de bu durumu açıklamaktadır. Nitekim bize Kur’an tilavet edildiğinde biz Allah’ın kelâmını işitiriz. Musa (a.s) da Rabb’inin kelimesini işittiğinde Allah’ın kelâmını işitmiştir. Ancak iki işitme arasında çok fark vardır.

⁴²⁷ eş-Şuarâ 26/193-194; el-Hâkka 69/40.

⁴²⁸ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 173.

⁴²⁹ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 174.

⁴³⁰ Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 175-177.

⁴³¹ el-Hâkka 69/40.

⁴³² et-Tevbe 9/6.

Çünkü Allah'ın kelâmını vasıtasız bir şekilde işitenin idrâkiyle vasıtalarla işitenin idrâki bir değildir.⁴³³

3. Ru'yetullah

a. Âhirette Ru'yet

Şa'rânî âhirette Allah'ın hakikî zâtının görülemeyeceği düşüncesindedir. Âhiretteki ru'yet sahih olmakla birlikte hayâlî, misâlî bir keşiftir. Zira ilâhî zât ihâta edilmeyecek kadar yücedir.⁴³⁴ Hz. Peygamber mü'minlerin Rablerini dolunay gecesinde ayı gördükleri gibi⁴³⁵ göreceklerini haber vermiştir. “Dolunay gecesinde ayı görmek gibi” ifadesiyle kastedilen, gecenin karanlığı kesifleştiği sırada basarın kesin bir idrâk ile aya benzeyen bir misali idrâk etmesidir. Yani göz, ayın aşırı parlaltısından dolayı ayın kendisini değil ancak bir benzerini görebilir. Nitekim Hz. Peygamber'e Rabbini nasıl gördüğü sorulduğunda, “*Bir nûr (vardı), nasıl görebilirim O'nu*”⁴³⁶ (“Nûrun ennâ erâhü”) demiştir. Yani Hz. Peygamber karşılaştığı nûrun basarları giderecek kadar parlak olmasından dolayı Rabbini göremediğini ifade etmek istemiştir.⁴³⁷ Anlaşılan o ki Hz. Peygamber'in bu sözünü ettiği görme İsrâ gecesinde vuku bulan görmedir. Ve yine anlaşılan o ki Şa'rânî âhiretteki ru'yetin keyfiyetini, Hz. Peygamber'in dünyada tecrübe ettiği ru'yetin keyfiyetiyle açıklamak istemektedir.

Diğer taraftan “*Gözler O'nu idrâk edemez*”⁴³⁸ âyeti ru'yetullahın gerçekliğiyle çelişmez. Şöyle ki Hak kulun gözü olduğunda ru'yet gerçekleşir. Yani kul Hakk'ı Hak ile görmüş olur. Gören kuldur, görülen Hak ve kendisiyle görülen yine Hak'tır. Şu hâlde yukarıdaki âyet, ancak Hakk'ın kulun gözü olmadığı bir durumu ifade eder. Hak kullarının gözü olduğunda, kullar O'nu âhirette hayal gözleriyle görürler. Ancak bu ru'yet, Hakk'ı ihata etmek anlamına gelmez.⁴³⁹

b. Dünyada Gözle (Basar) Ru'yet

Şa'rânî ayrıca dünyada baş gözüyle (basar) ru'yetullahı yalnızca Hz. Peygamber'in görebileceğini söyler. Kulların Hakk'ı görmesi, ancak imanlarının başarıyla mümkündür. Bu, Allah'ın âhirette gerçekleşecek ru'yeti ta'cil ederek dünyada mümkün kılması anlamına gelir.

⁴³³ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 178.

⁴³⁴ Şa'rânî, *el-Mizân*, s. 38.

⁴³⁵ Buhârî, *Tevhîd* 24, *Mevâkîf* 16; Müslim, *Mesâcid* 37; Ebû Dâvûd, *Sünnet* 20; Tirmîzî, *Cennet* 16; İbn Mâce, *Mukaddime* 13; Nesâî, *Nu'ût* 56, *Tefsîr* 20.

⁴³⁶ Müslim, *İmân* 78.

⁴³⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 41.

⁴³⁸ *el-En'am* 6/103.

⁴³⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 47; Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 238.

Bu da Hakk'ın kullarının basarı olmasıyla gerçekleşebilir.⁴⁴⁰ Şa'rânî, bir başka yerde de Allah'ın ancak kalple şühûd edilebileceğinden söz eder. 'Kalple şühûd etmek' ile 'iman başarıyla görme'yi aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Zira o, 'kalple şühûd' ile de Allah'ı kuşatmanın imkânsız olduğunu söyler. Buna göre insanları Allah'ı dünyada gözle görmekten alıkoyan, ilâhî zâtın azamet (büyüklük) hicabıdır. Nitekim Hz. Peygamber, “*Adn cennetinde kullar ile Rablerini görmeleri arasında ancak Rabbin vechinde (yüzünde) bulunan kibriyâ ridâsı vardır*”⁴⁴¹ buyurmuştur.⁴⁴²

Şa'rânî ilâhî tecellînin ancak 'Rab' ve 'Îlâh' isimleriyle olabildiğini söyler. Ona göre 'Allah' ve 'Ehad' isimlerinin ise tecellîleri yoktur. Bundan dolayı, Sâmirî “Bu, Mûsâ'nın kendisine dua ettiği Allah'tır” demek yerine “*Bu sizin de ilâhınızdır, Mûsâ'nın da ilâhıdır*”⁴⁴³ demiştir. Zira her kendisine işaret edilenin bir yönü vardır. Allah ve Ehad'ın ise cihetleri yoktur. Bu iki isim, herhangi bir şeyi talep etmeyen iki hakikati ifade eder. Bu yüzden kulun ibadet ettiği Ehad olmayıp, Rab'dır. Yani Ehadiyet ile kulun bir ilişkisi yoktur, ancak Rabb'e veya Îlâh'a ibadet eden kul, merbûb veya me'lûh olur.⁴⁴⁴ Şa'rânî, burada Allah'ın mukayyed mertebesine işaret etmektedir. Dünyada Allah'ı görmenin O'nun mutlâk mertebesiyle değil, ancak mukayyed mertebesiyle mümkün olduğunu söylemek istemektedir. Genel düşüncesiyle uyumlu bir biçimde, Allah'ın âlemlerle irtibatını tesbit etmenin yanında O'nu tenzih hususundaki titizliğini korumaktadır.⁴⁴⁵

Şa'rânî Hz. Peygamber'in “*Mü'min mü'min'in aynasıdır*”⁴⁴⁶ sözünü şöyle anlamıştır: Halk (yaratıklar) Hakk'ın aynasıdır. Buna göre kul ilâhî aynada ancak kendi sûretini görür, onun Hakk'ı görmesinin imkânı yoktur. Bu, kişinin aynada kendi sûretini gördüğü sırada aynanın varlığını görememesine benzer.⁴⁴⁷ Yani dünyada Allah'ı zâtı itibariyle, bir başka ifadeyle mutlâk mertebede görmenin imkânı yoktur. O'nu ancak mukayyed mertebede görebilir. Bu bakımdan kâinatta bizim gördüğümüz bir açıdan O'nun Rab, Îlâh gibi takyîdî sıfatlarıdır, bir diğer açıdan da merbûb, me'lûh gibi kendi sıfatlarımızdır. Biz kâinât aynasında kendi sıfatlarımızı görmeseydik, Allah'ı takyîdî mertebesi itibariyle de göremez ve bilemezdik.

⁴⁴⁰ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 47; Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 238.

⁴⁴¹ Buhârî, *Tevhîd* 24, *Tefsîr* 55; Müslim, *İmân* 80.

⁴⁴² Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 32, 42; Şa'rânî, *el-Yevâkîf*, I, 170.

⁴⁴³ *Tâhâ* 20/88.

⁴⁴⁴ Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 33-34.

⁴⁴⁵ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 32.

⁴⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Edeb* 56.

⁴⁴⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 34-35.

c. Uyku Halinde Ru'yet

Hiz. Peygamber'in Şu sözünden hareketle Şa'rânî uyku halinde ru'yetullahın mümkün olduğu savunmaktadır: "*Siz lmedike Rabbinizi asla gremezsınız.*"⁴⁴⁸ Şa'rânî'ye göre uyku ölümün kardeŐidir. Bundan dolayı ölüm halinde mümkün olan ru'yet uyku halinde de mümkündür. Nitekim Musa'nın Rabbiyle konuŐması ancak onun bayılmasıyla birlikte gerçekleŐmiŐtir. Hiz. Peygamber de aynı Şekilde vahyi alışı sırasında kendinden ve hislerinden geçiyordu. Dünyada ru'yet ancak bu Şekilde, yani uyku, bayılma ve kendinden geçme durumlarında imkân dhilindedir.⁴⁴⁹

Ancak Allah için uyku halindeyken herhangi bir sûret söz konusu olamaz. Çünkü hayal, doğası gereği cisim olmayan bir Şeyi cisimleŐtirir. O, insana rüyada meselâ ilmi süt, İslâm'ı da bir kubbe olarak gösterir. Hakk'ı da sûretleri kabul etmemesine rağmen bir sûret içinde gösterir. Oysa Allah zihne düşen o sûretin aynı olmaktan yücedir. Çünkü o sûret, yönleri ve sınırları olan bir cisim ve mekn ifade eder. Allah ise cisim olmaktan ve bir mekânda temekkün etmekten yücedir.⁴⁵⁰

Şa'rânî Şu hadisi bazı âlimlerin reddettiğini söyler: "*Rabbimi geceleyin bir genç sûretinde gördüm ve ayaklarında altından bir çift ayakkabı vardı...*"⁴⁵¹ Ona göre bu hadisi reddetmek gerekmez. Çünkü Hakk, hayal leminde tabii bir sûrette, tabii sıfatlarla tecellî edebilir. Uyuyan kimse uykusunda duyulur sretler içinde o mnların cisimleŐtięini görür. Kinatta hayal leminde daha geniş bir Şey yoktur. Öyle ki o bir Şeye hakikati üzere veya olmadığı bir Şekilde hükmedebilir. Onunla yokluk, muhal ve vacibin tasavvuru da mümkündür. Hayal varlığı yokluk, yokluğu varlık olarak gösterebilir. Yani Allah sûretleri kabul etmezken bu hazrette sûretle zahir olabilir.⁴⁵² Ancak, tekrar belirtmek gerekirse, kendisiyle zâhir olduğu o sûret, Hakk'ın sûreti değildir. Zira Hak bir sûretle sretlenmekten münezzehtir.

İnsan uykusunda kendisini başka bir mekânda, o an evinde bulunduğu hâlden başka bir hâl üzere görebilir. İnsanın o rüyada kendisi olarak gördüğü kimse, başkası değil yine kendisidir. Şa'rânî maksadını anlatabilmek için Şöyle bir rüyasından söz eder:

⁴⁴⁸ Ebû Nuaym, *el-Hilye*, V, 157.

⁴⁴⁹ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 44.

⁴⁵⁰ Şa'rânî, *el-Kavâid*, s. 65; Şa'rânî, *el-Yevâkît*, I, 160.

⁴⁵¹ Taberânî, *el-Mu'cem el-kebir*, 25, 143.

⁴⁵² Şa'rânî, *el-Mîzân*, s. 42; Şa'rânî, *el-Yevâkît*, I, 160.

“Bir keresinde beyaz, uzun boyunlu bir kuşun başıma geldiğini gördüm. O, o sırada tüm ulvi ve süfli varlığı yutuverdi. Ben de yutulanlar arasındaydım. Fakat kuşu görebiliyordum. Çünkü hem onun karnındaydım, hem de onun dışındaydım. Kuşun yerleşmek için ineceği bir yer kalmadığını gördüm. Sonra bir sivrisinek geldi ve o kuşu tüm topladıklarıyla birlikte yuttu. Daha sonra gözden kayboldu.”

Bize öyle görünüyor ki Şa‘rânî, burada, aklen zıt görünen durumların hayalen mümkün olduğunu söylemek istemektedir. Çünkü Peygamber’in bildirdiği bazı gaybî haberlerin akılla kavranma imkânı yoktur, ama bu durum onların sahih olmadığı anlamına gelmez. Hazret-i hayal bize bu tür haberlerin gerçeklikleri hakkında bir fikir verebilir.⁴⁵³

Görüldüğü üzere Şa‘rânî Allah’ın uyku halinde görülmesini inkâr etmez. Onun kabul etmediği uykuda Allah diye görülen şeyin/sûretin esasında Allah olduğudur. O, Allah’ın uykuda görülmesini şöyle bir örnekten hareketle anlatmaya çalışır: Hz. Peygamber’i rüyada görmekten murâd, onun Medine’deki kabr-i şerifinde bulunan zâtının rüyayı görenin mekânına gelmesi değildir. Bundan dolayı rüyasında onu gören belki onu bir gecede birçok yerde ve birçok kez görebilir ve Peygamber, her yerde diğerine benzemeyen bir hal üzeredir. Diğer taraftan şu hadis Peygamber olarak görülenin gerçekte o olduğunu ifade etmektedir: “*Beni rüyada gören, muhakkak gerçekten görmüştür ve Şeytan bana benzeyemez.*”⁴⁵⁴ Bu hadisten rüyanın Peygamber’in ruhunun ve zâtının mazharı olduğu anlamı çıkmaz. Uykusunda Peygamber’i gören ancak Peygamber’in mukaddes ruhunun misâlini görmüştür. Peygamber’in ölümünden sonra geriye kalan ruhu sûret ve şekilden münezzehtir.⁴⁵⁵ Aynı şekilde uyku halindeyken Allah’ı görmekle kastedilen, insanın vehminde ilâhî zât için tahayyül ettiği bir misâli görmesidir. Ancak söz konusu misâlin, güzel bir sûreti ihtivâ etmesi gerekir. Şa‘rânî’ye göre güzel sûret şudur: “Kendisinde sûret, renk ve şekil bulunmayan manevî hakikî güzelliğin kendisiyle temsil edilmesi doğru olan sûret”tir. Yani Şa‘rânî Allah’a dair hayaldeki misâlin Allah gibi bir güzelliği taşıması gerektiğini söylemektedir. Allah’ın uykuda Hakk olarak görülen böyle bir misâle itlâk edilmesi, kula bildirmede bir vasıta olmasından dolayı gerçek ve doğrudur.⁴⁵⁶

⁴⁵³ Şa‘rânî, *el-Mîzân*, s. 43.

⁴⁵⁴ Buhârî, Ta‘bîr 10; Müslim, Ru‘yâ 1; Ebû Dâvûd, Edeb 95; Tirmizî, Ru‘yâ 4.

⁴⁵⁵ Şa‘rânî, *a.g.e.*, s. 23; Şa‘rânî, *el-Yevâkîf*, I, 175.

⁴⁵⁶ Şa‘rânî, *el-Mîzân*, s. 24.

d. Misl-Misâl ilişkisi

Şa'rânî 'misâl'in Allah için herhangi bir teşbih ifade etmediğini özellikle vurgular. Bundan dolayı 'misâl'i 'misl' (eş, benzer, denk) olarak anlamamak gerektiğini söyler. Ona göre 'misl' tüm sıfatlarda müsâvî olmayı ifade eder. 'Misâl' ise müsâvâtî şart koşmaz. 'Akıl'ı anlatabilmek için, onu 'güneş'le temsil etmek 'misâl'e iyi bir örnektir. Çünkü aralarında her yönden değil, yalnızca bir yönden benzerlik vardır ki o da şudur: Duyulurların güneşle ortaya çıkışı gibi, akledilirler de akılla ortaya çıkar. Yani akıl da güneş gibi bir özne olarak bazı şeyleri açıklığa kavuşturur. Aralarındaki bu münasebetten dolayı 'güneş' 'akıl'a misâl olur.⁴⁵⁷ Allah Kur'an'da göklerin ve yerin nuru olarak kendisini bir 'kandil' ile temsil etmiştir⁴⁵⁸ ki bundan anlaşılması gereken, kandilin Allah'ın bir misli değil, bir misâli olduğudur. Aynı şekilde Kur'an da bir misâl olarak 'ip' ile temsil edilmiştir.⁴⁵⁹ Yani Kur'an'ın ipin kurtarıcı işlevi gibi bir işlevi vardır. Bu bakımdan âriflerin misli olmayan ilâhî zât hakkında, ilâhî sıfatlarla makul bir münasebet kurarak misâller vermesinin tevhid ve tenzih açısından hiçbir sakıncası yoktur. Şa'rânî, irşâd olmak isteyen birine (müsterşid) Allah'ı öğretmek (ta'rif) istediğimizde ona Allah'ın eşyâyı nasıl yarattığını, nasıl bildiğini, nasıl konuştuğunu, kelâmının nasıl kaim olduğunu anlatırız, der. O kişinin bunları anlayabilmesi, kendisinde bu sıfat ve fiillerin benzerleri bulunduğu içindir. Eğer bu sıfat ve fiiller o kişide bulunmasaydı, o onların Hakk'taki misâlini anlayamazdı. Şu hâlde misâlden maksat, 'misl' gibi bir şeyin her bakımdan teşbihi değildir; bilakis misâl yoluyla bir şey tavzih edilir.⁴⁶⁰

Dünya ve âhirette görülen, misâldir. Zira bir kulun mukaddes zâtı görmesi sahih değildir. Şa'rânî Allah'a sûret nisbet eden nasları bu çerçevede anlamaktadır. Yani Allah'ın zâtî bir sûreti değil, misâlî tecellî bakımından bir sûreti vardır. Hz. Peygamber'in "*Rabbimi en güzel sûrette gördüm*"⁴⁶¹ sözündeki 'sûret'ten kastedilen bu 'misâl'dir.⁴⁶²

'Misâl'i anlamak için bir diğer örnek şudur: Cebrail Allah Rasûlü'ne ashâptan olan Dihyetü'l-Kelbi sûretinde tecelli etmiştir.⁴⁶³ Cebrail'in Dihye'de temessülü Cebrail'in Dihye'nin sûretine dönüştüğü mânâsına gelmez. O sûret Peygamber'e Cebrail'in vahyettiği

⁴⁵⁷ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 24.

⁴⁵⁸ en-Nûr 24/35.

⁴⁵⁹ Âl-i İmrân 3/103.

⁴⁶⁰ Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 25.

⁴⁶¹ Tirmizi, Tefsîr 39.

⁴⁶² Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 25-26.

⁴⁶³ Buhârî, Menâkıb 25, Fedâilü'l-Kur'an 1.

şeyin anlamını veren bir misâl olarak zuhur etmiştir. Şu âyet-i kerimede de anlaşılması gereken budur: “*Biz, ona Cebrail’i göndermiştik de ona tam bir insan sûretinde görünmüştü.*”⁴⁶⁴ Şu halde Cebrail bir misâlle görüldüğü gibi, Allah da uyku halinde veya uyanık bir halde bir misâlle görülebilir.⁴⁶⁵

Sonuç olarak denebilir ki Şa’rânî’ye göre ru’yetullah, Hakk’ın zâtı itibariyle değil, O’nun misâlî itibariyle gerçekleşebilir. Zira Allah, zâtı itibariyle görülmekten yücedir.

⁴⁶⁴ Meryem, 19/17.

⁴⁶⁵ Şa’rânî, *a.g.e.*, 27.

SONUÇ

16. yüzyıl Mısırının önde gelen âlim ve sûfilerinden olan Şa'rânî, onlarca hocadan dersler almıştır. Bu hocaların tamamı da hadis, fıkıh ve kelâm gibi şer'î ilimler ile tasavvufu kendilerinde birleştirebilmiş kimselerdir. Şa'rânî de hocaları gibi tasavvufla birlikte birçok şer'î ilme vâkıf bir zâttır ve sayısı üç yüze varan eser kaleme almıştır.

Şa'rânî Ehl-i sünnet'in akîdesi ile âriflerin akîdesi arasında özde değil, (i) 'derece/mertebe' ve (ii) 'yöntem/araç' bakımından bir fark görmektedir. Buna göre şeriat ile hakikat arasında hem aynılık hem gayrılık vardır. Şeriat ile hakikat birbirinin aynıdır; çünkü aynı şeyi söyler ve aynı şeye çağırırlar. Şeriat ile hakikat birbirinin gayrıdır (i); çünkü hakikat şeriatin gösterdiği şeyin ardındakini/arkasındakini de görmeyi sağlayabilir. Bu gayrılık zâttir bir farklılığa değil 'mertebe' itibariyle bir farklılığa işaret eder. Ehl-i sünnet'in akîdesi ile âriflerin akîdesi arasındaki 'araç' bakımından farklılık ise şöyledir (ii): Mârifetullah kelâmcıların bir bilgi edinme aracı olarak savunduğu 'nazar' ile değil, sûfilerin 'keşf'i ile mümkündür. Nazar yoluyla ancak Allah'ın varlığı ve tekliği bilinebilir. Zira birtakım arazlarla mukayyed olan aklın hiçbir kaydı bulunmayan mutlak zâtı bilmesi düşünülemez. Mârifetullah ancak Allah'ın kuluna ihsanıyla mümkündür ki bu bilgi şeriatle de muvafıktır. Şa'rânî keşfî bilginin kelâmcıların nazârî bilgisini teyid etmekle birlikte aştığını da söylemek istemektedir.

Kelâmcıların üç bilgi edinme aracından biri olarak kabul ettikleri 'nazar', aklın eylemidir. Nazar, kelâmî bir terim olarak, nefsin belli bir amaç doğrultusunda anlamlar arasındaki intikaliyle bilgi, itikâd veya zannın meydana gelmesidir. Mu'tezilî kelâmcıların ekserisi, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların ise tamamı mârifetullah konusunda nazarın gerekliliği (vücûbiyet) hususunda hemfikir olmuşlardır. Ancak mezkûr kelâm ekolleri nazar'a açtıkları alan itibariyle birbirlerinden farklılaşmışlardır. Mu'tezile'nin 'insan' ve 'akıl' vurgusu vahy'i akl'a tâbi kılmalarına, Eş'ariyye'nin (en azından erken dönemde) 'Allah' ve 'nas' vurgusu ise akl'ı vahy'e tâbi kılmalarına yol açmıştır. Mâtürîdiyye ise Allah'ı bilme hususunda nazarı yeterli ve gerekli görmekle birlikte bir aşamadan sonra onun yetersizliğini ve vahye olan ihtiyacının zorunluluk arz ettiğini savunmuştur.

Kelâmcılar Allah'ı bilme hususunda akıl ve vahyden birini diğerine öncelemek gibi bir tavrı Allah'ı nitelendirme konusunda da göstermişlerdir. Burada, Mu'tezile'nin temel duyarlılığı Allah'ı tenzih etme noktasında tezahür etmiştir. İlâhî zât ve sıfatlara yaklaşımda

esasî bir ilke olarak tenzih fikri Mu'tezile'ye Cehmiyye'den intikal etmiştir. Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân Allah'ın yaratıkların nitelendiği sıfatlarla nitelendirilmemesi gerektiğini, zira aksi hâlde O'nu yaratıklara teşbih etmek gibi tevhidle uyuşmayan bir neticeye varılacağını savunmuştur. Cehm b. Safvân'ı böyle bir fikri savunmaya iten faktör, kuşkusuz, teşbihçiler (Müşebbihe) ve tecsimciler (Mücessime) olmuştur. Müşebbihe ve Mücessime Allah hakkında vârid olan haberleri zâhiri üzere anlamışlar ve sonuçta antropomorfist bir tanrı anlayışının mümessili olmuşlardır. Yani naslara lâfzî yaklaşımın nihayetinde Müşebbihe ve Mücessime, buna bir tepki olarak doğan aklî yaklaşımın nihayetinde ise Cehmiyye ve Mu'tezile fırkaları meydana gelmiştir.

Ehl-i sünnet de Mu'tezile gibi ilâhi sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutumu benimsemiştir. Ehl-i sünnet her ne kadar Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etme hususunda tavizsiz olsa da Mu'tezile tarafından teşbihçilikle suçlanmaktan kurtulamamıştır. Çünkü Mu'tezile'ye göre ilâhî sıfatları Ehl-i sünnet'in iddia ettiği gibi Allah'ın zâtıyla kâim kabul etmek O'na araz ve uzuv nisbet etmek anlamına gelir. Meselâ Allah'ın 'mürîd' olması O'na hareket izâfe etmektir ki bu da sonuçta 'araz' izâfe etmektir. Oysaki böyle bir şey, O'nu yaratıklara benzetmek demektir. Aynı şekilde O'nun 'sem' (işitme) ve 'basar' (görme) sahibi olduğunu iddia etmek O'na işitme ve görme duyularını isnâd etmek demektir ki bu da Allah'ı yaratıklara teşbih etmek anlamına gelir.

Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında 'Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etme' ve bunun için de 'bazı sıfatları te'vil etme' noktasında görüş birliği olmakla birlikte ulaştıkları sonuçların birbiriyle tam olarak örtüştüğü söylenemez. Öyle ki Ehl-i sünnet'in naslar dolayısıyla ispat ettiği bazı sübûtî sıfatları Mu'tezile teşbih kaygısıyla te'vil etmiştir. Mu'tezile bu sıfatları te'vil etmek sûretiyle, Ehl-i sünnet bakış açısından nefyetmiş olmaktadır. Ehl-i sünnet âlimleri öncelikle, naslarda vârid olan ilâhî sıfatların insanların zihin ve anlam dünyasında bir noksanlık mı yoksa bir kemâl mi ifade ettiğine bakmışlardır. Eğer bir noksanlık ifade ediyorsa te'vil etmek gerektiğini, kemâl ifade ediyorsa te'vile lüzum olmadığını düşünmüşlerdir. Sonuçta kesin olan bir şey vardır ki o da her iki kelâm ekolünün Allah ve sıfatları konusunda, aralarında derece farkı olmakla birlikte, teşbihe karşı tenzihçi, bunun için de te'vilci bir tutumu benimsemiş olduklarıdır.

Selefiyye'nin naslarda Allah hakkında vârid olan ve teşbihî bir çağrışım yapan haberler (haberî sıfatlar) hakkında dikkate değer bir yaklaşımı olmuştur. Selef âlimleri haberî sıfatların tekyifsiz, temsilsiz, tahrifsiz ve ta'tilsiz bir şekilde ispat edilmesi gerektiğini

savunmuşlardır. Onlara göre Allah'ın kendisinden nefyettiğini nefy etmek, kendisinde ispat ettiğini de ispat etmek gerekmektedir. Yani Allah ve O'nun elçileri Allah'ı nasıl tavsif etmişse Allah odur. Bu haberlere bir şey eklemek ya da onlardan bir şey eksiltmek doğru değildir. Bu yaklaşım 'tevakkuf' (yorum yapmama) ya da 'tefvîz' (Allah'a havale etme) terimleriyle ifade edilmiştir. Selefiyye'nin bu yaklaşımı Cehmiyye ve daha sonra Mu'tezile'de te'vil fikrini gündeme getirmiştir. Ehl-i sünnet'in haberî sıfatlara yaklaşımında ise Mu'tezile etkili olmuştur.

Ancak Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in akıl ve nakle yaklaşımları te'vil yöntemlerine de yansımıştır. Mu'tezile'ye göre nas daha önceden kurulmuş olan dil-düşünce üzerine gelmiştir. Bundan dolayı naslar kendi içinden değil, akıl ve dil aracılığıyla anlaşılabilir. Ehl-i sünnet'e göre ise önce nassın kendi içinde anlaşılması daha sonra da aklın bu doğrultuda işletilmesi gerekir. Bu yüzden kimi Ehl-i sünnet kelâmcısının te'vil bahsinde akla yaptığı vurgu bizi yanıltmamalıdır. Zira o, 'akıl' derken Mu'tezile'ninki gibi vahye tekaddüm eden bir akıldan değil, vahyin inşa ettiği bir akıldan söz ediyor olmalıdır.

Durum kelâmcılar tarafında böyle iken, sûfiler tarafında farklı bir seyir takip etmiştir. Kelâmcıların bir bilgi edinme yolu olarak nazar'a yükledikleri değeri, sûfiler keşf'e yüklemiştirlerdir. Sûfiler bir bilgi edinme yolu olarak keşf'i, "sâlikin 'sırr'ına şeffaf bir örtü veya ince bir perdenin ardından ilâhî isim ve sıfatlar veya kevnî hakikatlerden açılan ilk şey" şeklinde tanımlamışlardır. 'Vehbî' olmak bakımından farklı bir bilgi edinme yolunu ifade eden keşf, 'akıl' da dâhil olmak üzere başka adlarla da anılmıştır. Ancak gerek sünnî tasavvuf gerekse nazarî tasavvufa mensup sûfiler kelâmcıların kullandığı mânâdaki aklın Allah'ı bilmede yetersiz kaldığı hususunda hemfikir olmuşlardır. Tamamıyla Allah'ın iradesine bağlı olan bu bilme biçiminde kulun fail olarak hiçbir katkısı yoktur.

İbnü'l-Arabî varlık görüşüyle Sûfiyye'nin mârifet anlayışını felsefleştirmiştir. Ona göre Vücûd-i Hakk'ın bilgimize tenezzülüne kadar üç mertebesi vardır. Birincisi; zât mertebesi olan 'mutlak ahâdiyet mertebesi'dir. 'Lâ-taayyün mertebesi' de denilen bu mertebeye hiçbir taayyün göstermez ve bu bakımdan her türlü kayıttan münezzehtir, makamsızlık makamındadır. Fakat bu ve benzeri başka isimlendirmeler neticede o gayblar gaybı Mutlak Vücûd'un beşer idrâkindeki yerine işaret etmek için beşer tarafından yapılan birtakım yakıştırmalardan ibarettir. Hâlbuki her türlü beşerî tanımlama ve isimlendirme O'nu karşılamaktan uzaktır. İkincisi; 'vâhidiyet' mertebesidir. Bu mertebeye zâtın isim ve sıfat mazharlarında tecellî ettiği, dinî ifadeyle 'Allah' ve 'Hak' mertebesidir. Ancak bu mertebede

isim ve sıfatlar bir taraftan zâtın ayn'ı, diğer taraftan da hâricî âlemin ayn'ıdır. Çünkü hâricî âlem, ilâhî zât'ın sonsuz sûretlerle tecellî ettiği mazharların toplamından ibarettir. Âlemde Vücûd-ı Hak (Hakk'ın Varlığı) mukayyed ve nisbîdir. Yani zât, mümkün a'yânın sûretlerinde veya 'sıfat' diye tesmiye ettiğimiz nisbetler ve izâfetlerde taayyün etmiştir. Üçüncü mertebeye ise; 'kesret'in silinip 'vahdet'in ortaya çıkmasıyla, 'sonlu'nun 'sonsuz'da fenâ bulmasıyla sûfînin Hakk'ı kalbinde şühûdudur. Sûfî bu hâldeyken kendisinin ve hâricî âlemin varlığını göremez. Gördüğü yalnızca Allah'tır ve böylelikle O'nunla bütünleşip O'nun zâtî vahdetiyle tahakkuk ederek Hakk'ı bilir.

İbnü'l-Arabî 'varlığın mertebeleri' görüşüyle sûfîlerin mârifet anlayışını felsefleştirirken, tenzih ve teşbih konusunda onlardan neredeyse tamamen farklı bir yaklaşımı savunmaya başlamıştır. Bu yaklaşıma göre; Allah'ın yalnızca tenzih edilmesi doğru değildir. Çünkü O'nun varlık mertebesi mutlak ahadiyet mertebesinden ibaret değildir. O'nun, aynı zamanda isim ve sıfat mazharlarında tecellî ettiği bir mertebesi daha vardır. Bu mertebeyi dikkate almadan, yani O'nu sadece tenzihî bir şekilde tavsif ederek bilmek eksik bilmektir. Aynı şekilde 'lâ teayyün mertebesi'ni dikkate almadan yapılan tüm bilme girişimleri de benzer bir sonucu vermektedir. Başka bir ifadeyle ikinci mertebeyi dikkate almayanlar Allah'ı ta'tîl ederken, birinci mertebeyi dikkate almayanlar ise O'nu teşbih etmiş olmaktadır. Oysaki Allah, zâtî itibariyle her şeyden münezzehtir, fakat âlemde kendi sıfatlarını görünür kılması ve bir tür teşbihle hayale inmesi bakımından hakkında bir 'benzerlik' de söz konusudur.

Sûfîlere göre Kur'an'ı anlama ve yorumlamada Kur'an'ın kendisiyle inzâl olduğu 'dil' ve sûfîlerin yaşadıkları 'mânevî tecrübe' esastır. Bundan dolayı sûfîler, Kur'an'ı sanki ilkin Peygamber'den, ardından Cebrail'den ve en nihayet bizzat Hakk'tan işitiyormuş gibi dinlemeyi tavsiye etmişlerdir. Bu tecrübî te'vil metodu, sûfîlerin kalplerini teorik düşünceden boşaltmalarını ve zikir, edep ve murâkabe ile Hakk'ın huzurunda bulunmalarını gerektirmiştir. Sağlam akıl ve temiz kalbin elde edilmesinden sonra ise Hakk kendilerine muallim olarak tecelli eder ve onları söz konusu haber ve kelimelerin anlamlarına bir defada vâkıf kılar.

İbnü'l-Arabî'ye göre akli esas olarak yapılan her te'vil, bilgi ifade etmeyip peygamberliğin getirmiş olduğu herhangi bir şeyi reddetmemek için nefsi ısıdırma faaliyetinden başka bir şey değildir. Kelâmcılar, üstelik te'vil yoluyla teşbihten kaçınmak

istemişler ancak buna muvaffak olamamışlardır. Onlar, cisimlere teşbih yapmaktan, mahiyet bakımından kadîm niteliklerden farklı olan yaratılmış anlamlara teşbihe geçmişlerdir.

İbnü'l-Arabî nas karşısında ne Selefiyye gibi tevakkuf yolunu tutmuş ne de kelâmcılar gibi aklî te'vili benimsemiştir. Ona göre, Allah'ın kendisi hakkında buyurduğu gibi 'el'i, 'yüz'ü vs. vardır ve bu nitelikler O'ndan olumsuzlanmamalıdır. Çünkü Allah bu sıfatları insanların anlayabilmesi için kendi dilleri vasıtasıyla bildirmiştir ki söz konusu sıfatların Arap dilinde karşılıkları vardır. Fakat 'haberî' denen bu sıfatlar, anlaşılırken Allah'ı muhdeslere teşbih etmekten sakınmak gerekmektedir. Allah hakkında naslarda vârid olan ve teşbih çağrışımı yapan sıfatlar, O'nun benzersizliği ve biricikliğini göz ardı etmeksizin, vahye muhatap olan toplumun konuştuğu dilde anlamlandırılmalı ve yorumlanmalıdır. Böylelikle naslar çiğnenmemiş, teşbihe sapılmamış ve tenzihten ayrı kalınmamış olur.

Şa'rânî akıl ve nazar'a bir sûfî gibi yaklaşır. Yani o, Allah'ı bilme hususunda aklın hayâl ve zaman gibi şeylerle kuşatıldığını ve bu haldeyken ilâhî sıfatları kavrayıp bilmesinin (irfân) mümkün olmadığını düşünür. Bir şeyin bilgisi (ilim), ancak iki şey arasında bir münasebetin var olmasıyla hâsıl olabilir. Allah ile kulları arasında cins, nev' ve şahs bakımından herhangi bir münasebet olmadığına göre akıl Hakk'ı bilme hususunda aciz kalır. His (duyusal bilgi), zaruret (zorunlu bilgi) veya tecrübeye istinad eden burhânlarla Allah'ı bilme, bu yüzden mümkün değildir. Şa'rânî'ye göre bu konuda aklın payına düşen, yalnızca Hakk'ın varlığı ve birliğini bilmektir. Allah hakkında en kuşatıcı ve en güvenilir bilgi ancak keşif ile mümkündür.

Şa'rânî mârifetullahın imkân ve sınırları hakkında İbnü'l-Arabî gibi düşünür. Yani ona göre de Hakk'ın birden fazla mertebesi vardır. İlk mertebe, zâtî bir mertebe olan mutlak (itlâkî) mertebedir. Bu mertebeyi bilmenin imkânı yoktur. Bu mertebeyi 'mutlak' olarak tavsif etmek bile onu anlatmak için yetersizdir. Zira bu mertebe, hiçbir tavsifi kabul etmez. İkinci mertebe ise, isim ve sıfatlar mertebesi olan mukayyed (takyîdî) mertebedir. Allah'ın mahlûkâtıyla ilişkisi bu mertebe dolayısıyladır. Allah'ı bilmek de ancak bu mertebeye mümkündür.

Şa'rânî'nin Hakk'ı tenzih ve teşbihe yaklaşımının temelinde de bu varlığın mertebeleri teorisi mevcuttur. Haberî sıfatlar ve teşbih çağrışımı yapabilecek başka ilâhî sıfatlar Hakk'ı tenzih kaygısıyla inkâr edilmemelidir. Aynı şekilde O, haberî sıfatlardan yola çıkarak insan veya başka bir canlı sûretinde tasavvur edilmemelidir. Bunun için tenzih ifade edip teşbih, tekyif ve temsil ifade etmeyen tüm âyet ve haberleri mutlak mertebeye izâfe etmek gerekir.

Aynı şekilde, zahiri teşbih ve tahdid ifade eden âyet ve haberleri de isim ve sıfatlar mertebesi olan mukayyed mertebeye izâfe etmek lâzımdır.

Şa‘rânî te’vil konusunda da İbnü’l-Arabî’yi takip etmiştir. Ona göre sûfiler Arap sözünde mecâzın olmadığı yönünde icmâ‘ etmişlerdir. Onlar Arapların lâfızlarını vaz‘ edildikleri şeyin hakikati olarak anlamışlardır. Kudret ifade eden eli ‘kudret’e, uzuv ifade eden eli ‘uzuv’a, iyilik ifade eden eli ise ‘iyilik’e vaz‘ etmişlerdir. “Filân kişi aslandır”, sözü onların lisanlarında mecâz değil bilakis hakikat ifade eder; her cesur ve kahraman kişi ‘aslan’ olarak isimlendirilir. Durum böyle olunca, Kitap ve Sünnet’te vârid olan ‘yed’, ‘ayn’, ‘cenb’ ve ‘esâbi’ gibi sıfatların hiçbiri teşbih ifade etmez. Çünkü teşbih, denklik ifade eden ‘misl’ lâfzıyla ya da kâf-i sıfat (‘gibi’ anlamına gelen edat) yahut başka bir şeyle olur. Bunlar müşterek lâfızlardır. Bu lâfızlar hangi zât için geliyorsa, o zâtın hakikatini verir.

Şa‘rânî haberî sıfatlar konusunda mütakellimlerden değil de genelde Sûfiyye’den özelde ise İbnü’l-Arabî’den etkilenmiştir. Bu tesiri haberî sıfatlar meselesinin uzantısı olan mârifetullah, tenzih-teşbih ve te’vil konularında da görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

ABDULLAH b. AHMED b. HANBEL, *Kitâbü's-Sünne* (thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2003.

AFÎFÎ, Ebu'l-'Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat* (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul: İz Yayıncılık 2004.

'AKLÛK, Abdullatîf b. Riyâd b. Abdüllatîf, *Menhecü'l-Mu'tezile fî tevhîdi'l-esmâ' ve's-sıfât* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye-Külliyetü Usûliddîn 1432/2011.

ALPER, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2009.

ALTINTAŞ, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003.

_____, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (Sivas 1999), s. 57-100.

ARDOĞAN, Recep, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik Ya Da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife*, 5/1 (Konya 2005), s. 175-196.

ATES, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı*, Eserleri ve Mektupları, İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat ts.

AZZÂM, Muhammed el-Mustafâ, *Mustalahu's-sûfî beyne't-tecrübe ve't-te'vil*, Rabât 2000.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-firak* (thk. Muhammed Osmân el-Huş), Kahire: Mektebetü İbn Sînâ ts.

_____, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul: Matbaatü't-Devle 1346/1928.

BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-İmân* (thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1421/2000.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Dimeşk: Dâru İbn-i Kesîr 1423/2002.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi 2000.

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ, *Resâilü'l-Cüneyd* (thk. Ali Hasen Abdülkâdir), Kahire 1988.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (thk. Muhammed Abdürrahmân el-Mer'aşlî), Beyrut: Dâru'n-Nefâis 1428/2007.

_____, *Şerhu'l-Mevâkif fî ilmi'l-Kelâm* (çev. Ömer Türker), I, İstanbul: Kırk Gece Yayınları 2011.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd* (çev. Adnan Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2010.

ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları 2011.

ÇELEBİ, İlyas- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları 2010.

ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.

_____, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVII, 100-106.

_____, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI, 391-400.

ÇINAR, Mahmut, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye göre Nübüvvet İnancı*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2013..

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabellî), I-VII, Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye 1430/2009.

EBÛ NUAYM, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-esfiyâ*, I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1409/1988.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebû Bişr, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd), I-II, Kahire: Dâru'l-Ensâr 1397/1977.

FAHREDDİN er-RÂZÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan, *Allah'ın Aşkınlığı Esâsü't-Takdîs fî ilmi'l-kelâm* (çev. İbrahim Coşkun), İstanbul: İz Yayıncılık 2006.

- FERUGLÎ**, Abdülhafîz, *Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî İmâmü’l-karnî’l-âşir*, Kahire 1985.
- GAZZÂLÎ**, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî’l-i’tikâd* (thk. İnsâf Ramadân), Dimeşk 1423/2003.
- _____, *İhyâü Ulûmi’d-dîn* (thk. Bedevî Tabâne), I-IV, Semârâğ-Endonezya: Mektebetü Kiryâta Futrâ ts.
- _____, *Mustasfâ İslâm Hukuk Metodolojisi* (çev. Yunus Apaydın), I, İstanbul: Klasik Yayınları 2006.
- _____, *Faysalî’-t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka* (thk. Mahmûd Bîcû), yy., 1413/1993.
- _____, *İlcâmü’l-‘Avâm ‘an ilmi’l-‘kelâm* (Mecmûatü Rasâil İçinde) (thk. İbrâhim Emîn Muhammed), Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfîkiyye ts.
- GÜNEŞ**, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003.
- HÜCVİRÎ**, Ebü’l-Hasan Ali b. Osman b. Ali el-Cüllâbî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 2010.
- İBN HİBBÂN**, *Sahîh* (thk. Şuayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 1414/1993.
- İBN MÂCE**, *Sünen* (thk. Beşşâr Arrâd Ma’rûf), I-VI, Beyrut: Dâru’l-Ceyl 1418/1998.
- İBN MANZÛR**, *Lisânü’l-‘Arab* (thk. Abdullah Alî el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbüllah-Hâşim Muhammed Şazeli), I-VI, Kahire: Dâru’l-Meârif ts.
- İBN TEYMİYYE**, Takıyyüddin, *er-Risâletü’l-Tedmüriyye* (thk. Muhammed b. Avde es-Seavî), Riyad: Mektebetü’l-Abîkân 1421/2000.
- İBNÜ’L-ARABÎ**, Muydiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (çev. Ekrem Demirli), I-VIII, İstanbul: Litera Yayıncılık 2006-2012.
- _____, *Füsûsu’l-Hikem* (thk. Ebü’l-‘Ala’l-Afîfî), Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî ts.
- İZMİRLİ İSMÂİL HAKKI**, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası ts.

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (thk. Abdülkerîm Osmân), Kahire: Mektebetü Vehbe 1412/1992.

_____, *Mu'tezile'de Din Usûlü el-Muhtasar fî usûli'd-din* (çev. Murat Memiş), İstanbul: İz Yayınları 2011.

_____, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîs ts.

_____, *Fazli'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (thk. Fuad Seyyid), Tunus 1974.

KÂDÎ, Yâsir, *Makâlâtü'l-Cehm b. Safvân ve eseruhâ fî'l-fırakı'l-İslâmiyye*, I-II, Riyad: Dâru Edvâi's-Selef 2005.

KAPLAN, Hayri, "Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhâb eş-Şa'rânî", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (Temmuz-Aralık 2002), s. 119-154.

_____, "Şa'rânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 347-350.

KARTAL, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi*, İstanbul: Hayykitap 2009.

KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fî işarât-ı ehli'l-ilhâm* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık 2004.

KAZVÎNÎ, Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiû, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn* (thk. Azizullah Attardî), I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1408/1987.

KELÂBÂZÎ, Muhammed b. İbrâhim, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 1992.

KILAVUZ, Ulvi Murat-Ahmet Saim, *Kelâma Giriş*, İstanbul: İsam Yayınları 2010.

KILIÇ, Mahmud Erol, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufi Kitap 2010.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 2009.

KUTLU, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Ankara: Otto Yayınları 2011.

MACÎT, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yayınları 1996.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2009.

MEKKÎ, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye, *Kûtü'l-kulûb* (thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Ridvânî), I-III, Kahire: Mektebe Dâru't-Türâs 1422/2001.

MUHÂSİBÎ, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'an* (thk. Huseyn el-Kuvvetli), Beyrut: Dâru'l-Fikr 1391/1971.

MUHİBBÎ, Muhammed Emîn, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdi 'Aşar*, Mısır: el-Matbaatü'l-Vehbiyye 1284/1868.

MÛBÂREK, Ali Bâşâ, *el-Hitatü't-tevfikiyyetü'l-cedîde*, I-XX, Kahire 2006,

MÛSLİM, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim, *Sahîh* (thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî), Riyâd: Dâru Tayyibe 1427/2006.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Hasen Abdülmenâim Şelbî), Beyrut: Müessetü'r-Risâle 1421/2001.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (thk. Hüseyin Atay), I-II, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 1993.

NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (çev. Osman Tunç), I-II, İstanbul: İnsan Yayınları 1999.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2008.

RÂGİB İSFEHÂNÎ, , *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid el-Keylânî), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife ts.

SÜHREVERDÎ, Şihâbüddin, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-meârif)* (çev. Dilâver Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları 2011.

ŞA'RÂNÎ, Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali, *el-Mîzânü'z-zerriyyetü'l-mübeyyine li akâidi'l-firaki'l-aliyye* (thk. Cevde Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Mehdî ve dğr.), Kahire: ed-Dâru'l-Cûdiyye 2007.

_____, *el-Kavâidü'l-keşfiyyetü'l-muvazzıha li-meâni's-sıfâtü'l-ilâhiyye* (thk. Ahmed Abdürrâzık el-Bekrî), Kahire: Mektebetü Ümmi'l-Kurâ 2008.

_____, *el-Yevâkıt ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, II, Beyrut: Dâr Sâder 2003/1424.

_____, *el-Kavâidü's-seniyye fî tevhîdi ehli'l-husûsiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1629.

_____, *Muhtasarü'l-i'tikâd li'l-İmâmi'l-Beyhakî* (thk. Yûsuf Ridvân el-Lekûd), Kahire: Dâratü'l-Karaz 2008.

_____, *Muhtasarü Ferâidi'l-kalâid*, Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp.,nr. 2382.

_____, *Keşfü'l-hicâb ve'r-rân an vechi es'ileti'l-cân*, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn bty.

_____, *Letâifü'l-minen ve'l-ahlâk fî vücûbi't-tehaddüs bi ni'metillâhi 'ale'l-itlâk*, Kahire: Âlemü'l-Fikr 1396/1976.

_____, *et-Tabakâtü'l-kübrâ (Levâkihu'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr)* (thk. Abdurrahmân Hasan Mahmûd), Kahire: Mektebetü'l-Âdâb 1421/2001.

_____, *et-Tabakâtü's-suğrâ* (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire: Mektebetü'l-Kahire 1410/1990.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Emir Ali Mühennâ-Ali Hasen Fâ'ûr) I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1414/1993.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye ts.

TEFTÂZÂNÎ, Sadeddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâdeti'n-Nesefti* (thk. Muhammed Adnân Derviş), İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye ts.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali el-Fârûkî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (thk. Ali Dahrûc), I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn 1996.

TOPALOĞLU, Bekir- ÇELEBÎ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları 2010.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-V, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1996.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXII, 156-158.

YILMAZ, Sabri, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Ankara: Araştırma Yayınları 2009.

YURDAGÜR, Metin, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (Kayseri 1983) s. 249-264.