

61556

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KUŞEYRÎ'NİN
"HAYATI, ESERLERİ ve KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ"**

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK

Hazırlayan
Süleyman AKKUŞ

Konya 1997

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	II
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ	VIII

GİRİŞ

I. KUŞEYRÎ'YE KADAR KELAM'IN SEYRİ	1
II. TASAVVUFUN DOĞUŞU VE KUŞEYRÎ'YE KADAR SEYRİ.....	8
III. KUŞEYRÎ'NİN YAŞADIĞI DEVRİN SİYASİ VE KÜLTÜREL DURUMU	13

BİRİNCİ BÖLÜM

KUŞEYRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve İLMİ ŞAHSİYETİ

I. HAYATI.....	16
A. İSMİ ve LAKAPLARI.....	16
B. DOĞUMU ve NESEBİ.....	17
C. EVLİLİĞİ ve ÇOCUKLARI.....	17
1. Evliliği	17
2. Çocukları	18
a) Ebu Sa'd Abdullah.....	18
b) Ebu Mansur Abdurrahman.....	18
c) Ebu Said Abdulvahid	18
d) Ebu Nasr Abdurrahim.....	19
e) Ebu'l-Feth Ubeydullah.....	19
f) Ebu Muzaffer Abdumun'im.....	20
g) Emetürrahîm	20

3- Torunları	20
a) Abdülğafır b. İsmail Fârisî	20
b) Ebu'l-Esed Hibetü'r-Rahmân	20
D. VEFATI	21
E. EĞİTİMİ ve HOCALARI	21
F. KUŞEYRÎ'NİN YAŞADIĞI ÖNEMLİ OLAYLAR	23
1- Amîdü'l-Mülk Kundûrî Olayı	23
2- Kuşeyrî'nin Hacca Gıtmesi	27
3- Alparslan Döneminde Kuşeyrî	28
II. ESERLERİ	29
A. AKÂİD ve KELÂMLA İLGİLİ ESERLERİ	31
1. Akîdetü'l-Kuşeyriyye	31
2. Bülğatü'l-Makâsîd	32
3. el-Fusûl fi'l-Usûl	33
4. Lum'a fi'l-İ'tikâd	34
5. Kasîdetü's-Sûfiyye	35
6. Kitabü'l-Mi'rac	36
7. Şikayetü Ehli's-Sünne bi Hikayeti Ma Nalahüm min Ehli'l-Mihne	37
8. et-Tahbîr fi't-Tezkîr ve Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna	39
B. TASAVVUFLA İLGİLİ ESERLERİ	41
1- Kitabu'l-Cevâhir	41
2- er-Risâle (Risâle-i Kuşeyriyye)	42
3- Kasîdetü'l-Lâmiyye	46
4- Tertîbü's-Sülûk fi Tarîkillâh	46
5- Kitâbü Ahkâmi's-Semâ	48
6- en-Nahvu'l-Müevvel	49
7- Risâle fi't-Tevbe ve Ahkâmihâ	50
8- Mensûrü'l-Hitâb fi Meşhûri'l-Ebvâb	51
9- Makâmâtü's-Selâse	51
10- Risale fi Beyani's-Süluk	52
11- Erbaûne fi'l-Hadîs	54
12- Uyunü'l-Ecvibe fi Fünuni'l-Es'ile	55

13- Fetvâ.....	55
14- el-Muhtasar min Adabi's-Sufiyye	56
C. TEFSİRLE İLGİLİ ESERLERİ	56
1. et-Tefsîru'l-Kebîr	56
2. Letâifu'l-İşârât	59
D. KAYNAKLARDA YALNIZCA İSMİ ZİKREDİLENLER.....	60
III. İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	62
A. KUŞEYRÎ ve TEFSİR.....	62
1. et-Tefsîrü'l-kebîr'deki Görüşleri	62
a) Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesi	62
b) "Tefsir" ve "Te'vil" in anlamları.....	63
c) Rahman ve Rahim:	64
2. Letâiful'l-işârât'taki İşârî Tefsir Metodu.....	66
B. KUŞEYRÎ ve HADİS	68
C. KUŞEYRÎ ve FIKİH.....	71
1. Kelâle'nin mirası.....	73
2. İddetin Durumu:.....	75
D. KUŞEYRÎ ve TASAVVUF	77
1. "Tasavvuf" kelimesinin menşei ile ilgili görüşleri.....	77
2. Tasavvuf anlayışı	79
E. KUŞEYRÎ ve EDEBİYAT.....	81

İKİNCİ BÖLÜM

KUŞEYRÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

I. KELÂM İLMÎ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ	83
II. İMAN VE AMEL	88
A. İMAN ve İSLAM ANLAYIŞI	88
B. İMAN - AMEL MÜNASEBETİ.....	90
C. İMAN ve GÜNAH	93
D. BÜYÜK GÜNAH İŞLEYENİN DURUMU	96
E. TEVBE ve GÜNAH	97

III. İLÂHİYAT.....	101
A. ÂLEM ANLAYIŞI.....	101
B. ALLAH'IN VARLIĞI İLE İLGİLİ DELİLLER.....	102
1. Hudus Delili.....	103
2. Gaye ve Nizam Delili.....	104
3. İnsanın Yaratılış Delili.....	107
C. ALLAH'IN BİRLİĞİ ve İLGİLİ DELİLLER.....	109
1. Tevhid İlkesi.....	109
2. Burhân-ı Temânu.....	113
D. ESMÂ-İ HÜSNÂ.....	115
1. İsimlerin Taksimi.....	115
2. “Allah” Lafzının Durumu.....	117
3. İsimlerin Tevkîfliği.....	119
4. Zat-İsim İlişkisi (İsim - Müsemma).....	122
E. ALLAH'IN SIFATLARI.....	125
1. Zati Sıfatlar.....	130
a) Kudret ve İrade.....	132
b) İlim.....	133
c) Hay (Hayat).....	133
d) Semî (İşitme), Basar (Görme).....	133
e) Kelâm.....	133
f) Bekâ.....	137
2. Haberî Sıfatlar.....	139
a) Arş, İstiva.....	141
b) Ayn.....	143
c) İstihya.....	143
d) İstihza ve Mekr.....	144
e) Vech.....	146
f) Yed.....	147
F. RU'YETULLAH.....	148
IV. İNSANIN FİİLLERİ.....	154
A. İRADE ANLAYIŞI.....	154

B. FİİLLERİN YARATILMASI	160
C. FİİLLERDE GÜZELLİK ve ÇİRKİNLİK.....	161
D. KAZA ve KADER.....	164
E. ECEL	168
V. NÜBÜVVET	170
A. NÜBÜVVET ANLAYIŞI.....	170
1. Nübüvvete Olan İhtiyaç.....	170
2. Peygamber Göndermenin Câiz Olması.....	171
3. Nübüvvetin Vehbî Oluşu	172
4. Nübüvvette Üstünlük.....	173
5. Peygamberlerin Sıfatları ve İsmet.....	173
6. Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Nübüvvetinin Devamı	177
B. NÜBÜVVET ve MUCİZE	183
1. Mu'cize ve Kerâmet.....	183
2. Kur'an'ın İ'cazı.....	186
VI. KIYAMET ve AHİRET	188
A. KABİR AHVALİ	190
B. AHİRET AHVALİ	192
1. Ba's.....	193
2. Haşr ve Mahşer	194
3. Şefaat.....	196
C. CENNET ve CEHENNEM.....	198
1. Cennet ve Cehennemin varlığı ve yaratılmışlığı	199
2. Cehennemin Ebediliği.....	200
VII. İMAMET ve BAĞLI KONULAR	203
SONUÇ.....	208
BİBLİYOGRAFYA.....	211

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.g.m.	Adı geçen makale
a.y.	Aynı yer
b.	Bin, İbn
bk.	Bakınız
bsk.	Baskı
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
Çev.	Çeviren
D.İ.A.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
G.A.L.	Geschichte der Arabischen Literatur
Haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
İ.A.	İslam Ansiklopedisi
Krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
M.Ü.S.B.E.	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	Neşreden
nr.	Numara
r.a.	Radiyallâhu anh
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
S.Ü.İ.F.D.	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Thk.	Tahkik
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vr.	Varak

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi boyunca din gerçeği, dinî ya da dinî olmayan bir zihinsel yapıya sahip olan tüm bilim adamlarının anlamaya çalıştıkları bir saha olarak, inkârı mümkün olmayan bir vâkiadır. Onların bu gayretlerinde bütün dinlerin üç temel özelliği olan; ibadet eden - ibadet edilen arasındaki ilişki ve bunun ifadesi olan ibadet, ana temayı oluşturur. Her dindeki bu ortak özelliklerin yanında bütün dinlerde var olan bir diğer boyut ise dinin manevî yönüdür. Din, din dışı herhangi bir kurumdan daha çok duyguyla yaşanır. Duygusal yönü olmayan bir din, bütünüyle mantık kuralları şeklinde işleyen hergangi bir ideolojiden hiç de farklı değildir. Her din gibi İslâmın da yerine getirilmesi gerekli birtakım kuralları vardır. Bu kuralları yerine getiren insanların, onu anlamaları farklılık arzeder. Kimileri bunları kul olduğu için yaparken kimileri de fiillerine duygu boyutunu katarak yerine getirir. Öyleki bu boyut bazılarında aşk derecesine varır. İşte İslâm'da Allah'a imanı ve şer'î delillere bağlılığı aşk derecesinde yerine getirme, önce zühd hareketi olarak başlamış, daha sonraları müesseseseleşerek tasavvuf halini almıştır. Duygu yönü yoğun bir hayat ve eğitim tarzı olan Tasavvufun formel anlamda Şeriat'ın sınırlarıyla kendini bağlı hissetme özelliği, muhafaza edilememiş, İslâm dışı unsurların nüfuz ettiği bir kimliğe bürünmüştür. Bu sapma, zâhir-bâtın ilişkisini ve formel yapıyı hedefleyen âlimlerin haklı tepkisini çekmiştir. Bu tepkiler zamanla karşılıklı suçlamalara kadar gitmiştir. Bu durum belirli bir dönemle kayıtlı kalmamış, sonraki dönemlerde de varlığını sürdürmüştür.

Yaşanan bu tür olayların iç yüzünü anlamak ve onu gerçeğe uygun bir tarzda değerlendirmek dönemin tarihi ve kültürel özelliklerini bilmekle mümkündür.376-465/986-1072 yılları arasında yaşamış Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî de mutasavvıf kimliğiyle birlikte, mütekellim olma ve ilmî kişiliğiyle şeriat ve tasavvuf arasındaki bozulan dengeyi şer'î sınırlarına çekmeye çalışan önemli şahsiyetlerden birisidir. O, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî' den(ö.324/936) sonra Bâkılânî (ö.403/1027), İbn Fûrek (ö.400/1015) ve Ebû İshak İsferyânî (ö.418/1027) ile devam eden kelâmî

metodu benimsemiş ve sürdürmüştür. Zaman zaman Eş'arî'nin görüşlerinden farklı olarak Bakıllanî'nin görüşlerini benimsemiş bazı durumlarda mutasavvıf kişiliğini düşüncelerine yansıtmıştır. Bu kişiliğin bâriz bir özelliği, yaşadığı dönemde bozulmaya yüz tutmuş, İslâm alemindeki tasavvuf hareketleri ve bu hareketlere sızmış yabancı unsurlar karşısında sünnî İslâm akidesini öne çıkarma girişimi olmuştur. Bunun en temel ifadesi tasavvufa dair yazmış olduğu meşhur *er-Risâle* dir. O, bu ve diğer eserlerinde ana düşüncesini, bir mü'minin, öncelikle doğru bir zeminde sağlam bir itikâdî düşünceye sahip olarak manevi yaşantısını temin edebileceğine hasretmiştir.

Çalışmamız Kuşeyrî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğiyle birlikte, özellikle itikâdî düşünceleri üzerine yoğunlaştırılmıştır. Bu çerçevede onun görüşlerinden hareketle diğer mezheplerle kısa da olsa mukayeselerde bulunulmuştur. Mâtüridî, Eş'arî, Mu'tezile mezheplerinin yanısıra Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemde isminden sıkça bahsedilen Kerrâmiyye, Cehmiyye gibi bazı mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmalar yapılmış ve değerlendirme yoluna gidilmiştir.

Kaynak olarak, Kuşeyrî'nin yayımlanmış ve yazma halindeki eserlerinden yararlanılmıştır. Başta matbu halindeki *Letâifu'l-işârât* ve *er-Risâle (Risâle-i Kuşeyriyye)* olmak üzere, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, *Luma'*, *el-Füsûl fi'l-usûl*'la birlikte, *Tefsîru'l-kebîr*'in Süleymaniye nüshasından faydalanılmıştır. Bu tefsiri Brill nüshasıyla karşılaştırma imkanını şimdilik elde edemedik. Bu nüsha hakkında "Raşid Ahmad"ın *Abu'l-Qasım al-Qushairi as a theologian and commentator* isimli makalesindeki bilgilerle yetindik.

Almanya Berlin kütüphanesi'ndeki *Kitabu'l-Erbâin*, Amasya İl Halk Kütüphanesi'ndeki *Uyûmu'l-ecvibe fi funûni'l-es'ile* ve Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki *Kitâbu'l-cevâhir*'in yazma nüshalarını görme imkanını elde ettik. Bununla Kuşeyrî'nin halen matbu ve yazma halindeki eserlerinin tamamına yakınına yakınını görmüş olduk.

Kuşeyrî'nin hayatı ve eserleri üzerine yapılan yeni araştırmalardan da istifade edilmiştir. Bunlar arasında İbrahim Besyûnî'nin *Kuşeyrî hayâtuhû âsâruhû ve mezhebuhû fi't-tasavvuf*, Kâsım Samerrâî'nin *Erbau resâil fi't-tasavvuf li Ebi'l-Kasım Kuşeyrî*, Muhammed Hasan'ın *er-Resâilu'l-Kuşeyriyye*, Mahmud Tablâvî'nin *Selâsu resâil li'l-Kuşeyrî*, R. M. Frank'ın *Two Short Dogmatic works Abu'l-Qasım al-Qushayrî* isimli çalışmaları ve Süleyman Uludağ'ın hazırladığı, Kuşeyrî'nin hayatı eserleri ve görüşlerinin değerlendirildiği genişçe bir bölümün yer aldığı *er-Risâle* tercümesi(*Kuşeyri Risalesi*) başta gelir.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, Kuşeyrî'nin mutasavvıf ve mütekellim olma özelliği dikkate alınarak, yaşadığı döneme kadar Kelâm ve Tasavvuf tarihi ana hatlarıyla özetlenmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde Kuşeyrî'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti hakkında elde edebildiğimiz kaynaklar çerçevesinde bilgi verilmeye gayret edilmiştir.

İkinci bölümde Kuşeyrî'nin Kelâm İlmi ve bazı kelâmî görüşleri, itikâdî mezheplerin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Bu mukayeselerde Kuşeyrî öncesi ve yaşadığı dönemin ilim adamlarının eserleri esas alınmış, sonraki döneme ait kaynaklara yeri geldiğinde müracaat edilmiştir.

Sonuçta ise Kuşeyrî'nin kelâmî görüşlerinin kısa bir özeti ve değerlendirmesi yapılmıştır.

Son olarak konunun tespiti ve tezin hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen, kıymetli vakitlerini ayırarak konuları müzakere etme imkanı sağlayarak teşvik edici üslubuyla çalışmalarımızı yönlendiren değerli hocam Prof. Dr. Şerafettin Gölcük Bey'e, tezin müsveddesini okuma lütfunda bulunan ve tavsiyelerini bildiren hocam Prof. Dr. Süleyman Toprak Bey'e, katkılarından dolayı Prof. Dr. Metin Yurdağür Bey ve arkadaşım Fuat Aydın'la birlikte emeği geçen tüm hoca ve arkadaşlarıma teşekkür etmeyi yerine getirilmesi gerekli bir borç bilirim.

Süleyman AKKUŞ
Sakarya 1997

GİRİŞ

I. KUŞEYRÎ'YE KADAR KELÂM'IN SEYRİ

Hz. Peygamber'in gerek hayatında gerekse vefatından sonra müslümanlar arasında kelâmî meselelerin temelini teşkil edecek ciddi ihtilaflar söz konusu olmamıştır. "Kırtas" olayı, ölümü, nereye defnedileceği, Üsâme ordusunun durumu, imamet meselesi gibi bir takım konular ilk ihtilaflar olarak kabul edilmekle birlikte¹, bunlar dinin esasını teşkil edecek ölçüde itikadî görüş ayrılıkları olarak değerlendirilmemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından önce ve sonra, Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde cerayan eden irtidat olayları dışında, söz konusu ihtilaflar daha çok fikha ve diğer tâli konulara ait meseleler olarak kabul edilmiştir².

Dört halife devrinde, özellikle Hz. Osman (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) dönemlerindeki siyasi ve ictimai bir takım olaylar; esasen fikhî bir konu olan hilafet meselesinin³ gündeme gelmesi, Cemel ve Sıffin savaşları doğrudan olmasa da kelâmî problemlerin gelişmesinde önemli etkenler olmuşlardır⁴.

Bunlar arasında en önemlisi Hz. Osman (r.a.)'in şehid edilmesinden sonra (35/656) gelişen olaylar da öldürülen müslümanların itikadî açıdan değerlendirilmesiyle gündeme gelen "kebîre" meselesi olmuştur. Bu konu, yapılan savaşlarda müslümanlardan bir grubun diğerini öldürmesiyle gündeme gelmiştir.

¹ İsferyânî ve Bağdâdî "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatını", Şehristânî "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatı sırasındaki kırtas meselesini", ilk ihtilaf olarak zikrederken Eşârî'nin "imamet" meselesine öncelik vermesi, onun meseleyi kelâmî olarak değerlendirdiğini göstermektedir. İslâm tarihinde ilk ihtilaflar olarak şöhret bulan bu olaylar hakkında geniş bilgi için .bk. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 2-3; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 14-15; Ebû'l-Muzaffer el-İsferyânî, *et-Tabîr fi'd-dîn*, s. 19-20; Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 105-107.

² Neşet Çağatay-İ. Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 2-5; İsferyânî, *a.g.e.*, s. 20.

³ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 36.

⁴ Bk. Ahmet Akbulut, *İlk Dönem Siyasî Olayların Kelâmî Problemlere Etkisi*, s. 222-237.

Halbuki adam öldürme fiili, İslâm'ın tasvip etmediği büyük günahlardan biridir. Binaenaleyh kebîre sahibinin işlemiş olduğu bu fiil, onun iman açısından durumunu, imanının tanımı ve sınırlarının belirlenmesinde hangi ölçüde belirleyici olacaktır? Diğer taraftan işlenen bu fiilde insan iradesinin belirleyicilik vasfı nedir Meydana gelen bu olaylarda insanın müdahil olma durumu kendi özgür iradesinin mi yoksa, bir zorunluluğun sonucu mudur? Bu ve benzeri sorular, İslâm dünyasının iç bünyesinde ortaya çıkan toplumsal ve siyasal olaylar, akaid sahasına etki eden sebepler olarak⁵ İslâm tarihindeki yerini almıştır. Zihinlerde dolaşan bu sorulara verilen çeşitli ve farklı cevaplar, kader problemi, insanın fiilleri, iradesi, gücü gibi meseleleri gündeme getirmiş, bu konular etrafında ihtilafların doğmasına sebep olmuştur.⁶

İlk ciddî ihtilaf Ma'bed el-Cühenî'nin (ö.80/699) kader konusundaki görüşüdür. Onun kaderi inkar eden düşüncesini, Ca'd b. Dirhem (ö.118/736), Gaylân ed-Dimeşkî (126/743) devam ettirmişlerdir. Abdullah b. Ömer (73/692), Ebû Hüreyre (59/679) ve Enes b. Mâlik (ö.93/712) gibi sahabiler, Kaderiyenin bu düşüncelerinden kendileri uzak durmaya çalıştıkları gibi müslümanların da bunlardan uzak durmalarını tavsiye etmişler, bu tarz düşünenlere selâm verilmemesi, cenâzelerinin kılınmaması gibi önerilerde bulunmuşlardır⁷.

İlk Kaderiye'nin bu düşüncesi yeni bir ekolün doğmasına yol açmıştır. Buna göre Cehm b. Safvân (ö.128/745) insan iradesinin inkâr edildiği bir düşünceyi sistemleştirmiş, Cebriye mezhebinin kuruluşuna zemin hazırlamıştır⁸. Aynı dönemlerde tabiinden Hasan el-Basrî (ö.110/728)'nin meclisinde meydana gelen ve mürtekib-i kebire (büyük günah işleyen) konusunda Vâsıl b. Atâ (ö.131/748)'nın başlatmış olduğu itizal hareketinin, Mu'tezile mezhebi ile kelâm ilminin doğuşuna bir sebep teşkil ettiği kabul edilir.⁹

Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748) başlatıp Amr b. Ubeyd'in de (ö.144/761) katıldığı itizal hareketinin ilk farklı kanaati; "mürtekib-i kebîre"nin durumu konusundadır. Vâsıl b. Atâ'ya göre, "mürtekib-i kebîre", ne mü'min ne de kâfirdir. Küfür ile iman

⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 21.

⁶ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 16-17; Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 21; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 6; A. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s. 155.

⁷ İsfereyânî, *a.g.e.*, s. 21; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 17; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 31.

⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 86

⁹ İsfereyânî, *a.g.e.*, s. 21-22; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 18.

arasında (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bir yerdedir¹⁰. Onun bu konuda ileri sürdüğü görüş o ana kadar duyulmayan yepyeni bir anlayıştı. Zira daha önce Hariciler'in büyük günah işleyeni kafir, Mürcie'nin ise mümin olarak nitelendirdiği bilinmektedir.

Vâsıl b. Atâ'nın başlatmış olduğu mu'tezilî düşünce hareketi, İslâm düşünce ve kelâmına hareketlilik getirmiş, bu düşünceye karşı müdafaa ağırlıklı Ehl-i sünnet kelâm metodunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İlâhiyatta akla rol veren Mu'tezile kelâmının, kaderi ve ilâhî sıfatların bir kısmını değişik yorumlayan, büyük günah işleyeni iki menzile arasında kabul eden tutumuna karşı, Selef, "ehl-i bid'at ve dalâlet" olarak kabul ettiği Mu'tezile kelâmına karşı çıkararak, bu metoda dayanan kelâm ilmini tasvip etmediklerini ifade etmişlerdir¹¹.

Mu'tezile kelâmının doğuşundan bir buçuk asır sonra, Selef yolundan giden Abdullah b. Said el-Küllâb (ö.240/854), Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsi, Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/857), bu konularla ilgili eserler yazıp, dersler vererek Selef akidesini kelâmî delillerle savunmuşlardır¹².

Selef'in bu tutumu, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/936) "Salah-Aslah" meselesinde hocası Ebû Ali Cübbâî (ö.03/916) ile münakaşa edip ondan ayrılarak Selef metodunu benimsemesine kadar devam etti. Daha sonra bu Selef metodu, Ehl-i Sünnet ve Cemaatın mezhebi haline geldi. "Sıfâtiyye"¹³ özelliği de Eş'arî mezhebine intikal etti¹⁴.

Selef düşünceleri üzerine gelişen Ehl-i Sünnet kelâmının başlangıcı Hz. Ali'ye dayandırılır. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037) kelâm ilmindeki imamları tasnif ederken Ehl-i Sünnet'in ilk mütekellimleri olarak Hariciler'le va'd-va'îd, Kaderiye ile kader-kaza, meşîet ve istitaat konularında münazaralarda bulunan Hz. Ali ile Abdullah b. Ömer'i saymaktadır.

¹⁰ Kelâm ilminin doğuşuna sebep olduğu ileri sürülen "el-menzile beyne'l-menzileteyn" hk. geniş bilgi için. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s.627 ; İsfereyânî, *a.g.e.*, s. 65.

¹¹ "Zemmü'l-Kelâm" tarzında yazılanlar, genellikle "ehl-i bid'at ve dalâlet" sahibi fırkaların benimsemiş olduğu kelâmî görüşlere karşı yazılmış eserlerdir.

¹² Şehristânî, *a.g.e.*, I. 93.

¹³ Sıfâtiyye (Selefiyye) hk bk.Şehristânî, *a.g.e.*, I, 93; Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 113; Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 49.

¹⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 93.

Tabiünden ilk Ehl-i Sünnet kalamcısının, Kaderiyye'ye karşı bir reddiyesinin de bulunduğu ifade edilen Ömer b. Abdülaziz ve ondan sonraki kalamcının ise Hasan el-Basrî (ö.110/728) olduğu kaydedilir¹⁵.

Bağdâdî'nin Ehl-i sünnet ve'l- cemaata mensup imamların sınıflamasını yaparken Sıfatiyye'den sonra yer verdiği Rey ve Hadis ehli de Allah ve ezeli sıfatları konusunda Sıfatiyyenin görüşlerini benimsemişler, Kaderiyye ve Mu'tezile düşüncesinden uzaklaşmışlardır. Bununla birlikte teşbîh ve ta'tile düşmeksizin ru'yetullah ve diğer hususlarda Ehl-i Sünnet görüşlerini benimsemişlerdir¹⁶.

Tabiîn sonrası nesil içinde kalamî konularda eser verenler arasında Ebû Hanîfe (ö.150/767), İmam Şafî'î (ö.204/819)¹⁷ ve diğer önde gelen fakihler yer almaktadır¹⁸.

Me'mun dönemi Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında Abdullah b. Said et-Temîmî, onun öğrencilerinden Abdullah b. Said Abdulaziz el-Mekkî el-Kettânî, kelâm, usul konularında yazan ve tefsir sahasında da Nüketü'l-Kur'ân isimli bir eseri bulunan Kettânî'nin öğrencisi Hüseyin b. Fadl el-Becelî (ö.278/891) yer alır¹⁹.

Ebû'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed'i (ö.297/909) de Ehl-i sünnet kelâmcılarından kabul eden Bağdâdî, ayrıca Cüneyd'in tevhid konusunda kelâmcıların metoduyla yazılmış bir risalesinden söz eder²⁰.

Hicri III. asrın başlarında, iki ayrı bölgede, Ehl-i sünnet kelâmının kurucuları zuhur eder. Maveraünnehir bölgesinde Ebû Hanife'nin (ö.150/767) görüşleri üzerine mezhebini kurmuş olan Ebû Mansur el-Mâtüridî (ö.333/944), bu iki temsilciden biridir. Ehl-i sünnet'in diğer temsilcisi olan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/936) görüşleriyle temelde uyum halinde olan Mâtüridî ondan Allah'ın tekvin (iş görme, yapma/yaratma) sıfatı konusunda farklı düşünür. Eş'arîler tekvini, itibarî bir sıfat kabul edip, hakiki bir sıfat kabul etmezlerken, Mâtüridîler ise tekvinin kudret ve irade gibi hakiki bir sıfat olduğunu kabul ederler²¹.

¹⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 307.

¹⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.189.

¹⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 308.

¹⁸ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-fırak*, s. 189; *Usûlu'd-Dîn*, s.190.

¹⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 308; Kuşeyrî'nin "Tefsîru'l-Kebîr"inin kaynaklarından biri olan Hüseyin b. Fadl el-Becelî'nin hayatı için bk. Zehebî, *Siyeru'l-a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 416.

²⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 308.

²¹ Çağatay-Çubukçu, *a.g.e.*, s. 213.

Kuşeyrî'nin yaşamış olduğu döneme kadar geçen zamanda Maturidiyye'ye mensup kelâmcılar ve eserleri yok denecek kadar azdır. Ebû Mansûr Mâtüridî'nin dışında, talebesi olduğu rivayet edilen Hakîm es-Semerkindî'nin (ö.342/953) es-Sevâdü'l-'azam isimli eseri, Ehl-i sünnet akaidinin kısa bir özeti mahiyetindedir.²²

Bir diğer Mâtüridî kelamcısı da Sadru'l-İslâm Muhammed el-Pezdevî (ö.493/1100)'dir. Pezdevî'nin Usûlu'd-Dîn isimli eseri, klasik kelâm kitaplarında görülen konuların hemen hemen tamamını kapsamaktadır.²³

Ehl-i Sünnet kelâm okullarının ikinci önemli kolunun kurucusu ise, hicri dördüncü asrın başlarında Mâtüridî'nin çağdaşı olan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/936)'dir. O, uzun süre bir Mu'tezilî kelamcısı olarak hayatını sürdürmüş, daha sonra bu mezhebin görüşlerinden ayrılmıştır. Ayrılışına sebep olarak hocası Ebû Ali Cübbâî (ö.303/916) ile ihve-i selâse (üç kardeş meselesi) diye bilinen münazaradaki görüş ayrılığı kabul edilir²⁴. Ancak Eş'arî'nin asıl ayrılık nedeni, Mu'tezile mezhebinin kelâmında ulaşmış olduğu merhaleden tatmin olmamış olmasıdır²⁵. Bu nedenle bir cuma günü Basra Camiinde minbere çıkmış ve itizal mezhebinden ayrıldığını, bu mezhebin görüşlerini reddettiğini ilân etmiştir²⁶. Onun öncülüğünde gelişen bu düşünce hareketinin temsilcileri İslâmı sadece içine karışmış olan gayri İslâmi unsurlardan temizlemekle kalmamış, aynı zamanda dini bilinçle, İslâm'da varolan dini düşünceyi uzlaştırmaya yönelik bir gayret de sarfetmişlerdir²⁷. Eş'arî'nin Mu'tezile ve diğer ehl-i bid'at fırkalarıyla mücadelesi yıllarca sürmüş tenzih düşüncesinde Selefîn metodunu takip etmiştir²⁸.

Mâtüridi ve Eş'arî'nin çağdaşı olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö.321/933) de el-Akidetü't-Tahâviyye isimli akaid risalesiyle mütekaddimin dönemi kelâmcılarından.

Eş'arî'den sonra Ehl-i sünnet düşüncesi öğrencileri tarafından devam ettirilmiştir. Onun meşhur öğrencileri arasında yer alan Ebû'l-Hasan el-Bâhilî ile Ebû Abdillâh b.

²² Bk. es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-'azam* (Ehl-i Sünnetin en meşhur Akaid Risaleleri, içinde), s. 96-120.

²³ Bk. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*,; Metin Yurdağür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, s. 31-32.

²⁴ Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 93.

²⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 136.

²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I,

²⁷ M. Abdullâh Hayy, *Eş'arîlik* (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde), s.268.

²⁸ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 24.

Mücâhid (ö.370/980), Bâkılânî'nin (ö.403/1013) yetişmesinde önemli rol oynamışlardır.²⁹

Kelâmı, ilim haline getiren³⁰ kişi olarak kabul edilen, itikadî konuları akıl yoluyla açıklayıp akılcı bir kelâm sistemi kuran³¹ Bâkılânî'nin, Ebû'l-Hasan el-Bâhilî'den okurken birlikte olduğu ders arkadaşları arasında Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek (ö.400/1015) ile Ebû İshak el-İsferâyânî'de (ö.418/1027) bulunmaktadır³².

Kuşeyrî'nin kelâmda ilk hocası olan İbn Fûrek, müfessir, dilci ve vaiz olarak³³ Eş'arî mezhebinin Nisabur ve civarında yayılmasını sağlayan ünlü bir kelâmcıdır. Muhtemelen dönemindeki Haşeviyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi akımların etkisiyle, te'vile oldukça önem vermiş, bu özelliği ki özellikle haberî sıfatlar konusunda açıkça ortaya koymuştur. İbn Fûrek, Eş'arî düşüncesine mensup nakilci bir kelâmcı olmaktan ziyade, kendine özgü düşünceleri bulunan, mütefekkir ve müctehit bir kelâmcıdır³⁴.

Yine aynı dönemde yaşamış Ebû İshâk el-İsferâyânî(ö.418/1027) de Eş'arî kelamının önemli temsilcilerinden biridir. Kelâm, usûl ve fûrûda imam olan İsfereyânî'nin kelâma dair bazı eserleri³⁵ bulunmaktadır³⁶.

Kuşeyrî'nin çağdaşı olan İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö.418/1085) de dönemin önemli şahsiyetlerinden birisidir. Fıkıh, hadis, kelâm ve usûlde otorite olan Cüveynî³⁷ Eş'arî kelamcısı olarak yaşadığı dönemde Selçuklu veziri Amidu'l-Mülk Kündûrî 'nin Eş'arîlere karşı katkı tutumu nedeniyle, Nisabur'u terketmek zorunda kalan alimlerden biridir.

Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemi de içine alan ve Gazzâlî'ye kadar geçen süre, Kelâm tarihinin mütekaddimûn dönemini oluşturur. Bu dönem de kendi içinde ikiye ayrılır.

²⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 310.

³⁰ İ. H. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 50.

³¹ Ş. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 87.

³² Ş. Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 19.

³³ Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, IV, 127.

³⁴ İbn Fûrek'in hayatı, eserleri ve kelâmî görüşleri hk. geniş bilgi için .bk. Y. Şevki Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s. 66-120.

³⁵ Sübkî, *a.g.e.*, IV, 256.

³⁶ İsfereyânî'nin hayatı ve eserleri için .bk. Mehmet Gündoğdu, *Ebû İshak el-İsfereyânî ve Akaid Risalesi*, s. 66-120.

³⁷ Sübkî, *a.g.e.*, IV, 165.

Birincisi; Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ile ortaya çıkan Mu'tezile kelâmının gelişerek İslâm dünyasında etkisini gösterdiği dönem, ikincisi ise, Mu'tezile kelâmından bir buçuk asır sonra tesis edilen Ehl-i sünnet kelâmının yer aldığı, Kuşeyrî sonrası Gazzâlî'ye (ö.505/1111) kadar devam eden dönemdir.

Rasyonalist bir yapıda olan Mu'tezile kelâmı mensupları, vahyedilen her şeyin teorik çerçevede ele alınması gerektiğine inanıyorlardı³⁸. Bu bakış açısından hareket ederek İslâm itikadını, İslâm dışı düşünce akımlarına karşı savunmuşlar, ancak zaman zaman İslâm'ın kabul etmediği görüşleri benimseme durumunda kalmışlardır. Bu düşüncenin oluşmasında bir takım dış etkenler rol oynamıştır. Bu etkenler arasında Mu'tezile mensuplarının eski Yunan felsefesi ve yabancı kültürlerle teması da önemli bir yere sahiptir³⁹.

Mütekaddimin dönemi Ehl-i sünnet kelâmındaki ortak özellik, bu yapıdaki bir Mu'tezile kelâmına karşı olmaktır. Bununla birlikte şekil, ve uslub yönünden Mu'tezilenin kelâmî metodu benimsenmiş, aynı metot yanlışlıkların ortaya konulmasında tenkit metodu olarak kullanılmıştır⁴⁰.

Ehl-i sünnet, Mu'tezile'in kabul ettiği "cedel metodu" ile, başta Mu'tezile olmak üzere, diğer bid'at firkaların görüşlerini çürütmeye çalışmış, naslar çerçevesinde aklın desteğiyle, İslâm itikadının vahiy merkezli bir inanç sistemi olduğunu savunmuştur. Böylece, konusunu itikadî düşüncelerin teşkil ettiği Kelâm İlmi, orijinal yapısı içerisinde, diğer İslâmî ilimlerin temeli olarak, metodunu oluşturmuş, bu sahanın ilim adamları olan mütekellimleri yetiştirmiştir.

Bir diğer önemli husus da, İslâm akaid ve düşüncesini anlama çerçevesinde oluşan ekollerin birbirinden tamamiyle farklılık arzetmediğidir. Her ne kadar Kelâm ve Mezhepler Tarihi kitaplarında farklı ekollerin birbirleriyle çatışan yönleri zikredilse de bu farklılıklar, bütünüyle birbirini dışlayan bir düşüncenin tezahürü olmanın ötesinde, İslâm düşüncesinin değişik açılardan yorumlanmış biçimleridir. Nitekim İslâmî ilimlerin bütün dallarında eser vermiş şahsiyetlerin, zaman zaman fikhî, itikadî konularda değişik mezhepleri taklit etmeleri ya da kendi orijinal görüşlerini dile

³⁸ Mîr Velîyüddin, *Mu'tezile* (İslâm Düşüncesi içerisinde), I, 235.

³⁹ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 47.

⁴⁰ Mütekaddimîn dönemi Eşârî ve Maturîdî kelâm metodları için bk. Hasan Mahmud eş-Şâfi, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi'l-kelam*, s.138 vd.

getirmeleri, islam düşüncesini bir bütün olarak kabul etmelerinin bir göstergesidir. Kuşeyrî de, çeşitli ilim dallarında yazdığı eserleriyle bunun ayrı ve önemli bir örneğini teşkil eder.

II.TASAVVUFUN DOĞUŞUNDAN KUŞEYRÎ'YE KADAR SEYRİ

“Tasavvuf” kelimesi, Hz. Peygamber döneminde kullanılan bir kavram değildir. Hz. Peygamber’le(s.a.) birlikte olmuş, onunla sohbet etmiş insanlar için en büyük şeref, “sahabî” ünvanına layık olmaktır. Nitekim, sahabilere yetişenlere tâbiûn, onlara yetişenlere de “tebeû’t-tâbiûn” denilmiştir⁴¹. Bu üç neslin değeri, Hz. Peygamber'in (s.a.) hadisiyle de⁴² dile getirilmiştir.

İlk üç nesilden sonra İslâm toplumu tabii seyri içinde farklı mezhep ve fırkaların doğuşuna sahne olmuş, kendi bünyesindeki düşünce ekollerinin fiiliyata geçmesiyle; ayrı zevklerin, yaşantıların, yer aldığı bir mozayiğe dönüşmüştür. Böyle bir yapının farklılaşmasında, değişik faktörlerin rol oynaması kaçınılmaz olmakla birlikte, İslâmı anlama ve yorumlamada herkesin aynı düzeyde olmaması, İslâm fütuhâtının genişlemesiyle çevre şartlarının değişmesi, yabancı kültürlerle karşı karşıya gelme, mezhep taassublarının artması, özellikle bu farklılaşmada etkili olmuştur.

İslâm’daki manevî hayatın ve ahlakî değerlerin ismi olan Tasavvuf, diğer ilimler gibi ilk dönemlerde tedvin edilmiş değildi. Bununla birlikte bu hareketin ilk nüvesini, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun yaşantılarında gözlenen "zühd" oluşturmuştur. Zühd ve takvâ sahibi olma hususunda Hz. Peygamber’in yaşantısı, dünyevî ve zâhirî görüntülere aldanmadan, Allah’ı zikrederek manevî halleri geliştirme düşüncesi hedeflenmiştir. Böylece zâhid ve âbidler zümresinin yolu, daha sonraki dönemlerde “tasavvuf” adı altında bir sistem haline dönüştürülmüştür.

Sahabe içerisinde "takva" düşüncesiyle yaşamaya çalışanlar olmuştur. Ebû Zerr el-Gifârî (ö.32/652), Huzeyfe b. el-Yemân (ö.36/656) gibi sahabilerin yaşantılarında, Cibrîl hadisindeki⁴³ "ihsan" derecesine ulaşma arzusu etkili olmuştur⁴⁴.

⁴¹ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 5.

⁴² Buhari, "Şehadet", 9 ; Müslim, "Fezâilü's-sahabe", 52 ; Tirmizî, "Dua", 90.

⁴³ Buhari, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 1; Ebû Davud, "Sünnet", 15.

⁴⁴ Çubukçu, "İslâm'da Tasavvuf", *A.Ü.İ.F.D.*, VIII, 104.

Hicrî birinci ve ikinci asırda görülen zühd hareketi, Medine, Basra, Kûfe ve Mısır'da gelişmiş, temel olarak ameli bir yaşantı, uhrevi ceza, cehennem korkusu ve Allah'a yakın olmayı esas almıştır⁴⁵.

Tasavvufun zühd hareketinin içinde olduğu, zühd hareketinin de tasavvuf cereyanının içinde gelişerek varlığını sürdürdüğüünün ittifakla kabul edilmesine rağmen⁴⁶ “tasavvuf” kelimesinin menşei hakkında aynı görüş birliğine varılamamıştır⁴⁷.

Serrâc'a (ö.378/988) göre Hasan Basrî zamanında bu terimin anlamı bilinmektedir. Şayet, İslâm öncesinde Mekke'deki karışıklıklar yüzünden bir süre, hiç kimsenin Ka'be'yi tavaf etmediği bir sırada, uzak bir beldeden gelen, bir sûfinin Ka'be'yi tavaf edip tekrar geri döndüğünü bildiren haber doğruysa, bu kelimenin İslâm öncesinde de kullanıldığı anlaşılmaktadır⁴⁸.

Bu ve benzeri görüşler çerçevesinde düşünüldüğünde “Tasavvuf” düşüncesinin; zühd merkezli, dünyaya değer vermeme doğrultusunda, kişinin kendi iç yapısından kaynaklanan bir hayat tarzı olduğu anlaşılır. Buna paralel olarak tasavvufun tarifi üzerinde de bir görüş birliğine varılamamıştır. Kişinin ruh halinin tezahürü olan bu durum değişik tasavvuf tanımlarını ortaya çıkarmış, bütün tanımlarda, yaşanan manevi ruh halinin etkisi görülmüştür. Bununla birlikte bütün tariflerin ruhi bir hayat tarzını benimseyip, kalbini bütün mâsivâdan temizleyerek Allah'ın varlığında yaşama, O'nun emir ve yasaklarına riayet ederek, rızasına nail olma⁴⁹ noktasında birleştiklerini söylemek mümkündür.

Tasavvuf kelimesi üzerindeki tartışmalar onun kaynağı konusunda da yaşanır. Kur'an'ın takvaya yönelik emirleri, onun pratiği olan Hz. Peygamber ve sahabenin uygulamaları bu tür bir hayat tarzının oluşmasında hakim unsur olarak kabul edilir. Ancak, tasavvufî düşünce ve hayat tarzının şekillenmesinde, İslâm dışı unsurlara karşı savunmada fıkıh ve kelâmın yeterince başarılı olmadığı şeklindeki kanaatler⁵⁰ sebebiyle özellikle İslâm dışı, İran, Hind, Yeni Eflatunculuk, Yahudi-Hristiyan kültürlerin

⁴⁵ Ebû'l-Guneym et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 90.

⁴⁶ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 124.

⁴⁷ Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279; Ebû Ferec Abdurahman b. el-Cevzî, *Telbîsü'l-İblîs*, s. 186.

⁴⁸ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'* s. 42-43.

⁴⁹ Uludağ, *a.g.e.*, s. 9.

⁵⁰ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Serrâc, *a.g.e.*, s. 34; Ebû'l-Guneym Teftazânî, *a.g.e.*, s. 60-74; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 104-108; De Boer, s.328-331. *Tarihu'l-felsefeti'l-İslâmîyye*, s. 328-331; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 48-63.

oluşturduğu çevrelerin etkileri de bir diğer unsur olarak ileri sürülür. Buna rağmen tasavvufla diğer yabancı unsurlar arasındaki benzerlikler görünüşte ve şekli olup temelde bir benzerlik yoktur⁵¹.

İlk dönemlerde başlayan tasavvuf hareketinin temelini zühd hareketi oluşturur. Bu hareket hicri 2. yüzyıla kadar devam eder. Bu dönemin en önemli temsilcisi Hasan Basrî'dir (ö.110/728). Hasan Basrî ile birlikte zühd hareketinin kurumsallaşma süreci başlar. Bu zühd dönemini takip eden ikinci yüzyıldaki tasavvufî faaliyette ise zühd hareketinde ikinci planda olan ilim, marifet ve vecd gibi haller ön plana çıkarılmıştır.

Bu dönemde yetişen meşhur mutasavvıflar arasında Ma'rûf el-Kerhî (ö.245/859), Beyazid-i Bistamî (ö.234/848 veya 261/874), Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909), Hamdun el-Kassâr (ö.271/884), Sehl et-Tüsterî (ö273/886) gibi meşhur sûfler sayılabilir⁵².

Tasavvufun kuruluş dönemini oluşturan I., III, asrın en büyük özelliği; havf, recâ ve Allah rızasını kazanma düşüncesine dayanan bir zühd hayatının hakimiyetidir⁵³.

III. ve IV. asırlarda ise, zâhidane hayatın yanısıra, Allah'a vuslat düşüncesi, zâhirden bâtına dönüş ve daha içe yönelik bir yapı göze çarpar. Yine bu dönemde, insan psikolojisinin değişik yönlerinin ele alındığı, ruh dünyasına yönelik çalışmaların yapıldığı, insanın kemâle ermesinin yollarının araştırıldığı görülür.

Değişik yönleriyle tasnife tabi tutulan Tasavvuf, Kuşeyrî'nin ölümüne (ö.465/1072) kadar olan dönem itibariyle:

- 1- Başlangıçtan Cüneyd el-Bağdadî'ye kadar olan devre,
- 2-Cüneyd devri,
- 3- Harkanî ve Ebû'l-Hay devri,

⁵¹ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s.7.

⁵² Üçüncü asırda yetişen mutasavvıflar ve hal tercemeleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle* (Thk. Ma'ruf Zerîk, Ali Abdülhamid Baltacı), s. 390 vd.; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcup*, *Hakikat Bilgisi* s. 156 vd.

⁵³ Osman Türer, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 62.

4- Abdülkâdir-i Geylânî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Muhyiddîn İbn Arabî'nin içinde bulunduğu dönem olmak üzere dört devreye ayrılmıştır⁵⁴.

İtikadî açıdan ise;

1- Sünnî tasavvuf,

2- Selefî tasavvuf,

3- Şîî tasavvuf şeklinde tasnife tabi tutulmuştur⁵⁵. Bu değerlendirmede Kelâm'a ve akılcı düşünceye yakınlık dikkate alınarak, Hâris el-Muhâsibî (243/857), Serrâc (ö.378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996), Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Gazzâlî (ö.505/1111)'nin temsil ettiği tasavvuf ekolü, sünnî tasavvufun temsil edildiği ekolü oluşturmuştur⁵⁶.

Bir başka tasnife göre de:

1- Zühd devri,

2- Tasavvuf devri,

3-Vahdet-i vücud devri, olmak üzere dönemlere ayrılmıştır.

Tasavvufun bu ilk iki dönemi, Kuşeyrî sonrası Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (638/1240) tarafından temsil edilen; âlemde yegane varlık Allah'tır, "Allah bütün mevcudların aslıdır, O'nun bir sıfatının meydana çıkmasıyla eşya ve hadiselerden biri de ortaya çıkmış olur"⁵⁷ şeklinde ifade edilen "Vahdet-i vücud" düşüncesiyle taban tabana zıt kabul edilmiştir. Bu dönemin tevhid anlayışı, "Vahdet-i kûsûd" ve "Vahdet-i şühûd"⁵⁸ anlayışlarıyla temsil edilmiştir.

II. dönem "Tasavvuf devri"nin özelliklerinden biri de tasavvufun ruh halini yansıtması bakımından "Sokr tarikatı" ve "Sahv tarikatı" şeklinde iki kategoride

⁵⁴ Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, s. 173.

⁵⁵ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 101; Osman Türer, *a.g.e.*, s. 57.

⁵⁶ Bk. Uludağ, *a.g.e.*, s. 24-26.

⁵⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 306. Vahdet-i vücud konusunda daha geniş bilgi için bk. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 151 vd.

⁵⁸ Vahdet-i kûsûd; maksad ve iradeyi Allah'ın iradesinde fani kılmak, vahdet-i şühûd; Allah'tan başka şeylerden fani olarak, yalnızca Allah'ı müşahede etmektir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* s. 98; Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, s. 192.

değerlendirilmesidir. Buna göre; Bayezid-i Bistâmî (ö.261/874) tarafından temsil edilen tasavvuf sekr, cezbe ve vecd hallerine ağırlık veren “Sekr tarikati”; Cüneyd-i Bağdadî tarafından temsil edilen tasavvuf ise, temkîn ve marifete önem veren “Sahv tarikati”dir.

Sekr tarikatında taşkınlıklar, aşırılıklar, şathiyeler ve zâhirî ahkama aykırı birtakım davranışlar gözükürken, Sahv tarikatında ise itidal ve şathiyelere yer vermeyen, zâhirî ahkama daha fazla önem veren bir anlayış hakimdir⁵⁹.

Cüneyd el-Bağdadî tarafından temsil edilen Sahv hareketi, Horasan ve Nisabur bölgelerinde daha da içe yönelmiş, Irak bölgesinde hakim bulunan tasavvuf anlayışını ise “şeklî” bulmuştur. Bu eğilim daha sonra Hamdun el-Kassar (ö.271/884) liderliğinde gelişerek “Melâmetiyye”⁶⁰ adı altında yeni bir ekol olarak tasavvuf tarihinde yerini almıştır⁶¹.

Hicrî IV. ve V. asırda bu tasavvuf hareketinin hızla gelişip yaygınlaşması siyasî, ictimai etkenlerle, mezhep kavgaları gibi birtakım sebeplere dayandırılmıştır. Bu dönemde tasavvuf ameli olmanın yanında, geçmiş mutasavvıfların hayatları hakkında Ebû Said İbnü'l-Arabî'nin (ö.341/952) “Tabakâtü'n-nüssâk”, Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö.412/1021) “Tabakâtü's-sûfiyye”, Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin (ö.430/1038) “Hilyetü'l-evliyâ” isimli eserleriyle, kendi edebiyatını teşekkül ettirmiştir.

Kitap ve Sünnetten ayrılmayan, yolları birbirinden ayrı olmayan iki tasavvuf ekolünden Cüneyd-i Bağdadî'nin temsilciliğini yaptığı ekol, camileri, davetleri için merkez yaparken Nisabur'da Serrâc'ın temsilciliğini yaptığı, Sülemî, Kuşeyrî ve Hücvirî'nin yer aldığı ekol ise kitapları ve ilmi kendi metodları bakımından esas kabul etmişlerdir⁶².

Bu doğrultuda yazılan Serrâc'ın “Kitâbu'l-Luma”, Kuşeyrî'nin “er-Risâle”, Hücvirî'nin “Keşfü'l-Mahcûb”u tasavvuf edebiyatının klasikleri arasında yer

⁵⁹ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 125; Ayrıca bu konuda bk. Güngör, *a.g.e.*, s. 72-73.

⁶⁰ Başlangıçta tasavvufa tepki olarak ortaya çıkan Melâmet hareketi, daha sonraları tasavvufi sistem içinde, bir yandan bir meşrebin adı olma özelliğini kazanırken, diğer yandan bir tarikatın adı olmuştur. Bununla birlikte tarih boyunca Melâmet fikri ve Melâmîlik mensubu kişiler, genellikle ihtiyatla karşılanmış ve zaman zaman da takibata uğramıştır. Bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 121.

⁶¹ Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 426; Türer, *a.g.e.*, s. 67.

⁶² Serrâc, *Lum'a*, (Muhakkiklerin mukaddimesi), s. 7.

almışlardır. Bu eserlerde tasavvufun konuları tartışılmış, tasavvuf istilahları, haller, makamlar ve benzeri konular Kitap ve Sünnet çerçevesinde ele alınmıştır.

Temsil edilen bu sünnî tasavvuf anlayışı Kuşeyrî sonrası, aynı çizgide, İmam Gazzâlî (ö.505/1111)'nin liderliğinde daha da gelişerek seyrine devam etmiştir.

III. KUŞEYRÎ'NİN YAŞADIĞI DEVRİN SİYASÎ VE KÜLTÜREL DURUMU

Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (376-465/986-1072) hicrî dördüncü asrın sonlarıyla beşinci asrın ikinci yarısında yaşamıştır. Yaşadığı dönem Abbasiler'in (32-656/750-1158) siyasi bakımdan zayıfladığı, eski parlak devrini yitirmeye yüz tuttuğu zamana rastlar⁶³. Şîa'nın oniki imam koluna mensup Büveyhîler'in (320-454/932-1062) saldırıları sonucu, Abbasî halifeleri, siyasi ve askeri nüfuzlarını kaybetmişlerdi. Büveyhîler'in hakimiyeti, Tuğrul Bey'in 447/1055'de Bağdat'a girip bu duruma son verinceye kadar devam etti⁶⁴.

Abbasi Devleti'nin fiilen olmasa da pratikte varlığını ve hakimiyetini kaybetmesi bir çok devletin ya da beyliklerin tarih sahnesine çıkmasına neden olmuştur⁶⁵. Bu dönemde, ilk müslüman Türk devleti Karahanlılar (ö.326-609/840-1212), Maveraünnehir'e sahip olmuşlar, fakat siyasî ve dâhilî çekişmelere düşerek Doğu ve Batı Karahanlılar olmak üzere ikiye ayrılmışlardır.

Bir başka Türk devleti olan Gazneliler, Sultan Mahmud (ö.421/1030) ve onun ölümünden sonra da yerine geçen oğlu Sultan Mes'ud (ö.433/1041) ile en parlak dönemini yaşamışlardı⁶⁶.

Sultan Mes'ud'dan sonra Selçukluların kuruluş dönemi başlamış, Tuğrul Bey (ö.429/1038) ve veziri Amidülmülk Kündürî (ö.455/1063), bu dönemin en önemli şahsiyetlerinden olmuşlar⁶⁷, Tuğrul Bey bir asır süren Büveyhîler'in saltanatına da son vermiştir.

⁶³ Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut, 1969, I, 69.

⁶⁴ K.V. Zettersteen, "Büveyhîler", *İ.A.*, II, 843-845.

⁶⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm*, III, 40-59; Philip Hitti, *a.g.e.*, III, 764.

⁶⁶ M. Longworth Dames, "Gazneliler", *İA*, IV, 742-748.

⁶⁷ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, I, 268-272.

Tuğrul Bey'in ölümünden sonra hükümdarlığa, Sultan Alparslan (455/1062) geçmiş, bu dönem müslümanlar ve Kuşeyrî'nin de içinde bulunduğu ilim adamları için oldukça parlak bir dönem olmuştur⁶⁸.

Kuşkusuz Alparslan döneminin devlet idaresi ve kültürel atmosfer bakımından gelişmesinde en büyük pay, Alparslan'ın ve onun ölümünden sonra yerine geçen oğlu III. Melikşah'ın (ö.485/1092) vezirliğini yapan Nizamülmülk'e (ö.485/192) aittir⁶⁹.

Yine bu dönemde İslâm coğrafyasının değişik merkezlerinde siyasi devlet otoritesinin zayıflaması nedeniyle Sünnîlerle Şiiiler arasında, Hanbelîlerle Eş'ariler arasında ya da Türklerle Kürtler arasında kargaşalar yaşanmıştır⁷⁰. Nitekim 407/1016 yılında Vâsıt'ta, 408/1017 yılında Bağdat'ta, 414/1023 yılında Mekke'de, 415/1024'de Kûfe'de, 422/1031'de yine Bağdat'ta Sünnîlerle Şiiiler arasında yaşanan mezhep kavgaları birçok kişinin ölümüne yol açmıştır⁷¹.

445/1053 tarihinde, Eş'arilerin camilerde lanetlenmesi olayı, Tuğrul Bey ve veziri Amidülmülk Kündürî nezdindeki siyasi otorite ile, âlimler arasında çatışmaya dönüşmüş, bu da Kuşeyrî'nin de içinde bulunduğu birçok alimin Nisabur'dan ayrılmasına neden olmuştur⁷².

Hilafet merkezi Bağdat'ta Şevval 469'da(Nisan 1077) Hanbelîler'le Şafîiler arasında meydana gelen olaylar da⁷³ bu dönemin mezhep taassubunu yansıtan önemli olaylarındandır.

⁶⁸ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Alparslan ve Zamanı*, Ankara, 1992, III, 369.

⁶⁹ Nizamülmülk'ün hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Sübkî, *a.g.e.*, IV, 309; M. Altay Köymen, *a.g.e.*, III, 157 vd.

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, IX, 320.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IX, 305, 332, 340, 418.

⁷² Ta'cuddîn es-Sübkî, *a.g.e.*, III, 389-400; Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm min ehli'l-mihne* (Tabakâtü'ş-Şafîiyye içinde), III, 400-405.

⁷³ Kuşeyrî'nin oğlu Ebû Nasr Abdurrahîm Kuşeyrî (515/1121) hac ibadetini yapmak üzere Mekke'ye giderken, Bağdat'ta Nizamiye medresesi ile Nehr-u Mualla'da bulunan Şeyhu'ş-şuyûh ribatında vaazlar verir. Vaazlarında Eş'arî mezhebini savunur, Hanbelîleri teciime varmakla suçlar. Ancak Ebû Nasr'ın bu tavrı Hanbelîlerin sert tepkisine neden olmuş, sonunda Eş'arî ve Hanbelîler arasında kavli ve fiilî kavgaya yol açmıştır. Başka bir gün, Ebû Nasr'ın meclisine bir gurup Yahudi ve Hıristiyan gelerek kendilerine verilen para ve hediyeler karşılığında müslüman olurlar, daha sonra da müslümanların giydiği kıyafetlerle şehirde gezmeye başlarlar. Hanbelîlerin avam kesimi, Yahudilerin böyle menfaat karşılığında din değiştirmelerine "Bu, kin ve rüşvet müslümanlığıdır, din ve takva müslümanlığı değildir" diyerek karşı çıkmışlardır. Bu olay üzerine Hanbelîlerle Şafîiler arasındaki gerginlik daha da

Bu dönemde siyasi bakımdan çeşitli hakimiyet kavgalarının hüküm sürmesine mukabil, kültürel bakımdan İslâm kültürü ve düşüncesi gelişmiş, İslâmî ilimlerde önemli şahsiyetler yetişmiştir. Bu devrin İslâm eğitim tarihi bakımından en önemli gelişmesi, hiç kuşkusuz Nizamiye Medreselerinin kurulması, İslâmî ilimlerdeki eğitimin örgün hale getirilmiş olmasıdır. Bu dönemde önde gelen ilim adamları tarafından kaleme alınan çeşitli ilim dallarına ait eserler daha sonraki dönemler için birer kaynak vazifesi görmüşlerdir.

Başta Kuşeyrî'nin hocaları Ebû Bekir b. Fürekan (ö.406/1015), Ebû İshâk İsferyânî (ö.418/1027) olmak üzere, Bakıllânî (ö.403/1013), Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö.429/1038), İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö.478/1085) ve Kuşeyrî'den hadis dinleyen Ebû Said el-Mütevelli (ö.478/1085) gibi isimler bu dönemin kelâm ilmi açısından tanınmış şahsiyetleridir.

Yine İslâm coğrafyasının bir başka bölgesi Endülüs'de yetişen İbn Hazm da (ö.456/1064) usul ve fîrû'da bu devrin dikkat çeken önemli bir simasıdır.

Hadis ilminde Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö.404/1014), Ebû Bekir el-Beyhakî (ö.458/1066); Fıkıhta Ebû Tayyib et-Taberî (ö.450/1058), el-Kudûrî (ö.428/1037); Tasavvufda Kuşeyrî'nin hocaları Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.405/1014), Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021), Ebû İshak eş-Şirâzî ve Ebû'l-Hasan Ali el-Hücvîrî (ö.469/1077) gibi isimler bu dönemin önde gelen ilim adamlarıdır.

artmıştır. Sıbtü İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fî tarihi'l-a'yân* s. 186-187. Ayrıca bu konuda bk. İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, X, s. 104-105; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, ...XII, 115; İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, IV, 17.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUŞEYRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

I. HAYATI

A. İSMİ ve LAKAPLARI

Hayatından bahseden biyografik eserlerde Kuşeyrî'nin ismi, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed, künyesi ise "Ebü'l-Kâsım" olarak nakledilmektedir¹. Nisbesi ise kabile, doğum yeri, hayatını geçirdiği bölge, İslâmî ilimlerdeki ve İslâm dünyasındaki yerine göre farklılık arzeder. Horasan'ın başşehri durumunda olan Nisâbur'a nisbetle "Nisâbûrî"², Nisâbur'un büyük bir yerleşim birimi ve doğum yeri olan Üstüvâ'ya nisbetle de "Üstüvâî"³ olarak anılır.

Baba tarafının, vaktiyle Horasan bölgesine göç eden Arap kabilelerinden Kuşeyr b. Kilâb⁴ kabilesine mensub olması sebebiyle "Kuşeyrî"⁵ denilmiş ve daha çok bu nisbesiyle tanınmıştır.

İlmî derecesini ifade eden "Zeynü'l-İslâm"⁶, "Üstâd"⁷, "İmâmü'l-eimme"⁸, "Şeyhu'l-meşâyih"⁹, "Üstâdü'l-cemâa", "el-Câmî' beyne eşâtî'l-ulûm"¹⁰, "İmâm", "Mukad-

¹ Ebü'l-Hasan Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî, *el-Halkatü'l-evvel min târihi Nisâbur (el-Müntehab mine's-siyâk)*, s. 512; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 156; İbn Asâkîr, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, s. 227; Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 227; el-Yâfîî, *Mir'âtü'l-cenân* III, 91; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, s. 254; Tâciüddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti*, V, 471; İbn Mülâkkn, *Tabakâtü'l-evliyâ*, II, 256; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, s. 91; Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 73; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 244; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 107, 323, 326; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 607; İbnü'l-imâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 319.

² İbn Kâdî Şühbe, *a.g.e.*, s. 254; Sübki, *a.g.e.*, V, 312; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 73; Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 344; Taşköprizâde, *a.g.e.*, II, 326; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, III, 319.

³ İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 271.

⁴ G. Levi Della Vida, "Kuşeyr", *IA*, VI, 1034.

⁵ Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî, *a.g.e.*, s. 512; İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 271; Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 227; el-Yâfîî, *a.g.e.*, III, 91; İbn Kâdî Şühbe, *a.g.e.*, I, 211; Sübki, *a.g.e.*, V, 153; İbn Mülâkkn, *a.g.e.*, I, 15; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 74; Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 344.

dimü't-tâife"¹¹ vb. sıfatlarla anılan Kuşeyrî, tasavvufî bir hayat sürmesi nedeniyle "Sûfî", "Zâhid"¹² ve fikhî mezhebi dikkate alınarak "Şâfî"¹³ nisbesiyle de anılır.

B. DOĞUMU ve NESEBİ

Kaynaklar, Kuşeyrî'nin 376/986 yılının Rebûlevvel(Temmuz) ayında doğduğu hususunda hemen hemen ittifak halindedirler¹⁴. Kendisine doğum tarihi sorulduğunda verdiği cevap da bu tarihin doğruluğunu teyid eder¹⁵.

Kuşeyrî'nin ailesi hakkında fazla bilgi mevcut olmamakla birlikte babasının, Arapların ilk fethi sırasında Horasan'a gelip yerleşen büyük Âmir b. Şa'sa'a grubuna dahil bir Arap kabilesi olan "Kuşeyr'e"¹⁶; annesinin de yine bir başka Arap kabilesi olan "Sülem'e"¹⁷ mensup olduğu belirtilmektedir¹⁸. Kuşeyrî'nin küçük yaşta babasını kaybetmesi, Üstüvâ'nın ileri gelenlerinden Ebû Akîl es-Sülemî'nin onun dayısı olması dışında ailesi hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır¹⁹.

C. EVLİLİĞİ ve ÇOCUKLARI

1. Evliliği

Kuşeyrî'nin hangi tarihte evlendiği bilinmemekle beraber, sohbetlerine devam edip, saygı ve takdirini kazandığı, şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın onu kendi kızı Fâtıma ile evlendirdiği bilinmektedir. Onun 405/1015 tarihinde öldüğü dikkate alındığında, evliliğin, bu tarihten önce gerçekleştiği ortaya çıkar. Kuşeyrî'nin âlime, zâhide ve sofiye kişiliğe sahip Fatıma hanımla olan evliliğinden altı oğlu ve bir kızı dünyaya

⁶ Sübkî, *a.g.e.*, V, 471; Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 244; Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 326.

⁷ İbn Kâdî Şehbe, *a.g.e.*, s. 254 ; Sübkî, *a.g.e.*, V, 471; Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 244; Taşköprizâde, *a.g.e.*, II, 323, 326.

⁸ Sübkî, *a.g.e.*, V, 472.

⁹ Sübkî, *a.g.e.*, V, 471; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 373; İbnu'l-imâd el-Hanbelî, *a.g.e.*, III, 319.

¹⁰ Sübkî, *a.g.e.*, V, 471; İbn Mülâkkın, *a.g.e.*, s. 256; Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 244.

¹¹ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 73; Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 244.

¹² Suyûtî, *a.g.e.*, s. 73; İbnu'l-imâd el-Hanbelî, *a.g.e.*, III, 319.

¹³ Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 227.

¹⁴ Zehebî'nin *Siyer*'inde doğum tarihi 375 şeklinde verilmektedir. Ancak bunun bir yazım hatası olma ihtimali büyüktür. Bk. XVIII, 227.

¹⁵ İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 272.

¹⁶ Ahmet Ateş, "Kuşeyr", *İA*, VI, 1034.

¹⁷ Sülem kabilesi hk. bilgi için bk. *İA*, XI, 96-97.

¹⁸ İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 272.

¹⁹ İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 272.

gelmiştir. Çocuklarının hepsinde de babalarının ilmi ve manevi kişiliğinin tesirleri görülmüştür.²⁰

2. Çocukları

a) Ebû Sa'd Abdullah

Abdullah b. Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî. 414/1021 senesinde doğmuştur. Hadis öğrenmiş ve öğretmiş, tarikat ve tasavvufta babasının yolundan gitmiştir. Tasavvuf, usul, münazara ve tefsirde babasının seviyesine ulaştığı kabul edilmiştir.

Ebû Bekir el-Hîrî, Ebû Saîd es-Sayreffî'den rivayetlerde bulunmuştur. Bağdat'ta bulunduğu sıralar Kâdî Ebû Tayyib ve diğerlerinin ilim meclislerine katılmıştır. Tasavvufdaki ulaştığı seviye, babasının iltifatına mazhar olmuştur. Kardeşinin oğlu Abdülğafir b. İsmail el-Farisî (ö.529/1134), Abdullah el-Füravî kendisinden rivayetlerde bulunmuşlardır. Kaynakların verdiği bilgiye göre 477/1084 senesinde (Zilkade'nin 6. günü) vefat etmiştir²¹.

b) Ebû Mansûr Abdurrahmân

410 senesinin Sefer ayında doğmuştur. Babası yanında devrin birçok bilgininden ilim tahsil etmiştir. Bağdat'ta Kâdî Ebû Tayyib, Mâverdî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik'in meclislerinde bulunmuş, iffet ve fazilet sahibi birisidir. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ebû'l-Kasım b. Semerkandî de yer alır. Annesinin ölümüne kadar 480/1087 Nisâbur'da kalmış, hac için gittiği Mekke'de 482/1089 yılının Şaban ayında vefat etmiştir²².

c) Ebû Said Abdolvâhid

"Nâsırû's-sünne" lakabıyla tanınmıştır. Tasavvufî ve şer'î ilimler bakımından zamanının şeyhlerinden kabul edilmiş, çevresinde fazilet ve manevi yönden daima birleştirici roller üstlenmiştir.

İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'nin ölümünden sonra(ö.478/1085) Menîf Camii'nin hatipliğini üstlenmiş, bu câmide15 yıl faydalı ve eşsiz hutbeler irad etmiştir. Ayrıca ay-

²⁰ İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 271; *el-Yafîî*, *a.g.e.*, III, 91; Sübkî, *a.g.e.*, V, 159; Recep Uslu, "Dekkâk, Ebû Ali", *DİA*, IX, 112.

²¹ Dâvûdî, *a.g.e.*, I, 245; İsnevî, *a.g.e.*, 316; Zehebî, *a.g.e.*, 562-563.

²² Sübkî, *a.g.e.*, V, 105.

nı câmide cuma günleri akşamla yatsı arasında hadis imlâ meclisleri düzenlemiş, bu meclislere birçok kimse katılarak kendisinden hadis dinlemiş ve hadis rivayetinde bulunmuşlardır.

Babasını temsil etme hususunda çok titiz ve dikkatli davranmış, Kur'ân-ı Kerîm hıfzını her vesileyle sürdürmüş; şiir ve edebiyatla iştigal etmiştir. 480 senesinden sonra ikinci kez hacca gitmiş, hac dönüşü uzlete çekilerek ölünceye değin ibadetle meşgul olmuştur. 490²³ veya 491/1101yılının Cemâziyelâhir ayının 21. günü²⁴ vefat etmiştir.

d) Ebû Nasr Abdurrahim

İlimdeki kıymetinin ifadesi olarak Abdulğâfir b. İsmail tarafından “İmamların imamı” olarak isimlendirilmiştir. İmâmü'l-Harameyn'i takip etmiş, mezhep, hilaf ve usulde onun metodunu öğrenmiştir.

Hacca gittiği sene Bağdat'ta Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin meclisine katılmıştır. Nizâmiye Medresesi'nde vaazlar yapmış ancak, bu vaazlarında birtakım karışıklıklar yaşanmıştır. Taassub derecesinde Eş'arî akidesini savunması, Hanbelîlerle itikadî meselelerde anlaşmazlığa ve fitneye yol açmıştır²⁵. Babası, Ebû Osman es-Sâbûnî, İbnü'n-Nekûr, Ebû'l-Kâsım ez-Zencânî ve diğerlerinden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de torunu Ebû Said Abdullah b. Ömer es-Safar, Ebû'l-Fütûh, İbn Asâkir, İbn Sem'ânî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır.

Kendisinin “*et-Teyşîr fi't-Tefsîr*” adlı bir eserinin bulunması, bu tefsirin babasının yazmış olduğu “*Tefsîrü'l-kebîr*”le karıştırılmasına neden olmuştur. Nazım ve nesirde üstün bir seviyede olduğu anlaşılan Ebû Nasr'ın şiirleri de bulunmaktadır. 514 yılının Cemâziyelâhir ayının 28'inde Cuma günü 86 yaşında vefat etmiştir²⁶.

e) Ebû'l-Feth Ubeydullah

İbadet ve ilimle iştigal etmiş, kendisinden bir grup hadis dinlemiştir. Tarikat ve âdâb konusunda eserleri bulunmaktadır. 521 senesinde İsfereyîn'de vefat etmiştir²⁷.

²³ Sübkî, *a.g.e.*, V, 227-228.

²⁴ İsnevî, *a.g.e.*, , 318.

²⁵ Dâvudî, *a.g.e.*, I, 298.

²⁶ İbn Hallikan, *a.g.e.*, III, 207-208.

²⁷ İsnevî, *a.g.e.*, 318.

f) Ebû Muzaffer Abdülmün'im

Kuşeyrî'nin en küçük çocuğudur. 445 senesinde doğmuş, kardeşi Ebû Nasr Abdürrahim'in himayesinde büyümüştür. Babası hayatta iken, vaaz meclisleri düzenlemiş hadis dersleri yapmıştır. Bir çok defa hacca gitmiş, bu sebeple değişik insanlar tanıma fırsatı bulmuştur. Kardeşleri arasında en son vefat eden Ebû Muzaffer Abdülmün'im, 532 senesinde Nisâbur'da vefat etmiştir²⁸.

g) Emetürrahîm

Kuşeyrî'nin tek kızı olan Emetürrahîm “es-Siyâk li târîhi Nisâbur” isimli eserin müellifi olan meşhur Ebû'l-Hasan Abdülğâfir b. İsmail el-Fârisî'in(ö.529/1134) annesidir.

3- Torunları

a) Abdülğâfir b. İsmail Fârisî

Tam adı Ebû'l-Hasan Abdülğâfir b. İsmail b. Abdülğâfir b. Muhammed el -Fârisî el-Hâfiz'dır. 451 senesinde doğmuştur. Kuşeyrî'nin tek kızı Emetürrahîm'in oğludur. Hadis ve Arapça konusunda otorite kabul edilir. Fıkıhı İmamü'l-Harameyn'den, hadisi dedesi Kuşeyrî ve kaynakların ismini zikretmediği diğer hocalarından öğrenmiştir. Nisâbur, Harezmi ve Gazne'ye seyahatlarda bulunmuştur. Dedesinin “*Letâifu'l-işârât*”ını okutmuş, Nisâbur'da hatiplik yapmış, Âkil Mescidi'nde dersler vermiştir.

Nisâbur tarihi ile ilgili meşhur eseri “*es-Siyâk li-târih-i Nisâbur*” u kaleme almıştır²⁹. Bunun dışında isimleri bilinen iki eseri daha bulunmaktadır. 529 yılında Nisâbur'da vefat etmiştir³⁰.

b) Ebû'l-Esed Hibetü'r-Rahmân

Ebû Saîd Abdülvâhid'in oğludur. 460/1068 senesinde doğmuş, 546/1151 senesinde Şevval ayının 13. günü vefat etmiştir. İlköğrenimini dedesi ve ninesinden almıştır. Amcaları Ebû Sa'd ve Ebû Mansûr'un derslerine katılmıştır.

²⁸ İsnevî, a.g.e., , 318.

²⁹ Bu eser “*es-Siyâk fî zeyli târih-i Nisâbur* (The Histories of Nisâbur) (Paris,1965) ve “*Târih-u Nisâbur, el-Müntehab mine 's-Siyâk*” adlarıyla basılmıştır.

³⁰ İbn Hallikan,a.g.e, III, 225.

Hadîsu'l-Erbaîn isimli bir eseri bulunmaktadır. Kitabın Leiden Üniversite Kütüphanesi 3074/2 numarada kayıtlı bulunan yazma nüshası toplam 11 varaktır. İlk varakta (1b) risalenin ismi *el-Erbaîne Hadîsen es-Sübâiyyât* ifadesi ve hemen altında da ihtisar maksadıyla senetlerinin atıldığına dair bir kayıt bulunmaktadır. Besmele ve hamdele ile başlayan risalede isminin aksine otuzyedî hadis bulunmaktadır. Hadisin kaçınıcı hadis olduğu ve ilk ravisini belirleyen yazılar daha belirgin bir şekilde yazılmıştır³¹

D. VEFATI

Hayatının son yılını rahat ve huzur içinde geçiren Kuşeyrî, bu dönemde ilmi faaliyetlerde bulunmuş ders halkaları tesis ederek birçok öğrencinin kendisinden istifadesine zemin hazırlamıştır. Bu ilmi faaliyetlerle birlikte ölünceye kadar İslâm'ın emirlerine harfiyyen riayet etme ve yaşamayı kendisine şiar edinmiş, 16 Rebiulâhir 465/2 Aralık 1072 Pazar sabahı Nisâbur'da Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur³².

Kuşeyrî, tasavvufda hocası, şeyhi ve aynı zamanda kayınpederi olan Ebû Ali Dekkâk'ın yanına defnedilmiştir³³.

E. EĞİTİMİ ve HOCALARI

Kuşeyrî'nin tahsil hayatının ilk dönemleri tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Kaynaklarda ifade edilen husus, Ebû'l-Kâsım el-Yemânî'den³⁴ Arapça ve edebiyat dersi aldığıdır³⁵. Ancak bu öğrenimini kaç yaşlarında aldığı ve ne kadar devam ettiği bilinmemektedir.

Doğduğu köyün sıkıntılar içinde bulunması ve köy halkının ağır vergiler altında bunalması, Kuşeyrî üzerinde derin izler bırakmış; bu durum onun kalbinde, köyünü bu sıkıntılardan kurtarmak maksadıyla, Nisâbur'a gelip maliye memuru olmak için

³¹ Sem'ânî, a.g.e., X, 156; Zehebî, a.g.e., XX, 180-182.

³² Kaynaklarda genellikle Rebiulâhir 16. günü olarak ifade edilen bu tarihin tek istisnası Zehebî'nin verdiği, 26 Rebiulâhir'dir. Bunun bir istinsah hatasından kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir. Bk. Zehebî, a.g.e., XVIII, 232.

³³ İbn Asâkir, a.g.e., s. 275; Zehebî, a.g.e., XVIII; Sübkî, a.g.e., V, 159; İbn Tağriberdî, a.g.e., V, 91; Suyûtî, a.g.e., s. 74; Davûdî, a.g.e., II, 351; İbn Hallikan, a.g.e., III, 207.

³⁴ "el-Yemânî" nisbesi, Zehebî tarafından "el-Yümnâ" olarak verilmektedir (*Siyer*, XVIII,). Doğrusu "el-Yemânî"dir. Bk. Abdülkerim Zühûr Adiy, "Ebû'l-Kâsım Kuşeyrî", sy. 56, s. 753. Ayrıca bkz. İbn Asâkir, a.g.e., s. 272; Sübkî, a.g.e., V, 471; İsnevî, *Tabakâtu's-şâfiyye* ; Dâvûdî, a.g.e., II, 244.

³⁵ İbn Asâkir, a.g.e., s. 272; Sübkî, V, 155; Suyûtî, a.g.e., s. 72.

matematik öğrenimi yapma arzusu uyandırmıştır³⁶. Onun bu isteği üzerinde, ağır vergiler yüzünden iktisadî sıkıntılardan şikayetçi olan halkın, bazı çocuklara matematik tahsili yaptırarak vergi adaletsizliğinin önüne geçme teşebbüslerinin de bir tesiri olmuştur³⁷.

Maliye memuru olabilmek için gerekli olan matematik öğrenimine devam edip etmediği bilinmeyen Kuşeyrî'nin tahsil hayatındaki asıl değişim, tasavvuftaki hocası Şeyh Ebû Ali Hasan b. Ali Dekkâk (ö.405/ 1014)³⁸ ile tanışmasından sonra başlar. Zamanının büyük alimlerinden olan Şeyh Ebû Ali Hasan b. Ali Dekkâk'ın sohbet ve vaazlarından etkilenen Kuşeyrî, onun ilim meclislerine devam eder. Kendisine intisab etme talebi, Ebû Ali Dekkâk tarafından kabul edilen Kuşeyrî, hocasının öncelikle ilim öğrenmesi yolundaki tavsiyelerine uyarak yarım kalan tahsilini tamamlamak amacıyla, fıkıh âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Bekir b. Tûsî'den³⁹ Şâfiî fikhını öğrenir.

Fıkıh ilmini tamamlayınca, yine şeyhinin tavsiyesiyle, meşhur kelâm alimi Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Fûrek'in (ö.406/1015)⁴⁰ derslerine devam eden Kuşeyrî, İbn Fûrek'in tahkik ve zabt yönünden önemli öğrencilerinden biri olarak kelâm ilminde üstün bir mevki elde eder.

Daha sonra fıkıh usulünü de aynı hocadan okuyan Kuşeyrî, onun vefatı üzerine, Nisâbur'da kendisi için eşi görülmedik bir medrese inşa edilen ve ölümüne kadar burada ders okutan Ebû İshâk İsferyânî'nin (ö.418/1027)⁴¹ derslerini takip etmiştir. İsferyânî'nin derslerini yalnızca dinlemekle yetinen Kuşeyrî'nin bu tavrı hocasının dikkatini çekmiştir. Bu ilmin dinlemekle öğrenilemeyeceğini söyleyen hocasına, dinlediklerini ezberinden tekrarlayarak, hiçbir şeyi karıştırmaksızın en güzel bir şekilde takrir ederek, hocasının teveccühünü kazanmıştır. Kuşeyrî'nin bu durumuna biraz da hayret eden İsferyânî, "Senin bu dereceye ulaştığını bilmiyordum. Benim derslerime ihtiyacın yok; kitaplarımı okuman yeter. Metodumu incele. Bir problemin olursa bana gel" demek suretiyle ayrıca iltifatta bulunmuştur. Kuşeyrî de hocasının dediklerini tutarak İbn Fûrek ile İsferyânî'nin metodlarını birleştirmiştir.

³⁶ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 206.

³⁷ İbn Hallikân, *a.g.e.*,

³⁸ İbn Asâkir, *a.g.e.*, Sübkî, *a.g.e.*, IV, 329; Ebû Ali Dekkâk'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Sübkî, *a.g.e.*, IV, 329-331.

³⁹ İbn Asâkir, *a.g.e.*, s. 272; Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 228; Yâfi'î, *a.g.e.*, III, 91.

⁴⁰ İbn Asâkir, *a.g.e.*, ; Sübkî, *a.g.e.*, Y. Şevki Yavuz, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*.

Daha sonra Ebû Bekr Bâkılânî'nin (ö.403/1013) kitaplarını okuyarak onun ilminden de istifade eden Kuşeyrî, bir yandan şer'î ilimlerde kendini yetiştirmek için çeşitli hocalardan ders okurken, Şeyh Ebû Ali Dekkâk'ın meclislerine de devam etmiş ve bu gözde talebelerinden biri durumuna gelmiştir⁴².

F. KUŞEYRÎ'NİN YAŞADIĞI ÖNEMLİ OLAYLAR

1- Amîdü'l-Mülk Kündûrî Olayı

Kuşeyrî'nin hayatını anlatan biyografik eserler, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde Tuğrul Bey'in veziri Amîdü'l-Mülk'ün sebep olduğu müessif bir hadiseden bahsederler. Kuşeyrî, bizzat yaşamış olduğu bu olay hakkında *Şikâyet-ü ehli's-sünne bi hikâyet-i mâ nâlehüm min ehli'l-mihne* adlı bir risâle kaleme almış; hadisenin duyulması maksadıyla, bunu tüm İslâm alemine göndermiştir⁴³.

Tuğrul Bey (ö. 455/1063 Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarıdır⁴⁴. Onun hükümdarlığı, Selçuklular'ın 1038 yılının Haziran ayında Gazneli Mesud ile yaptıkları savaştan zaferle çıkıp, resmen devlet kurma kararı almalarından sonra gerçekleşmiştir. Nitekim bu savaşın sonunda Nisâbur şehrinde "es-Sultânu'l-Muazzam" ünvanıyla kendi adına hutbe okutmuş, halk tarafından karşılanarak Gazneli Sultan Mesud'un yerine tahta oturmuştur⁴⁵.

Selçuklular 23 Mayıs 1040'da (8 Ramazan 431 Cuma) Gazneliler'le yapmış oldukları Dandanakan Savaşı'nda galip gelmişler, Gazne Sultanı Mesud'un savaş meydanından kaçmasını sağlamışlardı⁴⁶. Bu savaşın sonunda fetih hakkı olarak Horasan'ı ele geçiren ve burayı vatan edinen Selçuklular, Nisâbur'u başkent yapmışlardır⁴⁷. Savaş sonunda, aralarında Tuğrul Bey'in de bulunduğu Selçuklu başbuğları Çağrı Bey, Musa Yabgu ve bir gurup, Merv şehrinde bir kurultay düzenlenmişler ve bu kurultayda ittifakla Bağdat Abbâsî halifesi el-Kâim Bi-emrillah'a bir mektup göndererek Selçuklu ailesinin İslâm'a bağlılıklarını, farz ve

⁴¹ Kaynaklarda, Ebû İshâk İsferyânî'nin doğum tarihi, yeri, vefatı gibi hususlarda herhangi bir bilgi yoktur. Sadece, nisbesinden İsferyânî'li olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Mehmet Gündoğdu, *Ebû İshâk el-İsferyânî ve Akâid Risâlesi*, s. 18.

⁴² İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 272-273; Sübkî, *a.g.e.*, V, 155-156.

⁴³ Bu risale *er-Resâilu'l-Kuşeyriyye* içinde, Muhammed Hasan tarafından yayımlanmıştır.

⁴⁴ Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, s. 1.

⁴⁵ Köymen, *a.g.e.*, s. 11-12.

⁴⁶ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, I, 336.

⁴⁷ Köymen, *a.g.e.*, s. 352.

sünnetleri yerine getirdiklerini, gaza ve cihada devam ettiklerini, Sultan Mesud'un halkı iyi idare etmediğini ve bunun sonucu olarak halkın zulme karşı kendilerine yönelik himaye taleplerini bildirme kararı almışlardır. Selçuklular, bu hareketleriyle adaleti tesis ettiklerini söyleyerek, kurulan bu adil devletin tanınmasını talep etmişlerdir. Böylece meşru bir hüviyet kazanacak olan hakimiyetlerini daha kolaylıkla yürütecekleri kanaatindeydiler⁴⁸.

Yeni kurulan Selçuklu Devleti'nin, Abbâsî halifesi el-Kâim Biemrillah ile temas kurarak meşruiyet araması Tuğrul Bey ile gerçekleşir. Selçukluların ilk sultanı olan Tuğrul Bey, sünnî, hanefî, adil, ilim ehlini seven, pazartesi ve perşembe günlerini oruçla geçiren yüce bir sultandı. Rum hükümdarına bir elçi gönderip Kostantiniyye Camii'nde Cuma günü cemaatle namaz kılma hususunda izin almış; burada Cuma namazı kılıp halife el-Kâim Biemrillah adına hutbe okutmuştur⁴⁹. Tuğrul Bey daha sonra 455/1063 yılında Bağdat'ta halifenin kızıyla evlenmiştir⁵⁰.

Tuğrul Bey'in veziri Ebû Nasr Amîdü'l-Mülk el-Kündûrî ise, ana dili olan Farsça'dan başka, Türkçe, Arapça ve Hindu dillerini bilmekte ve vezirliğe tayin edilmeden önce hâciblik yaptığı bilinmektedir⁵¹.

Kündûrî, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda hükümdardan sonra en büyük makam olan vezirlik makamına tam yetkiyle tayin edilmiş, üzerine aldığı vazifeyi de ehliyetle yerine getirmiştir⁵². Yine vezir Amîdülmülk Kündûrî'nin Tuğrul Bey üzerinde büyük bir nüfuz sağladığı bilinmektedir⁵³. Onun bu nüfuzu, özellikle dînî siyasetini yürütmede etkisini göstermiştir. Sübkî'nin "kötü bir vezir" olarak vasıflandırdığı Kündûrî'nin bu siyasetinde, onun mu'tezilî, râfizî akidesinin etkili olduğu belirtilmektedir. Kündûrî, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesine, Râfizîler gibi başka mezheplerin bir takım inaçlarını da katarak, Allah'a cisim izafe etmiş, bu fikrî taassubuna halkın ve ulemanın büyük sevgisini kazanan Ebû Sehl b. Muvaffak'a karşı olmayı da eklemiştir⁵⁴.

⁴⁸ Köymen, *a.g.e.*, s. 363.

⁴⁹ Sübkî, *a.g.e.*, III, 390.

⁵⁰ İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 66-67.

⁵¹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 65; Köymen, *a.g.e.*, s. 157.

⁵² Köymen, *a.g.e.*, s. 158.

⁵³ Köymen, *a.g.e.*, s. 159.

⁵⁴ Sübkî, *a.g.e.*, III, 390; İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 108.

Ebû Sehl b. Muvaffak, Nisâbur'da Şâfîilerin reisi durumunda olan babası Cemâlû'l-İslâm Kâdî Ömer'in vefatından sonra, üstad Ebû'l-Kâsım Kuşeyrî'nin delalet ve tavassutuyla genç yaşta Tuğrul Bey tarafından bir hil'atla, babasının riyaset ve lakabı verilen hararetle Eş'arî kelâmını savunan birisiydi⁵⁵.

Her yönüyle halkın saygısını kazanan, evini Hanefî ve Şâfîî alimlerin ilmî münazaralarına açan Ebû Sehl'in bu konumu, Kündûrî'yi vezirlik konusunda telaşa düşürmüştür. Mu'tezilî olan vezir Kündûrî'nin kalbine, Ebû Sehl'in vezarete gelme endişesi de yerleşince Tuğrul Bey'e, minberlerden bid'at sahiplerine lânet edilmesi fikrini benimsetti. Kündûrî Tuğrul Bey'in, bid'atçıların lanetlenmesi fermanına, Eş'arîleri de ilave ederek, kendi siyasi nüfuzunu temin maksadıyla belirli bir grubu karşısına almıştır.⁵⁶ Kündûrî bu konuda, Hanefî mezhebini taklit ettiklerini iddia eden, bununla birlikte kaderiyyenin görüşlerini benimseyen mutezile topluluğunun da desteğini almıştır. Bütün bu çalışmalardan sonra camilerde, bid'atçılar ve Eş'arîler lanetlenmeye başlanmıştır⁵⁷. Selçuklu veziri, dinî ve siyâsî yönden girişmiş olduğu bu hareketle rakiplerinden kurtulmayı planlıyordu.

Bu olay, Şam, Hicaz ve Irak'a kadar uzanan bütün İslâm ülkelerinde, üzerinde en çok konuşulan konu haline gelmiştir. Nisâbur reisi Ebû Sehl'in, bu konunun gerçek yüzünü ortaya koymaya çalışması başarısızlıkla neticelenmiştir.

Bu olaylar üzerine Kuşeyrî tarafından kaleme alınan ve *Şikâyetü ehli's-sünne* adını taşıyan risale Ebû'l-Hasan Eş'arî ve Eş'arîliğin görüşlerinin bidatçıların görüşleriyle aynı tutulmasına karşı bir reddiye niteliği taşımaktadır⁵⁸.

Kuşeyrî, bu risâlenin baş tarafında olayı dile getirerek, bütün İslâm âlimlerine bu durumdan yakınmaktadır. Ancak Sübkî; aralarında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085) gibi bir âlim, Beyhakî (ö.458/1065) gibi ünlü bir muhaddis ve Kuşeyrî ayarında bir çok bilginin bulunmasına rağmen, başka şehirlerdeki ulemâdan fetva istenmesinin hoş bir davranış olmadığını belirtmektedir⁵⁹. Sübkî'nin hoş karşılamadığı bu davranışın temelinde, meydana gelen rahatsızlığı dile getirmek, diğer bölgelerdeki ulemayı da durumdan haberdar etmenin yattığını söylemek mümkündür. Zaten Kuşeyrî'nin risalesine verdiği isim de, bunu açıkça göstermektedir. Söz konusu risâle,

⁵⁵ M. Şerefeddin, "Selçuklular Zamanında Mezâhib", *TM*, s. 101.

⁵⁶ Sübkî, *a.g.e.*, III, 391.

⁵⁷ Sübkî, *a.g.e.*, III, 391; Köymen, *a.g.e.*, III, 466.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Şikâyetü ehli's-sünne*, (Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye* içinde), III, 401-423.

⁵⁹ Sübkî, *a.g.e.*, III, 391.

bütün İslâm ülkelerine ulaşmış, bu beldelerdeki ilim ehlinin vicdanlarını sızlatmış; herkes bu hadiseye karşı gücü nisbetinde tavır koymuştur.

Kuşeyrî'nin bu risâlesi değişik tepkiler almış, Bağdat'ta Şâfiiler'den Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Hanefîler'den Kâdî Damegânî(ö. 478/1085)⁶⁰ ve başkaları da bu konuda görüşlerini dile getirmiş, onu destekler mahiyete cevaplar yazmışlardır⁶¹.

Risâle üzerine Beyhakî, Beyhak'ta insanlara bu konuda çağrıda bulunmuş, Amîdülmülk Kündûrî'ye hitaben uzunca bir mektup yazmıştır. Mektubunda genel olarak, Eş'arî'nin düşüncelerinin sıhhati konusunda bilgi ve hatırlatmalarda bulunarak, bu konuda yapılan haksızlıkların ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye yönelik iftiraların durdurulmasını talep etmiştir⁶².

Kuşeyrî söz konusu risalesinde, meydana gelen bu olay üzerine Tuğrul Bey'in huzuruna çıktıklarını anlatır. Tuğrul Bey'in huzurundaki konuşmasında, İmam Eş'arî hakkında söylenen sözlerin, bu gruba dahil insanlardan duyulmadığını, kitaplarında bu konuda hiçbir şeyin bulunmadığını söylediklerini ifade eder.

Tuğrul Bey'in Kuşeyrî ve arkadaşlarına karşı cevabı ise: "Biz ancak bu şekildeki sözleri söyleyen Eş'arî'nin lanetlenmesini istiyoruz. Eğer onlar bunu açıklamamışlar, Eş'arî de bunu söylememişse, bizim söylediğimizden dolayı sana bir şey gerekmez. Bizim yaptığımızdan dolayı size herhangi bir zarar gelmez" şeklinde olmuştur. Tuğrul Bey'in Eş'arî'ye karşı bu tutumu konusunda, savunma maksadıyla şöyle denilmiştir. "Sizin bu şekilde dile getirdiğiniz Eş'arî'yi Allah henüz yaratmamıştır. Eş'arî hakkında bunları söyleyenlerin durumu, selef imamlarının bid'atı din edindiklerini hikaye eden ve onlara dalâlet ve hatayı nisbet edenlerin durumu gibidir"⁶³.

Tuğrul Bey'in huzurundaki bu karşılıklı savunmalardan sonra ona sorulan ilk soru; "Size göre Eş'arî konusunda anlatılanlar doğru mudur?" sorusudur. Tuğrul Bey ise, "Hayır, ama ben bu kelâm konularına girmeyi caiz görmüyorum. İnsanlara kelâmî

⁶⁰ Dâmeğânî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Dâmeğânî", *D.İ.A.*, VI11, 453-454.

⁶¹ Sübkî, *a.g.e.*, III, 399.

⁶² Daha geniş bilgi için bkz. İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 100-108. Beyhakî'nin bu konudaki mektubunun tamamı İbn Asâkîr'in "*Tebyîn*"inde (s. 100-108), bir kısmı da Sübkî'nin *Tabakâtü's-şâfi'iyye*'sinde (III, 395-398) yer almıştır.

⁶³ Sübkî, *a.g.e.*, III, 405.

konuları yasaklıyorum. Bana göre Ehl-i Beyt'i lânetlemek câiz değildir", cevabını vermiştir⁶⁴.

Tuğrul Bey bu sözleriyle Eş'arî'den rivayet edilen sözlerin hakikatını bilmediğini ortaya koymuştur. Yine, konuşması esnasında, onun ileri sürdüğü bir diğer gerekçe, "Bana göre Eş'arî bid'atçıdır; bid'at konusunda Mu'tezile'yi aşmıştır", tezidir. Kuşeyrî bu konuda, Tuğrul Bey'in sözleri karşısında hayret içinde kaldıklarını ve bu sözleri kabul etmediklerini ifade ettikten sonra: "Tahmin ettiğimiz dışında şeyler işittik, tasdik de etmeyeceğimiz şeylere şahit olduk. Şayet bunları rüyamızda görseydik "adğâs-ı ahlâm" (karmakarışık düşler) derdik. Sübhânallâh! Nasıl oluyor da hem bir adamın mezhebinin hakikatını bilmediğini söylüyor, hem de hiç bir araştırma yapmaksızın söylenenleri doğru kabul ediyor; sonra da onu bidatçı yapıyorsunu?"⁶⁵ demektedir.

Tarih olarak belirtilmemekle birlikte Kuşeyrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû Sehl el-Muvaffak ve Reis Furâtî'nin Tuğrul Bey tarafından tutuklanmasına dair fermanın çıkarılması, muhtemelen bu olaydan sonradır.

Fermanın ilan edilmesinden sonra Reis Furâtî ve Kuşeyrî yakalanarak Nisâbur Kalesi'ne hapsedilmişlerdir. Cüveynî ise kaçmayı başarmıştır. Fermanın yayımlanması sırasında Nisâbur'da olmayan Ebû Sehl el-Muvaffak, Tuğrul Bey'e teslim olarak Kuşeyrî ve Furâtî'yi kurtarmıştır⁶⁶.

2- Kuşeyrî'nin Hacca Gitmesi

Hangi tarihte olduğu bilinmemekle birlikte, Kuşeyrî'nin Nisâbur'da meydana gelen olaylardan sonra hacca gitmiş olması kuvvetle muhtemeldir⁶⁷.

Bu acı olaylardan sonra o bölgede kendileri için huzur ve güvenin olmadığı kanaatine varan ilim ehli değişik bölgelere dağılmışlar; bir kısmı Irak'a, bir kısmı da Hicaz taraflarına gitmişlerdir. Kuşeyrî de, içlerinde Ebû Bekir el-Beyhakî (458/1065) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085)'nin de bulunduğu bir grupta hacca gitmiştir⁶⁸. Kuşeyrî'nin hacda bulunduğu yıl, Tuğrul Bey'in baskısından, Hanefî ve

⁶⁴ Sübkî, *a.g.e.*, III, 405.

⁶⁵ Sübkî, *a.g.e.*, III, 405.

⁶⁶ Sübkî, *a.g.e.*, III, 292-293.

⁶⁷ Sübkî, *a.g.e.*, III, 394, V, 156.

⁶⁸ Sübkî, *a.g.e.*, III, 394, V, 156.

Şâfiî mezhebine mensup sayıları dörtyüzü bulan pek çok alimin ülkesinden kaçarak Mekke'de toplandığı bir yıldır. Bu sebeple bu yıl “Senetü'l-kudât” (Kadılar Yılı) olarak anılmıştır⁶⁹.

Tuğrul Bey'in baskısına maruz kalan bu alimler topluluğu, Kuşeyrî'nin minbere çıkarak durumu halka anlatmasına karar vererek, olayların konuşulup değerlendirilmesini sağlamışlardır⁷⁰. Kuşeyrî buradaki konuşmasına, “Ey Horasan halkı! Ülkemiz, ülkemiz diyorsunuz” şeklinde başlamış, devamında: “Kündürî şimdi parça parça doğranıyor, uzuvları birbirinden ayrılıyor. İşte şu an ben buna şahit oluyorum” demek suretiyle tepkisini ortaya koymuştur. Ayrıca bunu bir şiirle de dile getirmiştir⁷¹.

Kuşeyrî'nin, Kündürî'nin ölümüyle ilgili yaptığı bu konuşma, Tuğrul Bey'in ölüp⁷² yerine Alparslan'ın tahta geçtiği 455 senesine rastlamaktadır. Tahta geçmesinden kısa bir süre sonra Alparslan, Kündürî'yi öldürterek yerine 455/1064 senesinde Nizamülmülk'ü vezirliğe getirmiştir⁷³.

3- Alparslan Döneminde Kuşeyrî

Kuşeyrî'nin, ömrünün son on yılını Alparslan döneminde (455-465/1063-1072) rahat ve huzur içinde geçirdiği kaydedilir⁷⁴. Hiç kuşkusuz bunda yeni yönetimin etkisi büyüktür. Sultan Alparslan'ın ilk işlerinden biri, siyasi ve mezhep taassubuyla genelde Ehl-i sünnet'e ve özel olarak da Eş'arîlere sıkıntılı dönemler yaşatan vezir Kündürî'yi öldürmek olmuştur. Onun yerine alim ve adil bir kişi olan Nizamülmülk'ü vezirliğe getirmiştir⁷⁵.

Alparslan ve veziri Nizamülmülk dönemi İslâmî ilimler ve ulema açısından oldukça parlak bir dönemdir. Dönemin en önemli faaliyetlerinden biri de “Nizamiye Medreseleri”nin kurulmasıdır. Bu medreselerin kuruluşunda, Selçuklu Devleti öncesine kadar uzanan Sünnî-Şîî mücadelesinin⁷⁶ yanısıra Tuğrul Bey ve Kündürî zamanında Kuşeyrî ve birçok alimin yaşadığı sıkıntılı olayların tecrübesinin ve

⁶⁹ Sübkî, *a.g.e.*, V, 158.

⁷⁰ Sübkî, *a.g.e.*, III, 394.

⁷¹ Sübkî, *a.g.e.*, III, 394.

⁷² M. Altan Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, s. 142.

⁷³ M. Altan Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu (Alparslan ve Zamanı)*, III, 11.

⁷⁴ Sübkî, *a.g.e.*, V, 158.

⁷⁵ İbn Asâkir, *a.g.e.*, s. 108; Sübkî, *a.g.e.*, III, 377. Nizamülmülk'ün hayatı hk. bk. Sübki, *a.g.e.* 309-328.

⁷⁶ Köymen, *a.g.e.*, III, 356.

Selçuklu Devleti'nin kendi bekâsını teminat altına alacak müesseseleri kurma ihtiyacının etkisi olmuştur⁷⁷. İlim adamlarına değer verme, ilmi müesseseler olan medreselerin inşası ve yaygınlaştırılması, Nizamülmülk ve döneminin özelliklerinden biri kabul edilir.

Dönemin bu özelliğini yansıtan bir takım olayların incelenmesinde, yöneticilerle ilim ehli arasında kurulan diyalogların sınırlarını ve sıhhatini belirlemek bu konuyu açığa kavuşturan temel unsurlardandır. Nitekim vezirlerle alimler arasındaki ilişkiler bunun canlı bir örneğini teşkil eder. Kuşeyrî'nin yaşadığı da bu örneklerden biridir. Vezirlerin, ne kadar büyük olurlarsa olsun ilim adamları için ayağa kalkmaları adet olmadığı halde Nizamülmülk'ün Kuşeyrî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî huzura geldiğinde ayağa kalkması ve onları yanına oturtması da onların vezir nezdinde gördükleri itibarın göstergesi olması bakımından önemlidir. Nizamülmülk'ün Ebû Ali Farmedî (ö. 477/1084) gelince ayağa kalkmakla kalmayıp, onu kendi makamına oturtup karşısında oturması ise Kuşeyrî ile Cüveynî'nin sitem etmelerine sebep olmuş; vezirin hacibine, kendilerinin saygıda, Ebû Ali Farmedî'den önce gelmeleri gerektiğini hatırlatmalarına yol açmıştır. Hacib bu durumu vezire arzetmiş, vezir ise karşılık olarak şu dikkate değer cevabı vermiştir: "Kuşeyrî ve onun gibiler huzura geldikleri zaman, bende olmayan meziyetleri saymaktadırlar. Farmedî'ye gelince, o huzurumda bana nasihat ediyor, beni azarlıyor, işlediğim kusurları ve yaptığım zulmü zikrediyor. Ben onun söylediklerinden istifade ediyorum; yanlış yaptıklarımın çoğundan geri dönüyorum"⁷⁸.

Kuşeyrî ve Cüveynî için bir eksiklik olarak kabul edilebilecek bu tavırların nedeni bilinmemekle birlikte, ikisinin de Tuğrul Bey ve veziri Küндûrî tecrübesini yaşamış olmalarının bunda etkili olabileceğini söylemek mümkündür. Zira, daha çok mutasavvıf olma yönüyle temayüz eden Kuşeyrî ile, mütekellim⁷⁹ ve fakih⁸⁰ olma yönü ağır basan İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin aynı tavrı sergilemeleri bu acı tecrübeyi çağrıştırmaktadır.

II. ESERLERİ

Kuşeyrî çok yönlü bir müellif olarak eserlerini belirli bir ilim dalına hasretmemiş, tasavvuf, tefsir, akâid, hadis sahalarında birçok eserler yazmıştır. Kaynaklarda

⁷⁷ Köymen, *a.g.e.*, III, 356.

⁷⁸ Köymen, *a.g.e.*, III, 371.

⁷⁹ Sübkî, *a.g.e.*, V, 165. Ayrıca daha geniş bilgi için bk. Abdullah Ali Abdüllatîf, *Menhecû bi imâmi 'l-haremeyn fî dirâseti 'l-akîde*, s. 53.

⁸⁰ Abdullah Ali Abdüllatîf, *a.g.e.*, s. 54.

zikredilen eserlerinin büyük çoğunluğu günümüze kadar ulaşmış olmakla birlikte, tamamı henüz neşredilmemiştir. Bunlardan bir kısmı değişik tahkikleriyle neşredilmiş, bir kısmı ise çeşitli kütüphanelerde yazma halinde bulunmaktadır. Diğer bir kısmının isimleri biyografik eserlerde yer almakla birlikte ya günümüze kadar ulaşmamış ya da henüz ortaya çıkarılmamışlardır. Kuşeyrî'nin eserlerinin sayısı konusunda da kesin bir rakam yoktur. Bu konuda farklı rakamlar verilmiştir⁸¹. Bunun nedenleri arasında şunları zikretmek mümkündür:

1- Bazen bir eserine birden fazla isim verilmekte, bu ise, eserlerin sayısının çoğalmasına neden olmaktadır. Mesela *Nahvu'l-müevvel*, *Nahvu'l-kulûb*, *Nahvu'l-muhavvel*, *Nahvu'l-kulûbi'l-kebîr*, *Nahvu'l-kulûbi's-sağîr*, *Te'vîlu istilahi'n-nahv fi meâni's-süfiyye*⁸² isimleri muhtemelen aynı eserin değişik isimleri ya da eserin müellif tarafından gözden geçirilerek ihtisar edilmiş şeklidir. Dâvûdî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'de *Şecvu'l-kulûbi'l-kebîr* ve *Şecvu'l-kulûbi's-sağîr* adlarıyla zikredilen iki eser de büyük ihtimalle bu eserin yanlış okuma ve istinsahı sonucunda Kuşeyrî'ye nispet edilmiştir⁸³. Aynı örneği "*Tahbîr fi't tezkîr*"in isimlendirilmesinde de görmek mümkündür.

2- *er-Risale*'nin muhtelif bölümleri, özellikle son kısımları, müstakil eserler şeklinde istinsah edilmiş, bu yüzden eserlerin sayısı çoğalmıştır. Bazı müstensihler buna dikkat çekmekle birlikte bazıları da bu konuda hiç bilgi vermemişlerdir. Mesela "*Cüz'ün min Risâleti'l-Kuşeyrîyye*"⁸⁴ kaydına karşılık, *er-Risâle*'nin üç bölümü olması kuvvetle muhtemelen olan "*el-Makâmâtü's-selâse*" ayrı bir eser olarak verilmiştir⁸⁵.

3- Kuşeyrî'nin bazı eserleri ihtisar edilmiştir. İhtisar edilen eserlere verilen yeni isimler de eserlerin sayısının artmasına neden olmuştur. Mesela, "*Muhtasar min âdâbi'l-mutasavvifîn*"⁸⁶, "*Muntahabât-ı nâfia-i Risâle-i Kuşeyrîyye*"⁸⁷, Muhammed

⁸¹ Bu sayıyı, İbrahim Besyûnî 23 (Bk. *İmam Kuşeyrî sîretuhû...* s. 44-46); Muhammed Hasan 31 (*er-Resâilu'l-Kuşeyrîyye*, s. 24-26); Abdülkerim Zühür Adiy, 30, *Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî*, s.773; Reue de Academic Arabic, 33, Süleyman Uludağ 30 (*Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 88) olarak vermişlerdir.

⁸² Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 229; Sübkî, *a.g.e.*, V, 159; Suyûfî, *a.g.e.*, 74; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, II, 328; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi . nr. 2044; Hacı Mahmud Efendi . nr. 2040

⁸³ Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 350

⁸⁴ Süleymaniye Ktp., Laleli . Nr, 3706/18.

⁸⁵ Brockhmann, *GAL*, I, 557.

⁸⁶ Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa nr. 2800/1.

⁸⁷ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi nr. 2519.

b. Ebû Bekir Râzî'nin ihtisar ettiği ve “*el-Muhtar min Kitâbi't-tahbîr*”⁸⁸ olarak isimlendirdiği eserler bunun öreğidir.

4- Bir diğere sebep de “Kuşeyrî” nisbesinin tanınmış olmasıdır. Özellikle Kuşeyrî nisbesini kullanan, Kuşeyrî'nin soyundan gelen kişilerin yazmış olduğu eserlerin “Kuşeyrî” lakabıyla anılması ve onun yolunu takip etmeleri de benzerlikleri artırmış, birtakım karışıklıklara neden olmuştur. Kuşeyrî'nin oğlu Ebû Nasr Abdurrahîm'in “*et-Teyisîr fî ilmi't-tefsîr*”inin ve torunu Hibeturrahman b. Abdülvahid b. Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî'nin eseri, “*Erbaûne hadîsen es-subaiyyât*”ın müellife nisbet edilmeleri bunun örneğini oluşturur.

Bu genel bilgilerin ışığında ortaya çıkan; Kuşeyrî'nin eserlerinin sayıca farklı şekillerde ifade edilmesiyle birlikte, ortaya çıkan gerçek, bu eserlerin belli bir muhteva ve düşünce çerçevesinde yazılmış olmalarıdır. Hakim bir unsur olarak ön plana çıkan tasavvufî düşünce, Ehl-i sünnet akîdesi çerçevesinde ele alınmış, tecrübî yaşantının ruh hali eserlere sirayet ettirilmiştir. Kuşeyrî'nin kaynaklarda zikredilen eserlerini; matbu olanlar, yazma halinde bulunanlar ve sadece isimleri bilinenler şeklinde tasnif etmek mümkündür:

A. AKÂİD ve KELÂMLA İLGİLİ ESERLERİ

1. Akîdetü'l-Kuşeyrîye⁸⁹

İtikadî hükümlerin , tasavvufî adab ve kuralların muhtasar bir şekilde yer aldığı, iki bölüm halindeki bu risalenin yazma bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Murad Buharî bölümünde 210 numarayla kayıtlı bir mecmuanın içinde bulunan, dördüncü risaledir. Risale toplam beş varaktır (75a-79a). Cildi meşindir. Kitabın sayfa ebadı 198x132, 125x70 mm dir. Yazısı okunaklı bir şekilde yazılmıştır; türü nesihdir.

Risalenin devamında (vr. . 79b), yine Kuşeyrî'ye ait “*el-Luma fî akâidi ehli's-sünne*” bulunmaktadır. Başlangıç kısmında risalenin ismini belirten “Mutakadü'l-İmam Üstaz Ebi'l-Kasım el-Kuşeyrî aleyhi'r-rahme” ifadesinin ardından besmele, hamdele ve salveyle risaleye başlangıç yapılır.

⁸⁸ Süleymaniye Ktp., Murad Buharî , n. r.235.

⁸⁹ Süleymaniye Ktp., Murad Buharî , nr: 210/4 (vr. 75a-79a).

Birinci bölümde akâid esasları ele alınır. Dinin aslının, tevhid konusundaki deliller ve burhanlarla elde edilen sağlam bir itikad olduğunun zikredilmesinin ardından; iman, ulûhiyyet, nübüvvet, kıyamet ve ahiretle ilgili kısa açıklamalar yapılır

“Fasıl” ifadesiyle başlanğıç yapılan kısım ise, tasavvufu ilgili konuları içerir. Kendi arasında beş “fasıl”a ayrılan bu bölüm, “Risale fi beyanı’s-sülûk”⁹⁰ la aynıdır. Çünkü yapılacak iki risalenin karşılaştırılması bu gerçeği kolaylıkla ortaya çıkaracaktır.

Eserin baş tarafı:

معتقد الامام الاستاذ ابي القاسم القشيري عليه الرحمة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب
العلمين وصلواته على محمد واله وصحبه اجمعين. اصل الدين اعتقاد صحيح فى التوحيد بالدلائل
والحجج تعلم ان العالم مخلوق محدث لم يكن وكان...

Eserin son tarafı:

...وفاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها سيدة نساء وقتها ويرحم جميع المؤمنين هذا صفة
اعتقاد اهل السنة والجماعة.

2. Bülğatü'l-Makâsîd

Kuşeyrî'nin diğer iki risalesiyle birlikte et-Tablâvî Mahmud Es'ad tarafından 1988 tarihinde Kahire'de yayınlanmıştır⁹¹

Kitap, müridlerin yapması gerekli olduğu şeylerle başlar. Müride ilk gerekli olan şeyin, açık delillerle doğru bir itikada sahip olması, Allah'ı ve sıfatlarını tanıması, insanın fiilinin muhdes olduğunu bilmesi olduğu zikredilir⁹².

Müridin niyetinin doğru olması, kalbinin masivadan arınması, şeriatin gerektirdiği şeylerin ihlal edilmemesi tavsiye edilir.

Yine farzların, sünnetlerin ikamesi, kalbin muhafazası, zühde içinde bulunma, makam ve mevkiye itibar etmeme, dünyanın isteklilerine bırakılması gerektiği üzerinde durulur⁹³.

⁹⁰ Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi .. nr: 1721/8 (vr. 111a-112a),
⁹¹ et-Tablâvî Mahmud Es'ad, *Selâsu Resâil li'l-Kuşeyrî*, Kahire 1988.
⁹² Kuşeyrî, a.g.e., s. 37.
⁹³ Kuşeyrî, a.g.e., s. 38-40.

Ayrıca, müridlerin halktan bir beklentilerinin olmaması, müride gerekli olanın, seyr-i sülûk esnasında insanın kalbine yerleşmiş birtakım bilgilerden kendini tecrid etmesi, böyle bilgilerin tevhide yaraladığı gibi, insanı gizli bir şirke de götürdüğü ifade edilmiştir⁹⁴.

Sonraki bölümlerde imanın rükünleri, mürid, müridin görevi, tevbe, müridin yapması gerekli olduğu diğer görevler vb. konular dile getirilmiştir⁹⁵.

3. el-Fusûl fi'l-Usûl

Bu eser klasik kelâm konularını “fasıl”lar halinde içine alan küçük bir akâid risalesi niteliğindedir.

İki defa tahkikli neşri yapılmıştır. Birincisi 1983 yılında R. M. Frank tahkikiyle İngilizce tercümesiyle birlikte “*Melanges*” dergisinde,⁹⁶ ikincisi et-Tablâvî Mahmud Es’ad tarafından 1988 yılında Kahire’de yayınlanmıştır⁹⁷.

Risalenin ikinci kez neşrini yapan “et-Tablâvî” R. M. Frank neşrini görmemiştir. Bunu Tablâvî’nin Kuşeyrî’nin diğer iki risalesiyle birlikte bu risaleyi yayımlama gerekçesi olarak ileri sürdüğü, “Kuşeyrî üzerine çalışan, benden daha mütahassis, değerli hocalar bu risalelerin hâlâ yazma olduklarını işaret etmişlerdir” ifadesinden anlamak mümkündür. İfadede değerli hocalardan kastı kitabın giriş kısmında zikrettiği, İbrahim Besyûnî, Abdülhalîm Mahmud ve Mahmud b. eş-Şerif’tir⁹⁸.

Yayımlaman her iki tahkik de Kahire yazma nüshası⁹⁹ esas alınarak yapılmıştır. Her iki muhakkik aynı yazma nüshaya dayanmış, yazma nüshadan bir varakın kayıp olduğuna işaret etmişlerdir¹⁰⁰. “*el-Fusûl*” esas olarak Eş’arî kelâmının kısa bir özeti durumundadır. Kullanılan dil ve ifade biçimleri bunu açıkça gösterir¹⁰¹.

⁹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 38-40.

⁹⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 40-43.

⁹⁶ Kuşeyrî, “Al-Fusû. fi'l-usûl”, , XVI, 59-94.

⁹⁷ et-Tablâvî Mahmud Es’ad, *Selâsü resâil li'l-Kuşeyrî*, , s. 46-79.

⁹⁸ Tablâvî, *a.g.e.*, s. 4.

⁹⁹ Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecami', nr. 66

¹⁰⁰ Her iki tahkikde, Allah Teâlâ'nın baki olduğuyula ilgili “fasıl”da “وهو” kelimesinden sonra bir eksikliğin olduğu zikredilmektedir. R. Frank yazmanın mecmua'nın 209-213 varakları arasında yer aldığını, 210-211 arasında bir varakın kayıp olduğunu bildirirken, Tablâvî ise “وهو” kelimesinin sayfanın sonunda yer aldığını daha sonra gelen sayfaya işaretten, “باق” kelimesinin yazıldığını ancak diğer sayfanın başka bir kelimeyle (ماهو اصلح) başladığını, bunun da bir varaka

R. M. Frank tahkikine göre, “*el-Fusûl fi'l-usûl*”ün konularını şu şekilde özetleyebiliriz:

1. fasıldan 34. fasıla kadar âlem anlayışı, Allah'ın varlığı ve sıfatları, âlemin yaratılmışlığı, “Muhtdis”inin olduğu ve bu “Muhtdis”in özellikleriyle ilgili konular;

34. fasıldan 49. fasıla kadar Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı ve bununla ilgili konular;

49. ve 50. fasıllarda ru'yetullah;

51. ve 57. fasıllarda Allah'a zorunluluk izafe edilemeyeceği;

58. fasılda peygamberlik;

59. fasılda Kuşeyrî'nin diğer kitabı, “*et-Tahbîr fi't-tezkîr*”de yer alan Esmâ-i hüsnânın bazı basit farklılıklarla sıralanışı ve anlamları;

60. fasıldan 64. fasıla kadar peygamberlik ve Hz. Peygamber'le ilgili açıklamalar;

64. fasıldan 69. fasıla kadar imanla ilgili meseleler;

69. fasıldan 77. fasıla kadar değişik meseleler;

77. fasıldan itibaren de imâmet ve imâmetle ilgili konular ele alınmıştır.

4. Luma' fi'l-İ'tikâd

“*el-Luma' fi Akâid-i Ehli's-Sünne*” adıyla da kayıtlı¹⁰² olan bu eser iki defa neşredilmiştir. Birincisi R.M. Frank tahkikiyle 1982 yılında yayınlanmıştır¹⁰³. Bu tahkik için Mısır ve İstanbul¹⁰⁴ yazma nüshaları esas alınmıştır. İkincisi ise *et-Tablavî*

yakın bölümün kayıp olduğunu gösterdiğini ifade eder. R.M. Frank, a.g.m., s. 54; *Tablavî, a.g.e.*, s. 59, 23 nolu dipnot.

¹⁰¹ Bu fark, R.M. Frank tahkikinde, diğerinde “fasıl” olarak ifadelendirilmemişken, 56 olarak numaralandırılan kısım, *Tablavî* tahkikinde “fasıl” olarak gösterilmeyip dipnotta “anlaşılmayan, tahrif edilmiş bir ibare”nin zikredilen kısmı, R.M. Frank tarafından “75. Fasıl” olarak gösterilmiştir. *Tablavî*'nin dipnotta gösterdiği metin diğerine nazaran anlam ifade etmeyen bir ibaredir. Bu, yazma nüshaya sadık kaldığının ifadesi olabilir.

¹⁰² *Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Mecmua*, no. 66, 96a-96b.

¹⁰³ R. M. Frank, “Two Short Dogmatic Works of Abu'l-Qâsim Al-Qushayrî, First Part: Edition and Translation of “*Luma' fi'l-i'tiqâd*”, *Melanges*, XV, 53-74.

¹⁰⁴ Süleymaniye Ktp. Murat Buharî ., no. 210/5, 79b-82b.

Mahmud Es'ad tarafından 1988 tarihinde yapılmıştır¹⁰⁵. Bu tahkik içinse yalnızca Mısır yazma nüshası kullanılmıştır.

Kuşeyrî'nin akâide dair bu eseri Eş'arî kelâmının görüşleri doğrultusunda yazılmıştır. Kelâmın klasik konuları, klasik kelâm kitaplarında yer aldığı şekilde sıralanmış, fazla ayrıntıya gidilmeksizin kısa özlü ve biraz edebi bir tarzda anlatılmıştır¹⁰⁶.

Kuşeyrî kitabın giriş kısmında, amacının, dinin asıllarıyla ilgili konularda, Ehl-i sünnetin görüşlerinden bahsetmek olduğunu ifade eder. Bu konuda “delilleri ortaya koymaksızın”¹⁰⁷ ifadesiyle de kitabın anlatım tarzını belirtmiş olur.

Kitabın konuları, âlem ve ilah anlayışı, Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın özellikleri, “gayr-i mahluk olduğu” ve muhdes” olmadığı konuları, sırasıyla yer alır¹⁰⁸. Allah Teâlâ'nın isimlerinin özelliklerinin ardından; Ru'yetullah, fiiler, nübüvvet, Kur'an-ı Kerim'in i'cazı, imanla ilgil ikonular, Ahiret ve diğer konular¹⁰⁹ özet halinde verilmiştir.

5. Kasîdetü's-Sûfiyye

Bu eser Kuşeyrî'nin diğer üç risalesiyle birlikte Kâsım Sâmarrâî tarafından Bağdat'ta, 1970 yılında yayınlanmıştır. Bu çalışmada Oxford (No: Digby Or. 4) yazma nüshası esas alınmıştır. Muhtelif mevzudaki risalelerden oluşan bir mecmua içerisinde yer alan risale, iki varaktır (241a-241b)¹¹⁰.

Kitabın bunun dışında Berlin, Leningrad¹¹¹ da yazma nüshalarının olduğu belirtilmektedir¹¹². İbn Asâkir, İmam Abdullah el-Ferâvî en-Nisabûrî'den bahsederken Kuşeyrî'nin bu eserini zikretmiş, ilk beytini kitabına almıştır¹¹³.

¹⁰⁵ et-Tablavî Mahmud Es'ad, *Selâsu Resâil li'l-Kuşeyrî*, s. 19-33.

¹⁰⁶ R. M. Frank, *a.g.m.*, s. 53.

¹⁰⁷ Kuşeyrî, *Luma fi'l-İtikad.*, thk. Tablavî, s.21

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 21-28.

¹⁰⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 28-33.

¹¹⁰ Kasım Sâmarrâî, *Erbau Resâil fit-Tasavvuf li-ebi'l-Kâsım el-Kuşeyrî.*, *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-İrâkî*, XVIII, s. 248.

¹¹¹ Brockelmann, *GAL*, I, 557, Supp. I, 772.

¹¹² “*Kasîdetü's-sûfiyye*” Kuşeyrî'nin diğer bir eseri olan “*Mensûrû'l-hitâb fi meşhûri'l-ebvâb*”la karıştırılmıştır. Bu nedenle Cezayir'de yazma nüshasının bulunduğu belirtilen ifade mübhemdir. Bk. İbrahim Besyûnî, *a.g.e.*, s. 45; Brockelmann, *GAL*, I, Supp., I, 772.

¹¹³ İbn Asâkir, *a.g.e.*, s. 322-323.

“*Kasîdetü's-sûfiyye*” Eş'arî akidesinin kısaca özetlendiği, toplam otuz dokuz beyitten oluşan manzum bir akâid risalesidir. Manzum olması, bu tarzın ilk örneklerinden olması nedeniyle orijinaldir. Bir diğer özelliği mısra sonları itibariyle bir “*kasîde-i lamiyye*”dir. Kuşeyrî'nin buradaki amacı, mutasavvıfları akide yönünden zındıklıkla itham edenlere bir cevap verme niteliği taşır¹¹⁴.

Kasidenin ilk beş beyitinde dua cümleleriyle birlikte, amacını belirleyen ifadeler yer alır.

Altıncı ve yedinci beyitlerde âlemin hüdûsü, yaratıcının kıdemi;

Sekizinci ve dokuzuncu beyitlerde O'nun sübûtî sıfatları;

Onuncu beyitten on dördüncü beyite kadar Müşebbihe'nin sıfatlar konusundaki iddialarına reddiyeler;

On dördüncü beyitte ru'yetullah;

15. beyitten 20. beyite kadar Kur'an'ın özelliği, insanın fiileri;

20. ve 21. beyitlerde Allah'a zorunluluk izafe edilemeyeceği;

22. ve 23. beyitlerde ehl-i kebâirin durumu;

24. beyitten 34. beyite kadar nübüvvetle ilgili meseleler;

30. beyitten 36. beyite kadar insanların fazilet durumu;

Son üç beyitte de; Bid'at ehli, Müşebbihe ve Muattıla'ya muhalefet etme konusunda bir çağrı yer almaktadır.

6. Kitâbü'l-Mi'râc

İsminden de anlaşılacağı üzere Peygamber (s.a.)'in mi'racını konu alan bu eser, Dr. Ali Hasan Abdülkadir'in tahkikiyle 1384/1964 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Toplam 135 sayfa olan eser, bir mukaddime, on bir fasıl, yedi bab ve iki ek bölümden oluşmaktadır.

¹¹⁴ Kâsım Sâmarrâî, *a.g.e.*, s. 248.

Eserin baş tarafında muhakkik tarafından kitabın yayımlanma amacı, mirâc mu'cizesinin İslâm Tasavvuf düşüncesine olan katkıları, başka medeniyetlere tesirleri, müellifin hayatı ve eserlerine ilişkin bir giriş bölümü ilave edilmiştir. Bu bölümün sonunda tahkike esas alınan nüsha hakkında bilgi de verilmiştir.

Muhakkik eserden istifadeyi kolaylaştıracak nitelikte birtakım çalışmalar da yapmıştır. Eserde zikri geçen ayetlerin, gerekli görüldüğü yerde, hadislerin tahriçleri yapılmıştır.

Eserin müellifi Kuşeyrî ise, kitabına mi'rac ve mi'racla ilgili görüşlerin değerlendirildiği bir bölümle başlangıç yapar. Ona göre mi'rac konusundaki düşünceler farklılık arz etmektedir. Bir grup mi'racı tamamiyle inkar etmekte, aklen imkansızlığını iddia etmektedir. Bir diğer grup mi'racı te'vil edilmesi gerekli bir rüya olarak değerlendirmekte, uyanıklık (yakaza) halinde olabileceğini kabul etmemektedir. Başka bir grup ise mi'racı dil uzatmaktadır. Oysa onların bu konuda ileri sürdüğü rivayetler sahih değildir.

Kuşeyrî daha sonra kitabında yapmak istediği amacı belirtir. Kitabın dar sınırları çerçevesinde, bölümler halinde konunun ele alınacağını, usul çerçevesinde hadis kitaplarında yer alan "sahih" rivayetleri ele alacağını beyan eder. Yine amacının; cerh ve ta'dil ehlinin mi'rac konusundaki inkârlarını, batıl ehlinin şüphelerini ortaya koymak ve onlara cevap vermek olacağını, metodunun te'vil ehlinin görüşlerini ve mi'rac konusundaki latif manaları dile getirmek olacağını ifade eder.

Kitabın daha sonraki bölümlerinde, "mi'rac" kelimesinin etimolojik tahlili, mi'rac konusunda farklı düşünce sahiplerinin kimler olduğu, mi'racın zamanı, hadislerdeki durumun incelenmesi ve konuyla ilgili sorular, Hz. Peygamber'in mi'râcta Allah Teâlâ'yı görüp görmediği vb. konular zaman zaman mutasavvıf bir bakışla ele alınır.

Kahire'deki yazma nüshasına işaret edilen¹¹⁵ bu küçük risale "Adâbü'l-mürîd" tarzında yazılmıştır.

7. Şikâyetü Ehli's-Sünne bi Hikâyeti Ma Nâlehüm min Ehli'l-Mihne¹¹⁶

Kuşeyrî'nin itikadî görüşlerinin değerlendirilmesi bakımından önemli eserlerinden biri olan bu eser, Dr. Muhammed Hasan tarafından diğer iki risalesiyle birlikte,

¹¹⁵ Brockelmann, *GAL*, I, 557.

¹¹⁶ Muhammed Hasan, *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye*, Pakistan 1964.

Pakistan'da 1964 senesinde yayımlanmıştır. Bu risalenin tamamı Sübkî'nin "Tabakât"ında da yer almıştır¹¹⁷.

Kuşeyrî bu eserini 445/1054 yılında Nisâbur'da meydana gelen fitneyi ve bu olayda özellikle Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ve diğer Eş'arîlerin lânetlenmesinin vermiş olduğu rahatsızlığı dile getirmek ve İslâm ülkelerinin önde gelen ulemasına bu durumu duyurmak maksadıyla telif etmiştir. Bu eserinde Ehl-i bid'at fırkalarının düşünceleriyle aynı kefeye konulan Eş'arî akidesinin Ehl-i sünnetin görüşlerine paralel olduğunu müdafaa etmiş, temel konularda Eş'arî düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle Kerrâmiyye mezhebinin benimsemiş olduğu itikadî düşüncelerin yanlışlığını, "iman" anlayışlarından hareketle, şiddetle reddetmiş, sert tavrını "Allah kabirlerini ateşle doldursun", ardından da "zannedersem öyle de olmuştur" sözleriyle açıkça ortaya koymuştur. Açıklanan konularda zaman zaman kendi şahsi kanaatlarını da belirtmeyi ihmal etmez.

"Şikâyetü Ehlî's-sünne"de yer alan konular şu genel başlıklar altında toplanır:

1) Hz. Peygamber kabrinde diri ve nebîdir.

2) Allah Teâlâ kıyamet gününde iyilik sahibi kimselerin taatlarına karşılık mükafat, günahkar ve küfür sahibi olanların, günah ve küfürlerine karşılık da ceza verir.

3) Allah Teâlâ'ya bir mecburiyet yoktur, O dilediğini yapar.

4) Musâ (s.a.v.) Allah'ın kelâmını işitmiştir.

5) Allah'ın kelâmı kadîm, Kur'an-ı Kerim ise gayr-i mahluktur.

6) Eş'ariler bütün insanları tekfir etmemişlerdir.

7) Kelâm ilmi, gereklidir, Bu ilim Kitap ve sünnete aykırı değildir¹¹⁸.

Allah Teâlâ hakkında herhangi bir zorunluluğun olmadığı, Kur'an'ın gayr-i mahluk olduğu konularını işlerken Mu'tezile'nin bu bahislere ilişkin olarak ortaya koyduğu düşüncelerin yanlışlığını, vurgulamaya ve bunları açıklamalarıyla çürütmeye çalışır.

¹¹⁷ Sübkî, *a.g.e.*, III, 400-423.

¹¹⁸ Muhammed Hasan, *a.g.e.*, s. 29-30.

8. et-Tahbîr fi't-Tezkîr ve Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ

Kuşeyrî'nin hayatıyla ilgili kaynaklarda, kitapları arasında “*Tahbîr fi't-tezkîr*” ve “*Şerhu esmaillahi'l-hüsnâ*” isimli iki ayrı müstakil eseri zikredilmemektedir. Ancak tam olarak doğrulanmamış birtakım ifadeler şimdilik böyle bir ihtimalin varlığını geçerli kılmaktadır.

Onun esmâ-i hüsnâyla ilgili eseri, tabakat kitaplarında “*et-Tahbîr fi't-tezkîr*”¹¹⁹ “*et-Tahbîr fi' ilmi't-tezkîr fi meânî esmâillahi Teâlâ*”¹²⁰ şeklinde ifade edilir. Bu ifadelerden ilk akla gelen iki kitabın tek bir kitap olabileceğidir. Birinci ifadeden anlaşılan, kitabın kısaltılmış şeklinin, ikincisinden de muhtevaya uygun tam isminin zikredilme ihtimalidir.

Kitabın değişik yazma nüshaları ve tahkikleri¹²¹ dikkate alındığında müellif tarafından aynı konuda iki eserin yazılmış olabileceği ihtimali söz konusudur. Bu konuda akla gelebilecek başka bir düşünce de “*Tahbîr fi't-tezkîr*”in önce, “*Şerhu Esmâillahi'l-hüsnâ*”nın ise daha sonra Kuşeyrî ya da başkası tarafından ayrıntılı bir şekilde yazılmış olabileceğidir.

Bir başka önemli husus da Kuşeyrî'nin “*Letâifü'l-işârât*”da yer alan ifadesidir: O, “en güzel isimler O'nundur”, “O, daima galiptir, hikmet sahibidir”¹²² ayetinin tefsirinde, “Biz bu isimleri, “*el-Beyân ve edille fi meânî esmâillahi Teâlâ*” isimli kitabımızda detaylı bir şekilde inceledik”¹²³ açıklamasında bulunmuş olmasıdır. Tefsirin muhakkiki Besyûnî, bu ifadenin, tahkike esas aldığı Sovyet nüshasında bulunduğunu, Mısır nüshasında olmadığını belirtir. Ayrıca ilk defa Kuşeyrî'nin bu isimli bir kitabına tanık olduğunu, kaynaklarda bunun yer almadığı kanaatını zikrederek, Esmâ-i hüsnâyla ilgili çalışmaların kendisinin ve Hulvânî'nin yaptığı iki tahkikte toplandığını kaydeder¹²⁴.

Bu açıklamalardan, zikredilen bu üç kitabın, aslında tek bir kitap olduğunu söylemenin ihtimal dahilinde olmasının yanında, *Letâif'in* bir nüshasında yer alan ifadeye dayanarak, Kuşeyrî'nin *Letâif'in* yazım tarihi olan 434/1042 yılına kadar bu

¹¹⁹ Bz. Sübkî, *a.g.e.*, V, 159; Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 350; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, II, 328.

¹²⁰ Bk. Kehhâle, *a.g.e.*, II, 212.

¹²¹ Yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktb. , Reisü'l-Küttâb , nr: 1158/54 , Murat Buhârî. , nr: 235 ; Yeni Camii . nr : 705/2 ; Yahya Tevfik, nr : 1491/180 .

¹²² el-Hasr 59/23.

¹²³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 567.

¹²⁴ Besyûnî, *a.g.e.*, III, 568, 1 nolu dipnot.

konuda bir tek kitap yazdığını söylemek de mümkündür. Ancak bu ifadeyi doğru kabul etmiş olsak bile Kuşeyrî'nin 434 yılından, ölümüne kadar Esmâ-i hüsnâ'yla ilgili bir kitap yazmadığı kanıtlanmış olmaz.

Kuşeyrî'nin esmâ-i hüsnâ ile ilgili iki kitabının tahkikli neşri yapılmıştır. Bunlardan biri 1968 yılında Kahire'de İbrahim Besyûnî tarafından yapılan tahkiktir¹²⁵. Bu, Mısır Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye Teymuriyye 196 Nolu Mecmuada kayıtlı yazma bir nüshayla, Tacikistan Düşanbe Firdevs Kütüphanesindeki diğer bir nüsha esas alınarak hazırlanmıştır. Besyûnî'nin ifadesine göre Firdevs nüshası Mısır nüshasına göre hacimce daha büyük, eski tarihli ve güvenilirdir¹²⁶.

Besyûnî herhangi bir açıklamada bulunmamakla birlikte, bu tahkik Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî (666/1268) tarafından “*el-Muhtar min Kitabi't-tahbîr*” adıyla kısaltılan eserdir¹²⁷.

Bir diğer tahkikli neşri de “*Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ*” adıyla Ahmed Abdülmün'im Abdüsselâm el-Hülvânî tarafından 1970 yılında Kahire'de yayınlanmıştır. Bu tahkik Irak'ta bulunan bir yazma nüshadan kopya edilen, 1304 senesinin Recep ayının üçü, Pazartesi günü yazılmış bir nüshaya dayanılarak hazırlanmıştır¹²⁸.

el-Hülvânî kitabın, Besyûnî'nin yayınladığından büyük ölçüde farklılık arzettiğini, elindeki nüshanın daha detaylı açıklamalara sahip olduğunu, “*Tahbîr fi't-tezkîr*”de yer almayan birçok fazlalıkların bulunduğunu bu nedenle yayınlanmasının bir hizmet olacağına kanaat getirdiğini ifade eder¹²⁹.

“*et-Tahbîr fi't-Tezkîr*” ve “*Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ*” dil yönünden sade, anlaşılır bir özelliğe sahiptir. İfadeleri kısa ve özlüdür. İsim ve sıfatlar konusunda yazılmış diğer eserler gözönünde bulundurulduğunda bu eserde, geniş kelâmî ve felsefî açıklamalar yer almaz. Ancak, Allah Teâlâ'nın bütün isimlerinde belirli bir vasfın gözetilmesi dikkate alınarak, isimlerin zâtî veya fiilî sıfatlara delalet etmeleri konusunda açıklamalarda bulunulur.

¹²⁵ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, Kahire 1968.

¹²⁶ Besyûnî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*'in önsözü, s. 8.

¹²⁷ Bk. Muhammed Rıza el-Mesih, *Fihrisü Mahtûtâti Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye (et-Tasavvuf)*, Dimeşk 1978, II, 230-231.

¹²⁸ Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ*, s. 8.

¹²⁹ Hülvânî, *a.g.e.* (Mukaddime), s. 9.

Esmâ-i hüsnâ'nın ele alınışında Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadisteki¹³⁰ sıralamaya riayet edilmiştir. Her ismin etimolojik tahliliyle birlikte anlamları konusunda geniş açıklamalar yapılır. “Fasl” adı altında isimlerin Kur'an'daki kullanışlarından örnekler verilir. Ayetlerdeki kullanım özelliklerine, inceliklerine temas edilir.

Kuşeyrî'ye göre, “Kim bir kötülük yapar, yahut nefesine zulmeder de sonra Alah'tan mağfiret dilerse, Allah'ı çok bağışlayıcı ve esirgeyici bulur”¹³¹ ayeti, hatalar ve zelleler içinde geçen, ömürleri ve gençlikleri için istiğfarda bulunan, son anlarında tevbe eden şeyhlerin tevbelerinin kabulüne işaret eder.¹³²

Yalnızca bir yerde zikredilen hadise karşılık, *Tahbîr*'in metodlarından biri olan esmâ-i hüsnâ'nın tasavvûfî bir tarzda açıklanması, açıklamaların ilk sufilerin söz ve menkabeleriyle desteklemesi yoluna sıkça gidilmiştir.

Tahbîr'de dikkat çeken bir diğer özellik de; “irfan ehlinin hallerindedir...” veya “İrfan ehlinin şöyle yapması özelliklerindedir” ya da, “akl-ı selim müslümanların kalplerini kötülük kaplamaması, müslüman olmalarının belirtilerindedir., ilim ehlinin hallerindedir...”¹³³ tarzında tasavvufî, ahlakî tavsiyeleri kapsayan ifade biçimlerinin kullanılmış olmasıdır.

B. TASAVVUFLA İLGİLİ ESERLERİ

1- Kitâbu'l-Cevâhir¹³⁴

Kuşeyrî'nin tasavvufî eserlerinden biri olan kitabın yazma bir nüshası, Mevlâna Müzesi ihtisas kütüphanesinde 1634 numarayla kayıtlıdır. Bilinen tek nüshadır. Toplam 82 varaktır. Kenarları zencirekli, ortası güneş tarzında, tam ortada, altında kakma yeri bulunan, miklabında yine, kenarlarda altın kakma yerleri bulunan hilâlli, siyaha yakın kahverengi ciltlidir. Her iki kapağın iç tarafı Selçuk kağıdıyla kaplıdır. Gerek cilt ve gerekse kağıt bakımından VII. yüzyılın ilk senelerine aittir¹³⁵. Kağıdın cilt ebadı 18. 3'e 12.3 dür. Yazı ebadı 12.3'e 9'dur. Yazısı okunaklı bir şekilde yazılmıştır; türü ise nesihtir. Kitabın her sahifesi on beş satırdır. İsmi ilk varakta (1b)

¹³⁰ Bk. Tirmizî, “Da'avat”, 83; V, 530.

¹³¹ en-Nisa 4/110 .

¹³² Kuşeyrî, *et-Tabbîr fi't tezkîr*, s. 38.

¹³³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 22, 28, 29, 31-35, 42, 58.

¹³⁴ Sübkî, *a.g.e.*, V, 159; Kâdî Şühbe, *a.g.e.*, III, 320.

¹³⁵ Abdülbaki Gölpinarlı, *Konya Mevlana Müzesi Yazmaları*, I, 204.

“*Kitâbu'l-Cevâhiri'l-mensûr*” olarak yazılmıştır. İstinsah edenin kimliği ve istinsah yeri hakkında ise herhangi bir bilgi yoktur.

Eserde, Allah'tan başka hakiki failin olmadığı, hareket ettirme, sakın kılma, hayır ve şerri yaratma, hayat verme, öldürme, zillete düşürme yönünden herşeyin O'nun elinde olduğu dile getirilir. İnsanın kaderini Allah'a nispetle, annesinden süt emen bir çocuğa ve gassâlin elindeki meyyite¹³⁶ benzeten, sabrı da dünya ve ahirette her şeyin başı olarak değerlendiren¹³⁷ müellifin bu eseri, tasavvuf risalesi kadar önemli bir eserdir¹³⁸.

2- er-Risâle (Risâle-i Kuşeyrîyye)

Hiç şüphesiz Kuşeyrî'ye en büyük şöhreti sağlayan, mutasavvıfların İslâm düşüncesi yönünden aşırılık ve sapmalarına bir çekidüzen vermek, onları İslâm itikadının doğruları etrafında buluşturmak maksadıyla yazmış olduğu, tasavvufa dair meşhur risalesidir. Bu şöhretiyle *er-Risâle*'ye “bulunduğu eve kötülük isabet etmez”¹³⁹ denilecek kadar önem atfedilmiştir.

Kitap, 438/1046 tarihinde yazılmıştır. Kütüphanelerde birçok yazma nüshasının bulunduğu eser, birçok defalar basılmıştır. Son derece sağlam ve veciz bir Arapça ile kaleme alınan bu eserin, konunun mücerredliği ve bir kısmının anlatılan halin yaşanması ile ancak anlaşılabilmesi sebebiyle, şerh¹⁴⁰ ve haşiyeleri yapılmıştır. Risalenin arapça tahkikli nüshaları da yayınlanmıştır. Bunlardan biri Abdülhalim Mahmûd ve Mahmûd b. eş-Şerîf tarafından yapılmıştır¹⁴¹. Bir diğeri de Ali Abdülhamid Baltacî ve Ma'rûf Zerîk tarafından yapılmış, 1993'de yayımlanmıştır¹⁴².

Risâlenin en meşhur şerhi olarak Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî (926/1519)'nin “*İhkâmu'd-delâl alâ tahrîri'r-Risâle*”si kabul edilmiştir¹⁴³.

Ensârî'nin bu eseri Zeynülâbidin el-Ensârî tarafından “*Tehzîbü'd-Delâle alâ tenkîli'r-Risâle*” adıyla muhtasar hale getirilmiştir¹⁴⁴.

¹³⁶ Kuşeyrî, *Kitâbü'l-cevâhir*, vr. 6a-b.

¹³⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 60b.

¹³⁸ Tahsin Yazıcı, *Tasavvufun İlkeleri (Risâle-i Kuşeyrî)*, I, 11.

¹³⁹ Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l-ulûm*, I, 797.

¹⁴⁰ Süleyman Uludağ, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 74.

¹⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Muhmud, Mahmud b. eş-Şerif, Kahire 1966.

¹⁴² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ali Abdülhamid Baltacî, Ma'ruf Zerîk, , Beyrut 1993.

Daha sonraları Zekeriyya el-Ensârî'nin bu şerhine Mustafa Ömer el-Arûsî tarafından “*Netâicu'l-efkâri'l-Kudsiyye fî meânî şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyrîyye*” adlı bir haşiye de yazılmıştır¹⁴⁵.

Risâlenin ikinci bir şerhi de Sedîdüddin Ebû Muhammed Abdülmufî b. Mahmud el-Lahmî el-İskenderî'nin yapmış olduğu, “*ed-Delâlet alâ fevâidi'r-Risâle*” isimli şerhdir.

Muhyiddin İbn Arabî üzerine çalışmalarıyla tanınan Ebû'l-A'lâ Affî, İstanbul Murad Molla, 1241 numarada kayıtlı yazma nüshaya dayanarak, Zekeriyya el-Ensârî'nin yapmış olduğu şerhin, Lahmî tarafından yapıyan şerhin özeti olduğunu iddia etmiştir. Lahmî'nin ölüm tarihi hakkında biyografik eserlerde bir bilginin olmadığını ifade eden Affî, Lahmî'nin ölüm tarihini, şerhin tamamlanış tarihi olan 638/1240 tarihi ve birtakım varsayımlarla, tahmini olarak 660-665/1260-1267 tarihi olarak tesbit eder.

İki kitap arasında yapmış olduğu karşılaştırmanın sonucunda, Lahmî ve Ensârî'nin, metin üzerinde ittifak etmelerine rağmen, ayrıntılarda büyük ölçüde farklılık gösterdiklerini müşahade eden Affî'nin sonuç itibarıyla vardığı kanaat şudur:

- a) Ensârî, Lahmî'nin yapmış olduğu şerhin özetini vermiştir.
- b) Lahmî'nin tasavvufî, fikhî ve kelâmî konulardaki yapmış olduğu açıklamalara yer vermemiştir.
- c) İbarelerdeki tekrar ve müradiflerden kaçınmıştır.
- d) Yine Ensârî, Lahmî'nin yapmış olduğu şerhden dilediğini almış, dilediğini bırakmıştır.
- e) Üstelik Ensârî, şârih Lahmî'nin bilinmesi sağlayacak hiç bir bilgi vermemiş, her şeyi gizleme cihetine gitmiştir.

Sonuç olarak Affî'ye göre, hakikat ortaya çıkmış, adalet yerini bularak er-Risâle'nin gerçek ve en büyük şârihinin Zekeriyya el-Ensârî değil, Sedîdüddin el-Lahmî olduğu anlaşılmıştır¹⁴⁶.

¹⁴³ Uludağ, *a.g.e.*, s.74.

¹⁴⁴ Yazma nüshaları, Şam Zahirîyye Kütüphanesi, nr: 69, 167/2.

Tercümelere

Risalenin Farsça, Türkçe ve Batı dillerinde tercümelere yapılmıştır:

a) Farsça'ya tercümesi, Kuşeyrî'nin müridi Ebû Ali Hasan b. Ahmed Osmanî tarafından yapılmıştır¹⁴⁷. Mütercimi bilinmeyen bir başka Farsça tercümesi daha bulunmaktadır¹⁴⁸.

b) Batı dillerinde Olga de Lebedew *Risâle*'nin tasavvuf ıstılahları bölümünü (Roma 1911), Richard Hartmann ise (Berlin 1914) *vasiyet* ile diğer bazı bölümleri tercüme etmiştir¹⁴⁹.

Richard Gramlich ise (Weisbaden 1989), *Risâle*'nin tamamını Almanca'ya tercüme etmiştir¹⁵⁰. Bu tercümenin baş tarafında mütercimin; Kuşeyrî'nin hocaları, öğrencileri ve yaşadığı dönemin önemli olaylarıyla ilgili birtakım bilgilerin yer aldığı bir giriş bölümü (s. 11-19) bulunmaktadır. Risalenin tercümesinde Zekeriyya el-Ensârî'nin şerhi ve Mustafa Ârûsî'nin haşiyesinden istifade edilmiştir. Tercümede "literal" tercüme yerine, serbest (mefhumî) tercüme yapılmıştır. Bazı kelimelerin tercümelerinde anlam bütünlüğü sağlanamamış, aynı kelimeler farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Tercümenin sade bir dille yapıldığını ifade eden Alexander Knysh, önemsiz birtakım ayrıntılarla birlikte tercümeyle mükemmel bulmakla birlikte, fazla güvenilir bir metod olmayan metinsel bir tercüme yerine, edisyon kritiğiyle birlikte yayınlanmasını daha doğru bulur¹⁵¹.

c) Risalenin Türkçe tercümelere de yapılmıştır:

1) Hoca Sadeddin tarafından III. Murat döneminde,

2) Abdülmecit zamanında Seyyid Muhammed Tevfik tarafından, Bezm-i Alem Valide Sultan'ın isteğiyle türkçeye tercüme edilmiştir¹⁵².

¹⁴⁵ İki cilt halinde basılmıştır, Bulak 1290.

¹⁴⁶ Ebû'l-A'lâ Affî, "Şarihun meçhûlun min şurrâhi Risâleti'l-Kuşeyriyye", IIV, 1-18.

¹⁴⁷ Bz. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail . Nr: 120;

¹⁴⁸ Süleymaniye ktp. Ayasofya . Nr: 2977.

¹⁴⁹ Uludağ, *a.g.e.*, s. 75.

¹⁵⁰ Richard Gramlich, "Das Sendschrei ben, Al-Qusayris Über Das Sufism", Wiesbaden 1989.

¹⁵¹ Alexander Knysh, *Journal of the Royal Asiatic society*, II, 386-388.

¹⁵² Eserin özellikleri hk. geniş bilgi için bkz. Yazıcı, *a.g.e.*, s. 1-18.

3) Abdünnafi'nin *Müntehabât-ı nâfie-i Risâle-i Kuşeyrîyye*'si ise 1307/1889de İstanbul'da basılmıştır.

4) Risalenin Cumhuriyet dönemindeki ilk tercümesi, Tahsin Yazıcı tarafından yapılmıştır (İstanbul 1966). Birinci cildi MEB şark klasikleri arasında yayınlanan bu tercüme daha sonra (İstanbul 1978) yeniden yayınlanmıştır.

5) Risalenin başka bir tercümesi de Ali Arslan Aydın tarafından yapılmıştır¹⁵³.

6) Risalenin son olarak tercümesi Süleyman Uludağ tarafından yapılmıştır¹⁵⁴. Tercümede Mısır 1957 de yayınlanan nüsha esas alınmış, Kuşeyrî'nin hayatı ve eserlerinin tanıtıldığı uzunca bir giriş bölümüne (s. 11-89) yer verilmiştir. Bu bölümde özellikle "*Risâle*"nin teknik özellikleriyle birlikte, kaynakları, tesirleri ve tahlili yapılmıştır. Ayrıca; hal tercümelerinden bahsedilen sufilerin meşhur ve kısa isimleri, ölüm tarihleri belirtilmiş, hadislerin tahrirleri yapılmış, konular, diğer ana kaynaklarla da karşılaştırma imkanını sağlayan dipnotlarla takviye edilmiştir.

Müellif Kuşeyrî, Risâlenin giriş kısmında kitabın yazılma amacını dile getirir. Ona göre tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiş, İslâm'ın ruhuna uygun tarzda yaşayan ilk dönem mutasavvıfların tasavvuf anlayışı kaybolmuştur. Bunun bir göstergesi olarak zamanın şeyhleri İslâm itikadının özüne uymayan birtakım hurafelerle uğraşmaktadırlar. Oluşan bu yeni anlayışta şeriata hürmet hissi kalplerden zail olmakta, haram ve helâl arasında fark gözetilmeyerek, ibadetlerde, pratik yaşantıda gevşeklik başgösterip, adeta hafife alınmaktadır. Kuşeyrî tasavvufta bu rehavet ve kayıtsızlığın ortadan kalkmasını ümit ederek "Allah Teâlâ'nın, tasavvuf yolunun adabına riayeti hiçe sayan, güzel, dini ve tasavvufi adetlerden sapan kimselere belki lütuf ve ihsanda bulunur da onları irşad eder" temennisiyle "*er-Risale*"yi yazmıştır.

Kitap bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, *Risale*'nin yazılış sebebi sufilerin akâid ve tevhid meseleleri hakkındaki kanaatları açıklanmaktadır.

Birinci bölümde ilk dönem sufilerinden 83 sufînin biyografileri,

İkinci bölümde, Tasavvuf ıstılahları,

¹⁵³ Ali Arslan Aydın, *Risâle-i Kuşeyriyye*, İstanbul 1978.

¹⁵⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlimine dair Kuşeyri Risalesi*, İstanbul 1981.

Üçüncü bölümde, sufilerin makam ve halleri,

Ve son bölümde müritlere birtakım tavsiyelerde bulunmaktadır.

3-Kasîdetü'l-Lâmiyye¹⁵⁵

Kaynaklarda ismi zikredilmeyen bu risale Süleymaniye Kütüphanesi'nin Pertevniyel bölümünde 961 numarada kayıtlı olup, değişik eserlerin yer aldığı bir mecmuanın içindedir. Toplam 177 varak olan bu mecmuanın yalnızca bir varakını (179b) oluşturan bu kitabcığın sahife ebadı 205x129, 145x85 mm dir. Kapağı bez kaplı, yazısı okunaklı bir şekilde yazılmış, türü ta'liktir.

Sahifenin baş tarafından "li'l-arif el-âlim el-kâmil Ebi'l-Kasım el-Kuşeyrî rahmetullah" ifadesi yer almaktadır. Alt tarafında ise, muhtemelen istinsah edenin bu kasideyi, Molla Taşköprüzâde'den, onun da "Gâyetü'l-beyân ale'l-Hidâye" adlı esere sahip Kıvamuddin Antaki'den naklettiğini bildiren bir kayıt mevcuttur. On beş beyiti ihtiva eden Kuşeyrî'nin bu şiiri, şiirlerinin derlendiği "Divanu's-Şi'r" olarak bahsedilen¹⁵⁶, divanından bir bölüm olması muhtemeldir.

4-Tertîbü's-Sülûk fi Tarîkillâh

Kaynaklarda aynı isimle zikredilen eserin değişik tahkikli neşirleri yapılmıştır. İlk kez 1962 de Kasım Sâmarrâî tarafından yapılan tahkikin¹⁵⁷ hemen akabinde 1963 senesinde Alman müsteşrik Fritz Mayer tarafından almanca tercümesiyle birlikte ikinci bir neşri yapılmıştır¹⁵⁸. Üçüncü tahkik ise Pakistan'da 1964 senesinde Muhammed Hasan tarafından, Ayasofya nüshası¹⁵⁹ esas alınarak yapılmıştır¹⁶⁰.

Kasım Samarrâî, Fritz Mayer ve Muhammed Hasan'ın tahkiklerini gördüğünü ve her ikisinin de birtakım eksikliklerinin bulunduğunu, bu eksiklikleri "Mes'ebetü'l-Urûc isimli kitabında gösterdiğini açıklamaktadır¹⁶¹.

¹⁵⁵ Süleymaniye Ktp. Pertevniyal, nr: 961, vr. 179b

¹⁵⁶ Muhammed Hasan, *a.g.e.*, s. 26.

¹⁵⁷ Kasım Sâmarrâî, "Erbau resâil fi't-tasavvuf li Ebi'l-Kasım Kuşeyrî", Mecelletü'l-Mecma'il-ilmî'l-İrâkî, Bağdat 1969, XVII, 262.

¹⁵⁸ Fritz Mayer, "Qusayri's tartib As-Sulûk", Oriens, Leiden 1963, XVI, 1-39.

¹⁵⁹ Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2910, vr. 140-147; Diğer yazma nüshalar için bk. Laleli, nr. 3076, vr. 186-190; Bursa Ulu Cami Ktp. no. 1545 (5 varak).

¹⁶⁰ Muhammed Hasan, *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye*, Pakistan 1964.

¹⁶¹ Kasım Sâmarrâî, *a.g.m.*, s. 262.

“*Tertîbü's-sülûk*” üzerine tespit edebildiğimiz en son çalışma, Kahire’de 1968 senesinde yayınlanan İbrahim Besyûnî’nin çalışmasıdır¹⁶² Bu çalışma Camiatü'l-Arabiyye’de bulunan 2910 numaralı yazmaya ve Muhammed Hasan’ın çalışmasına dayandırılmıştır. Muhakkik, Muhammed Hasan’ın çalışmasını incelemekle birlikte, yapılan çalışmada yazma nüshanın aynen aktarılmaya çalışılmış olduğu, kitabın dipnotlarında birtakım düzeltmelerin bulunduğu, bunların ya müstensih tarafından, ya da okuyanlar tarafından konulmuş olabileceği, onların bu çalışmanın ifadelerine ve kastedilen manaların nakledilmesindeki kudretine güvenmediğini; bu yüzden sıradan kişilerin çalışmaya yeterince muttali olamayacağı kanaatindedir. Ayrıca yirmi senedir Kuşeyrî üzerine yaptığı çalışmalarla üslubuna aşina olması nedeniyle yeni bir tahkik ihtiyacı hissettiğini açıklamakla amacını ortaya koymaktadır¹⁶³.

Kitabın baş tarafında 22 sahifelik Kuşeyrî ve eseri hakkında tanıtıcı bilgi verilmektedir. Kitap bir giriş ve dokuz bölümden oluşmaktadır. Yazma nüshalarda bulunmama ile birlikte bölümün muhtevasına uygun olarak konu başlıkları konulmuştur. Bu durum naşir tarafından da belirtilmiştir¹⁶⁴.

Kitabın giriş kısmında, bu yola başlangıcın şeyhe gösterilecek hürmet olduğu ifade edilmiştir. Yine burada kula gerekli olan, kendini dünyadan tecrid etmesi, tevhid ve şeriat olarak bilinmesi gerekli olan farzları öğrenmesidir. Zira bu yola devam etme ve nereye kadar ne şekilde yapılması gerekli olduğu izahı da burada açıklanmıştır¹⁶⁵.

Kitabın birinci bölümünde, zikir ehlinin karşılaşacağı durumlar¹⁶⁶,

İkinci bölümde, zikreden kalbin durumu ve özellikleri¹⁶⁷,

Üçüncü bölümde, lisan hariç bütün organların zikirle meşgul olduğu,

Dördüncü bölümde, “şirb” hali ve bu halin lezzeti¹⁶⁸,

Beşinci bölümde, cem’u’l-cem hali¹⁶⁹,

¹⁶² Kuşeyrî, *Tarîkullâhi Teâlâ bi tertîbi's-sülûk*, thk. İbrahim Beyyûnî, Kahire 1968.

¹⁶³ Besyûnî, *a.g.e.*, s. 21.

¹⁶⁴ Besyûnî, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁶⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 27-29.

¹⁶⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 30-31.

¹⁶⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 32-33.

¹⁶⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 34-36.

¹⁶⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 37.

Altıncı bölümde insanın kalbine gelen havâtır anlatılmaktadır. Kuşeyrî burada, kula, gerekli olanın, mevcut havatırı şeriatın emir ve yasaklarına arzemesi, hangisinin doğru ve yanlış olduğunu temyiz etmesi, sahih olmayanı atması olduğunu bildirir.¹⁷⁰

Yedinci bölümde Tasavvuf yoluna yeni girenin durumu anlatılır. Böyle bir kişinin durumu vahşi bir hayvan karşısındaki insanın durumuna benzetilir. Bu insan nasıl vahşi hayvan karşısında hissiz, hareketsiz, sükun halindeyken onunla ünsiyet kurabilirse, tasavvuf halleri konusunda da başlangıç durumunda olanın, sükun halinde bulunması, nefislerine hakim olması, hareketsiz kalması hallerin zühuruna kadar şeyhinin himmetini gözetmesi gerekir¹⁷¹.

Sekizinci bölümde, başlangıç durumunda olanlara uyarılarda bulunur. Ümitsizlik halinin başlangıçta olduğunu, daha sonra, bu durumun Allah'ın lütfuyla keşfe dönüştüğünü ifade eder¹⁷².

Dokuzuncu bölümde seyr-i sülûkunu tamamlayan müridin ulaştığı nokta anlatılır. "Temkîn" hali olan bu durumda vuslata erme ve varılan makama yerleşme söz konusudur.

5-Kitâbü Ahkâmî's-Semâ

Tek yazma nüshası Kastamonu Kütüphanesinde bulunan bu kitap¹⁷³ Muhammed Hasan tarafından Pakistan'da 1964 senesinde neşredilmiştir. Kitap, kaynaklarda aynı isimle zikredilir¹⁷⁴.

Bir giriş altı bölümden meydana gelen kitabın; birinci bölümünde semânın tarifleri;

İkinci bölümünde, semânın şartları üzerinde durulur. Semâ'nın şartları arasında Allah'ın zâtî, fiilî sıfatları, yaratıkların sıfatlarının bilinmesi için isim ve sıfatların bilinmesi gerektiği dile getirilir. Semânın şartları olarak Cenâb-ı Hakk'ın sıfatı olması mümteni olan, vacip olmayan, caiz olan şeylerin ne olduğu, isimler konusunda Allah Teâlâ'ya verilmesi gerekli ve caiz olanların neler olduğu bu konuda doğru ve yanlış

¹⁷⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 38-41.

¹⁷¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 42-45.

¹⁷² Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 47-49.

¹⁷³ Kastamonu Umumi Ktp., nr. 2713/12.

¹⁷⁴ Sübkî, *a.g.e.*, V, 159; Taşköprüzade, *a.g.e.*, II, 328.

olanın, ilim ehline bilinmesi gerekli olduğu, zikredilir. Aynı bölümde semânın şartara göre farklılık arzettiğini, iyiliğe ve kötülüğe sebep olabileceğini dile getirir¹⁷⁵.

Üçüncü bölümde Semânın adabı üzerinde;

Dördüncü bölümde, semânın kısımları anlatılır: Bu taksimde insanların Semâ konusunda; ilimle semâ eden, vecdle semâ eden ve halk ile semâ edenler olmak üzere guruplara ayrılır¹⁷⁶.

Beşinci bölümde, semânın iki türü olan “semâ-i firak” ve “semâ-i cem” anlatılır¹⁷⁷.

Altıncı bölümde ise mutasavvıfların yapmış oldukları semâ üzerinde durulur. Vakâr ve edeple olmayan her semânın çirkinlik olduğu belirtilir¹⁷⁸.

6-en-Nahvu'l-Müevvel

Henüz neşri yapılmadığı tahmin edilen bu eserin değişik yazma nüshaları bulunmaktadır¹⁷⁹.

“*Risâletün fî nahvi 'l-müevvel'*” ismiyle Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi bölümünde 2044 numarayla kayıtlı olan nüshası, toplam 6 varaktır. Her varak 13 satırdan oluşmakta, 179'a 131 ve 117'ye 78 mm ölçülerindedir. Hattı okunaklı bir şekilde yazılmış olup türü ta'liklidir. Başta besmele olmak üzere bab ve fasıl ifade eden başlıklar aynı yazı türünden olmakla beraber diğerlerine nazaran oldukça büyük yazılmıştır. Kitabın sonunda müstensih olarak Kasım b. Muhammed, istinsah yeri Beyazıt İmaretî, istinsah tarihi olarak da 804/1401 tarihi verilmektedir.

Eser, bir giriş, beş bab ve on fasıldan oluşmaktadır.

Bab başlıkları; Kelâmın kısımları, mevâniü's-Sarf, İ'rab ve Bina, İsimler ve Bedelden oluşmaktadır.

¹⁷⁵ Kuşeyrî, *Ahkâmü's-Semâ*, s. 52.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 54.

¹⁷⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 57.

¹⁷⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 62. Sema konusunda geniş bilgi için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 335-350; Serrâc, *Luma*, s. 338-361.

¹⁷⁹ Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi, no. 2044/1, vr. 1-6; Hacı Mahmut Efendi Blm., no. 2040, vrk. 68; Yazma Bağışlar Blm., no. 1292/7, vr. 42-43. Ayrıca bu konuda bk. Brockelmann, *GAL*, I, 557.

Kendi sahasında tek eser olması muhtemel olan bu risale ¹⁸⁰ belli başlı nahiv kurallarının yardımı ve teşbihiyle tasavvufî esasları izah etmektedir.

7-Risâle fi't-Tevbe ve Ahkâmihâ

Kaynaklarda ismi zikredilmeyen bu risale isminden de anlaşılacağı gibi, tevbe hakkındadır. Yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesinin Şehid Ali Paşa bölümünde 1393 numarayla kayıtlı olup, toplam dokuz varaktır. Her varakta 17 satır bulunmaktadır. Kitabın sahife ebadı 215'e 117, 160'a 78 mm ölçülerindedir. Hattı okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Türü ise nesihdir. İlk sahifesinde “*Kitâbün muhtasarun fi't-tevbe*” ifadesi ve hemen altında Kuşeyrî'nin kitaplarından olduğuna dair bir açıklama yer alır. Yine kitabın içinde olmayan ilave bir kısımda, tevbenin bölümleriyle ilgili özet bir bilgi vardır. Bundan maksadın, bu özet bir bilgiyi, okuyucunun dikkatine sunma olabileceğidir. Risalenin sonunda müstensihî ve istinsah tarihi hakkında herhangi bir bilgi yoktur.

Toplam sekiz fasıldan oluşan kitabın başlangıç kısmında yazılma amacı belirtilir. Tevbe ve hükümleri, sıhhatinin delilleri, özellikleri konusunda soru soran birisine karşılık, Allah'ın tevfik ve hidayetiyle irşad maksadıyla, bu risaleyi cevap olarak yazdığı belirtilir.

Daha sonra kitabın bölümlerini ifade eden fasıllar başlar.

Birinci fasılda, “tevbenin hakikati” adı altında tevbenin kelime, ıstılah anlamları ve şartları açıklanır.

İkinci fasılda, tevbe edenin sıfatları, yapması gerekli olduğu özellikler;

Üçüncü fasılda, tevbenin sıhhat şartları;

Dördüncü fasılda, kabul edilmesinin şartları ve bu konuda açıklamalar;

Beşinci fasılda, tevbesini bozanın tekrar tevbe etme durumu;

Altıncı fasılda, geçmiş hatalarından dolayı tevbe edenin ilim şartıyla tevbesinin kabul edileceği;

¹⁸⁰ Uludağ, a.g.e., s. 86

Yedinci fasılda, Allah'ın sevgili kullarının, şiddetli belalar karşısında, itikâdlarını düzelterek, tevbe etmeleri gerektiği;

Sekizinci fasılda, tevbe etmek isteyenın tevbe için, kendisini ve elbisesini temizlemesi, dört rekat namaz kılması, Allah'a niyazda bulunması, günahlarını zikrederek yalvarmasının müstehap olacağı ve kulun üzerine düşen vazifeler anlatılır.

Edebî bir üslupla kaleme alınan eser, Kuşeyrî'nin diğer bazı eserlerinde olduğu gibi şiirlerle de zenginleştirilmiştir. Tasavvuf risalesindeki tevbe bahsinden biraz farklı bir eserdir.

8-Mensûrû'l-Hitâb fî Meshûri'l-Ebvâb

Kasım Sâmerrâî tarafından 1970 yılında Bağdat'ta yayınlanmıştır. İki yazma nüsha dikkate alınarak yapılmıştır. Birincisi almanya Tübingen'deki yazma nüsha, diğeri Ayasofya nüshasıdır¹⁸¹.

Kuşeyrî'nin bu risalesi "*Kasîdetü's-Sufiyye*" ile aynı risale olduğu belirtilmekle birlikte¹⁸² yayınlanan her iki risalenin karşılaştırılmasından aynı olmadığı açıktır.

Bazı tasavvuf terimleri hakkında kısa açıklamalarda bulunan risalede, toplam ellibir terim hakkında kısa bilgiler verilir. Burada yer alan terimlerin bir çoğu meşhur Tasavvuf risalesinde ismen yer almakla birlikte, izah yönünden farklıdır. "Tevbe" maddesiyle başlayan risale "vuslat"la sona erer. Tasavvuf risalesinde görülen fütüvvet, firâset, cûd, sehâ, keramet velâyet, dua, edep kavramları burada görülmez.

9- Makâmâtü's-Selâse¹⁸³

Kuşeyrî'nin eserlerinin yer aldığı kaynaklarda ismi zikredilmeyen bu kitaptan Brockelmann¹⁸⁴ ve İbrahim Besyûnî¹⁸⁵ bahsetmektedir¹⁸⁶.

¹⁸¹ Sâmerrâî, *a.g.e.*, XVIII, s. 243 vd.

Muhakkık kitabında Süleymaniye Ktp. Ayasofya . 4128 numarada kayıtlı yazma nüsha (vr. 144a-151a)nın varaklarını 143b-148b olarak toplam yedi varak olduğunu ifade etmiştir. Eserin bir başka yazma nüshası da İbrahim Efendi Blm., nr. 870'de kayıtlıdır.

¹⁸² Bk. Brockelmann, *GAL*, I, 557; Besyûnî, *İmam Kuşeyrî Hayâtuhu ve Âsâruhu ve Mezhebuhu fi't-Tasvuf*, s. 445.

¹⁸³ İstanbul Beyazıt Ktp. nr. 3551, 1-10 vr. Yazma nüsha ayrıca 1327 numarayla mikrofilm arşivine kayıtlıdır.

¹⁸⁴ Brockelmann, *GAL*, I, 557.

¹⁸⁵ Besyûnî, *Letâifü'l-işârât*, (Giriş kısmı), I, 12

İstanbul Bayazıt Kütüphanesi'nde bulunan, 3551 numarayla kayıtlı yazma nüshası, toplam 10 varaktan ibarettir. Kitabın sahife ebadı 180'e 130, 125'e 92 mm dir. Küçük boy, hattı okunaklı bir şekilde yazılmıştır, türü ise nesihdir. Kitabın her sahifesi 21 satırdır. Eserin müstensihisi olarak Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Abdullah eş-Şafii kaydı yer almakla birlikte istinsah tarihi ve yeri hakkında herhangi bir bilgi yoktur.

Kitapta besmele ve hamdeleden sonra makamlar konusunda söylenilecek çok şeyin olduğu, bununla birlikte, üç makamın: Tasavvuf, Tevhid ve Muhabbetin asıl olduğu açıklanmıştır. Birinci makam olarak zikredilen "Tasavvuf" konusunda yapılan açıklamalar, Tasavvuf risalesinin ilgili bölümündeki açıklamalarla benzerlik gösterir. Tasavvuf risalesinde "Tasavvuf" maddesi son derece geniş olarak ele alınmasına rağmen, burada kısaca ele alınmış, sanki özetlenmiş gibidir.

İkinci makam olarak yazmada yer alan "Tevhid babı"ise Kur'an-ı Kerim'in "İlâhınız bir tek ilâhtır"¹⁸⁷ ayeti hariç tamamı tasavvuf risalesindeki bölümün benzeridir.

Üçüncü makam olan "muhabbet" bölümü ise yine Tasavvuf risalesiyle aynı olmakla birlikte, son kısmında ilave bir bölüm bulunmaktadır.

Kitap hakkında akla gelebilecek ihtimaller şunlar olabilir: Bu risale Tasavvuf risalesinden önce yazılmıştır. Ya da, önemli görülen üç makam yeniden yazılmıştır. Ancak bu ihtimal zayıftır. Çünkü yeniden yazılmış bir ifade biçimi yoktur. Bir diğer akla gelebilecek ihtimal, böyle küçük bir risalenin ihtiyaçtan dolayı, müstensih tarafından başına ve sonuna küçük eklemeler ve çıkarmalar yapılarak yeni bir eser hüviyetine sokulduğudur. İhtimal olarak zikredilen bu açıklamalar, eserin ikinci bir nüshasının bulununcaya kadar mübhemliğini koruyacaktır.

10- Risale fi Beyani's-Süluk¹⁸⁸

Risalenin yazma bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi bölümünde, 1721 numarayla kayıtlı bir tasavvuf mecmuasının içinde sekizinci kitap olup 111a-

¹⁸⁶ Kahide'de bulunduğumuz esnada, yazmanın Kahire Üniversitesinde 21933 numaralı Mecmu'a da kayıtlı olduğunu görmekte birlikte, kitabın yerinde olmadığını tespit ettik. Nitekim Besyûnî de kitabın katalogda zikredilmekle birlikte ne yazık ki, kitabı ödünç alan birisinin tekrar iade etmemiş olduğunu belirtir. Bk. Besyûnî, *a.g.e.*, s. 45-46.

¹⁸⁷ Bakara 2/163.

¹⁸⁸ Süleymaniye Ktp. Esat Efendi . Nr: 1721/8 (111a-112a).

112a varakları arasında yer alır. Risalenin sahife ebadı 188x123, 144x73 mm dir. Yazı okunaklı bir şekilde yazılmış, türü ise ta'lidir.

Risalenin giriş kısmı, Tasavvufa girmek isteyen yapması gereken hususları dile getirir. Buna göre, öncelikle bu yola süluk etmek isteyen hâlisâne bir niyete sahip olması, tam anlamıyla Allah'a teslim olması ve tevekkülde bulunması, vuslatı gerçekleştirmediği sürece O'nun yolundan ayrılmaması gerekir. Bunu gerçekleştirmenin öncelikli vasıflarından biri bütün günahlardan ve günaha meyilden (zellelerden) kaçınmak, Allah'tan alıkoyan şeyleri terk etmek, dünyaya itibar etmeyip, şikayette bulunmaksızın sabretmektir.

Kuşeyrî daha sonra tasavvufî "fakr" kavramı üzerinde durarak "fakir" in özelliklerini beş "fasıl" da açıklamaya çalışır.

Bu küçük risale, "*er-Risâle*"nin son bölümlerine benzer. Ayrıca kısa Eş'arî akîdesinin özeti mahiyetinde olan "*Akîdetü'l-Kuşeyrîyye*"¹⁸⁹ nin "fasıl" la ayrılmış ikinci bölümünü oluşturur. "*Akîdetü'l-Kuşeyrîyye*"nin birinci bölümü diyebileceğimiz kısmın sonundaki "İşte bütün bunlar Ehl-i sünnet ve'l-Cemaât akîdesinin vasıflarıdır" ifadesini müteakiben yer alan, "bunlar bilindiği vakit, tasavvuf ehlinin yoluna girmek isteyen kimsenin yapması gerekli olduğu hususlar"¹⁹⁰ ifadesinin zikredilmesi gözönünde bulundurulduğunda, "*Risâle fî beyâni's-sülûk*"un ayrı bir risale olmadığı; tasavvufa intisap etmek isteyenlere öncelikle özet itikadî bilgilerin ve daha sonra tasavvufî ve ahlakî temel bilgilerin verildiği, "*Akîdetü'l-Kuşeyrîyye*" ile birlikte, tek bir risalenin olduğu gerçeği ortaya çıkar.

Eserin baş tarafı:

من شأن من اراد ان يسلك طريق اهل التصوف ان يخلص نيته مع الله تعالى وتسليم نفسه الى
الله تعالى ويتوكل على الله تعالى...

Eserin son tarafı:

فاذا حصل منه نقصان في حال فهو غير صحيح وسفر الفقير لسبب من اسباب الدنيا من وجود
مال او رفيق معلوم غير صحيح وباللله تعالى التوفيق.

¹⁸⁹ Süleymaniye Ktp. Murad Buharî . nr. 210/4 (75-79).

¹⁹⁰ Kuşeyrî, *Risâle bi beyâni's-sülûk*, vr.111a

11- Erbaûne fi'l-Hadîs¹⁹¹

Kitâbü'l-Erbâîn ve Erbaûne hadîsen olarak da adlandırılan¹⁹² Kuşeyrî'nin bu eseri isminden de anlaşılacağı üzere bir "kırk hadis" derlemesidir. İstanbul kütüphanelerinde bilinen nüshası bulunmamaktadır. Yazma nüshaları Berlin Kütüphanesi 1457; Şam Zahiriyye Mecmua no: 117; Garret no: 1419 da kayıtlıdır¹⁹³. Brockhmann tarafından Brill Kütüphanesi 383, 746 numaralarda kayıtlı olduğu bildirilen yazma nüshalar yanlışlıkla Kuşeyrî'ye izafe edilmiştir. Leiden University 3074/2 numarada kayıtlı bulunan nüsha Kuşeyrî'nin torunu Ebû'l-Esad Hibeturrahman b. Abdülvâhid b. Abdülkerim b. Hevazin'in "*el-Erbaûne hadîsen es-Subaiyyât*"¹⁹⁴ isimli eseri de Kuşeyrî'ye izafe edilmiştir. Bu yanlışlık "Kuşeyrî" nisbesinden kaynaklanmış olmalıdır. Berlin nüshasıyla yapılan karşılaştırmadan iki kitabın birbirinden tamamen farklı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Berlin nüshası toplam on üç (1b-13a) varaktır. Başlangıç (2a) ve son kısmı (13b) hariç, her varak on altı satırdan oluşmaktadır. Yazı okunaklı olmakla birlikte bazı sayfaların sağ ve sol alt taraflarında silintiler bulunmaktadır. Yazı türü sülüstür. Kitabın sonunda istinsah tarihi, yeri ve müstensihi hakkında herhangi bir açıklama yer almamaktadır.

Kitabın yazılma gayesi olarak; Hz. Peygamber'in "Kim sünnetimden kırk hadis ezberlerse Kıyamet gününde onun şefaathçısı olurum"¹⁹⁵ hadisinden hareketle, riyazetle ilgili hükümler, güzel ahlakın oluşması ve kulun yapmış olduğu işlerinin düzeltilmesi konularında kırk baktan oluşan muhtasar bir risale yazdığını belirtir¹⁹⁶.

Kitabın her babı ayrı bir konuya tahsis edilmiştir. Her ne kadar kırk babdan oluştuğu belirtiliyorsa da kitapta toplam otuz dokuz bab yer alır. Kitapda tasavvufî ve ahlakî konular "bab" başlıklarıyla verilmiş, her babda bir veya birden çok hadis zikredilmiştir.

¹⁹¹ Berlin Ktp, nr: 1457 (vr. 1b-13a).

¹⁹² Sübkî, *a.g.e.*, s. 159; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, II, 328; Kehhâle, II, 212.

¹⁹³ Brockelmann, *GAL*, I, 557; Kettânî, *a.g.e.*, s. 203.

¹⁹⁴ Leiden University Library, nr: 3074/2 (vr. 1-11)

¹⁹⁵ Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 246.

¹⁹⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 3a.

İlim talebi¹⁹⁷, tevbe, haya, mâlâyânîyi ve Allah'tan alıkoyan şeyleri terk etmek, helal kazanma, kanaat, rıza, sıla-i rahim, güzel ahlak, yaratıklara merhamet etmek, Allah için sevmek, nasihat...vb. konular, “bab” başlıkları altında ele alınmıştır.

12- Uyunü'l-Ecvibe fî Fünûni'l-Es'ile¹⁹⁸

Bilinen tek nüshasının Amasya İl Halk Kütüphanesinde olması muhtemelen olan bu kitab¹⁹⁹ Kuşeyrî'nin meşhur tasavvuf risalesiyle aynı cilt içinde yer almaktadır. Kitap solbek şemseli, köşebentli, miklebli, zencirekli, şîrâzeli, meşin, vişne rengi bir cilde sahiptir. Kitabın sahife ebadı 175e 115, 130a 75 mm ölçülerindedir. Aharlı, âbâdî bir kağıda yazılmıştır. Toplam 27 varak (1b-27b)tan oluşan kitabın ilk iki sayfası (1b-2a) ta'lik, geri kalanı nesih hatlarıyla yazılmıştır.

Tasavvuf ve tasavvufî hallerle ilgili 131 “mesele”nin yer aldığı eserde, konu başlıklarını ifade eden “mesele” ve “cevap” kelimeleri kırmızı, kalan kısımlar siyah mürekkeple yazılmıştır. Kenar boşluklarda konu isimlerinin yer aldığı kırmızı ve siyah ifadeler bulunmaktadır.

Kitabın yazımı 27 Zilkade 968 Cumartesi günü ikindiden önce Rasriyye Medresesinde tamamlandığı ifade edilmektedir. Müstensih ismi, Kuşeyrî'nin ikinci eseri olan tasavvufa dair “*er-Risâle*”nin sonundaki ferağ kaydından Abdülahad b. Muhammed el-Halhâlî eş-Şîrvânî olarak verilmektedir. Bu eserin istinsah tarihi 969'dur. Buna göre birinci eser olan *Uyunü'l-Ecvibe fî Fünûni'l-Es'ilenin* 968/1560 senesinde, ardından da “*er-Risâle*”nin 969/1561 de yazıldığı anlaşılmaktadır.

Kitapta yer alan “mes'ele”ler bir iki satırdan bir sayfaya kadar varan açıklamalarla cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Hemen her cevap bir şiirle istihsad edilerek bitirilmektedir. Bu özellik, edebî kişiliğe sahip Kuşeyrî'nin diğer eserlerinde de görülen karakteristik bir özelliktir.

13- Fetvâ

Kuşeyrî'nin hacim bakımından en küçük risalelerinden biridir. 436/1044 tarihinde yazılmıştır. Risâlenin metni İbn Asakir ve Sübkî'nin eserlerinde yer almıştır. Ebû'l-

¹⁹⁷ Kitabında Kuşeyrî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren Dehlevî, Kuşeyrî'nin *Erbaun*'da ilk bab olarak zikrettiği “*talebü'l-ilm*”de rivayet ettiği hadisi kitabına almıştır. Bk. Abdülaziz b. Şah Veliyyullah Dehlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, s. 141.

¹⁹⁸ Amasya İl Halk Kütüphanes, Nr: 1431/1.

¹⁹⁹ Bk. Sübkî, *a.g.e.*, 159; Ebû'l-Felah el-Hanbelî, *a.g.e.*, III, 320; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, II, 328.

Hasen el-Eş'arî (324/936)'nin durumu hakkında İslâm ülkelerine yönelik olarak yazmış olduğu kısa, on satırı geçmeyen bir risale durumundadır. Risale, Eş'arî'yi savunmakta, ondan övgüyle bahsetmektedir. Eş'arî'nin "Ashabü'l-hadîs" imamlarından ve yolunun bu doğrultuda olduğu, itikadî konularda Ehl-i sünnet çizgisinde görüş beyan ettiği, Mu'tezile, Râfîzîler'e ve Ehl-i kible den bid'at ehline karşı keskin bir kılıç olduğunu dile getirmektedir²⁰⁰.

14- el-Muhtasar min Adabi's-Sûfiyye²⁰¹

Risalenin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa bölümünde 2800 numarayla kayıtlı mecmuanın içinde yer alan on birinci risaledir. Sahife ebadı 219x100, 164x65 mm dir. Yazısı okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Yazı çeşidi ta'likdir. İstinsah tarihi ve müstensihi hakkında bilgi verilmemektedir.

Besmele, hamdele ve salveleden hemen sonra, kitabın yazılma amacı belirtmiştir. Amaç, mutasavvıfların ahlakî vasıfları, halkla ve hakla olan münasebetlerinde nasıl davranacaklarına dair gerekli birtakım kuralları açıklayan muhtasar bir bilgi vermektir. Müridlerin bu konuda yapması gerekli olduğu, âdâb, usûl ve erkândan bahsedilir. Şeyh-mürîd, mürîd-tarikat arasındaki münasebet ve nizâm üzerinde durulur.

"Fakirin adablarından biri de..." ya da bir konuda yapılması gerekli olan davranışın "mürîdin âdablarından" ifadeleriyle açıklamalarda bulunmak, kitabın üslup özelliğidir. Kitap toplam on yedi "bab"a ayrılmıştır. Bu bab başlıklarıyla; mürîdin, "ihvan-ecânib", zenginler-fakirlerle olan münasebetleri, mücâhede, tevekkül, tevâzu, ihlas, tasavvuf, güzel ahlak, soru sorma, yemek yeme adabı; semâ, aile ve çocuklarıyla olan münasebetlerinde, uyulması gerekli olan kurallar ele alınır.

C. TEFSİRLE İLGİLİ ESERLERİ

1. et-Tefsîru'l-Kebîr

410/1014 yılından önce yazıldığı bilinen Kuşeyrî'nin bu tefsiri "en güzel tefsirlerden biri" olarak nitelendirilip²⁰², "*et-Tefsîru'l-Kebîr*" ve "*et-Teysir fi İlmi't-Tefsîr*"²⁰³ olarak isimlendirilmiştir. Tefsirin ismindeki bu farklılık muhtemelen,

²⁰⁰ Eserin tanıtımı için ayrıca bk. Besyûnî, .a.g.e., s. 81.

²⁰¹ Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa . Nr: 2800 vr. 107-118.

²⁰² Farisi, .a.g.e., s.22,513; İbn Asakir, .a.g.e., 273; Sübki, .a.g.e., V, 159; Suyuti, .a.g.e., s.74

²⁰³ İbn Hallikân, .a.g.e., III, 206; Taşköprüzade, .a.g.e., II, 108,

Kuşeyrî'nin oğlu, tefsir alimi, Ebû Nasr Abdurrahîm Kuşeyrî (515/1121)'nin “*et-Tefsîr fî İlmi't-Tefsîr*” ile karıştırılmış olmanın bir sonucudur.

Leiden nüshasını esas alarak tefsir üzerine bir çalışma yapan "Raşid Ahmad"a göre bu tefsir, 410/1014 yılından önce, Kuşeyrî'nin öğrencilerine verdiği tefsir derslerinin derlenmiş bir şeklidir²⁰⁴.

Tefsirin Brill, Leiden, Rampur²⁰⁵, Taşkent²⁰⁶ ve Süleymaniye²⁰⁷ kütüphanelerinde kayıtlı yazma nüshaları bulunmaktadır. Leiden'de 811 numarada kayıtlı olan tefsir, Brill'de 463 numarada kayıtlıdır. Ancak Leiden nüshası yanlışlıkla Kuşeyrî'ye nispet edilmiştir. Bu tefsir Kuşeyrî'nin oğlu Ebû Nasr Abdurrahim'e aittir²⁰⁸. Nedvî, *Tezkiretu'l-Nevâdir* isimli eserinde bununla ilgili katalog kayıtlarındaki yanlışlığa ve Brockelman'ın bu konudaki uyarısına değinmemiştir.

Nedvî'nin zikrettiği, Ahzab suresinden Kur'an'ın sonuna kadar olan bölümün tefsirini ihtiva eden Rampur yazma nüshası da²⁰⁹ Raşid Ahmad'a göre Kuşeyrî'ye ait değil, Ebû Hafs en-Nesefî'ye aittir²¹⁰.

Raşid Ahmad, yaptığı çalışmalar neticesinde, ileri sürdüğü nedenlerden dolayı Brill nüshasının Kuşeyrî'ye ait olduğu kanaatine varır. Bu yazma nüsha Kur'an'ın Hadid suresinin 21. ayetinden Tahrim suresinin 12. ayetine kadar olan kısmının tefsiridir²¹¹.

İbrahim Besyûnî'nin dile getirdiği Taşkent yazma nüshası ise Nahl suresinden Muhammed suresinin sonuna kadar olan bölümü ihtiva eden toplam 243 varaktan ibarettir. Bu nüsha tefsirin 5. cildir²¹².

Farklı yazma nüshaları görme imkanı elde edemeyen Raşid Ahmad'a göre, Brill nüshası, dünyada mevcut tek nüsha olma ihtimali vardır.²¹³ Besyûnî'ye göre de

²⁰⁴ Raşid Ahmad (Jullandı), *Ebûlqasım Al-Quşayrî as a theologian and a commentary*, The Islamic quarterly, 1969, V, XIII, 36

²⁰⁵ Brockelman, *GAL*, Suppl., I, 772;

²⁰⁶ Besyûnî, *İbrahim, a.g.e.*, s. 48.

²⁰⁷ Süleymaniye Ktp. Laleli nr. 193 (vr. 1-319)

²⁰⁸ Raşid Ahmad, *a.g.m.*, s. 36.

²⁰⁹ Besyûnî, *a.g.e.*, s. 48.

²¹⁰ Raşid Ahmad, *a.g.m.*, s. 36

²¹¹ Besyûnî, *a.g.e.*, s. 48; Raşid Ahmad, *a.g.m.*, s. 36.

²¹² Raşid Ahmad, *a.g.m.*, ay.

²¹³ Raşid Ahmad, *a.g.m.*, ay

Taşkent yazma nüshasının halen mevcut üç nüshadan (Leiden, Rampur, Taşkent) biri olduğunu söylemek mümkündür²¹⁴.

Her iki müellif de kaynaklarda zikredilmeyen Süleymaniye nüshasını görmemişlerdir. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümünde kayıtlı yazma nüshaya gelince bu nüsha toplam 319 varaktır²¹⁵. Kahverengi meşin bir cild içinde, miklebli ve şirazelidir. 210x140, 140x110 mm ebadında, 21 satırlı²¹⁶ ta'lik türünde, ayetler kırmızı, tefsir kısımları ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Temellük kaydında (numarasız vrk) Taşlık Camii imamı olan İsmail b. Ahmet'in ismi yer almaktadır. Yine aynı varakta, Hz. Peygamber'e salât ve selâm cümleleri, mezahibu'l-erbaa imamlarının sıfatlarının ifade edildiği cümleler bulunmaktadır. Muhtemelen bu ifadeler sonradan ilave edilmiştir.

Tefsirin ilk on altı varakında Tefsir usulünün konuları ve Tefsir ilmi hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Büyük ölçüde rivayet tefsirinin özelliklerine göre yazılmış eserde, önemli ölçüde lugavî açıklamalar, kelimelerin etimolojik yapıları, kıraat farklılıkları, esbab-ı nüzûl vb. konulara temas edilmiştir.

Önsöz mahiyetinde usul konularının yer aldığı bölümde, tefsir ilminde meşhur müfessirlerin isimleri belirtilmiştir Burada sahabilerden Ömer b. Hattab (ö. 23/643), Ubey b. Ka'b (ö. 30/650), İbn Mes'ud (ö. 32/652), Ali b. Ebi Talip (ö. 40/660), Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/664), Zeyd b. Sabit (ö. 48/668), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), İbn Zübeyr (ö. 73/692)'in isimleri sıralanır. Tabiûndan ise başta Mücahid (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Dahhâk (ö. 105/723), Tavûs (ö. 106/724), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Katade (ö. 118/736), Süddî (ö. 127/744), Zeyd b. esleme (ö. 136/753) olmak üzere toplam otuz bir tabiûnin ismi zikredilmiştir. Kuşeyri bu isimlerden rivayet hususunda en fazla İbn Abbas, İbn Mes'ud Mücahit, Katade, Dahhak ve İbn Sîrîn'in rivayetlerine yer verir.²¹⁷

²¹⁴ Besyûnî, *a.g.e.*, s. 48

²¹⁵ er-Risâle tercümesinde, tefsirin birinci cildi toplam 370 varak olarak belirtilmiştir. Bk. Uludağ, *a.g.e.*, s.84.

²¹⁶ Bu sayı ilk varaklarda birbirini tutmamaktadır. İlk varak (1a) 21, daha sonraki varaklar 20, 18 (3a-3b), 20, 19 (4a-4b), 19, 21 (5a-5b) satır olarak yazılmıştır.

²¹⁷ Kuşeyri, *Tefsiru'l-Kebir*, vr. Sahabi ve tabiundan meşhur müfessirler hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 90, 141,167; Mehmet Sofuoğlu *Tefsire Giriş*, s. 273 vd.*er-Risale* tercümesinde, Tefsirin birinci cildi toplam 370 varak olarak belirtilmiştir. Bk. Uludağ,*a.g.e.*, s. 84.

Sonraki dönemlerden Muhammed Cerir et-Taberî (ö. 310/922), Hüseyin b. Fadl el-Becelî (ö. 278/891)²¹⁸, nin yanısıra Ahveş (ö. 177/793), Kisâî (ö. 189/804), Ebû Ali el-Kutrub (ö. 206/821), Ebû Zekeriyya el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi lügatçıların kitapları ve daha önce Kur'an ilimleriyle ilgili yazılmış birçok eserden istifade cihetine gidilmiştir.

Önemli bir diğer husus da, Letâifu'l-işârât'ta olduğu gibi İşârî tefsire yer verilmemiş olmasıdır. Bu anlamda tasavvufda hocaları olan Ebû Ali Dekkâk (ö. 406/1015) ve Sülemî (ö. 412/1021)'nin görüşlerine yer verilmez. Ancak Kelâmda hocası Ebû Bekir b. Fûrek (ö. 401/1010)'in yeri geldiğinde görüşlerine başvurulur²¹⁹.

Zaman zaman i'tikadî mezheplerden Kaderiyye, Mu'tezile, Cehmiyye vb. nin görüşlerinin tenkitlerini yaparak yanlışlıklarına cevaplar verilmiştir²²⁰

2. Letâifu'l-işârât

Kuşeyrî'nin 434/1042 yılında yazdığı bu tefsir Tasavvufî tefsirlerin en güzel örneklerinden biridir. Letâifu'l-işârât ilk kez Kahire'de 1971 yılında İbrahim Besyûnî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir²²¹. Tefsirin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur²²².

Tefsir, Mısır ve Taşkent yazma nüshaları esas alınarak hazırlanmıştır. Mukaddime'de bu nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir²²³.

Muhakkik tarafından giriş kısmında eserin neşredilme sebepleri izah edilmeye çalışılmış Letâif'in tasavvufî tefsirler arasındaki yeri değerlendirilmiştir. Lügat, i'rab, belağat, fıkıh, sebab-i nüzul, kıssalar vb. yönlerden yazılan tefsirlerin az olmadığını dile getiren muhakkik, tasavvufî tefsirlerin az olduğunu, üstelik bu tefsirlerin bir çoğunun tenkitlere maruz kaldığını söyler. Mesela, tasavvufî tefsirler arasında yer alan Sehl b.

²¹⁸ Bk. Vr. 69b, 83a, 107b, 116a, 118b, 124b, 131a-bBu sayı ilk varaklarda birbirini tutmamaktadır. Nitekim ilk varakta 21 (1a), daha sonraki varaklarda 20, 18 (3a-3b), 20, 19 (4a-4b), 19, 21 (5a-5b) satır olarak yazılmıştır.

²¹⁹ Bk. Vr. 237a, 234a, 252b, 255a, 259b, 293a, 294a, 295a.;

²²⁰ Süleyman Ateş, *İş'arî Tefsir Ekolü*, s. 100.

²²¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1-3, thk. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 2. bsk., Kahire 1981.

²²² Süleymâniye Ktp. Damad İbrahim Paşa . nr. 136, Yeni Cami . nr. 101, Şehid Ali Paşa . nr. 294.,

²²³ İbrahim Besyûnî, *Letâifu'l-işârât Mukaddimesi*, s.18-22, Bk. Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, I, 504, II, 69, 87, 120, 258, 459, 621.

Abdullah Tüsterî (283/896)'nin tefsiri iki yüz sayfayı aşmamaktadır. Sülemî (412/1021)'nin tefsiri ise birçok yönden tenkit edilmiş, bid'at ve hurafelerle doludur²²⁴. Ruzbahan Bakli (606/1209)'nin *Ârayisu'l-beyân* isimli tefsiriyle Necmüddin Dâye (654/1256)'nin "*et-Te'vilâtü'n-necmiyye*" isimli tefsirleri Kuşeyrî'den sonra yazılmıştır.

Kuşeyrî tefsirinde tasavvufta hocası Sülemî'den istifade etmekle birlikte, Sülemî tefsirindeki bilgileri kendi süzgecinden geçirerek yazmıştır²²⁵. Tasavvufta şeriatı usta bir şekilde uzlaştırmış olan Kuşeyrî²²⁶ ayetleri tefsir ederken önce kısa anlamları üzerinde durmuş, daha sonra bu konuda değişik görüşlere yer vermiştir. "Bazıları şöyle anlıyor", "bazıları böyle anlıyor" diyerek şahıs zikretmeksizin mutasavvıflar arasında dolaşan anonim manaları sıralamıştır²²⁷. Ayetin zahiri tefsirinin yanında "burada şuna işaret vardır"²²⁸, "bu ayet şuna delalet eder"²²⁹ kalıplarıyla tasavvufi izahlar yapar. Ya da doğrudan iş'arî anlamı zikretmeksizin ayetin delalet ettiği mana üzerinde durur²³⁰.

Bazı durumlarda da, burada "şöyle söyleyenlere bir reddiye (cevap) vardır" ifadesiyle özellikle itikadi konularda Mu'tezile, Cehmiyye Cebriyye gibi mezheplere bazen isim zikrederek ve bazen de isim belirtmeden kendi görüşlerini ifade eden cevaplar verir²³¹.

Yeri geldiğinde Delilü'l-hitâb (mefhum-i muhalefet) tan hareketle de açıklamalarda bulunur²³².

D. KAYNAKLARDA YALNIZCA İSMİ ZİKREDİLENLER

1- Faslu'l-hitâb fi fadli'n-nutki'l-müstetâb²³³

2- el-Münteha fi nüketi üli'n-nühâ²³⁴ ya da Kitâbu nüketi üli'n-nühâ²³⁵

²²⁴ Abdülbâki Turan, "Kuşeyrî ve Letâifu'l-işârât isimli tefsiri", *SÜ.İ.F.D.*, IV, s. 38

²²⁵ Süleyman Ateş, *İş'arî Tefsir Ekolü*, s. 100. Ayrıca Sülemî'nin Kuşeyrî'ye tesirleri konusunda bilgi için bk.a.mlf.Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, s.221-224.

²²⁶ Abdülbaki Turan, *a.g.m.*, s. 38.

²²⁷ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 100.

²²⁸ Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 504, II69, 87,120,258,459,621.

²²⁹ Katip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1858.

²³⁰ Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 421;.

²³¹ Bk Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 77; II, 427; III, 366, 380, 397. Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 538; II, 279, 336, 383, 431, 437, 460, 498, 587

²³² Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 478, 531; III, 375

3- Nasihu'l-hadîs ve mensûhuhû²³⁶

4- Hayatu'l-ervâh ve'd-delîl alâ tarîkı's-salâh ve'l-felâh²³⁷

5- Kitabu'l-münâcât²³⁸

6- et-tevhîdü'n-nebevî²³⁹

Kahire'de yazma bir nüshasının bulunduğu belirtilmekle birlikte yeri bildirilmemektedir²⁴⁰.

7- et-Temyîz fi ilmi't-tezkîr

İstanbul, Paris, Kayrevan ve Kahire'de yazma nüshaları bulunmaktadır²⁴¹.

8-el-Fütüvve²⁴²

“el-Fetvâ” dan galat olabilir. Bu durumda el-Vasiyye ile aynıdır²⁴³

9-İstifadâtu'l-muradât²⁴⁴

10- el-Ehadîsü'llefî semi'ahâ bi senedin muttasılın min şeyhihî Ebî Ali ed-Dekkâk

Kaynaklarda zikredilmeyen bu kitap, Seyyid Ata Hüseyin'in bir kitaba yazmış olduğu şerhin önsözünde, Daru'l-kütübi'l-Asfiyye'de bulunduğunu bildirdiği bir “kitapçık”tır²⁴⁵. Kitabın “Erbaîn fi'l-hadîs ya da “Risale-i Kuşeyriyye”de mevcut hadislerin tahriç edilerek derlenmiş şekli olması mümkündür²⁴⁶.

²³³ Katip Çelebi, *Kesfu'z-zunûn an-üsâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II, 1260.

²³⁴ Katip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1858

²³⁵ Sübkî, *a.g.e.*, V, 159; İbnu'l-İmad, *a.g.e.*, III, 320; Dâvûdî, *a.g.e.*, II, 350; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, II, 328

²³⁶ Katip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1920.

²³⁷ Katip Çelebi, *a.g.e.*, III, 424; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, II, 212.

²³⁸ İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, II, 320.

²³⁹ İbrahim Besyûnî, *a.g.e.*, s. 45.

²⁴⁰ Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerîf, I, s. 16.

²⁴¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, ay.

²⁴² Kuşeyrî, *Letâfu'l-işârât*, I, 12.

²⁴³ Uludağ, *a.g.e.*, s. 88.

²⁴⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 12

²⁴⁵ Muhammed Hasan, *er-Resailü'l-Kuşeyriyye*, s. 25.

²⁴⁶ Abdülkerim Adiy, *a.g.m.*, s.

III. İLMÎ ŞAHSİYETİ

A. KUŞEYRÎ ve TEFSİR

Hayatından bahseden kaynaklarda ifade edildiği gibi, 410/1014 tarihinden önce yazılan²⁴⁷ *et-Tefsîrû'l-kebîr* ile 434/1042 yılında yazılan *Letâifü'l-işârât*²⁴⁸ isimli tefsirlerin sahibi olan Kuşeyrî'nin bu iki tefsirindeki tefsir metodu birbirinden farklıdır.

Akl, nakil ve lisaniyat bilgilerine göre²⁴⁹ yazılmış olan *et-Tefsîrû'l-kebîr*, metod bakımından tasavvufî bir tefsir özelliğine sahip *Letâifü'l-işârât*'tan bütünüyle farklıdır. Bu nedenle Kuşeyrî'nin tefsirle ilgili görüşlerini değerlendirmek her iki tefsirin ayrı ayrı ele alınmasıyla mümkün olacaktır.

1. et-Tefsîrû'l-kebîr'deki Görüşleri

a) Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesi:

Kuşeyrî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*'inde Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilip edilemeyeceği konusunu incelerken bu konudaki görüşleri dile getirir. Kur'an'ın tefsir edilebileceğini kabul eden Kuşeyrî kendisine delil olabilecek ayetleri²⁵⁰ zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in birtakım Kur'an ayetlerini tefsir etmesini de bunun bir göstergesi sayar.

H.z.Peygamber (s.a.v.)'in: "Kim Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"²⁵¹ hadisine gelince Kuşeyrîye göre bunun izahı şöyledir: "Bu hadisiyle Hz. Peygamber, zanna ve tahmine dayalı hatalı icthadı kasetmiştir. Çünkü Allah Rasûlü (s.a.v.) başka bir rivayette, "Kim Kur'an-ı Kerim hakkında bilgisizce bir şey söylese cehennemdeki yerini hazırlansın"²⁵² buyurmuştur"²⁵³.

Buna mukabil Deccal'in çıkması, Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesi, kıyametin gerçekleşmesi hakkında aklın ortaya koyacağı hükümlerin geçerli olamayacağını dile

²⁴⁷ Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî, *a.g.e.*, s. 513; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 206; İbn Asâkîr, *a.g.e.*, s. 273; Sübkî, *a.g.e.*, V, 159; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 74.

²⁴⁸ Bk. II, 291, 531.

²⁴⁹ Uludağ, *a.g.e.*, s.88..

²⁵⁰ en-Nahl 16/44, 64.

²⁵¹ Tirmizî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 2951

²⁵² Tirmizî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 2950. Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21a

²⁵³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 13b.

getiren Kuşeyrî, Kur'an'da bulunan mücmel ifadelerin de aklî izahlarla açıklanamayacağı kanaatindedir.

Hız. Peygamber'in hadisinde buyurulduğu gibi, Kur'an-ı Kerim hakkında bilmeden bir şey söyleme durumunda cehenneme hak kazanılması "bilerek" bir şey söylemenin cenneti kazanmaya sebep olmasını gerektirir²⁵⁴. Kuşeyrî burada, Letâifü'l-işârât'ta da zaman zaman yaptığı gibi mefhum-ı muhalefet (delilü'l-hitab) kuralını uygulamaktadır.

b) "Tefsir" ve "Te'vil" in anlamları:

Kuşeyrî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'in tefsir usulü konularına ayırdığı başlangıç kısmında "tefsir" ve "te'vil" in anlamları hakkında açıklamalarda bulunmaktadır.

Kuşeyrî bu konuda, tefsirinin genel karakteri gereği, her iki kelimenin etimolojik tahlillerinden hareket ederek kullanımları hususunda örnekler verir. Bunlardan "tefsir" kelimesinin müştaklarından olan "el-fesr" kelimesi; bir şeyin açılması, açığa çıkarılması örtününün açılarak altında bulunan bir şeyin ortaya çıkarılması anlamlarına gelmektedir. Tef'îl bâbında olan "tefsir" kelimesi ise, "el-fesr" kelimesindeki izah ve beyan anlamındaki mübalağayı ifade eder²⁵⁵. "Tefsir" kelimesi, "bir şeyin ortaya çıkarılması" manasını muhafaza ederek, kök anlamını çağrıştıran manaları ifade etmektedir²⁵⁶. Diğer bir izaha göre "tefsir" kelimesi, "جذب" ve "جذب" fiillerinde olduğu gibi, "السفر" kelimesiyle aynı anlamda, "keşf" manasına maklûb fiillerdendir²⁵⁷.

Kur'an'ın tefsirine gelince bu; lafızdaki muğlak olan şeyin açığa çıkarılması, ondan anlaşılan ve zihinde teşekkül eden mananın dışarıya yansıtılıp söylenmesidir.

²⁵⁴ Bk. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 291, 531

²⁵⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 2a.

²⁵⁶ Kuşeyrî burada "التفسير" kelimesini örnek verir. Bu kelime, idrar tahlillerinde doktorların inceleyerek hastalık konusunda karar verdikleri bekle verilen isimdir. Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b.

²⁵⁷ Kuşeyrî buna örnek cümleler verir: Kadının yüzünü açması durumunda "سفرت المرأة وجهها", şahıs binadan dışarı çıktığı zaman "سافر فلان", sabahın aydınlığa kavuşması durumunda da "أسفر الصبح", rüzgarın toprağı savurmasında ise "سفرت الريح التراب" denilmiştir. Bk. *a.g.e.*, vr. 21a.

Esasen tefsir, Arapça olan kelâmın özüne delalet eden tilavet ve ibare ile ilgilidir. İbarenin açıklanmasıyla da Allah Teala'nın emir, nehiy ve haberlerden muradının ne olduğu anlaşılabilir²⁵⁸.

“E-v-l” kökünden müştak olan; dönmek ve döndürmek anlamlarına gelen te'vil kelimesinin bu anlamdaki örnekleri Kur'an'da mevcuttur²⁵⁹. Kur'an'ın te'vil edilmesinin anlamı, Kur'an'ın delalet ettiği manalardan ilkinde dönülmesidir. Kuşeyrî bu konuda Ebû Bekir Kaffâl'ın (ö.365/975) görüşünü zikreder. Ona göre tefsir, lafızdan hareketle bilinen şeyin ortaya çıkarılmasıdır. Te'vil ise, lafzın açıklanmasında kelimenin manalarından birine döndürülmesidir.

Kuşeyrî, “İşte bu kitap, kendisinde şüphe (edilecek hiçbir şey) yoktur”²⁶⁰ ayetini tefsire örnek verir ve şöyle söyler: “Bir çok insan Kur'an hakkında şüphe ettiği halde nasıl oluyor da, ‘onda şüphe yoktur’ denilirse, bu soruya bizim, ‘bunun manası Kur'an'ın doğruluğunun gerçek olmasıdır; insan Kur'an'ı düşünse ve manalarını tefekkür etse doğru olduğunu bilir ve dolayısıyla şüphesi zail olur’ dememiz bizim tefsir yapmamızdır”²⁶¹.

Kuşeyrî, eserinde sık sık adı geçen Hüseyin b. Fadl el-Becelî'ye (ö.278/891) göre, tefsirin rivayetle ilgili, te'vilin ise dirayetle ilgili olduğu yolundaki görüşünü de nakledecektir²⁶².

Sonuç olarak tefsir ve te'vilin manası harfler ve ibarelere racidir. Bununla kelâmın manası ve hitabın muhtevası anlaşılır²⁶³.

c) Rahman ve Rahim:

Rahman ve Rahim kelimeleri Kur'an'da pek çok defa zikredilmiştir²⁶⁴. Çeşitli eserlerde bu iki kelime arasındaki ince farklar da ayrıntılarıyla incelenmiş ve açıklanmıştır²⁶⁵.

²⁵⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b

²⁵⁹ Kuşeyrî te'ville ilgili olarak en-Nisâ, 4/159 ve el-A'râf, 7/53 ayetlerini misal verir. Bk. *a.g.e.*, vr. 21a.

²⁶⁰ el-Bakara, 2/2.

²⁶¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b

²⁶² Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b.

²⁶³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b. Tefsir ve te'vil kelimelerini karşılaştırma ve daha geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*,; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, s. 31, 380; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 26-29 ; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 7-15; *Tefsir Usûlü*, s. 213-215.

Rahman ve Rahim kelimelerinde ihtilaf edildiğini söyleyen Kuşeyrî, öncelikle bu iki kelimenin Süryânice olduğunu iddia edenlere cevap verir. Kuşeyrî bu düşüncüyü kabul etmez. Zira bu kelimeler, Arapça “rahmet” kelimesinden müştak olup mübalağa sîgasında “Rahmân” ve “Rahîm” olarak kullanılmıştır²⁶⁶.

Arapça ve Süryanicede Rahman kelimesinin birbirine uygun olduğu kabul edilmiş olsa bile Kur'an'ın; “Onlara ‘Rahmân’a secde edin’ denildiği zaman, ‘Rahmân nedir? Senin bize emrettiğine secde eder miyiz hiç!’ derler”²⁶⁷ ayetinde Rahmân'ın sıfatı sorulmaktadır. Bu nedenle ayette “وما الرحمن” (Rahmân nedir?) denilmiş, “ومن الرحمن” (Rahmân kimdir?) denilmemiştir. Müşriklerin bilmedikleri, “rahman vasfı”dır. Kuşeyrî burada “وما الرحمن” kavlinin, ta'zimin terkedilmesi bakımından olduğunu söyleyenlerin görüşlerine yer verir. Bu yönüyle anlam; “Secde etmemiz gereken rab de kimmiş?” şeklinde olur.²⁶⁸

Kuşeyrî'ye göre “rahmet” kelimesi Allah Teala'nın ezeli ve ebedi olarak vasıflandığı zâtî sıfatlarından. Buna göre rahmetin anlamı, Allah'ın nimet vermek istediğine nimetini verme iradesidir²⁶⁹.

Kendi arkadaşlarından “rahmet”in fiilî sıfatlardan olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu, bu konuda ihtilaf edildiğini belirtir²⁷⁰.

Ayrıca Mu'tezilenin rahmetin “nimet” olduğu görüşünü kabul etmez²⁷¹. Çünkü in'âm (nimet vermek) menfaat sağlamadır. Şüphesiz insan bazen malının dışında faydalandığı bir şey elde eder. Bunun örneği zalim bir sultanın ikramıdır. Ancak bu sultanın verdiği “bu bir rahmettir” denilemez²⁷².

²⁶⁴ Bu kelimelerin Kur'an'daki kullanımları için bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, “R.H.M.” md., s. 389-392

²⁶⁵ Daha geniş bilgi için bk. Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfât*, s. 50; İsfehânî, *a.g.e.*, s. 191-192.

²⁶⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b.

²⁶⁷ el-Furkân, 23/60. Bu ayetin sebab-i nüzûlü olarak, Hudeybiye Anlaşmasında Hz. Peygamber, antlaşmayı yazana, antlaşmanın başına “Bismillâhirrahmânirrahîm” yazılmasını söylediğinde Kureyşliler; “Biz Rahmân ve Rahîm'i bilmiyoruz” demişler, antlaşmayı yazan da “Senin yazdığın gibi ‘Bismike'llâhümme’ yazıyorum” dediği rivayet edilir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, III, 517.

²⁶⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b.

²⁶⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b.

²⁷⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b. Ayrıca bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâidi'l-edille ft usûli'l-i'tikâd*, s. 138.

²⁷¹ Kuşeyrî, rahmetin, mecazen nimet olarak isimlendirilebileceğini kabul eder. Bk. *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, s. 86.

²⁷² Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b.

Rahman ve Rahim kelimeleri arasında, mübalağa ifade etmeleri yönünden fark olup olmadığı ihtilaf edilmiştir. Kuşeyrî'ye göre bu iki kelime arasında bir fark yoktur, manaları aynıdır²⁷³. Kuşeyrî burada bazılarının, Rahman ismini Rahim'den daha kapsamlı kabul ettiklerini de belirtir. Bu farklılığa işaret etmek için de “Rahmân-ı dünya” ve “Rahîm-i ahiret” demişlerdir. Kuşeyrî bu düşünceyi “Rahmet” kelimesiyle ifadelendirmiştir. Allah'ın rahmeti bu dünyada mü'min ve kafirlerin tamamına şamildir. Ahirette ise bu rahmet yalnızca mü'minlere mahsustur²⁷⁴.

2.Letâiful'l-işârât'taki İşârî Tefsir Metodu

Mutasavvıfların yaşamış oldukları zevk hallerine göre ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle ayetin işaretinden kalplerine doğan²⁷⁵ düşüncelerin neticesinde ortaya çıkmış olan işari tefsirde, Kur'an'ın zahirî manasıyla uyuşan bir tefsir özelliği vardır. Tasavvufun nazarî yönünden çok amelî yönüyle irtibatlı olan iş'ari tefsirde, mutasavvıfın iç yapısının bir tezahürü söz konusudur.

Kuşeyrî'nin işari tefsiri de böyle bir zahir-batın uyumunun en güzel örneklerinden birini teşkil eder. *Letâifü'l-İşârât*, zahirî anlamı esas almamakla birlikte, tamamen de reddetmez. Bu anlamda Kur'an nassına bütünüyle bağlıdır. Tasavvufun genel çerçevesi dikkate alındığında, tefsirinde, Kur'an ve sünnetin dışında bir çizgiye ya da şatahat türünden ifadelerle rastlanılmaz.

“Peygamber size neyi verirse onu alın; sizi neden nehyederse ondan da sakının. Allah'tan korkun; şüphesiz Allah'ın cezası çok şiddetlidir”²⁷⁶ ayetinin tefsirinde bu anlamda şunları söyler: “Bu, Hz. Peygamber'e uyulması ve O'nun takip edilmesi konusunda gerekli olan prensiplerden birisidir”²⁷⁷.

Kuşeyrî bu zahirî anlamın hemen akabinde, mutasavvıfların ilham ve keşf sonucu elde ettikleri bilgilerin değerlendirilmesi konusunda önemli bir açıklamada bulunur: “Kula gerekli olan, kendisine keşf sonucu meydana gelen hallerle oluşan hatıraları ilme arzetmesidir. Eğer, Kitap ve sünnetin kabul etmediği bir şey bulunursa, bu durumda sahibi dalâlettedir”²⁷⁸.

²⁷³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b; Cüveynî, *a.g.e.*, s. 138.

²⁷⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 21b.

²⁷⁵ Süleyman Ateş, *İş'ârî Tefsir Okulu*, s. 19.

²⁷⁶ el-Haşr, 59/7

²⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 560..

²⁷⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, III, 560.

Kuşeyrî'nin Ehl-i sünnet çizgisindeki tasavvufî anlayışı ortaya koymasında, Sülemî'den önceki şeyhi Ebû Ali Dekkâk'ın (ö.405/1014) rolü büyüktür. Ebû Ali Dekkâk'ın, tasavvufa intisabından önce Kuşeyrî'yi şer'î ilimleri öğrenmeye yönlendirmesi, ileride iktisab edeceği tasavvufî düşüncesinin temelini oluşturmuştur.

Kuşeyrî olgunluk dönemi eseri olan *Letâifü'l-İşârât*'da sadece iş'ari tefsir yapmakla kalmamış, edebî bir üslup da kullanmıştır. Aynı zamanda Sülemî (ö.412/1021) gibi tefsirinde ayet ve şiirlerle istişhatta bulunmuştur. Bu şiirlerin büyük çoğunluğu Sülemî'nin tefsirinden alınmış²⁷⁹ zaman zaman da kendi şiirlerine yer vermiştir²⁸⁰.

Letâif te değişik itikadî mezheplerin düşünce yanlışlıklarına da cevaplar verir. Bunu, “Burada şöyle söyleyene bir cevap vardır”²⁸¹, “Şu düşünceye bir cevaptır”²⁸² gibi ifadelerle yapar. Yine, “Burada şuna bir işaret vardır”²⁸³, “Ayete şuna delâlet eder” ifadeleriyle de ayetin ruhuna uygun yorumlarda bulunur.

Çoğu kez isim zikretmeksizin Kaderiyye, Mu'tezile ve Ehl-i bid'at mezheplerinin yanlış düşüncelerini ortaya koymaya çalışır²⁸⁴.

Besmeleyi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*'de olduğu gibi²⁸⁵ bir ayet kabul eden Kuşeyrî, tefsirinin en önemli özelliklerinden biri olarak, her surenin başında bulunan besmeleyi, sureye uygun olarak tefsir eder. Bu tefsirin, her surede farklı anlamları haiz olması nedeniyle, diğer tefsirlerde görülmeyen orijinal bir muhteva özelliğini gösterir.

İş'ari tefsirine örnek:

Kuşeyrî'nin, yukarıda genel hatlarıyla anlatılmaya çalışılan iş'ari tefsir metoduna verilecek örnekler, bu metodunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

a) “Size va'dolunan (hesap günü) mutlaka gelecek ve siz ona engel olamayacaksınız”²⁸⁶.

²⁷⁹ Ateş, *a.g.e.*, s. 101.

²⁸⁰ Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 697, 702

²⁸¹ Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 494

²⁸² Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 531, 542, 587..

²⁸³ Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 287, II, 258, 621.

²⁸⁴ Kuşeyrî'nin bu konudaki görüşlerine, “Kalamî Görüşleri” bölümünde yer verilecektir.

²⁸⁵ Bk. Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebîr*, vr. 17b.

²⁸⁶ el-En'âm, 6/134.

Kuşeyrî bu ayette, emellerin kısa olduğuna işaretin bulunduğu kanaatindedir. Ona göre emeli kısa olanın ameli de güzel olur; her gelecek olanın, zamanı, eceli yakındır²⁸⁷.

b) “İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıkmıştır”²⁸⁸.

Kuşeyrî'ye göre burada karadan maksad “nefs”tir. Denizle kastedilen ise “kalp”tir. Karanın fesada uğraması, gaflette olmak, kötü niyet, haset, kin, şer ve fiski irade etmektir.

Kalbe muhalif olan şeyler üzerinde ısrarlı olmak, kalp için fesatların en büyüklerinden biridir. Nitekim fiilden önce kalbin iyiliğine olan şeylere niyetli olması da kalp için en büyük iyiliklerdendir.

Kuşeyrî'ye göre gerçek dışı yapılan te'viller, azimetleri bırakıp ruhsatlara dalmak, Allah'tan haya duymaksızın batıl bir takım iddialara kalkışmak da insanlar için fesat olan hususlardır²⁸⁹.

c) Yûnus suresinin başındaki besmelenin tefsirinde, besmelenin işitilmesi halinde insan için gerekli olan durumlar dile getirilir.

“Besmelenin duyulması her ibadet edenin şifa bulması, niyet sahibinin aydınlanması, vecd halinde hissini ve duyarlılığını yitiren salikin sabretmesi, vecd sahibinin imtihanı, korku sahibinin hidayet bulması, ârifin huzura kavuşması ve tevbe edenin emniyet içinde bulunmasını gerektirir”²⁹⁰.

B. KUŞEYRÎ ve HADİS

Kuşeyrî'nin yaşamış olduğu Nisâbur, Kuşeyrî öncesi ve onun yaşadığı dönem itibarıyla hadis ilmi bakımından zengin bir birikime sahiptir. Nitekim “Câmiu's-Sahîh” sahibi Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö.261/875) bu bölgede yetişmiştir²⁹¹.

²⁸⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 504.

²⁸⁸ er-Rûm 30/41

²⁸⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, III, 121. Tam ismi Abdü'l-melik b. Hasen b. Muhammed b. İshak. el-Ezheru'l-ezherî el-İsferâyîni'dir. 310/922 tarihinde doğmuş, babasının dayısı Ebû Avâne'den hadis dinlemiştir. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 71-73.

²⁹⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 76. Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 227-228.

²⁹¹ İbrahim Besyûnî, *Kuşeyrî, hayâtühû, âsârühû ve mezhebühû fi't-tasavvuf*, s. 127.

Yine Kuşeyrî'nin çağdaşları olan "el-Beyyi" lakabıyla anılan Ebû Abdullah el-Hâkim (ö.405/1014), Ebû Bekr b. Fûrek (ö.406/1016)²⁹², Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö.458/1066)²⁹³ hadis sahasındaki eserleriyle tanınmış meşhur simalardır.

Kuşeyrî, Nisâbur'un bu ortamından etkilenmiş, İslâmî ilimlerin diğer dallarıyla olduğu gibi hadisle de ilgilenmiştir. Hatta bu meşguliyeti ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Hadis eğitimini birçok alimden hadis dinleyerek tamamlamıştır. Hadis aldığı hocaları arasında: Ebü'l-Hüseyin el-Haffâf, Ebû Nuaym el-İsferâyînî (ö.400/1009), Ebü'l-Hasan el-Alevî (ö.441/1049), Abdurrahman b. İbrahim el-Müzekkî (ö.397/1006), Abdullah b. Yûsuf, Ebû Bekr b. Fûrek (ö.406/1015), Ebû Nuaym Ahmed b. Muhammed, Ebû Bekr b. Abdus, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021), İbn Bakûyeh (ö.428/1036), Ali b. Ahmed el-Ahvezî, el-Hâkim, Ebü'l-Hüseyin b. Bişrân ve daha birçok alim bulunmaktadır²⁹⁴.

Kuşeyrî daha önce de zikrettiğimiz gibi, içlerinde Ebû Muhammed Cüveynî ve Beyhakî'nin de bulunduğu bir toplulukla hacca gitmiş, Hicaz ve Bağdat'ta dönemin alimlerinden hadis dinlemiştir²⁹⁵.

O, yalnızca hadis öğrenmekle kalmamış, aynı zamanda değişik zaman ve yerlerde hadis dersleri de vermiştir. 437/1045 senesinde bir hadis imlâ meclisi oluşturmuş, ömrünün sonuna kadar da bundan geri kalmamıştır. Hadis imlâ meclislerini birtakım beyitlerle süslemiş, hadislerden bazı işaretler ve ince anlamlar çıkarmıştır²⁹⁶.

Kuşeyrî'nin 448/1056 yılında Bağdat'a geldiğini, hadis dersleri verdiğini ve Bağdatlıların da, ondan hadis yazdıklarını kaydeden Hatîb Bağdâdî (ö.463/1095), Kuşeyrî'nin ifadesinin hoş, hitabetinin güzel, vaazının tatlı olduğunu ve aynı zamanda hadis sahasında güvenilir bir alim olduğunu anlatır²⁹⁷.

Kuşeyrî'nin derslerine katılarak hadis öğrenenler de olmuştur. Ondan rivayette bulunanlar arasında oğlu Abdülmun'im (ö.532/1137), torunu Ebü'l-Esed Hibetürrahman (ö.546/1151), Ebû Abdullah el-Fürâvî (ö.530/1136), Zâhirü's-

²⁹² İbn Fûrek'in hayatı için bk. Sübkî, *a.g.e.*, 128-135; Musa Muhammed Ali, *Müşkilü'l-hadis ve beyânühu (giriş bölümü)*, s. 1-30.

²⁹³ Beyhakî'nin hayatı ve eserleri için bk. Abdül Ali Abdülhamid, *el-Câmi' li şu'abi'l-îmân (giriş bölümü)*, s. 1-63.

²⁹⁴ Sübkî, *a.g.e.*, V, 153-154;

²⁹⁵ Sübkî, *a.g.e.*, V, 156.

²⁹⁶ Sübkî, *a.g.e.*, V, 156

²⁹⁷ Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 230.

Şahhâmî (ö.533/1138) Abdülvehhâb b. Şahi-Şâzyâhî (ö.535/1140), Vecîhü'ş-Şahhâmî (ö.541/1146), Abdülcebbâr el-Havârî ve Ebû Bekr Ahmed b. Ali Bağdâdî (ö.463/1071) sayılabilir²⁹⁸.

Kuşeyrî, bir taraftan hadis dersleri verirken diğer taraftan da hadisle alakalı eserler te'lif etmiştir. Bunlar arasında yer alan, “*Kitâbü'l-Erba'în fi'l-Hadîs*”²⁹⁹ ile “*Nâsihu'l-Hadîs ve Mensûhuhû*”³⁰⁰ adlı kitapları bunun örnekleridir.

Tasavvufa dair yazmış olduğu meşhur risalesinde yüz kadar hadis yer almaktadır. Bu hadisleri isnadlarıyla birlikte vermektedir. Tasavvuf konularını açıklarken takip ettiği metodda, öncelikle konuyla ilgili Kur'an ayetlerini, daha sonra da hadisleri zikreder. Bunu yaparken “Şeriat ile hakikatı câmi”³⁰¹ ünvanına yakışır bir tarzda, tasavvufu güvenilir bir bağla şeriata bağlamayı amaçlar. Tasavvufun hadisle desteklenmesi noktasında, daha öncekilerin yolundan ayrılmamıştır³⁰².

Peygamber (s.a.v.)'in mi'racını konu alan “*Kitâbü'l-Mi'râc*”ında da hadis rivayetine önem verir. Bu kitabının yaklaşık üçte biri, rivayet edilen hadislerden oluşmaktadır. Zikrettiği hadislerin hemen hemen tamamının senedlerini verirken bu konuda kendi tenkitlerini de dile getirir. Mi'rac konusundaki sahih hadislerin, Enes b. Mâlik'den (ö.93/711) rivayet edilenler olduğunu belirtir. Başka sahabilerden gelen hadisler ise daha ziyade bir açıklama mahiyetindedir. Enes b. Mâlik, mi'rac hakkındaki haberlerin bir kısmını doğrudan Hz. Peygamber'den işitmiş, bir kısmını da Ebû Zerr el-Ğifârî (ö.32/652), Mâlik b. Sa'saa' ve Ebû Hüreyre'ye (ö.58/678) isnad ederek rivayet etmiştir³⁰³.

Kuşeyrî, *Kitâbü'l-Mi'râc*'daki hadislerin bir çoğunu hocası Ebû Nu'aym el-İsfereyânî'den semâ yoluyla rivayet etmiştir. Bunun dışında Ebû Abdullah el-Bezzâz (ö.410/1019), Ebû Hüseyin Muhammed b. Fadl, Ebû Abdullah el-Müzekkî ve Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Ahvezi'den de rivayetlerde bulunmuştur³⁰⁴.

Mi'rac ile ilgili rivayet ettiği ondört hadisin, sahih hadis kitaplarında mevcut olduğunu belirten Kuşeyrî, bunların dışında başka hadislerin de bulunduğunu zikreder.

²⁹⁸ Subkî, *a.g.e.*, V, 154

²⁹⁹ Berlin Milli Ktp, Nr:1457, (vr. 1a-13a)

³⁰⁰ Katib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1920

³⁰¹ Subkî, *a.g.e.*, V, 155, el-Yâfîi, *a.g.e.*, III, 91.

³⁰² Besyûnî, *a.g.e.*, s. 128.

³⁰³ Kuşeyrî, *Kitâbü'l-Mi'râc*, s. 28.

³⁰⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 28.

Bunlardan Zeyd b. Ali b. Hüseyin vasıtasıyla, Ali b. Ebû Talib'den rivayet edilen hadise yer verir. Hadis ezanın talimi ile ilgilidir. “Hz. Peygamber ezan talimine başladığı zaman Cibrîl (a.s.) kendisine binmesi için Burak adı verilen bir hayvan getirdi (...) Burak'a bindim. Nihayet Rahmân'ın bulunduğu “hicab”a ulaştım”³⁰⁵. Hadisin tamamını zikreden Kuşeyrî, hadis konusundaki endişesini dile getirir. Hadisin metninde yer alan “hicab” lafzının te'vil edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre bunun anlamı: “Daha sonrasına hiç bir mahlukun ulaşamadığı hicaba ulaştım” olmalıdır. Allah'ın, kullarının ulaştığı bir mekanı yaratması kaçınılmazdır. Ancak Allah Teala mekanla sınırlanmaktan ve yakın olsun, uzak olsun mesafeyle sınırlanma düşüncesinden münezzehtir³⁰⁶.

Kuşeyrî'nin *Kitâbü'l-Erba'in*'inde yer alan hadisler ise, genellikle ahlâkî ve tasavvufî konularla ilgili hadislerdir³⁰⁷.

Kaynaklarda ismi geçmekle birlikte, Kuşeyrî'nin günümüze kadar ulaştığı bilinmeyen “*Nâsihu'l-Madîs ve Mensûhuhü*” adlı eseri ise, isminden anlaşılacağı üzere hadis usûlü konularından olan “nesh” meselesini ele almaktadır. Nesh meselesinin hadis ilminin en güç konularından birini teşkil ettiği ve bu konuya, hadiste hıfz ve itkan bakımından en yüksek mertebeye ulaşmış imamların vakıf olabileceği³⁰⁸ dikkate alınır, Kuşeyrî'nin genel olarak, tasavvufî yönünün dışında hadis ilminde de hatırı sayılır bir alim olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

C. KUŞEYRÎ ve FIKİH

Kuşeyrî'nin hayatının ilk yılları olan Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey devri (428-455/1037-1063) itikadî ve fikhî mezhep tartışmalarının yoğun yaşandığı bid'at firkalarının yanı sıra, Şâfiî mezhebi mensuplarının da camilerde telin edildiği bir dönemdir³⁰⁹. Buna karşılık, Alparslan dönemi ise (455-464/1063-1074), özellikle vezir Nizamülmülk'ün gayretleriyle, Sünnî mezhepleri ve bilhassa Hanefî ve Şâfiî mezhepleri için parlak bir dönem olmuştur³¹⁰.

³⁰⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.29 vd.

³⁰⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 39.

³⁰⁷ Kitâbü'l-Erba'in ile ilgili daha geniş bilgi, “Eserler” kısmında verilecektir.

³⁰⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 146.

³⁰⁹ Sübkî, *a.g.e.*, III, 391.

³¹⁰ Sübkî, *a.g.e.*, IV, 158; Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, III, 466. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Şerafeddin, *Selçuklular Döneminde Mezâhip*, I, 105-106.

Bir Şâfiî fıkıhçısı olarak³¹¹ Kuşeyrî, “ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek Allah’a aittir”³¹² ayetinin tefsirinde teşri’ kaynaklarının Allah’ın kitabı, Peygamber (s.a.v.)’in sünneti, ümmetin icma’ı ve kıyas olduğunu zikreder. Zira hüküm vermek bu kaynaklarla mümkündür. Bunlarla açıklanan ise şeriatın esaslarıdır. Şeriatın tamamı ise Allah’ın kitabında mevcuttur. Şüphesiz Allah’ın kitabı bu teşri’ kaynaklarının doğruluğuna delalet eder³¹³.

Hız. Peygamber’in ümmetinin icma’ı kesin bir hüccettir. Bu konuda Kur’an’ın: “Böylece sizi vasat(orta)bir ümmet yaptık”³¹⁴ ayeti buna delildir. Ayetteki “vasat” kavramından maksat adalettir. Adalet ise sözün geçerli olmasıdır³¹⁵. Ümmetin tamamı hata üzerinde icma etmekten korunmuştur; hata üzerinde birleşmez. Ümmetin bu konuda yapması gereken Allah Rasûlü (s.a.v.)’in sünnetine dayanmaktır. Sünnete uymayan bir şey kabul edilemez³¹⁶. Müslümanların bir konudaki icmaları hüccettir. Bid’at işlemekse dalâlettir³¹⁷.

“İşte biz, Kur’an’ı apaçık ayetler olarak indirdik”³¹⁸ ayetindeki “apaçık ayetler”, Allah’ın kulları için ortaya koyduğu bir takım deliller ve alametlerdir. Bu deliller, akıl, nakil ve ictihadla ortaya konulan bilgilerdir³¹⁹.

Kuşeyrî’nin ortaya koyduğu bu kanaat, mutasavvıf usûl-i fikhî açısından önemli bir husustur.

Kuşeyrî’nin öncelikle akla değer vermesi ve daha sonra nakil ve irfan neticesinde elde edilen bilgileri açıklamış olması ayrı bir önem taşır. Ayrıca tasavvuf risalesi *er-Risale*’de şer’î hükümlerin kaynaklarına ittiba etme bakımından mutasavvıfların şeriata bağlı olduklarını, şeriatla hakikati bağdaştırdıklarını zikretmesi, mutasavvıfların fıkha karşı tutumlarını müsbet yönde olduğunu ortaya koyma çalışmalarının bir sonucudur.

Bu konuda Rûveym (ö.330/942), İbrahim Havvâs (ö.291/904), Ebû Osman Hîrî (ö.298/910)³²⁰, Ebû Saîd Harrâz’ın (ö.277/890) zahir-batın³²¹; Sehîl Tusterî’nin

³¹¹ Zehebî, *a.g.e.*, 227

³¹² eş-Şûrâ, 42/10.

³¹³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 344.

³¹⁴ el-Bakara, 2/143.

³¹⁵ Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, s. 76

³¹⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 132-133

³¹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 629.

³¹⁸ el-Hacc, 22/16.

³¹⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 534.

³²⁰ Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyri*, s. 423.

(ö.273/886) fiilerin şeriatı uygun işlenmesi³²²; Ebü'l-Kâsım Cüneyd'in (ö.297/909) şeriat-hakikat³²³ Ebü Muhammed Cezîrî'nin (ö.321/933) usul-fürû³²⁴, İbn Atâ'nın (ö.309/921) ilim-hikmet-tevhid³²⁵, Mümsad Dineverî (ö.299/911)³²⁶, İbn Münâzil'in (ö.330/941) şeriat ve hakikat³²⁷, Ebü Bekr Tamestânî'nin (ö.340/951) kitap-sünnet³²⁸ uyumuna ilişkin sözlerini zikretmesi, Kuşeyrî'nin şeriatın zahirine gösterdiği ehemmiyete örnek teşkil etmektedir.

Şer'î ilimlerle ameli birleştirme konusunda Dâvud et-Tâî'yi (ö.165/781) örnek verir. Meclisine devam eden Dâvud et-Tâî'ye; “Şer'î ilimleri muhkemleştirdi” diyen İmam A'zam (ö.150/767) onun; “Geriye ne kaldı?” sorusuyla muhatap olur. Bunun üzerine Ebü Hanîfe; “Onunla amel etmek” diye cevap verir. İmam A'zam'ın bu sözünü kendisi için bir işaret kabul eden Dâvud et-Tâî, onun meclislerine, soru sorma konusundaki arzusunu frenleme, hiç bir kimseyle konuşmama şartıyla devam etmiştir³²⁹.

Kuşeyrî'nin fıkıhla ilgili olarak müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte, “*et-Tefsîrû'l-Kebîr*” ve “*Letâfü'l-İşârât*”ta ahkam ayetlerinin tefsirinde fikhî görüşlerini açıklamıştır. Ancak bu iki tefsirinin genel özellikleri bakımından ahkam ayetlerinin tefsirine geniş bir yer ayırmaz.

Burada, fikhî görüşlerine örnek olması için, kelâle ve mirasla ilgili durumu ve iddet konusundaki ayetlerin tefsiriyle ilgili açıklamalarına yer verilecektir.

a) Kelâle'nin mirası

Nisâ suresinin 12. ve 176. ayetlerinde yer alan “kelâle”nin tanımı ve mirasdaki durumuyla ilgili *et-Tefsîrû'l-Kebîr*’de geniş açıklamalarda bulunur.

Kuşeyrî öncelikle kelimenin etimolojik tahlilinden ve kullanımından hareket eder. Kelâle kelimesi tıpkı “كَلْبٌ” ve “كَلْبٌ” gibi masdardır³³⁰. Erkek, kadın ve bir topluluk

³²¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 409.

³²² Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 411.

³²³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 431.

³²⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 403.

³²⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 391.

³²⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 413.

³²⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 435.

³²⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 407.

³²⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 422.

³³⁰ Kuşeyrî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, vr. 216b. Krş. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, V, 78.

hakkında kullanılır³³¹. Bu kelime esasen, “yorulup kuvvetten düşmek”³³² veya “etraftan kuşatılmak” manalarında bir masdardır³³³. “Kelâl” kelimesi birinci anlamda, “iklîl” de ikinci anlamdadır. Başlı çevreleyen tac için de “iklîl” denilmiştir³³⁴. Kelâle kelimesi iklîl’den müştaktır. Başın iki tarafını kuşatır. Bundan maksat usul ve fûrû’u olmayanın ikinci derecede mirasçı olmasıdır³³⁵.

Kelâle konusunda alimler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda sahabeden değişik rivayetler zikredilmiştir. Hz. Ebû Bekir (r.a.)’ın tercihinine göre kelâle: “ana-baba ve çocuğun dışında kalanlar”dır. Hz. Ömer (r.a.)’a göre ise kelâle: “çocuğu olmayandır”. Kendisine kelâle konusunda sorulduğunda, “bana göre kelâle, çocuğu olmayandır. Bu konuda Ebû Bekir’e muhalefet etmekten haya ederim” demiştir³³⁶. Hz. Ebû Bekir’e kelâle hakkında sorulunca; “Bu konuda kendi görüşümü söylüyorum; eğer isabet edersem bu Allah’tandır, hata edersem bu benden ve şeytandandır. Allah ve Rasûlü bundan berfidir. Kelâle, çocuğu ve babası olmayandır³³⁷” cevabını vermiştir.

Ebû Ubeyde’ye göre kelâle masdardır; kişinin iki tarafı olan babası ve çocuğu olmaksızın ölmesi ve geriye mirasçılarının kalması nedeniyle bu isim verilmiştir³³⁸. Ebû Ubeyde’nin bu görüşü, Ebû Mansûr, İbn Arfe ve Kulebî’nin de görüşüdür³³⁹. Bir diğer tanımla da kelâle, usul ve fûrû’u oluşturan soy çizgisinin dışındaki yakınlık demektir³⁴⁰.

Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*’ta ise, aynı ayetin tefsirinde, insan psikolojisinin genel yapısına uygun bir açıklamada bulunur. Ayette akrabaların mirasâ hak kazanmaları, neseb yönüyle varis olmalarıdır. İnsan için ölüm kaçınılmazdır. Sanki, bir varlık olan insanın ölümü, hemcinsleri için üzüntü vesilesidir. Bu üzüntüyü ve acıları paylaşan, tahammül eden ise insanın en yakın akrabasıdır. Bu nedenle ölenin mirasında hak sahibi olan akrabasıdır. Mirasçılarının kalplerinin burukluğu ve sıkıntılarından dolayı, ölenin malı onlara verilmiştir³⁴¹.

³³¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 216b

³³² Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 216b.

³³³ Bk. İbn. Manzûr, *Lisânu'l-arab*, “Kelâle” meddesi.

³³⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 76.

³³⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 693.

³³⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 216b; İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 293; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 77.

³³⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 216b..

³³⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 217a.

³³⁹ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 76.

³⁴⁰ Bk. İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 693; Muhammed Hamdi Yazır, *a.g.e.*, II, 1310,

³⁴¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 318.

Kuşeyrî, insan tabiatının sosyal gerçekliğinin bir tezahürü olarak ortaya konulan bu durumu, sünnetullah şeklinde izah eder. Ayrıca böyle bir kanun, belli bir topluluğun zannettiği gibi Allah için vücûbiyet de ifade etmez³⁴².

Onun ortaya koymaya çalıştığı miras taksiminin hikmetini belirlemektir. Ona göre yapılan taksimle, miras konusunda görülen düşmanlığa son verilmiştir. Bu düşmanlığın kaynağı ise insanın kendi yapısında aranmalıdır. Mal, insana sevdirilmiştir. Nefisler yaratılış itibariyle mala karşı ihtiras içindedirler³⁴³.

İnsanın arzu ve aşırı isteklerinin frenlenmesi, bu konuda adaletin sağlanması, belirli hükümlerin vaz' edilmesiyle mümkündür. Bu noktada Kuşeyrî, böyle bir durumun aksini düşünmek istemez. Eğer mirasın taksimi konusunda bir nas bulunmamış olsaydı, bu durumda ictihatta bir karışıklık meydana gelirdi. Bu ise, çekişmeye, herkesin üstün gelmeye çalışmasına yol açar, neticede miras konusunda bir düşmanlığın oluşması kaçınılmaz olurdu³⁴⁴.

b) İddetin Durumu:

“Boşanmış kadınlar üç kur’ (adet veya temizlik süresi) bekleyip kendilerini gözetirler”³⁴⁵ ayetinin tefsirinde, iddet müddeti konusundaki görüşlerini dile getirir.

Öncelikle “قرء” kelimesinde ihtilaf edildiğini belirtir. “قروء” kelimesinin müfredi “قرء(kuru)”dır. Bazılarına göre kelimenin anlamı, “bir şeyin vaktinin gelip geçmesi”dir. Bu çerçevede rüzgarın esmesi anlamında “قارءالريح” denilmiştir. Kadının hayız müddetini ifade etmek için de “أقرت المرأة” kullanılmaktadır.

Buradan hareketle “قرء” kelimesinin anlamı, Kisâî (ö.189/805), Ferrâ, İbn Abbâs (ö.68/687), İbn Mes’ûd (ö.34/654), Ahfeş (ö.177/793) tarafından “hayız müddeti” olarak kabul edilmiştir³⁴⁶.

³⁴² Kuşeyrî'nin sözünü ettiği bu düşünce, mu'tezilenin; “Kulları için, onların salahına, faydasına olanı yapması Allah'a vacibtir” tarzında ifade edilen “Salah-aslah” meselesidir. Bk. Şehristânî, *et-Milel ve'n-nihal*, I, 45.

³⁴³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 395

³⁴⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 395.

³⁴⁵ el-Bakara, 2/228.

³⁴⁶ Kuşeyrî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, vr. 138a; Krş İbn. Kesîr, I, 405.

Hız. Âişe (r.anhâ.)'dan gelen bir rivayette ise “الأقراء” kelimesi “الأطهار” anlamındadır. Yine “قراء” kelimesinin “ezdâd”dan olduğu belirtilmiş; hem “hayız”, hem de “temizlik” için kullanılmıştır³⁴⁷.

Kuşeyrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'ın “Hayızlı günlerinizde namazı bırakın”³⁴⁸ hadisiyle, “Adetin geldiği zaman namaz kılma”³⁴⁹ hadisini delil göstererek, buradaki “kur”dan maksadın “hayız” olduğunu benimser³⁵⁰.

Kuşeyrî'nin benimsediği bu görüş, hanefilerin görüşüdür. Hanefilere göre “kur” hayız manasını ifade eder. Hulefâ-i Râşidîn Ubey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Ubâde b. es-Sâmit, Zeyd b. Sâbit, Ebû Musa el-Eş'arî ve Ma'bed el-Cühenî'nin görüşleri bu doğrultudadır. İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'e göre ise kur kelimesi “tuhur” anlamındadır. Hz. Âişe ve İbn Ömer'in görüşleri de bu doğrultudadır³⁵¹.

Kuşeyrî, her ne kadar şâfiî olarak bilinse de³⁵² zaman zaman bu mezhebin dışındaki görüş beyan etmesi, mutlak müctehid³⁵³ olmasının bir sonucu olsa gerektir.

Kuşeyrî Letâif'te iddet konusundaki fıkhi hükümleri beyan ettikten sonra ona dair bir takım hikmetleri de dile getirir. İddet her ne kadar şeriatta, rahmin temizlenmesi ve iyileşmesi olsa da, bunun ötesinde anlamları da vardır. İddet, bir vefa duygusudur. Bu vefa duygusu, hamile kadınlar için çocuğunu doğurmasıyla gerçekleşir³⁵⁴. Bunun yanında boşanmış kadınlar için durum aynıdır. İddet müddeti boşanan çiftlerin önceki evliliklerine olan saygılarının bir ifadesidir. Bu denkle de belli süre geçmeden bir başkasıyla evlenmezler³⁵⁵.

³⁴⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 138b. Krş. İbn. Kesîr, I, 404

³⁴⁸ Tirmzî, “Taharet”, 94; Ebû Davud, “Taharet”, 107; Nesâî, “Taharet”, 134, “Hayz”, 4; İbn. Mâce, “Taharet”, 115.

³⁴⁹ Ebû Dâvud, “Taharet”, 107; Nesâî, 74, “Taharet”, 1324, “Hayz”, 4.

³⁵⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 138b.

³⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *fethu'l-kadîr*, III, 270.

³⁵² Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 227.

³⁵³ Abdülğâfir b. İsmail, *a.g.e.*, s. 513; Yâfiî, *a.g.e.*, III, 92.

³⁵⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, I, 180.

³⁵⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 180.

Kuşkusuz ölüm büyük bir olaydır. Bununla birlikte bu ayrılık ihtiyari bir durum da değildir. dolayısıyla bu vefa duygusunun ifadesi olan iddet, ömrün sonuna kadar da devam etmez³⁵⁶.

D. KUŞEYRÎ ve TASAVVUF

Kuşeyrî'nin islâmî meselelere bakışındaki hakim unsur, onun tasavvufî yönüdür. Yazdığı eserlerde onun bu tarafı açık bir şekilde görülür. Bu yüzden de İslâm dünyasında -özellikle de tasavvuf risalesi sebebiyle - mutasavvıf olarak tanınmıştır.

Bununla birlikte diğer İslâmî ilimlere olan yakınlığı; onun, zahir-batın ilişkisini muhafaza etmesini sağlamış, Ehl-i sünnet düşüncesinin bir savunucusu durumuna getirmiştir.

Kuşeyrî'nin tasavvufla ilgili temel görüşleri şeyhleri Ebû Ali Dekkâk (ö.412/1021) ve Abdurrahman es-Sülemî'ye (ö.412/1021) dayanır. Özellikle Ebû Ali Dekkâk'ın ismi Tasavvuf risalesinde çok sık geçmektedir.

Ebû Ali ed-Dekkâk'la başlayan tasavvuf silsilesi; Ebû'l-Kasım Nasrabazî (ö.367/977), Şiblî (ö.334/945), Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909), Seriyü's-Sakatî (ö.257/870), Ma'ruf el-Kerhî (ö.200 veya 201/815-816), Davud et-Tâî (ö.165/781), Ferkadü's-Sencî, Hasan Basrî (ö.110/728), Enes b. Malik (ö.93/712) yoluyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'a ulaşır³⁵⁷.

Kuşeyrî, bir tasavvuf tarihçisi olarak kaleme aldığı risalesinde müstakil bir başlık altında "tasavvuf" kelimesinin menşei, tarifleri üzerinde durarak bu konuda geniş açıklamalarda bulunur.

1. "Tasavvuf" kelimesinin menşei ile ilgili görüşleri

Tasavvuf kelimesinin iştikakı hakkında çeşitli nazariyeler vardır. Kuşeyrî de, ileri sürülen bu nazariyelerden bazılarını zikrederek, bunlar hakkında kendi değerlendirmesini yapar.

³⁵⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 185. Kuşeyrî'nin fikhî görüşleri konusunda daha geniş bilgi için bkz. Besyûnî, *a.g.e.*, s. 134-142.

³⁵⁷ Abdülğafir b. İsmail, *a.g.e.*, s. 513-514; Sübkî, *a.g.e.*, V, 157.

a) Sûfî kelimesini Hz. Muhammed (s.a.v.)'in mescidindeki Ashâb-ı Suffa'ya nispet edenler olmuştur. Kuşeyrî böyle bir nisbetin doğru olmadığına, zira, “suffa” kelimesinin nisbetinin bu şekilde kullanılmadığına³⁵⁸ işaret eder³⁵⁹.

b) Sûfî kelimesinin “safa”dan müştak olduğunu ileri sürenlerin görüşü de dil yönünden³⁶⁰ doğru değildir³⁶¹.

c) Sûfî kelimesi “saf”tan müştak da değildir. Her ne kadar sûfiler zümresinin Allah'a olan muhabbetleri, yakınlıkları nedeniyle mana bakımından doğru olsa da bu da dil yönünden³⁶² doğru kabul edilmez.

d) “Sûfî”nin “yün” manasına gelen “suf” kelimesinden müştak olduğunu söyleyenler de olmuştur³⁶³. Bu kanaatta olanlara göre, bir kimse, kamis (gömlek) giydiği zaman nasıl “takammase” denilirse, “suf”tan bir elbise giydiği zaman da “tasavvafe” denilir³⁶⁴. Bunun bir izah tarzı olduğunu söylemekle birlikte Kuşeyrî, “sûfî”nin yün anlamında “suf”tan müştak olmasını doğru bulmaz. Buna gerekçe olarak da sûfiler topluluğunun özellikle “suf” giyinmiş bir topluluk olmadığı düşüncesini ileri sürer.

Ona göre, bu ismin Arapça olduğunu gösteren bir kıyas ya da bir iştikak yoktur. Bu kelime açıkca anlaşılacağı üzere “lakap” gibidir.

Sonuç olarak “sûfî” kelimesi belirli bir kelimedenden müştak değildir. Böyle bir isimlendirme bu topluluğun halinin bir ifadesidir. Tek bir kişi için “sûfî,” topluluk için ise “sûfiyye” denilmiştir.

Ayrıca bu kelimenin lafzî bir kıyasa ya da müştak olmaya ihtiyacı yoktur. Zaten bu topluluk meşhurdur, bilinmeyen bir topluluk değildir³⁶⁵.

³⁵⁸ “Suffa”nın nispeti “suffi”dir. İbnü'l-Manzur, *a.g.e.*

³⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 279. Ayrıca krş.. Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf* s. 53; Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâb Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi*, III; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 186; İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil, Tasavvufun Mahiyeti*, 1977, s. 99.

³⁶⁰ “Safa”nın nisbeti “safevî”dir.

³⁶¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, s.17

³⁶² Kuşeyrî, *e.g.e.*, s. 279. Krş. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma*, s. 40-41; el-Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 53; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *a.g.e.*, ; Hucvirî, *a.g.e.*, s. 111; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 186; Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 73; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 541; R. A. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslamî ve tarihîhi*, s.

³⁶³ Bk. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 74.

³⁶⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279.

³⁶⁵ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 124.

Kuşeyrî'nin birçok kaynakta belirtilen “sûfî”nin “sûf”tan geldiği düşüncesini kabul etmemesini, genelde tasavvufun menşeyini zahiri birtakım sebeplere bağlama endişesini taşımasında aramak mümkündür. Çünkü sûf (yün giyme) yalnız bu insanlara has bir özellik değildir. Tasavvufun nüvesinin, ilk dönemlerde yaşanan ve uygulanan dini, manevi, ruhani ve ahlaki hayat biçimi olan zühd hareketinin içinde olduğu³⁶⁶ kabul edilecek olursa, bu hareketle vasıflanmayan, bununla birlikte zahiri görüntüleriyle “sûf” (yün giyme)yi sürdürenlerin varlığı söz konusu olacaktır³⁶⁷. Böyle bir düşünce; Kuşeyrî'nin nazarında, ilk dönem zühd hareketinin devamı niteliğinde olan gerçek tasavvuf düşüncesine aykırı bir düşünce olacaktır.

“Sûfî” kelimesinin müştak olmadığı konusundaki görüşünü çağdaşı ve arkadaşı olan Hucvirî'de (ö.465/1072 veya 470/1077) aynen benimser. Ona göre de “sûfîyye” özel isimler nevinden olmak üzere bu topluluğa verilmiş bir isimdir. Çünkü bu topluluğun vasıfları, kendileri için bir iştikak hissettirmeyecek kadar açıktır ve büyüktür³⁶⁸.

Kuşeyrî'nin bu kanaatını kısmen benimseyen İbn Haldun, sûfî kelimesinin “sûf”tan müştak olduğunu kabul etmekle birlikte³⁶⁹, bu kelimenin bu zümreyi başkalarından ayırmak için, kendilerine verilmiş özel bir isim olduğu kanaatına varır³⁷⁰.

2. Tasavvuf anlayışı:

Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışı sahve, temkine ve marifete ağırlık veren ve Cüneyd el-Bağdadî (ö.297/909) tarafından temsil edilen sahv³⁷¹ ekolüne dahildir³⁷². Bu anlayışta; itidale, orta yola ve zahiri ahkama riayet etmeye daha fazla ağırlık verilmiştir. Bu dönem, tasavvuf tarihinde zühd dönemini takip eden hicri II. asrın sonundan, tarikatların doğuşuna kadar geçen üç-üç buçuk asırlık bir dönemdir³⁷³.

³⁶⁶ Kuşeyrî, e.g.e., s. 279.

³⁶⁷ Ebû'l-Hasan Ali el-Hucvirî'nin (ö.469/1077), sûfilerin elbiselerini giymiş, gerçek mutasavvıflardan beklenmeyen davranışlar içinde bulunan bir grupla olan ilişkileri hk. bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcup, Hakikat Bilgisi*, 1982, s. 151-152.

³⁶⁸ Hucvirî, a.g.e., s. 111.

³⁶⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 541

³⁷⁰ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 101.

³⁷¹ Sahv, bir tasavvuf deyimidir; “hislerini yitiren ve kendinden geçen arifin hissine dönmesi, kendine gelmesidir.” Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 411.

³⁷² Uludağ, a.g.e., s. 125.

³⁷³ H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 87; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 101.

Diğer taraftan Kelâm'a ve akılcı düşünceye yakınlık bakımından Kuşeyrî'nin tasavvufî çizgisi Haris el-Muhasibî (ö.243/857), Serrâc (ö.378/988), Ebû Talib Mekkî (ö.386/996), Kelâbâzî (ö.380/990) ve Gazzâlî'nin (ö.505/1111) temsil ettiği bir yol olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayışta, tasavvufda akılcılığa ne kadar önem vermek mümkünse o kadar önem verilmiştir. Kuşeyrî'nin içinde bulunduğu bu sünnî tasavvuf anlayışında; temsilcilerinin aynı zamanda birer kelâm alimi olmalarının rolü büyüktür. .

Özellikle Kuşeyrî öncesi fıkıh alimlerinin tasavvuf ve mutasavvıflara karşı tutumları, zahir-batın çekişmelerinin İslâm tarihinde önemli bir rol oynaması, Kuşeyrî'nin tasavvufî düşüncesini temellendirmede önemli etkenler olmuştur. Bu anlamda, Tasavvufa dair risalesinde, bozulmaya yüz tutmuş mutasavvıfların akidelerine çeki düzen vermeyi amaç edinmiştir.

Tasavvufun amaçlarından biri Hakk'ın rızasını kazanma ve ebedi saadete ulaşmak için nefsi terbiye etmedir. Bu yola giren mürid için öncelikle gerekli olan şeyler vardır. Kuşeyrî bu noktada gerçek müridin vasıflarını tanımlar. Buna göre, müridin ilk önce delillere dayanan sağlam bir itikada sahip olması gerekir. Mürid, böyle sağlam bir itikadla ancak Allah'ı bilir ve yaptıklarının Allah'ın eseri olduğunu öğrenmiş olur. Allah'ın kudret, ilim, meşiet, hayat, vücud, bekâ sıfatlarını müşahade eder³⁷⁴.

Kuşeyrî'nin bu düşüncesi, tevhid inancını ve Allah'la bir olma düşüncesini ortaya koyan Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ile paralellik arzeder³⁷⁵.

Seyr-i sülûku gerçekleştirmek isteyen için öncelikle yapılması gerekli olan şey, bütünüyle dünyadan kendini tecrit etmesi, hiçbir şeye sahip olmamasıdır. Kul için gerekli olan şey, tevhid ve şeriâtın üzerine farz kıldığı hususları bilmesi ve yerine getirmesidir.

Tüm disiplinlerde olduğu gibi tasavvufî eğitim de belirli bir sistem çerçevesinde gerçekleşir. Bu fiili durumda bir takım ameliyelerin yapılması kaçınılmazdır. Eğitimin en önemli unsurlarından biri olan “öğretmen”in fonksiyonunu “şeyh” üstlenmiştir. Ancak tasavvufun bir vicdan ve kalp meselesi olması gibi, şeyhle mürid arasındaki ilişki de vicdani bir durumdur.

³⁷⁴ Kuşeyrî, *Bulgatü'l-mekâsîd*, s. 37.

³⁷⁵ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 72.

Kuşeyrî burada bir noktaya dikkat çeker; mürid, her durum ve zamanda, irşad edecek, doğru yolu gösterecek bir “üstad”a ihtiyaç duyar. Üstadı olmayanın, bu konuda hatası da çok olur³⁷⁶. Ancak bu yolda, ilmine güvenilmeyen bir üstada öğrencilikte bulunmak da, kişiyi seyr-i sülûktan alıkoyar³⁷⁷.

Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışında, üçüncü asırda Nisâbur'da yaşayan Hamdûn el-Kassâr (ö.271/884) tarafından sistemleştirilen Melâmîliğin³⁷⁸ hicri beşinci asırdan itibaren bozulmaya yüz tutan şekli görülmez. Hücvirî *Keşfü'l-Mahcûb*'da , Melâmet'in üç şeklinin olduğunu belirtir. Bu üç şekil: İstikamet üzere olmak, kasd ve terk'tir. Birinci ve ikinci şekli zararlı, sakıncalı bulunmamakla birlikte, şeriatın emirlerini ve yasaklarını terkedip, bunun melâmet olduğunu söyleyen “terk” anlayışını³⁷⁹ benimsemek ise kesinlikle kabul edilmemiştir³⁸⁰. İslâm'ın zahirine son derece bağlı olan Kuşeyrî'nin “terk” anlamında melâmîliği kabul etmesi düşünülemez.

Özetle söylemek gerekirse Kuşeyrî'nin tasavvufu “Tertîbü's-sülûk”da anlattığı, Ehl-i sünnet imamlarının kastedtiği tarzda ameli bir tasavvuf tecrübesidir³⁸¹.

E. KUŞEYRÎ ve EDEBİYAT

Kuşeyrî, küçük yaşlarından itibaren Arapça ve edebiyata karşı ilgi duymuş, tahsil hayatına öncelikle Ebü'l-Kâsım el-Yemânî'den bu konuda eğitim alarak başlamıştır³⁸². Bütün eserlerinde almış olduğu bu edebiyat ve dil eğitiminin etkisi görülür. Ayrıca şair olarak da tanınan Kuşeyrî'nin eserlerinde şiirlerinden örnekler yer alır.

Zehebî, Sübkî, İbnü'l-Mülakkin, İbn Tağriberdî Dâvûdî ve benzerlerinin eserlerinde şiirlerinden değişik miktarlarda örnekler bulunur³⁸³. Bunların bir kısmı aynı beyitlerin tekrarı şeklindedir. Bir kısmı ise diğerlerinde yer almayan yeni beyitlerdir.

³⁷⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 43.

³⁷⁷ Kuşeyrî, *Tertîbü's-sülûk*, s. 25.

³⁷⁸ Önceleri Melâmetilik, daha sonraları melâmîlik ismiyle anılan bu düşünce akımı, Horasan'daki zahidler ve abidler tarafından, Irak sûfilerine karşı geliştirilen, zahiri birtakım giyim ve kuşama önem vermeme, nafîle ibadetleri gizli yapma, kalpte Allah'ı hiçbir zaman ayırmama, kendi varlığını hiçe sayma, halkın kendilerini kınamasını esas alan bir akımdır. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, 1931.

³⁷⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne dair Kuşeyrî risalesi*, s.383

³⁸⁰ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 145 vd.

³⁸¹ İbrahim Besyûnî, “*Tertîbü's-sülûk*” Mukaddimesi, s. 9.

³⁸² Bk. Sübkî, *a.g.e.*, V, 160-161; İbnü'l-Mülakkin, *Tabakâtü'l-evliyâ*, s. 259-260; Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 351.

³⁸³ Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 232; Sübki, *a.g.e.*, V, 160-162; İbnü'l-Mülakkin, *a.g.e.*, 111 , 259-260; İbn Tağriberdî, V, 91; Davudi, *a.g.e.*, II, 351-352.

Kuşeyrî'nin bilinen, nazım türünde tek eseri “*Kasîde-i Sûfiyye*”sidir. Kâsım Samerrâî tarafından yayınlanan bu eser, toplam otuz dokuz beyitten oluşmaktadır. Gerek dağınık halde bulunan beyitler ve gerekse *Kasîde-i Sûfiyye* dikkate alındığında, Kuşeyrî'nin şairliği daha iyi anlaşılacaktır. Zira şiirlerinde belirli bir dil ve üslup özelliğine sahip olduğu görülür. Arap edebiyatında örnekleri sıkça bulunan, mısra sonlarını belli bir harfle bitirme geleneği Kuşeyrî'de de görülür. Bu özellik diğer şiirlerinde de bulunmaktadır.

Kuşeyrî'nin şiirlerinde genellikle Allah sevgisi, İlahi aşk³⁸⁴, ahlak³⁸⁵ nefsin arzu ve isteklerine gem vurma gibi temalar işlenmektedir.

Ayrıca kaside-i sufiyye, mutasavvıf bir şairin dilinden Eş'ari kelamının veciz bir özetidir.

³⁸⁴ Kuşeyrî'nin ilâhî aşkı konu alan bir beyti:

إذا سقيت من المحبة جرعة القيت من فرط الخمار خماری
كم تبت قصدا ثم لاح عذاره فخلعت من ذلك العذار عذاری

³⁸⁵ Aşktan bir yudum tattırılınca/sarhoşluğun aşırı etkisinden üzerimdeki örtüyü kaldırıp attım/Kaç kerre bilerek tevbe ettiğim halde sonra, (aşktan kaynaklanan) sarhoşluğun belirtileri yeniden ortaya çıkınca/ben de utanıp sıkılmamdan kendimi tecrid ettim. Subkî, *a.g.e.*, V, 161; Davûdî, II, 351.

لا تدع الأكابر واعلم ان في عشرة الصغار صفارا
وايغمن في يمينه لك يمن ترى في اليسار منه يسارا

Büyüklerin hizmetlerini terketme/ ve bilmiş ol ki, küçüklerle düşüp kalkmakta zillet vardır. Sen sağında, senin için bolluk ve bereket olanı ara/ Onun solunda da senin için kolaylık ve zenginlik vardır. Sübki, *a.g.e.*, V, 161; Davudi, II, 352.

İKİNCİ BÖLÜM

KUŞEYRÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

I. KELÂM İLMİ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

En genel anlamıyla Allah Taâlâ'nın zat ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dair meselelerden, mebde' ve meâd itibariyle yaratıkların hallerinden İslâmi esasalar çerçevesinde bahseden bir ilim dalı olarak¹ Kelâm ilminin ortaya, çıkışı birinci hicri asırda ortaya çıkan itikâdî mezheplerle yakından ilgilidir. Bu mezheplerin çıkışından sonra insanların zihinlerinde oluşan inançla ilgili kargaşaları ortadan kaldırma, fetih hareketleriyle karşılaşılan yeni kültürler karşısında İslâm akidesini Kur'an ve Sünnete dayalı olarak anlatma gerçeği, kelâmın bir ilim dalı olarak doğması ve gelişmesine zemin hazırlamıştır.

İslâm düşünce tarihinde Kelâm ilminin ilk kurucusu olarak kabul edilen Mu'tezileden önce de İslâm itikadiyla bağdaşmayan birtakım düşünce ve ekollere karşı tavır alınmıştır. Ancak bu davranış; yanlış olarak kabul edilen düşüncelerden uzak durma, onlara bulaşmamayı tavsiye gibi pasif bir tarzda olmuştur. Selefin takınmış olduğu bu tutum, Kur'an ve hadis metinlerini anlama ve yorumlamada da görülmüş, ancak tatminkâr bir metod olarak kabul edilmemiştir. Özellikle müslümanlar arasındaki dini ve siyasi ihtilaflar, toplumsal değişme, yeni çevreler, yabancı din ve kültürlerle karşılaşma, felsefi cereyanların tesirinde kalma gerçeği, insanları tatmin edici bir yol bulmaya, yeni arayışlara itmiştir.

Mu'tezile; bu temel sebeplerle² doğmuş, Selef'in Kur'an ve hadisin zahirine tabi olma düşüncesine karşılık, nakille birlikte akli ve felsefi delillerin de kullanıldığı metodu benimsemiş ve geliştirmiştir. İlk defa Mu'tezilenin kullandığı bu metoda

¹ Ş. Şerif Cürçânî, *Tar'rifât*, s.185; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 5.

² Bk. Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 28 vd.

emrinden fikhî kıyas hükmünü çıkarıyorsa, aynı şekilde, arif kişinin de aklî kıyas hükmünü çıkarması gerekir. Ona göre de bu şekilde ki bir bakış tarzının, ilk asırda (asr-1 saadette) bulunmadığı gerekçesiyle bid'at olduğu söylenemez¹².

Kuşeyrî “Eğer kelâm ilmiyle uğraşmak bid'attır, selefin yoluna muhalefettir, denilirse” tarzındaki bir soruya verdiği cevapta da Eş'arî'nin “*İstihsânu'l-Havd fî İlmi'l-Kkelâm*”¹³ adlı risalesindeki görüşlere benzer cevaplar verir. Ona göre bu tip soruyla muhatap olma yalnızca Eş'arî için geçerli değildir. Ehl-i kiblede diğer kelâmcılar için de bu geçerlidir. Üstelik bu tip bir yaklaşım tarzı daha önce de belirttiğimiz gibi ilmî yetersizliğe haiz Hâşeviyye'nin tavrıdır. Ümmetin selefi için nazar ve istidlal yolunu seçmedikleri, onların, taklide razı oldukları nasıl iddia edilebilir. Kuşeyrî bu tip bir bakış açısını sahabe için haksızlık olacağını belirterek, bu konuda kendisini doğrulayacak bir takım açıklamalarda bulunur. Zira hakkı bilme konusunda eşsiz kıymete sahip olan sahabe Allah Rasûlü'nden O'nun vasıflarını işitmişler, Kur'an'da mevcut delilleriyle, Hz. Peygamber'in hadisleriyle tevhid konularında derinlemesine bir görüş sahibi olmuşlardır. Yine tabiûn, etbau't-tabiûnun da bu konulardaki tavrı aynı olmuştur. İlk dönemlerin bu nezih itikadi düşüncesinin bozulmasına sebep, ehl-i hevanın ortaya çıkmasıyla birlikte, bid'at sahiplerinin çoğalmasındır. Kuşeyrî'nin Hariciyye, Cehmiyye, Mu'tezile ve Kaderiyye olarak nitelendirdiği bu gruplar, ortaya birtakım şüpheler atmışlar, sünnet imamları da bunlara karşılık; müslümanların başarılı olmaları, aydınlatılmaları maksadıyla “Kelâm metodu”na başvurmuşlardır. Bunun sonucu olarak müslümanların kalplerinde oluşan tereddütleri ortadan kaldıracak birtakım reddiyeler yazmışlardır. Bu reddiyelerde bid'at ehlinin sorularına cevaplar verilmiş, İslâm dini, akli delillerle müdafaa edilmiştir¹⁴.

Kuşeyrî'ye göre, kelâmcıların aklî delilleri kullanmalarının naklî delili de “Onlarla en güzel şekilde mücadele et”¹⁵ hitabıdır. Onlar tevhid konularında Allah'ın bildirdiği hükümlerin dışında herhangi bir şey söylememişlerdir. Kur'an'da şer'î hükümler ve akaidle ilgili birçok âyet bulunmasına rağmen “Kur'an'da kelâm ilmi yoktur” diyenin durumunu, şaşılacak bir durum olarak değerlendiren Kuşeyrî, sonuç olarak, kelâm ilmini iki kişinin inkar ettiği kanaatinde. Ona göre bunlardan birincisi cahil, mukallid, ilim ehlinin yolunu benimsemenin kendisine ağır geldiği, aklî bir metodun

¹² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, s. 67.

¹³ Eş'arî, *a.g.e.* s. 165-174.

¹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 421.

¹⁵ en-Nahl 16/125.

dışında kalan kimsedir. Bunun en güzel ifadesi insanların bilmediklerinin düşmanı olmasıdır. Bu yüzden, bu yapıdaki bir insan tipi, Kelâm ilmiyle gerçekleri araştırmadan vazgeçip, sapıttığı gibi, başkalarının da bundan vazgeçmesine çalışır.

Bir diğeri de batıl mezheplere inanarak gizli bir takım bid'atlara bulaşan, mezhebinin ayıp ve kusurlarını başka insanlara da benimsetmeye çalışan kimsedir. Böyle bir bünyeye sahip insanın en temel özelliği, kendi gittiği yolun saçmalıkları ve hatalarına karşı duyarsız kalmasıdır. Yine o, bu düşünce yapısıyla benimsenen yolun yanlışlığına da inanmak istemez¹⁶.

Bu iki tip insana karşı çıkıp, olumsuzluklarını gösteren, yine ilim ehli olanlardır. Onlar bid'atların çirkinliklerini ortaya koyan, konuları izah ederek akli ön plana çıkaran, nazar ehli olan kimselerdir¹⁷. Batılda ısrar eden ve delilleri anlamaya zekası müsait olan kimseleri hakka davet etme, bünyelerindeki şüpheleri izale etme noktasında Kelâm ilmi ve kelâmcının üzerine düşen görev oldukça önemlidir¹⁸. Aynı şekilde doğru yolda olanların, düşüncesi bozuk biri tarafından saptırılmasında da kelâmcının izleyeceği metod önemlidir. Çünkü en şerefli bir ilim dalı olarak¹⁹ Kelâm ilminin gayesi kişiyi, kesin deliller getirme ve şüpheleri def etmek suretiyle, dinî akideyi ispata muktedir kılmaktır²⁰. Kuşkusuz Kuşeyrî nezdinde doğru ve yanlış bilme, o konuda düşünme, “nazar” etme son derece önemlidir. Bu önem Kur'anın “hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”²¹ ilâhî buyruğuyla da te'yit edilmiştir²². Ona göre bu anlamda güç sahibi olan kelâmcının durumu, paraların sahtesi ile gerçeğini ayırt edenin durumu gibidir. Bu nitelikteki insanın düşmanı, sahte para basan “kalpazan”dır. Zira kalpazan; paraların sahtesiyle, hakikisini ayıran temyiz ve basiret sahibi sarrafi sevmez. Kuşeyrî bu manada kelâmcıyı “sarraf”a benzetir. Sarraf da altın, gümüş gibi kıymetli madenlerle uğraşan, kıymetli ve kıymetsizi temyiz eden kişidir²³. Kuşeyrî'nin bu benzetmesi Kelâm ilmine ve kelâmcıya vermiş olduğu değerinin yanında, edebî kişiliğinin de bir yansımasıdır.

¹⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. Kuşeyrî'nin bu görüşü ve bu konudaki diğer görüşlerin değerlendirilmesi için Bk. Kemaluddin Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibâratı'l-İmam*, s. 48 vd.; Hasan Mahmud eş-Şafî, *el-Medhal ilâ diraseti'l-ilmi'l-keâm*, s. 41-48.

¹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 422.

¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 9.

¹⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 13.

²⁰ S. Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 23.

²¹ ez-Zümer 39/9.

²² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 421.

²³ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 422.

II. İMAN VE AMEL

A. İMAN ve İSLÂM ANLAYIŞI

İman lugatta tasdik etmek, *İslâm* ise sağlam ve kusursuz olmak, boyun eğmek anlamındadır²⁴. İstilahta ise *iman*, ister farz isterse nafîle olsun Allah Taâlâ'nın emrettiklerine teslim olmak, haram ya da edebe müğayir olması nedeniyle yasaklarından kaçınmaktır²⁵.

Kuşeyrî *Luma*'da *imam* , "dil ile ikrar, kalp ile marifet ve azalarla ameldir" şeklinde tarif ederken²⁶, diğer eseri *el-Akîde*'de de aynı tarifi yapmış, ancak "azalarla amel" yerine "bedenle amel" ifadesini kullanmıştır²⁷. Bu durumda *iman*, farz olsun nafîle olsun bütün taatları yerine getirmeyi ve ister tahrîmî, isterse tenzîhî olsun bütün "zelle"lerden kaçınmayı kapsar²⁸.

Kuşeyrî'nin yaptığı bu tanımlar itikadî mezheplerce değişik şekillerde dile getirilmiştir. Bu üç rükünden yalnızca "dil ile ikrar", Kerrâmiye mezhebinin iman tarifinde yer alır. Buna göre iman , kalbin tasdiki olmaksızın dil ile ikrardan ibarettir²⁹. Bakillânî (ö.403/1012)'ye göre ise kalp, iman için tasdik merkezidir. İman bir yönüyle "mecazi", bir diğer yönüyle "hakiki" olarak isimlendirilir. İnsan, kalbiyle tasdik, dili ile ikrar, azalarıyla amel ettiğinde hakiki mü'min olur. Diliyle ikrar eder de kalbiyle yalanlarsa mecazen mü'min olur³⁰.

"Beden" ya da "azalarla" amel, Mu'tezile'nin dil ile ikrar, kalp ile tasdike ilave ettikleri üçüncü bir esastır³¹. İmanın kalbin marifeti olması Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân (ö.128/746)'la Mürcie'nin bir kısmının kabul ettiği bir tariftir³². Cehm b. Safvân'a göre iman, Allah'ı bilmek (marifetullah); küfür ise O'nu bilmemektir³³.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "e' mene" ve "esleme" meddeleri; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 247., *Tefsîrü'l-kebîr*, vr. 33b.

²⁵ Kuşeyrî, *Luma*, s. 31; *el-Füsûl fi'l-usûl*, s. 72.

²⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 31.

²⁷ Kuşeyrî, *el-Akîdetü'l-Kuşeyriyye*, Süleymaniye Ktp. Murad Buhârî, nr. 210/4, vr. 75b, 76a.

²⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s.31.

²⁹ İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. ; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 250.

³⁰ Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 49

³¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 266; Işık, *a.g.e.* s. 71; Gölcük-Toprak, *a.g.e.* s. 111

³² Eş'arî, *a.g.e.* s. 132; Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, I, 88.

³³ Eş'arî, *a.g.e.* s. 279; Bağdâdî, *a.g.e.* s. 128; Çağatay-Çubukçu, *a.g.e.* s. 135.

Allah Rasûlü (s.a.v.) de şöyle buyurur: “Bir evin temeli o evin esasıdır. Dinin esası ise, Allah Taâlâ hakkında ma’rifet, yakîn ve kötülükten men edici akıl sahibi olmaktır.” Hz. Aişe: Annem babam sana feda olsun ya Rasûlallah! Men edici akıl ne demektir? diye sordu. Allah Rasûlü, “kişinin Allah’a isyanını engelleyen ve Rabbine hırsla itaat etmeyi sağlayan akıldır”³⁴ buyurdu.

Ma’rifet, alimlere göre ilim anlamındadır. Her ilim bir marifet, her ma’rifet bir ilimdir. Allah hakkında ma’rifet, O’nu bilmektir. O’nu bilen herkes ariftir. Sûfilere göre ise ma’rifet, Allah’ı önce isim ve sıfatlarıyla tanıyıp, sonra hak ile olan muamelesinde sıdk ve ihlas üzere olma vasfıdır. Marifet, kulun Allah’tan başka her şeyi terkederek elde ettiği bilgidir. İnsan kendisinden uzaklaştığı sürece Allah’ın marifetini elde eder³⁵. Kuşeyrî’nin bu marifet anlayışı ,ifade edildiği gibi sûfilerin rûhanî halleri yaşayıp, manevi ve ilâhî hakikatleri tadararak elde ettikleri bilgi ve irfandır.

Onun iman anlayışında tasavvufi bir bakış açısı hakimdir. Özellikle kalbin marifeti düşüncesi bunun bir göstergesidir. Bu yüzden onun iman anlayışı diğer fırkaların iman anlayışından farklıdır.

Kalbin marifeti, dil ile ikrar edilmektir, ancak bu tarz mücerred bir ikrar da iman değildir. İmanın mücerred bir ikrar olmadığı, “Fakat hayır: Rabbine yemin olsun ki onlar, aralarında anlaşmazlığa düştükleri şeyler hakkında seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükümden dolayı içlerinde hiçbir sıkıntı duymadan, tam bir teslimiyet göstermedikçe iman etmiş olmazlar”³⁶ âyetinde belirtilmiştir.³⁷

Kuşeyrî, imanın hakikatını mücerred dil ile ikrardan ibaret sayan ve imanın ikrar ile tamamlandığını söylemeyen, mümin ile kâfir arasını ayırt edemeyeceğini ileri süren Kerramiyye’nin görüşüne karşı çıkar. Eş’arî’nin avamı tekfir ettiği iddialarının ise aslının olmadığını, bunun Eş’arî’ye karşı uydurulan bir yalan ve iftira olduğunu söyler. Zira, Kerramiyye dışında bütün Ehl-i kible, Allah’tan gelen haberleri tasdik ettikleri, O’nu bildikleri, âyetlerini yol gösterici olarak kabul ettikleri yönündeki zanni galibden dolayı avamın imanının geçerli olduğu konusunda hem fikirdirler³⁸.

³⁴ el-Hindî, *Kenzü ’l-ummâl*, III, 381, No, 7047.

³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 311.

³⁶ en-Nisa 4/65.

³⁷ Kuşeyrî, *Tefsîrü ’l-kebîr*, vr. 234b.

³⁸ Kuşeyrî, *Şikâyetü ehli ’s-sünne*, s. 419.

“Ebu Hanife³⁹ ve Eş'arî'nin⁴⁰ iman tasdiktir, dediğini de ilave eden Kuşeyrî, akaidin benimsediği şekten uzak, yakîn durumundaki iman konusunu şöyle değerlendirir: Bunu en iyi bilen Allah'tır, hiç kimse, bir diğerinin kalbindekine muttali olamaz. Bu yüzden bize düşen hüsnüzan beslemek ve avamın müslüman olduğuna hükmetmektir⁴¹.

Eğer imanın mücerred ikrar olduğu konusunda “Allah'a ortak koşan kadınlarla, onlar inanıncaya kadar, evlenmeyin, ortak koşan erkekler de inanıncaya kadar, onları (kadınlarınızla) evlendirmeyin⁴² âyeti” delil olarak ileri sürülürse buna verilecek cevap,: bu tür bir yaklaşımın, yukarıda geçen Kerramiyye'nin sorusuna benziyor olduğudur.⁴³.

Bu konuda İmam Eş'arî'nin yalnız olmadığını dile getiren Kuşeyrî, imanın mücerred bir ikrardan ibaret olmadığı kanaatında olan herkesin, bu konudaki cevabının aynı olduğunu zikreder.

Bu konuda cumhurun görüşü şudur: Zahirde ikrar edenin imanına hükmederiz. Hakikatını ancak Allah bilir. Doğruluğa ve yalancılığa gelince, bu, Allah Taâlâ'nın “Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayınız”⁴⁴ âyetinde olduğu gibidir. Her ne kadar durumu dediğinin hilafına olsa da, “Ben temizlendim” diyenin ikrarı geçerlidir. İşte iman konusundaki ikrar da böyledir⁴⁵.

Sonuç itibarıyla, Kuşeyrî'nin iman anlayışında; Ashabü'l-hadisın iman olarak tanımladığı⁴⁶, “iman farz olsun, nafîle olsun taatların tamamı, tahrîmî ve tenzîhî olarak Allah'ın haram kıldıklarından uzaklaşmak” düşüncesine, mutasavvıf olma vasfının ifadesi olan “kalp ile ma'rifet”in de ilave edildiği görülür. Bu düşüncesiyle Kuşeyrî'nin, bir yönüyle selefın iman anlayışına sadık kaldığı görünmektedir.

B. İMAN - AMEL MÜNASEBETİ

Dil ile ikrâr, her ne kadar imanın varlığını bildirse de, gerçek anlamıyla mevcudiyetini, kemalini ifade etmiş olmaz. Söylenilen nice sözlerin doğru olmayıp

³⁹ Krş, Maturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 380.

⁴⁰ Eş'arî, *Luma*, s. 123.

⁴¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 419.

⁴² el-Bakara 2/221.

⁴³ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 321.

⁴⁴ el-Bakara 2/222.

⁴⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* , s. 321.

⁴⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 430.

hakikati dile getirmediği, kalbin bu sözleri tasdik etmediği bilinen bir gerçektir. Bu nedenle dil ile ikrar edilen imanın, kalben tasdik edilmesi -Kuşeyrî'nin ifadesiyle- kalben bilinmesi ve azalarla amel edilmesi gerekir.

İman ve *İslâm* kelimeleri arasında fark yoktur⁴⁷. İman kelimesinin tanımında yer alan “edeb”, kelâmcıların yer verdiği bir kelime değildir. Bu kelime akideyi belirlemenin ötesinde amellerin keyfiyetini belirleyen bir özelliği haizdir⁴⁸.

Edep, terbiye, incelik ve nezaketle ilgili kurallar bütünü olup, insandaki kötü hal ve hareketlerden vazgeçme tavrıdır. Buradan hareketle de, Allah'ın koymuş olduğu şer'î hükümlere riâyet, şeriatın edebi olarak vasıflandırılır⁴⁹.

Allah Taâlâ “kendinizi ve ailenizi ateşten koruyunuz”⁵⁰ buyurmuştur. İbn Abbas bu âyeti, “onlara fıkıh ve edep öğretiniz” diye tefsir etmiştir⁵¹. Hakiki manada edep, bütün hayır ve iyi meziyetlerin toplamıdır. Edepli olan zat ise, kendisinde her türlü hayır ve meziyetlerin toplanmış olduğu kimsedir.

Edeple, şeriat, iman ve tevhid arasında sıkı bir bağ olduğu kabul edilmiştir. Hasanü'l-Basrî'ye göre: “Tevhid, iman ve şeriatın gerekli kıldığı hususlar, ayrı ayrı şeyler olmakla birlikte, tevhid, imanı gerektirir. İmanı olmayanın tevhide yoktur. İman da şeriatı gerektirir. Bunun yokluğu da imanın ve tevhidin yokluğunu gerekli kılar. Şeriat da edebi, gerekli kılar. Edebi olmayanın ne şeriatı, ne imanı ve ne de tevhide vardır⁵².”

İbn Ata'ya göre de edep: “Ameli güzelleştiren hususlar üzerinde durmaktır.” Bu ise Allah'a gizli ve aşikar surette edep ile muamelede bulunmaktır⁵³.

Kuşeyrî'nin zikrettiği bütün bu edep anlayışlarının temelini, insan fiil ve davranışlarındaki letâfet oluşturur. Bu letâfet, kâmil bir imanın tezahürü şeklinde belirginleşir. İman mücerret bir ikrar değildir. Aynı zamanda azalarla da iman edilmesi

⁴⁷ Kuşeyrî, *Luma'*, s. 31.

⁴⁸ Nitekim günlük hayatın: Yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi çeşitli alanlarıyla ilgili muâşeret kurallarına kısaca, insan hayatının iyi ve güzel davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kıssa ve hikmetli sözlere ve bu sözlerin derlendiği eserlere “edeb” ve “ahlak” da denilmiştir. Mustafa Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, s. 5, 10 nolu dipnot.

⁴⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 152.

⁵⁰ et-Tahrîm 66/6.

⁵¹ İbn Kesîr, *a.g.e.* IV, 603;

⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 284

⁵³ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 284.

gerekir⁵⁴. Bu nokta, Kuşeyrî'nin bir başka tanımında yer alan, "beden"le amel etme gerçeğinin dile getirildiği ifade ile daha da belirginlik kazanır. Bu ise insanın bütünüyle ameli bir durumda bulunmasıdır. İnsanın amellerini belirleyen ise dindir. Din Allah Rasûlü'nün dini olan hanif dinidir⁵⁵. Bu da, Allah'ın en son dini olan İslâm'dır. Allah Taâlâ'nın "her kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bu din), kendisinden kabul edilmeyecektir. O kimse ahirette de hüsrana uğrayanlardan olacaktır"⁵⁶ âyetinde buyurduğu İslâm, bütün yönleriyle Allah'a bağlanmak, teslim olmak, ihlaslı olmak, cehd ve zorlukta aşırı bir çaba içerisinde bulunmaktır⁵⁷.

İman, amellerle olan münasebeti yönüyle ayrılmaz bir bütünlük oluşturur. Bunun ifadesi olarak Kuşeyrî, iman lafzının şeriatta yapılan "taat"lara da verildiğini belirtir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Allah sizin imanlarınızı zayi edecek değildir"⁵⁸ buyurmuştur. Buradaki "iman"dan maksat kıblenin değiştirilmesinden önce Beytü'l-Makdis'e doğru kılınan namazlardır. Kuşeyrî'ye göre bu şekilde "taat"ların da imana dahil edilmesi imanın artma ve eksilmesine bir delil teşkil eder. Çünkü bilinen bir özellik olarak kulun yapmış olduğu taatlarda bir artma ve eksilme söz konusudur. Bu nedenle ona göre iman-amel anlayışında, birbirini tamamlayan unsurların ayrılmazlığı ilkesi esas alınmıştır. Bununla birlikte insan zaman zaman, nefsin arzularına karşı da koyamaz. İbadet ve taatlarında gevşeklik gösterir. Allah'ın emir ve yasaklarında devamlılık gösteremez. Bu, zayıf yaratılışlı beşerî ve hatasız olamamanın ayrılmaz bir özelliğidir. Kuşeyrî böyle bir insan psikolojisini reddetmez. Bu noktada, iman amel münasebeti bakımından, amelleri değerlendirir. Bunun bir sonucu olarak bütün Ehl-i sünnet imamlarının kabul ettiği gibi, şirk ve inkâr bulunmadığı sürece kişinin amellerindeki noksanlıkları, günahları ve fıskı onu imandan çıkarmaz⁵⁹.

O, günahkâr olarak ölen müslümanı değerlendirirken de Ehl-i sünnetin kanaatını⁶⁰ benimser. "İmanıyla ölen kişi, fısk ve günah irtikap etmiş olsa da cehennem'de ebedî bir şekilde kalmaz. Ya Allah'ın lütfu, ya Hz. Peygamber'in şefaati, ya da bir süre Allah'ın kendisini azaplandırmasının ardından, cennet'e gider⁶¹.

⁵⁴ Kuşeyrî, , *Luma*, s. 31; *Akâdetü'l-Kuşeyrî*, vr. 75b.

⁵⁵ Kuşeyrî, *Lum'a*, s. 31.

⁵⁶ el-Âl-i İmrân 3/85.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 273.

⁵⁸ el-Bakara 2/143.

⁵⁹ Bk. Eşarî, *Luma*, s. 125; Maturîdî, *e.g.e.*, s. 383; Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 396; Bağdâdî, *a.g.e.* s. 268; Beyhakî, *İtikâd*, s. 103; Cüveynî, *el- el-İrşad*, s. 329; Mütevellî, *el-Çünye*, s. 173.

⁶⁰ Krş. Bağdâdî, *a.g.e.* s. 268-269.

⁶¹ Kuşeyrî, *Luma*, s. 32.

Kuşeyrî imanı, farz olsun, nafîle olsun, kulun yapmış olduğu ameller olarak değerlendirmesine karşılık, imanı amelden bir cüz olarak kabul etmez. “İman edenler ve salih amel işleyenler...”⁶² âyetinde iki grup insanın durumu beyan edilmiştir. İman her ne kadar amel-i salih olsa da, imanın bir cüzü değildir. Burada zikredilen “salih amel işleyenler” ifadesi ise te’kit makamında zikredilmiştir⁶³. Kur’an-ı Kerim’de “iman edip, salih amel işleyenler” ifadeleri⁶⁴ amelin imandan bir cüz olmadığına delili kabul edilmiştir. Bu konuda Ehl-i sünnet âlimleri arasında da görüş birliği vardır⁶⁵

C. İMAN ve GÜNAH

Günah, imanla birlikte bulunan, imanı her an tehlikeye sokan bir vasıf olarak, Allah’ın emirlerine aykırı davranmaktır⁶⁶.

Bazı araştırmacılara göre, âyet ve hadislerde günah, büyük ve küçük diye ikiye ayrılmıştır. Âyetlerde geçen, *kebâir*, *kebâirü’l-ism*⁶⁷, *zünûb*⁶⁸ kelimeleri büyük günahları gösterirken *seyyie*⁶⁹ ve *lemem*⁷⁰ kelimeleri de küçük günahları gösterir⁷¹. Ancak Kuşeyrî, böyle bir ayrımı kabul etmez.

Büyük ve küçük günahların tarifleri konusunda değişik tanımlamalar yapılmıştır. Bazıları, “kişiyi Allah’a âsi kılan her günah büyüktür” derken, bazıları da, “kişinin üzerinde ısrar ettiği büyük, istiğfar ettiği her günah da küçüktür” demiştir⁷².

Kuşeyrî de bu konudaki görüşlerini, “nehyolunduğunuz büyük günahlardan sakınırsanız, biz de sizin kusurlarınızı örter ve sizi şerefli bir makama sokarız”⁷³ âyetinin tefsirinde dile getirir. Ona göre; günahların tamamı büyüktür. Günahların büyük ve küçük olarak isimlendirilmeleri birbirlerine olan nispetlerine göredir. Bir günahın “küçük günah” olarak isimlendirilmesi, daha büyük olan günaha nispetlidir.

⁶² en-Nisa, 4/122.

⁶³ Kuşeyrî, *Tefsîrü’l-Kebîr*, vr. 254a-b.

⁶⁴ Kur’an-ı Kerim’de benzer âyetlerin bazıları hakkında Bk.el-Bakara 2/25, 82;el-Al-i İmran 3/57; en-Nisa4/122; el-Mâide5/9, 93; el-A’raf7/42; Yûnus10/4, 9; Hûd11/23; er-Ra’d 13/29; İbrahim14/23; en-Nahl 16/119; el-Kehf 18/107; Meryem 19/96; Hac 22/14, 23, 50, 56...

⁶⁵ Bk.Bâkılânî, *e a.g.e.* s. 390; Bağdâdî, s. 251.

⁶⁶ Şerafettin Gölcük, *İslâm Akaidi*, s. 55.

⁶⁷ en-Nisa 4/31; eş-Şûrâ 42/37.

⁶⁸ el-Âl-i İmrân 3/135; el-İsra 17/17; el-Furkân 25/58; ez-Zümer, 39/53 vb.

⁶⁹ el-Bakara 2/81; el-Âl-i İmrân 3/120, en-Nisa 4/78, 79, 85,en-En’am 6/160 vb.

⁷⁰ en-Necm 53/32.

⁷¹ Sadık Kılıç, *Kur’an’da Günah Kavramı*, s. 321.

⁷² el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 328; Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 206; Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*,s.172; Sa’duddin Taftazanî, *a.g.e.*, s. 71.

⁷³ en-Nisâ, 4/31.

Örneğin zina fiili, küfre nispetle küçüktür. Bunun yanında “öpme” fiili de, zinaya nispetle küçüktür. Bunun tersi olarak zina fiili “öpme”ye nispetle büyüktür⁷⁴.

Ayette⁷⁵ yer alan “كَبِيرٌ” den maksat “الكفر”dür. Bu durumda âyetin manası, eğer küfürden kaçınırsanız onun dışındaki, ondan daha daha alt seviyede olan, günahlarınızı dilersem affederim, şeklindedir. Bu âyette her ne kadar “dilersem” ifadesi yer almamışsa da, bir başka âyette yer alan “Allah, kendisine ortak koşanları bağışlamaz, bundan başka her şeyi dilediğine bağışlar”⁷⁶ ifadesiyle bu durum beyan edilmiştir⁷⁷.

Kuşeyrî'nin benimsemiş olduğu bu düşünce, Kelâm'da hocası olan İbn Fûrek (ö.406/1015) ile İmamü'l-Harameyn el- Cüveynî nin(ö.478/1085) de görüşüdür. Onlara göre de bütün günahlar büyüktür. Günahların büyük ve küçük olarak isimlendirilmeleri, birbirlerine olan nispetleriyle⁷⁸.

Kuşeyrî'den hadis dinlemiş olan Ebu Saîd Abdurrahman Mütevellî'ye (ö.478/1085) göre de, günahların tamamı Allah Taâlâ'nın emrine muhalefet etme yönünden, büyük günahdır. Ancak kendi içlerinde farklı olup, bir kısmı diğerlerine oranla daha büyüktür⁷⁹

Mâtürîdî kelâmcısı olan Ebu Yusr Muhammed Pezdevî (ö.493/1099) de “küçük günah, büyük günah gibidir. Kendisinden daha büyüğü karşısında küçüktür. Ancak, Allah'ın haram kıldığı her şey kendi zatında büyüktür⁸⁰” demektedir. Kuşeyrî'den sonra yaşamış olan Mâtürîdî kelâmcısı Nureddin es-Sâbûnî'ye (ö.580/1184) göre de bu hususda isabetli görüş şudur: Küçük ve büyük (günah) tıpkı sevaplarda olduğu gibi kendi başlarına tarif edilemeyen iki izafi isimdir. Her masiyet, fevkindeki günaha nispet edildiği takdirde küçük, dînunda bulunan günaha nispet edildiğinde büyüktür. Mutlak kebare ise küfürdür; çünkü ondan büyük günah yoktur. Diğer günahlar ona nispetle küçüktür⁸¹.

⁷⁴ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebîr*, vr. 222a.

⁷⁵ en-Nisa 4/31.

⁷⁶ en-Nisa 4/116.

⁷⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 222a.

⁷⁸ Cüveynî, *a.g.e.* s. 328; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Kelamının Üç şahsiyeti*, s. 117; Cüveynî, *a.g.e.* s. 328.

⁷⁹ Ebu Saîd Abdurrahman el-Mütevellî en-Nisâbü'rî, *el-Gunye fi usûli'd-dîn*, s. 169-170.

⁸⁰ Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 205.

⁸¹ es-Sabûnî, *a.g.e.* s. 172.

Kuşeyrî ve Ehl-i sünnet alimlerinin âyette⁸² yer alan “kebâir” kelimesini, cemi olduğu halde “küfür” gibi, müfret bir lafızla tefsir etmelerine karşı yöneltilebilecek bir soruya ise, Sâbûnî şu cevabı verir: “Küfür manasına alınan “kebîr”in cemi olarak kullanılması, âyette kendilerine hitabedilen kişilerin cemi siygasıyla anılmasına denk gelmesi içindir. Sanki muhatab sayısınca küfür varmış gibi, her birinin irtikap edebileceği küfür kastolunmuştur. Böylece her bir ferde bir küfür tekabül edecek şekilde “küfürler” manasına gelen “kebâir” siygası kullanılmıştır.”⁸³. Kuşeyrî, akaid risalesi “el-Füsûl”da da âyetteki “kebâir”den kastedilen manayı müfret bir lafız olan “şirk” lafzıyla izah eder⁸⁴.

O, “Bize göre, günahların tamamı büyüktür”, dedikten sonra, büyük günahın tanımında “cehennem tehdidiyle” birlikte olma şartını kabul eder. Ayrıca bu konuda: a) Dünyada hadd, ahirette azabı gerektiren b) Nisa suresinin birinci âyetinden otuzuncu âyetinin başına kadar olan bölümde yer alan Allah’ın yasakları c) Âyetlerde geçen “الكبير”⁸⁵, “العظيم”⁸⁶ ve buna benzer sıfatlarla yasaklanan fiileri de büyük günah olarak kabul edenlerin görüşlerine yer verir⁸⁷.

Kuşeyrî, büyük günahların neler olabileceği konusunda da Hz. Peygamber’den hadisler rivâyet edildiğini zikreder. Bu hadislerden birine göre; zin etmek, adam öldürmek, sâliha kadına iftira etmek, faiz yemek, yetim malı yemek, anne babaya âsi gelmek, ordudan firar itmek, büyük günahlardandır⁸⁸.

Hadiste zikredilen büyük günahların sayısı bu yedi sayısı sınırlı bırakılmamış⁸⁹ başka rivâyetlerle bu sayı daha da arttırılmıştır⁹⁰. Nitekim büyük günahların sayıları konusunda değişik görüşler ileri sürülmüş, bu sayılar 70’den 467 rakamına kadar çıkarılmıştır⁹¹.

Ayrıca, bu konuda belirli bir sayının üzerinde durulamayacağı, sayının, Kadir gecesinin, Cuma günü duaların kabul olduğu saatin ve orta namazın müphem

⁸² el-Nisâ 4/31.

⁸³ es-Sâbûnî, *a.g.e.* s. 173.

⁸⁴ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 74.

⁸⁵ el-İsrâ 17/31.

⁸⁶ Yusuf 12/28,en-Nur 24/16.

⁸⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 222a.

⁸⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 222a. Kuşeyrî’nin zikrettiği hadis, müttefekun aleyhtir. Bk. Buhârî, “Vesaya”, 23; “Tıbb”, 48;” Hudud”, 44; Müslim, “İman”69-70, 144.

⁸⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 222a.

⁹⁰ Bk. İbn Kesîr, *a.g.e.* I, 725-736,

⁹¹ İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi ’l-kebâir*, Kahire, 1951.

birakılması gibi, insanların korku ve ümit arasında bulunmaları ve kesin bir sayıdan kaçınmaları için, müphem bırakıldığı ve gerçek sayısının bilinemeyeceği ifade edilmiştir⁹². İbn Kesîr İbn Abbas'ın bu konudaki görüşlerini değerlendirmeye tabi tutarak büyük günahların Allah Taâlâ'nın hakkında cehennem tehdidinde bulunduğu fiil olduğu kabul edilirse birçok şeyin büyük günah olacağını, Allah'ın yasak ettiği şeyin, büyük günah olduğu söylenilirse, bundan çok daha fazla şeyin buna dahil edileceğini dile getirmiştir⁹³.

Sonuç olarak Kuşeyrî'nin büyük günah meselesinde, iman amel ilişkisine dayalı iman anlayışının ve tasavvufi yapısının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak, kendisine karşı günah işlenen Allah'ın azameti ve cehennem tehdidi itibariyle her günah, ona göre büyük günahdır.

D. BÜYÜK GÜNAH İŞLEYENİN DURUMU

Büyük günah işleyen (mürtekb-i kebîre)in durumu, ahiretteki durumu itibariyle değerlendirilmiş, itikadi mezhepler arasında iman anlayışları doğrultusunda görüş ayrılıklarının meydana gelmesine neden olmuştur.

Mürtekb-i kebîre meselesindeki tartışmanın odak noktasını, büyük günah işleyenin tevbe etmeden ölmesi oluşturur. Bu konuda Ehl-i sünnetin anlayışı büyük günah işleyenin tevbe etmeden ölmesi durumunda ya Allah'ın rahmetiyle ya Hz. Peygamber'in şefaatiyle bağışlanacağı ya da imanı sebebiyle günahı ölçüsünde cezasını çekerek Cennete gireceği şeklindedir⁹⁴.

Kuşeyrî'nin bu konudaki görüşü Ehl-i sünnetin görüşüdür. “İman edip salih amel işleyenlere gelince -ki onlar iman ederler- Allah'ı ve Rasûlü'nü tasdik ederler”⁹⁵ âyetinin tefsirinde, “taat” kelimesinden maksat emredilen şeylere tabi olmak, Allah'ın nehyettiği şeylerden kaçınmaktır. Bu âyette yer alan “خالدون” kelimesinden hareketle Kuşeyrî, büyük günah sahiplerinin, imanları rağmen cehennemde ebedî olarak kalmayacaklarına delil bulunduğunu belirtir⁹⁶. Çünkü “fasık” mü'mindir, tasdik edendir. Fasık; oruç tuttuğu, namaz kıldığı, hacca gittiği ve zekat verdiği zaman amel-i

⁹² Kılıç, *a.g.e.* s. 326

⁹³ Bk. Eşarî, *Makâlât*, s. 292-293; Maturîdî, *a.g.e.* s. 383; Bakillânî, *a.g.e.s.* 456.; Cüveynî, *a.g.e.* s. 330-331; Teftazânî, *a.g.e.*, s. 71.

⁹⁴ Bâkillânî, *et-Temhîd*, s. 414 vd.; Ebü'l-Mu'in en-Neseî, *Kitâbü't-Temhîd li kevâidi't-Tevhîd*, s. 373-376; er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn*, s. 67-70.

⁹⁵ el-Bakara 2/82.

⁹⁶ Kuşeyrî, *Tefsîrü'l-kebîr*, vr. 83a.

salih işlemiş olur. İşlemiş olduğu büyük günahları daha önceki salih amellerini geçersiz kılmaz. Allah bu konuda “güzellikler, kötülükleri giderir”⁹⁷ buyurmuş, bunun aksine “kötülükler, iyilikleri giderir” buyurmamıştır⁹⁸.

Küfrü yok edip ortadan kaldırma hususunda imanın bir benzeri de yoktur. Ayrıca Allah “Her kim zerre miktarı hayır işlemişse onu görecektir”⁹⁹ buyurmuştur. Fasık en büyük nimet olan imana ve imanı yok etmeyen amellere sahiptir. Bu nedenle de cehennemde ebedî kalması düşünülemez¹⁰⁰.

Kebîre sahibi, Kuşeyrî'ye göre fasıktır. Fasık ise imanı ile birlikte cehennem'de ebedî kalmaz. Amellerdeki kötülükler imanın kemâline zarar vermekle birlikte, cehennemde ebedî kalmaya neden değildir¹⁰¹.

Kuşeyrî'nin bu düşüncesi, büyük günah işleyeni fasık olarak niteleyip, tevbe etmeden ölmesi durumunda ebediyen cehennemde kalacağını söyleyen Mu'tezile¹⁰² ile ameli bir asıl olarak görüp, büyük günah işleyenleri kâfir olarak niteleyen Haricîlerin görüşleri¹⁰³ arasında orta bir yoldur. Mâtürîdî ve Eşârîye'nin aynı konudaki görüşleri de bu orta yolun bir ifadesidir.

Ayrıca Mürcie'nin, imanı mücerret bir ikrar olarak değerlendirip; imanla birlikte hiç bir günahın zarar vermeyeceği, küfürle beraber de, hiç bir iyi amelin fayda vermeyeceği, bu konudaki hükmün ahirete bırakacağı¹⁰⁴ düşüncesiyle de Kuşeyrî'nin düşüncesi arasında bir benzerlik yoktur.

E. TEVBE ve GÜNAH

Tevbenin Arap dilindeki hakiki manasının “rücu” etmek anlamında olduğunu belirten Kuşeyrî'ye göre, “tevbe etti” anlamında “tâbe” denildiğinde bunun anlamı

⁹⁷ Hûd 11/114.

⁹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 83a.

⁹⁹ Zelzele, 99/7

¹⁰⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 406-407.

¹⁰¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 83a.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 632; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 45; Bağdadî, *el-Fark*, s.69-70

¹⁰³ Haricîler, “Necâdât” fırkası haric her kebîre sahibinin kâfir olduğunu ve Allah'ın daimi bir azapla azaplandığı konusunda ittifak halindedirler. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 86; Bağdadî, *el-Fark*, s. 45.

¹⁰⁴ Bk. İsferyîni, *a.g.e.* s. 97

döndü (rücu etti) manasınadır¹⁰⁵. Bu anlamda tevbe ile kastedilin, şeriatın yerdığı şeyden, övdüğü şeye dönüş (rücû)tür¹⁰⁶.

Ehl-i sünnet alimlerine göre tevbe etmenin şartı üçtür. Bu üç şart; şeriata muhalif iş yapmaktan pişmanlık duymak, hataları hemen terketmek, daha önce yapılan günahların benzerini yapmamaya azmetmektir¹⁰⁷.

Hz. Peygamber “nedamet tevbedir”¹⁰⁸ buyurmuştur. Bu ifade anlam olarak tevbenin büyük bir kısmının, nedamet (pişmanlık) olduğunu ifade eder. Kuşeyrî'ye göre bunun örneği yine Hz. Peygamber'in Hacla ilgili “Hac Arafat'tır”¹⁰⁹ sözüdür. Bu ifadeden haccın bütünüyle Arafat'tan ibaret olduğu anlaşılmaz. Bunun anlamı, haccın önemli bir kısmının Arafat'ta vakfeye durmaktan ibaret olduğunun anlaşılmasıdır¹¹⁰.

Tevbe konusunda çağdaşı İmamü'l-Haremeyn Cüveynî (ö.478/1085), Hücvirî (ö.465/1072) ve Kuşeyrî'nin öğrencisi Ebu Said Abdurrahman el-Mütevelli (ö.478/1085) de Kuşeyrî'nin düşüncelerini paylaşmışlardır¹¹¹.

Tevbe bütün müslümanlara gereklidir. Bunun gerekli olduğuna dair delil akıl değildir. Çünkü şer'î hükümlerin hiç birisi akılla sabit değildir. Buna en büyük delil de günahların terkedilmesi konusunda ümmetin icması ve günah karşısındaki pişmanlıktır¹¹². Günahlarından tevbe edenin müşfik, sakin, anlaşmasını bozmayan, ahbine sadık özelliklerle mücehhez olması gerektiğini dile getiren Kuşeyrî, başka günahlarda ısrar etmekle birlikte bazı günahlardan tevbe etmenin doğru olup olmayacağına ilişkin bir soruya da; böyle bir tevbenin kabul edileceği tarzında cevap verir¹¹³. Bununla birlikte kul; günahları terkedip, bu konudaki ısrarını bozarak, günahlara bir daha dönmeye azmetmelidir. Bu şekildeki bir gayretin neticesinde

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 91; *Kitabü'l-Muhtasar fi't-Tevbe*, vr. 2a; krş. Kelâbâzî, *a.g.e.* s. 141; Serrâc, *a.g.e.* s. 68; Hücvirî, *a.g.e.* s. 430; Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, s. 92; *el-İrşâd*, s. 337; Mütevelli, *a.g.e.* s. 175.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 91.

¹⁰⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, I, 376-423-433; İbn Mace, “Zühd”, 30.

¹⁰⁹ Ebû dâvud, “Menâsik”, 1949; Tirmizî, “hac”, 889; Nesâî, “hac”, 5/264; İbn Mace, “menâsik”, 3015; Dârimî, 2159.

¹¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 92.

¹¹¹ Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 327; Hücvirî, *a.g.e.* s. 430; Mütevelli, *a.g.e.* s. 175.

¹¹² Cüveynî, *a.g.e.* s. 339

¹¹³ Kuşeyrî, *er-Risâle fi't-tevbe ve ahkâmihâ*, vr. 4b

insanın kalbinde halis ve sadık bir nedamet hissini oluşacağını dile getiren Kuşeyrî, bunun sonucu olarak gerçek tevbenin meydana geleceği kanaatindedir¹¹⁴.

Mu'tezile'den Ebu Haşim Cübbai'ye göre ise tevbe etmek, bütün büyük günahlardan kaçınan birisi için geçerlidir. Onun bu düşüncesi pratikte gerçekleşmesi imkansız ve doğru olmayan bir düşüncedir¹¹⁵. Allah Taâlâ'nın yapılan tevbe kabul etmesi konusunda aklen bir zorunluluk da yoktur¹¹⁶.

Kuşeyrî tevbeyle ilgili yakın anlam ifade eden kelimeler üzerinde de durur. Ayetlerle örneklemeğe çalıştığı “tevbe, inâbe ve evbe” kelimeleri arasındaki fark konusunda şeyhi Ebu Ali Dekkâk'ın görüşlerine yer verir. Buna göre tevbe, insanın günahlarından dönmesi anlamındaki fiilin başıdır. Bunun ortası “inâbe”, sonu ise “evbe”dir. Ceza korkusuyla pişmanlık duyan herkes tevbe, sevab arzusuyla tevbe eden “inâbe” sahibidir. Ceza korkusu ve sevap arzusu olmaksızın emre riâyet ederek tevbe eden de “evbe” sahibidir¹¹⁷.

Tasavvufda sûfilerin ilk makamı olarak kabul edilen tevbe¹¹⁸nin bu üç kısmı Kur'an âyetlerinde ifadesini bulur. Bu üç kısımdan “tevbe”, bütün mü'minlerin sıfatıdır. Bunun örneği Kur'an'ın “ey mü'minler hepiniz Allah'a tevbe ediniz”¹¹⁹ beyanıdır. “Inâbe” Allah'ın sevgili kullarına has bir sıfat olarak, velî ve mukarreb kullarına aittir. “İşte size vadedilen cennet; ki o, Allah'a yönelen emirlerine riâyet eden görmediği halde Rahman'dan korkan ve Allah'a yönelmiş bir kalp ile (inâbeli bir kalp ile) gelen kimselere mahsustur”¹²⁰ âyeti buna delil teşkil eder. Üçüncü kısım “evbe” ise nebî ve rasullerin sıfatı durumundadır. Bunun ifadesi ise “o ne hoş bir kuldur, şüphesiz ki, evbe sahibidir (daima rücu edendir)”¹²¹ âyetinde kastedilen manadır¹²².

Kuşeyrî er-Risâle'sinde Mutasavvıfların tevbe konusundaki düşüncelerine geniş yer vermiştir. Cüneyd-i Bağdadi'ye göre tevbe, nedâmet, Allah'ın yasak kıldığı şeyi

114 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 93.

115 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 796; Hücvîrî, *a.g.e.* s. 431.

116 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 338; *Akidetü'n-Nizâmiyye*, s. 93; el-Mütevelli, *a.g.e.*, s. 176.

117 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 94.

118 Bk. Serrâc, *a.g.e.* s. 68; Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 94; Hücvîrî, *a.g.e.* s. 430; Kelâbâzî, *a.g.e.* s. 141.

119 en-Nûr 24/31.

120 el-Kâf 50/33.

121 es-Sa'd 144.

122 Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 95.

tekrar işlememeye kesinlikle karar vermek, işlenen haksızlıkları telâfi etmek için gayret sarfetmektir¹²³.

Zillete düştükten sonra, tevbe kapısının ömrün (ecelin) sonuna kadar açık olduğunu¹²⁴ belirten Kuşeyrî, ölüm anında yapılan tevbenin ise makbul olmadığı kanaatındadır. Bunun delili ise Kur'an'ın "Yoksa (makbul olan) tevbe; kötülükleri işleyenlerin, sonra içlerinden birine ölüm geldiği zaman da, "işte şimdi tevbe ettim" diyenlerin ve kâfir olarak ölenlerin tevbesi değildir"¹²⁵, âyetidir. Ölüm anında ister şirkten, isterse günahlardan tevbe edilmiş olsun, makbul olmayacağını, kulun tevbesinin ruhu boğazına gelmedikçe¹²⁶ kabul edileceğini ifade eden Kuşeyrî'ye göre ölüm meleşini görünce, kâfir ve mü'mine tevbe kapısı kapanacak, kişi kâfir olarak öldüğü takdirde cehennemde ebedî kalacak, muvahhid olarak ölmesi durumunda, hadiste bildirildiği gibi cehennemde bir süre bırakılıp, çıkarılacaktır¹²⁷.

Kuşeyrî'nin bu kanaatlarından ortaya çıkan; Mâtürîdîyye ile Eş'arî kelâmcıları arasındaki ihtilafli konulardan¹²⁸ biri olan yeis anında tevbenin kabul edilip edilmemesi konusundaki tercihinin "kabul edilmeyeceği" şeklinde olduğudur. Bu görüşünü Tâhâ suresi 77-79. âyetlerinin tefsirinde, Firavunun Hz. Musa'ya karşı tutumunu değerlendirirken açıkça dile getirir. Firavun, "deniz benim haşmetimden ikiye ayrıldı; ben sizin yüce rabbinizim diyerek kavmini ayıplamıştır. Kıssada cereyan ettiği şekilde, Firavun askerleriyle denize girmiş ilk giren çıkmak istemiş, ancak Allah Taâlâ'nın denize emir vermesiyle dalgalar birbirine çarpmış ve tamamı boğulmuştur. Firavun ümitsizliğe kapılınca, iman etmiş bu ikrarı kabul edilmemiştir. Bu konuda ısrarı fayda vermemiş, hakkında takdir edilen "şakî" olma vasfı gerçekleşmiştir¹²⁹.

¹²³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 95.

¹²⁴ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebir*, vr. 221b.

¹²⁵ en-Nisa 4/18.

¹²⁶ Kuşeyrî burada, Amr İbnü'l-As'dan rivâyet edilen "Allah Taâlâ kulun tevbesini ruhu boğazına gelmedikçe muhakkak kabul eder" hadisine telmihde bulunmaktadır. Hadis için Bk. Ahmed b. Hanbel, II, 132; İbn Mace, 4253 (II, 1420), Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, IX, 521.

¹²⁷ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebir*, vr. 218a; Bu konudaki rivâyetler hakkında geniş bilgi için Bk. İbn Kesîr, I, 698-700.

¹²⁸ Bu ayrılıklar için Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 71-73; Emrullah Yüksel, "Eşariler ve Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Atatürk Ü.İ.F.D.*, IV, 91-103; IX, 1-11; Süleyman. Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Maturîdî ve Eşarî Arasındaki İhtilaf", *S.Ü.İ.F.D.*, 3, 165-186.

¹²⁹ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 467.

III. İLÂHİYAT

A. ÂLEM ANLAYIŞI

Ehl-i sünnet kelâmcılarının “âlem” tasavvurunun özünü, Allah’ın yaratma fiilinin ön plana çıkarılması oluşturur. Alemdeki oluşları her an Allah’ın yaratıcı iradesine muhatap kılmak, tabiat kanununu veya zaruret şartını ortadan kaldırmak bu düşüncedeki hakim fikirdir. Allah’la âlem arasındaki münasebet sadece ilâhî sebep planında düşünülmüş ve tabii plandaki sebepler yok sayılmıştır¹³⁰

Âlem düşüncesini ortaya koymada bilinenlerden hareket edilir. Bilinenlerle yaratılmışlar ve yaratıcı arasında ilişki kurulur. Bilinenler; ma’dum ve mevcud’dur¹³¹. Ma’dum yokluktur. Yokluk bir “şey” değildir. Bu Kur’an-ı Kerim’in “...önceden hiçbir şey değilken...”¹³² ifadesiyle beyan edilmiştir.

Kuşeyrî, Fatiha suresindeki “العالمين” kelimesinin anlamı konusunda ihtilaf edildiğini dile getirir. Bu konuda bir kısım alimler, “âlemîn”den maksadın bilinen herşeyin ismi olduğunu, bir diğer kısmı ise, hayvanata, canlılara has olduğunu belirtmişlerdir. “Âlemîn” kelimesinin “el-âlem”den müştak olduğunu söyleyenler olmuştur. Bunlara göre, bunun anlamı; işaretler, belirtilerdir. Çünkü her mahlukda yaratıcısına ve onun tevhidinde ve sıfatlarına dair bir işaret ve delil vardır. Kuşeyrî’ye göre; “âlemîn”den maksat bütün yaratıklara şamil bir isimdir. Alemin muhdes olduğunu söyleyenlerin bundan anladıkları da âlemin bir kısmı değil, tamamıdır¹³³.

Ona göre âlem, bütün varlıklardan ibarettir. Bu âlemin içine yerler, gökler ve bizim varlıklarımız dahildir. Alemi oluşturan varlıklar cevher ve arazlardan meydana gelmiştir¹³⁴. Cevher, arazi kabul eden, arazla halden hale değişendir¹³⁵. Cevherin örneği; hareket eden ve sakin haldeki bir varlığın kendisidir¹³⁶. Araz ise bu varlığın niteliği durumunda olan hareket ve sükundur¹³⁷. Cisimler cevherden meydana gelir.

¹³⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem” *DİA*, I, 359-

¹³¹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 34;

¹³² el-Meryem 19/67.

¹³³ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebîr*, vr. 24a.

¹³⁴ Kuşeyrî, *el-Fûsûl fi'l-usûl*, s. 47; Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 33; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 44; Ömer Nesefî, *Metnü'l-Akâid* (Şerhü'l-Akâid'le birlikte), s. 23. Bir kısım kelamcılara göre ise alemi oluşturan varlıklar; cisim, cevher ve araz olmak üzere üçe ayrılır. Bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 15; Pezdevî, *a.g.e.* s. 16.

¹³⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47; Yavuz, *a.g.e.* s. 96

¹³⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47;

¹³⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47; Bağdâdî, *a.g.e.* s. 33.

Cisim iki cevherin birleşmesidir. Terkib olma durumunda “cisim” veya “cisimler (ecsâm)” denilmesi bunun delilidir¹³⁸. Kuşeyrî ve diğer kelâmcıların yapmak istedikleri cisimlerin ezeldeki durumlarını tespit edip hâdis varlıklar olduğunu kanıtlamaktır. Bu şekildeki bir tespit daha sonra Kelâm ilminde ve İslâm Felsefesinde isbât-ı vâcib konusunda çokça kullanılan “hüduş” deliline zemin hazırlamaktadır¹³⁹.

Nitekim Kuşeyrî'nin asıl hedefi de budur. Ayrıntılı bir şekilde olmasa da bunu yapmağa çalışır. Varlıkları bütün kelâmcıların yaptığı gibi kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırır¹⁴⁰.

Kadîm, varlıkta önce olandır. Allah Taâlâ'nın bir sıfatı olarak, varlığının başlangıcı olmamaktır. Hâdis ise, yok iken var olandır¹⁴¹. Bir sıfat olarak “Kadîm Varlık” sadece Allah'a mahsusdur. Yerler, gökler, canlılar ve diğer bütün varlıkların bir bütünü olan âlemin¹⁴² yaratılmışlık vasfını anlamaya çalışmak, aynı zamanda Allah'ın kadîm sıfatını anlamaktır.

Kuşeyrî ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu noktada felsefî seviyede sünîliğin mihenk taşı haline gelen, Farabî ve İbn Sina'nın sudûrcu âlem anlayışlarına cevap niteliğinde âlemin kıdemi ve yoktan yaratılma meselesinde¹⁴³ onun kıdemi düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymak olmuştur. Bu savunma Gazalî (505/1111)'nin şahsında felsefecilerin bazı noktalarda tekfir edilmesine kadar gitmiştir¹⁴⁴.

Kuşeyrî'nin âlem anlayışındaki izah tarzları kendi döneminin kültürünü yansıtır. Modern bilimin âlem anlayışlarına kıyasla yetersizliğine rağmen bu açıklamalar, günümüzde İslâmî tevhid akidesinin anlaşılmasındaki vazgeçilmezliğini muhafaza etmektedir.

B. ALLAH'IN VARLIĞI İLE İLGİLİ DELİLLER

Allah düşüncesinin menşei hakkında çeşitli görüşler¹⁴⁵ ileri sürüle dursun bu düşüncenin insanla birlikte doğduğu bilinen bir gerçektir. Bu, insanın acziyetinin,

¹³⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47; Bâkılânî, *a.g.e.* s. 33;

¹³⁹ Mütevellî, *a.g.e.* s. 55.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47; Bâkılânî, *a.g.e.* s. 15; es-Sâbûnî, *a.g.e.* s. 20;

¹⁴¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 48. Ayrıca geniş bilgi için Bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 36; el-İnsâf, s. 14-15; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 35; Luma', s. 87;

¹⁴² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47.

¹⁴³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 69.

¹⁴⁴ Bk. Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 88-113; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 3-6.

¹⁴⁵ İ. Agah Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Dellilleri*, s. 9.

içinde varolan bir korkunun eseri olarak da oluşmuş değildir. En ibtidaî kavimlerden en modern toplumlara kadar varlığını sürdürmüş ve sürdürmeye devam edecektir.

Allah'a inanan insanın yanında, inanmayan, inanmadığını zaman zaman dile getiren insanın durumu, bu konuda değişik düşüncelerin ortaya atılmasına ve bu düşüncelere karşı, Allah'ın varlığını isbat eden birtakım delillerin ileri sürülmesine de neden olmuştur. Bu deliller akılla elde edilen “metafizik deliller”, dış âlemden çıkarılan tabii deliller ve “ahlaki ve vicdani deliller”dir¹⁴⁶. İnsanın Allah'ı tanıma gayretlerindeki hassasiyeti acziyetle birlikte, Kur'an'ın tedebbür, tefekkür ve akletmeye çağıran üslubu karşısında bir takım delillerle gerçek ma'budunu bilmeye sevketmiştir.

Kuşeyrî eserlerinde “isbat-ı vâcib” delillerine çok sistematik bir tarzda yer vermez. Ancak, bu konuda yeri geldiğinde kısa ve özlü açıklamalar yapar. Akli birtakım istidlallerde bulunur. Burada eserlerinde izahları görülen, “hudûs”, “gaye ve nizam” ve “insanın yaratılışı” delilleri örnek olarak zikredilecektir

1. Hudûs Delili

Âlemin hadîs olduğu esasına dayanan hudus delilini temellendirmede, âlemi oluşturan canlıların iki temel unsuru olan cevher ve arazlardan istifade edilir. Bu iki temel unsurun “muhtes” olmaları ispat edilince, hâdis olan cevher ve arazlardan müteşekkil âlemin de hâdis olduğu ispat edilmiş olur.

Alemi meydana getiren cevher ve arazların varlığı müşahedeye dayanır. Alemdeki maddeler bir cevher ve arazdan meydana gelir. Cevher ise arazi kabul eden, onunla bir halden başka bir hale dönüşen bir varlıktır. Değişme özelliği kendi başına gerçekleşmez. Onu gerçekleştiren bir arazla meydana gelir. Kuşeyrî, cevhere, “müteharrîk” ve “sakin”, araza ise “hareket” ve “sükun” örneğini verir¹⁴⁷. Cismin duruyor iken, harekete geçmesini sağlayan, “hareket” arazıdır. Aynı şekilde, hareket halindeki bir cismi “sakin” hale getiren de, “sükun” arazıdır.

Ârazların varlığının başka bir delili de, cismin hakikatının te'lif edilmiş olmasıdır. Bu da, kendini meydana getiren iki cevherin bir arada, ictima halinde bulunmasıdır. Bu iki cevherin ictima halinde bulunmasının delili de, bir araya gelmiş bu cevherlerin

¹⁴⁶ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, s. 153.

¹⁴⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47.

artması durumunda buna, “cisim” veya daha büyüklüğünü ifade için “ecsâm” denilmesidir¹⁴⁸.

Cevher ve ârazilardan oluşan âlemin “muhtes” olmasının delili de, birbiri arkasına gelen, ayrılamayan, cevher ve arazlardan hali olmasının imkansızlığıdır. Öyleyse, “hâdis” bir varlıktan hâli olmayan bu âlem de hâdistir¹⁴⁹. Âlemin hâdis olduğu bu şekilde ispat edilince bu hâdisliği gerçekleştirecek bir varlığa ihtiyaç vardır. Kuşeyrî de buna işaretlen, “âlemin bir muhtesi vardır” ifadesini müteakiben bunun delilini zikreder. Ona göre bu delil, âlemin varlığını, yokluğuna tercih edecek bir muhtes (tahsis eden)in iktizasıdır¹⁵⁰. Bu muhtes (âlemin yaratıcısı, muhtesi) da, kadîm olan varlıktır. Zira bu varlığın, kadîm olduğu kabul edilmeyecek, muhtes olduğu var sayılacak olursa, bu durumda onun da bir muhtese ihtiyacı olmuş olur. Bu ise batıldır¹⁵¹.

Âlemin muhtesi kendi başına kaim olandır. Çünkü kendi başına kaim olmayanın ilim ve kudret sahibi olması doğru olmaz. Halbuki Allah Taâlâ'nın fiili ilmüne ve kudretine delâlet etmektedir. Öyleyse bu âlemin var edicisi hâdis olmayan, mahlukata benzemeyen, cevher, cisim, araz olmayan, tek olan Allah Taâlâ'dır¹⁵².

Kuşeyrî'nin hudûs deliliyle ilgili bu açıklamaları, muhtasar açıklamalardır. Tam açıklığa kavuşmayan noktaları desteklenmeye muhtaçtır. Özellikle muhtasar bir akaid risalesi olan “*el-Füsûl*”de görülen hudûs delili ile ilgili açıklamalar özet mahiyetindedir. Bu nedenle, Kuşeyrî'nin bu açıklamaları özellikle Bakıllânî'nin “*Temhîd*”i ve diğer hudûs deliliyle ilgili açıklamalarla birlikte mütalaa edildiğinde daha iyi anlaşılacaktır¹⁵³.

2. Gaye ve Nizam Delili

Sokrates (ö. m.ö. 470-399) ve Çiçeron'dan (ö. m.ö. 106-43) itibaren kullanılagelen ve Kur'an'ı Kerim'in de tasvip ettiği “gaiyyet delili”¹⁵⁴; inâyet, hikmet,

¹⁴⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47.

¹⁴⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 48.

¹⁵⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 48.

¹⁵¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 48.

¹⁵² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 49.

¹⁵³ Âlemin hâdisliği ve hudûs deliliyle ilgili daha geniş bilgi ve karşılaştırma için Bk. Bakıllânî, *et-Temhîd*, s. 41-42; *el-İnsâf*, s. 15-16; Cüveynî, *el-Akîdedü'n-Nizâmiyye*, s. 16-18; *el-İrşâd*, s. 87 vd.; Kadı Abdülabbâr, *a.g.e.*, s. 92 vd.; Bağdâdî, *a.g.e.* s. 33 vd.; Taftazânî, *a.g.e.* s. 23; İsmail Hakkı İzmirli, *a.g.e.* s. 207; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 81 vd.; Çubukçu, *a.g.e.* s.17-18

¹⁵⁴ Topaloğlu, *a.g.e.* s. 145.

nizam-ı âlem, illet-i gaiyye, ibda', ihtira delili olarak da bilinir¹⁵⁵. Bu delil İslâm filozofları ve kelâmçılarınca müştereken kullanılan, herkesin açıklıkla kavraması bakımından ortak görüş birliğine vardıkları bir delildir.

Kur'an-ı Kerim'de birçok âyette gökyüzü, yeryüzü, güneş, ay ve yıldızların, denizin, su, hava, ateş, insanın, kısacası bütün mahlukatın yaratılışlarında birtakım hikmet ve gayelerin olduğu vurgulanmış bu konuda tefekkür, tedebbür, teakkul edilmesi, yaratılmanın sebepsiz ve gayesiz olmadığı beyan edilmiştir¹⁵⁶. Diğer taraftan hikmet ve nizamın, bir faili muhtarı zorunlu kılması gerçeği, insanın acziyetini sürekli hatırlamasında önemli bir etken olmuştur.

Kur'an'da "Göklerin ve yerin yaradılışında, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlar için faydalı olan şeylerle, denizde yüzen gemilerde Allah'ın gökyüzünden indirip de kendisiyle ölümünden sonra yürüyüşüne hayat verdiği suda ve orada yaydığı her türlü canlıda, rüzgarları dilediği yana sevkedişinde ve gökyüzüyle yeryüzü arasında (rüzgara) tabi olan bulutlarda, aklını kullanan kimseler için deliller vardır"¹⁵⁷ âyetinin tefsirinde müşriklerin Allah'ın sayılamayacak kadar çok olan yaratıklarına nazar gözüyle bakmaları talep edilmektedir¹⁵⁸.

Kur'an'da yer alan bu ve benzeri âyetler konusunda Kuşeyrî'nin Gaye ve Nizam delilini sistematik bir tarzda ele alış tarzı yoktur. Ancak âyetin tefsirini yaparken Kur'an'ın ruhuna sadık kalır, gereksiz açıklama ve rivâyetlere yer vermez.

O, bu âyetin tefsirinde, âyette belirtilen sebep ve hikmetleri anlatır. Âyette belirtilen bütün hususlar Allah'ın âyetleridir. Sema bunlardan biridir. Diresiz bir tarzda yükseltilmiş çatıya sahiptir. Semada güneş ve hakkın ziyası ayı yaratmıştır. Öyle ki, bu ayla hesap yapılır. Ayn hareketleri, doğuş ve batış yerleri, klavuzluk yapan yıldızlar, bunların doğuşunda ve batışında hep birer hesap vardır¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Gölcük-Toprak, *a.g.e.* s. 148.

¹⁵⁶ Bu konuda bazı âyetler için Bk. el-En'an 6/99; en-Nahl 16/12; el-Enbiya 21/30; el-Mü'minûn 23/12-16; er-Rûm 30/20-27; Yâsin 36/77-80; el-Câsiye 45/3-5.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/164.

¹⁵⁸ Kuşeyrî, *Tefsîrü'l-kebîr*, vr. 111a.

¹⁵⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 111a.

Kuşeyrî, yeryüzündeki âyetlere de değinir. Yeryüzünde ovalar ve dağların peşisıra uzanmaları, meyvelerin değişik zamanlarda, değişik özelliklerle belirginleşmesi, dört mevsimin yaşanması bunlardandır¹⁶⁰.

Denizlerde de birtakım âyetler vardır. İnsanların yararına olan gemilerin suda yüzmesi, bu geminin ağırlığına rağmen batmaması, buna karşılık bir dirhem miktarı bir nesnenin suya bırakılınca batması, yeryüzüne indirilen yağmurla, çoraklaşan yapısının yeniden diriltilmesi bu âyetlerdendir.

Ayette belirtilen bütün bu hususlar, insanın düşünmesi için verilmiş en büyük delillerdir. Düşünen topluluklar için apaçık deliller karşısında aklın kullanılması, nazar ve istidlalde bulunulması gerekir. Kim böyle yaparsa hidâyete ulaşır. Kim de yüz çevirirse dalaletе düşer¹⁶¹.

Bu âyette, Allah'ın yarattıkları konusunda müşriklerin, düşünmeleri ve nazarlarına dikkat çekilir. Yine âyette sayılmış olan hususlarda Allah'ın birliğine bir işaretin olduğu açıklanmıştır. Aynı şekilde müşriklerin, Hz. Peygamber'den isteklerine karşılık¹⁶² onun risâletinin doğruluğuna bir açıklama vardır. Ayrıca risâleti bilmek de yeterli değildir. Allah'ın vahdaniyeti konusu bilinmediği sürece risâlet tamamlanmış olmaz. Öyleyse, Allah'ın birliğini tanımaya götüren yol Allah'ın yarattıkları konusunda nazar ve tefekkürdür. Yoksa birtakım isteklerde bulunmak da değil.

Kuşeyrî aynı âyetin “*Letâifü'l-işârât*”taki tefsirinde de benzeri açıklamalarda bulunur: İstidlâl ve akıl sahiplerine, kudretinin delilleri, varlığının belirtileri, rububiyetinin özelliklerini tanıtır. Allahın varlığını amaçlayan içinse bir yol vardır¹⁶³. Bu yol; Kuşeyrî'nin deyimiyle, kainatta var olan belirli bir nizama “nazar”dan ve tefekkür etmeden geçer.

¹⁶⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr.111a.

¹⁶¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 111a.

¹⁶² Kuşeyrînin bahsettiği müşriklerin bu istekleri âyetin sebab-i nüzulü olarak rivâyet edilir. İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre, Kureyşliler Hz. Peygamber'e gelerek: Ey Muhammed! Rabbine dua et de Safa Tepesini bizim için altın yapıversin, biz de (bununla) at ve silah satınalalım, sana inanalım ve seninle beraber savaşalım. Hz. Peygamber de: “Eğer Rabbime dua edersem, Safa Tepesini altın yapma durumunda bana kesinlikle inanacağınza söz veriyor musunuz?” Bunun üzerine söz verdiler. Hz. Peygamber Rabbine dua etti. Cibrîl (a.s.) gelerek: “Rabbin Safa Tepesini onlara altın olarak verir. Fakat bundan sonra yine inanmazlarsa, alemlerden hiçbirine yapmadığım bir azap veririm” buyurmuş. Bunun üzerine Peygamber (s.a.) de “Ya Rabb, kavmimi ve beni halimize bırak, ben onları günden güne davet edeyim” diye dua etmesi üzerine, bu âyeti inzal buyurmuştur. İbn Kesîr, *a.g.e.* I, 301.

¹⁶³ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 144.

3. İnsanın Yaratılış Delili

Bir yönüyle hudus, bir yönüyle nizam delilini andıran insanın yaratılış delili, Ebu Hanife (ö.150/767) ve Eş'arî (ö,324/936)¹⁶⁴ den sonra Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Gazzalî (ö.505/1111) tarafından da benimsenmiştir.

İnsanın yaratılışı ve yaratılış safhaları birçok âyette anlatılmaktadır¹⁶⁵. Bu âyetlerden birini teşkil eden “Attığınız meniye gördünüz mü?, siz mi onu yaratıyor sunuz, yoksa yaratan biz miyiz?”¹⁶⁶ âyeti, yaratılış delilinin takrir edildiği bir âyettir.

Eş'arî, yaratma konusunda bir yaratıcının, onu idare eden müdbirin delilinin ne olduğu sorulursa bunun cevabı şudur, diyerek meseleye başlangıç yapar: En mükemmel yaratılışa sahip olan insanı ele alalım. Ana karnında önce bir damla meni halinde bulunuyordu. Sonra bir kan pıhtısı, daha sonra bir et, kan ve kemik haline dönüştü. Şimdi düşünelim; onun bu merhaleleri kendiliğinden geçmesi mümkün müdür? Şüphesiz değildir. Maddi ve manevi kabiliyetlerinin kemal devresinde bile insan herhangi bir uzvunu yaratamıyor. Bu da göstermektedir ki, olgunluk döneminde bunları yapmaktan aciz olan insan, ilk çocukluk gibi en zayıf olduğu dönemde bunları, yapmada daha da aciz olur¹⁶⁷.

Eş'arî, dile getirmeye çalıştığı kıyasın önermesini, insanın yaratılış safhalarının ne derece karmaşık olduğu anlaşılınca, nutfenin bir yaratıcısının olduğu zorunlu olarak bilinir, şeklinde bitirir. Kuşeyrî bu noktada Eş'arî'nin görüşlerini hemen hemen aynen benimser. Bu âyet¹⁶⁸ Allah Taâlâ'nın isbatında temeldir. Şüphesiz insanın yaratılışının aslı iki damladan oluşmaktadır. Bunlardan biri babanın sulbünden gelen meni, diğeri annenin erlik suyudur. İki damla ana rahminde birleşerek çocuğu meydana getirirler. Karışım halindeki bu sudan; asabiyet, ırk, cild ve saçlardan oluşan organlar meydana gelir. Daha sonra insanın dış ve iç organları özel şekilde bir terkip oluştururlar¹⁶⁹.

Kuşeyrî'nin bu ifadeleri gerek müridi Ebu Ali Farmadî vasıtasıyla ve gerekse Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî vasıtasıyla Gazzalî'yi etkilemiş olmalıdır. Gazzalî'nin “el-

¹⁶⁴ Topaloğlu, *a.g.e.* s. 79.

¹⁶⁵ Bu âyetlerden bazıları için Bkel-A'raf 7/11, 12; el-Hicr 15/26, 28, 29; el-Mü'minûn 23/12-14; Sa'd 38/71-74; Ez-Zümer 39/6; Mü'min 40/67; er-Rahman 55/14; Nûh 71/14, 17 el-İnsan 76/1, 2; el-Mürselât 77/20-23; et-Tîn 95/4-5.

¹⁶⁶ el-Vâkıa 56/58-59.

¹⁶⁷ Eş'arî, *Luma*, s. 17-18.

¹⁶⁸ el-Vâkıa 56/58-59.

¹⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 522; II, 569.

Hikmetü fî mahlûkâtillâhi azze ve celle” isimli eserinde; Allah Taâlâ tarafından bir meniden insanın nasıl yaratıldığı, yaratılış safhalarının nasıl gerçekleştirildiği, nasıl bir terkip oluşturulduğu, bu terkinin her bir parçasının ayrı ayrı özelliklere sahip olduğu, her birinde hayrete düşürecek sırların gizli olduğu anlatılır¹⁷⁰. Allah Taâlâ, “sizi mi tekrar yaratmak zordur, yoksa göğü mü?”¹⁷¹ buyurmuştur. Eğer, insanlar ve cinler; işitme, görme, hayat verme özelliklerini yaşatma konusunda toplansalardı, bir nutfeyi yaratamazlardı. Öyleyse bakın bakalım, rahimlerde Allah nasıl yaratmıştır ve o yaratılana nasıl şekil vermiş, tasvir etmiş, takdir etmiştir. Daha sonra iç organlarını nasıl yaratmış, düzene sokmuştur¹⁷².

Kuşeyrî bu şekilde bir nutfeden yaratılma halinin, şu durumların dışında olamayacağı kanaatindedir. Buna göre:

a) Meydana gelen çocuk anne ve babasının birlikte yapmalarıyla. Böyle bir durum anne ve babanın istedikleri anda bunu gerçekleştirememeleri nedeniyle muhaldir, imkansızdır. Çünkü anne ve babanın güçsüzlükleri nedeniyle, bazen istedikleri halde çocuk sahibi olamamaları ve bazen de istemedikleri halde çocuk sahibi oldukları bilinmektedir.

b) Nutfeye veya katre (damla)nin kendi nefislerinde fiillerini takdir etmeleri imkansızdır. Çünkü henüz canlı değildirler. Bu konuda bilgi ve güçten yoksundurlar.

c) Akla gelen bir başka husus, çocuğun herhangi bir yaratıcısının olmaksızın kendiliğinden meydana gelmesidir. Kuşkusuz, zorunlu olarak böyle bir durumun olması söz konusu olamaz.

d) Ya da son olarak bu durumların dışında, geriye, kadîm ve melîk, alîm olan bir sâni kalır ki, işte o da yoktan var eden yaratıcıdır¹⁷³.

Eş'arî ayrıca aynı konuda, Kuşeyrî'nin değinmediği meninin kadîm olabileceği tarzındaki bir soruya da şöyle cevap verir: Eğer sizin iddia ettiğiniz gibi olmuş olsaydı meninin, herhangi bir tesir altında kalması ve değişikliğe tabi olması doğru olmazdı. Halbuki, meninin hâdis belirtilerinin olması, birtakım değişikliklere uğraması bilinen

¹⁷⁰ Gazzalî, *el-Hikmetü fî mahlûkâtillâhi azze ve celle*, s.25-41.

¹⁷¹ en-Nâziât 79/27.

¹⁷² Gazzalî, *a.g.e.s.32*.

¹⁷³ Kuşeyrî, *a.g.e. s. 522*.

bir gerçektir. Böylece nutfenin ve diğer cisimlerin kadimliği iddiası geçersiz olmuş olur¹⁷⁴.

Bu anlatılanlardan; insanın yaratılışı konusunda, Kuşeyrî'nin Eş'arî'nin yolunu takip ettiği ve bu delili isbat-ı vâcib konusunda asıl delil olarak kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.

C. ALLAH'IN BİRLİĞİ ve İLGİLİ DELİLLER

1. Tevhid İlkesi

Allah'ın vahdaniyetini konu alan “tevhid” ilkesi İslâm'ın temel prensibidir.

Lügat açısından, bir şeyin bir olduğuna hükmetmek, bir olduğunu bilmek şeklinde ifade edilen bu kavram, istilâhda; Allah Taâlâ'nın vahdaniyet sıfatının bir tecellisi olarak onun zatında, sıfatlarında ve fiillerinde birliğine inanmak¹⁷⁵, tek olduğuna hükmetmektir¹⁷⁶.

Kuşeyrî'ye göre “vâhid” hakikatte, bilinmeyen şeydir. Kendisinden herhangi bir istisna yapılmaz. Bunun hakikati ilim ehline böyledir. “Tek ev” anlamında “بيت واحد” denilmesi mecâzidir. Çünkü bundan bir kısmının istisna edilmesi câizdir.¹⁷⁷ el-Ehad'ın aslı ise luğatta “وحد” şeklindedir. Bunun örneği “رجل واحد” ve “رجل وحيد” dur. Bu ifadenen bir başka örneği de “رجل فرد” ve “رجل فريد” cümleleridir.

Kuşeyrî “vâhid” ve “el-Ehad” kelimeleri arasında ihtilaf edildiğini bu konuda bazılarının iki kelime arasında fark gördüğünü, bazılarının ise fark görmediğini zikreder. Fark görenlere göre, “vâhid” kelimesi sayıların başlangıcını ifade eder. Sayı saymada bir, iki, üç... denilmektedir. “el-Ehad” ise birlikte zikredilen sayıları nefyeden bir isim olmaktadır. Bu konuda olumsuzluk anlamında “ما جاءني أحد” denilmektedir. Bunun anlamı gelme işinin bütünüyle olumsuz kılınmasıdır. “جاءني واحد” denilmesine rağmen “جاءني أحد” denilmez. “el-Ahad” Allah Taâlâ hakkında, O'nun sıfatını ispat etmede söylenilir. Birisi hakkında “رجل احد” denilmez. Fakat Allah Taâlâ hakkında “وحد” ve “واحد” denilir¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Eş'arî, *a.g.e.* s. 19.

¹⁷⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, s. 79.

¹⁷⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 78.

¹⁷⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 79.

Kuşeyrî'nin burada temas etmeğe çalıştığı husus; “vâhid” kelimesini istediğimiz herhangi bir şeye sıfat olarak verebilmemize karşılık, “el-ehad” kelimesinin müsbet anlamda Allah'tan başka hiçbir şey hakkında kullanılmayacağı ve vasıflandırılmayacağıdır. Zira, Allah Taâla, kadîmdir, varlığının başlangıcı yoktur. Tektir, zatında bir bölünme ve benzeri yoktur. Sıfatlarında da tektir¹⁷⁹.

İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'ye (ö.478/1085) göre ise âlemin yaratıcısı, hak ehlinin tanımladığı gibi birdir. Ve gerçek “vâhid” bölünmeyi kabul etmeyendir¹⁸⁰. Bununla anlaşılan, Allah'ın bölünmeyi kabul etmeyen, nicelik, maddi olma, cisim, miktar ve adet gibi vasıfların dışında tutulmuş olmasıdır. Niceliğin varlığı, müşahhas, miktarı belirlenen şeyler için geçerli olmalıdır.

Gazzâlî (ö.505/1111) “vâhid” kelimesi hakkında iki anlama işaret eder. Vâhid, cüzlerine ayrılamayan, ikilik kabul etmeyen şeydir. Cüzlerine ayrılamayanın örneği cevherdir. Bu şekildeki cevher için o, vâhittir denilir. Bunun anlamı, cevherin cüzünün olmamasıdır. Aynı şekilde, nokta da böyledir. Onun da bir cüzü yoktur. Allah'ın vâhid olması, kendi zatında bölünmesinin imkansız olmasıdır¹⁸¹. Bir başka ifadeyle vahdetin zatıyla kaim olması, parçalara ayrılamamasıdır¹⁸².

İkilik kabul etmeyen şey ise, benzerinin olmama durumudur. Bunun örneği de güneştir. Güneş her ne kadar varlığı itibariyle başkasının ortak olması kabul edilemeyeceği, tek bir varlık olsa da, âlemde onun gibi başka tekler de vardır¹⁸³. Aynı durum diğer tekler için de doğrudur. Üstün nitelikli özellikleri sebebiyle birtakım insanlara da “tek adam” denilir. Bir şahsa, bu özelliğin nispet edilmesi, kendi döneminde “tek” olma özelliğinden dolayıdır. Halbuki bir başka dönemde benzerinin ortaya çıkması mümkündür. Bu, onların mutlak manada emsalsiz olduklarını ifade etmez. Zira onlar gibi yüzlerce, binlerce insan var olabilir. Allah'ın birliği bunlardan hiç birisiyle mukayese dahi edilemez. O, ezeli ve ebedî olarak kendisine benzer hiçbir şeyin tasavvur dahi edilemeyeceği tektir¹⁸⁴.

Bu konuda özetle söylenebilecek husus; Kuşeyrî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin aynı görüşte olduklarıdır. Buna göre, “el-vâhid” kelimesi Kur'an'da yirmi yerde Allah'ın

¹⁷⁹ Kuşeyrî, *Luma*, s. 21.

¹⁸⁰ Cüveynî, *Luma*, s. 98.

¹⁸¹ Gazzâlî, *a.g.e.* s. 144.

¹⁸² M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6277.

¹⁸³ Gazzâlî, *a.g.e.* s. 144.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 144; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 36-37.

sıfatı olarak kullanılmışken, “el-ehad” kelimesi ise bir yerde Allah’ın sıfatı olarak kullanılmıştır¹⁸⁵. Ayrıca mutlak olarak “ehad” kelimesi müsbet anlamında yalnızca Allah Taâlâ’nın vasfı olarak kullanılır. Böylelikle kelimenin anlamında ifade edilen, “yegane”, “tek”, “birtek” olma vasfı yalnızca Allah’a has kılınmakla gerçek manada “tevhid” tamamlanmış olur. Çünkü “vâhid” demek, Allah’ın zatında herhangi bir bölünme, eşi ve benzerinin bulunmaması, O’ndan başka ilâhların olmayışı, O’nun var olması, Rahmân ve Rahîm olmasıdır¹⁸⁶.

Kuşeyrî’nin akâid risalesinde İslâm Akâidinin tamamına yakın bölümü kısa ve özet bir şekilde verilmiştir. Bu konular ele alınırken Eş’arî düşüncesi esas alınmakla birlikte, zaman zaman buna tasavvufî düşünce ve tecrübî bir yaşantının zenginliği de katılmıştır. Kelâm ilminin formel yapısının dışında mutasavvıf kişiliğinin de etkilerinin görüldüğü Kuşeyrî’nin düşüncelerinde, bu özelliği, “tevhid” anlayışında da görülür.

Tasavvufî düşüncede aslolan, bu yola başlangıç yapan müridin, bir an olsun Ma’bud’unu unutmamasıdır¹⁸⁷. Bunu başarmanın yolu ise yalnızca dışa ait şeklî ifade de ve düşüncelerle yetinmeyip, Allah’a ulaşmayı hedef alan, bunun için de vefa duygusu ve ahlâk terbiyesini şart koşarak Peygamber (s.a.v.)’in yolundan gitmeyi gaye edinmektir¹⁸⁸. Bu gayeye ulaşmada kişi için gerekli olan, ruhundaki bütün kötü düşünceleri ortadan kaldırmak, gerçek anlamda teslim olmaktır. Bu anlamda tevhid, yalnızca Allah’ı bir kabul etmek değildir.

Alimlere göre, Allah’ın “vâhid” oluşunu sıfatlandırmada herhangi bir şeyin fazlaştırılması ya da eksiltilmesi doğru bir düşünce değildir. Ancak bu durum “insan” kavramında böyle değildir. Çünkü “elsiz, ayaksız insan” denildiği zaman, “insan” kavramından bir vasfın eksiltilmiş olması söz konusudur. Allah Taâlâ ise zatında birdir. O’nun zatı terkip, eksiltme ve ilave kabul etmez¹⁸⁹.

Bazı ilim ehline göre ise vâhidin anlamı; zattan taksimi, teşbihi nefyetmek ve reddetmek, Allah Taâlâ’nın fiil ve eserlerinde ortağının bulunmasını kabul etmemektir¹⁹⁰. Allah Taâlâ, zat, sıfat ve eserlerinde hiçbir şeye benzemez.

¹⁸⁵ Bk. M. Fuat Abdülbaki, *Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’ân*, ” ahad “md.

¹⁸⁶ Kuşeyrî, *Tefsîrü’l-kebîr*, vr. 111a.

¹⁸⁷ Kuşeyrî, *Bûlgatü’l-makâsîd*, s. 41.

¹⁸⁸ Sunar, *a.g.e.*, s. 165.

¹⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 298.

¹⁹⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 299.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.298/910) tarafından temsil edilen, Kuşeyrî'nin de içinde bulunduğu sahv, temkin ve ma'rifete ağırlık veren tarikat anlayışı¹⁹¹, tevhidi üç kısma ayırır. Bu üç tarz tevhid anlayışı: Hakkın Hak için tevhidi, Hakkın halk için olan tevhidi ve halkın Hak Taâlâ için olan tevhididir. Hakkında söylenenler muhtelif olmakla birlikte, kısa ve öz olarak tevhidin anlamı budur¹⁹².

İnsanların muhtelif karakterlerde yaratılması, Kuşeyrî'nin tasavvufî düşüncesinde Avam, Havas, Havassu'l-Havas olarak üçlü bir taksime tabi tutulmuştur. Buna paralel olarak tevhid düşüncesi de üçlü bir kategoriye ayrılmıştır.

Bu üç tevhid anlayışında avamın tevhidi, eserin bir müessire delâlet etmesi prensibinden hareketle, istidlal metoduyla, kainatın da bir hâlikının bulunmasına hükmetmedir. Böyle bir tevhid anlayışına; tevhîdi imanî ve tevhid-i ilmî de denir. Bu tevhid anlayışı ancak sahibini şirkten kurtarır ve İslâm mertebesine ulaştırır¹⁹³. Tevhidin en alt derecesi olan avamın bu tevhid anlayışı, asıl olan, Hak Taâlâ'ya ait olan tevhidin yanında ârizîdir¹⁹⁴.

Havassın tevhidi ise sebepleri bir tarafa bırakarak âlemde cereyan eden her şeyde Hak'tan başka bir şey görmemektir. Burada asıl olan her şeyi Hak'tan bilmek ve O'nun hükmüne teslim ve razı olmaktır¹⁹⁵.

Bir başka ifadeyle Havassın tevhidi, sır, vecd ve kalp iledir. Bu halde kul sanki Allah Taâlâ'nın huzurunda imiş gibi ilâhî tedbir ve tasarrufların, rabbani kudretin hükümlerinin üzerinde cereyan ettiğini hisseder¹⁹⁶.

En mükemmel manada tevhid, akılda idrak edilen, vehim ve muhayyilede tasavvur edilen her şeyin Hakk'a ait olmaktan uzak olduğunun bilinmesidir¹⁹⁷. Bu temel düşünceyi doğuran etken, insan zihninde oluşan idrak ve tasavvurların diğer canlılar gibi mahluk olmalarıdır.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö.298/910) göre tevhid konusundaki en şerefli söz Hz. Ebu Bekir (r.a.)'in söylediği: "Tesbih ve tenzih ederim o Allah'ı ki, kendisini tanımaktan

¹⁹¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 125.

¹⁹² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 299; Hücvirî, *a.g.e.*, s. 411. Ayrıca benzeri bir taksim için Bk. Serrâc, *a.g.e.*, s. 50-51.

¹⁹³ Türer, *a.g.e.*, s. 176.

¹⁹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 302.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* sk. 299.

¹⁹⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 301; Serrâc, *a.g.e.* s. 51.

¹⁹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 300.

aciz olma yolu müstesna, halkın kendisini tanımaları için diğer bütün yolları kapatmıştır.

Kuşeyrî'ye göre, burada Hz. Ebu Bekir'in demek istediği Allah Taâlâ'nın tanınmaz olması değildir. Çünkü hakikat ehline göre burada yok olan değil, var olan Allah'ı tanımaktan aciz kalma söz konusudur. Mutasavvıflara göre Allah'ı tanımada, başlangıçta kesbî bir ma'rifet bulunmakla birlikte, bu ma'rifet, güneşin doğmasıyla hükmünü yitiren lâmbanın durumu gibidir. Önemli olan, insanda mevcut zorunlu bir ma'rifetin bulunmasıdır¹⁹⁸.

Cüneyd-i Bağdadî'nin bir başka tanımıyla mutasavvıfların tevhid anlayışı, kadîm olanı hâdis olandan ayırmak, her türlü dünyevî hallerden ayrılmak, nefsin arzularından uzak durmak, bilineni ve bilinmeyi bırakarak, bunların yerine Allah Taâlâ'yı ikâme etmektir¹⁹⁹.

Sonuç olarak, Kuşeyrî'ye göre, tevhid anlayışı kişinin manevi mertebesine göre farklılık arzeder. Tevhidin en alt seviyesi olan, kulun, Allah birdir, diyebilmesi, O'nun birliğine hükmetmesi, vâhid olduğunu haber vermesi kelâmcıların da kabul etmiş olduğu tevhiddir. Bunu avamın tevhidi olarak gören Kuşeyrî'ye göre aslanan, diğer mutasavvıflarda olduğu gibi tevhidin hakikatına erişmektir. Bu nokta ise kelâmcılardan ayrılan, Serrâc, Ebu Ali Dekkâk, Sülemî ve Kuşeyrî meşrebinin benimsemiş olduğu, kulun kendi iradesini bir yana bırakarak, onun yerine Hakk'ın iradesini ikâme ettiği “vahdet-i küsûd” anlayışıdır. İlk zahidlerin tevhid anlayışı da budur²⁰⁰.

2. Burhân-ı Temânu

Kelâm alimlerince sıkça kullanılan, Allah'ın birliğine ilişkin “Burhân-ı temânu” delili, farazi olarak kabul edilen eşit iki ilâh arasındaki irade çatışmasına dayanan, bunun olumsuzluğuyla neticeye gidilen bir delildir.

Bu delilin hareket noktası Kur'an-ı Kerim'in “Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de (yer ve gök de bulunan nizam) bozulup gitmişti...”²⁰¹ âyetidir²⁰².

¹⁹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 300.

¹⁹⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 300.

²⁰⁰ Sunar, *a.g.e.* s. 172.

²⁰¹ el-Enbiyâ 21/22.

Kuşeyrî de bu konudaki bir toplulukla ilgili verilecek bir emrin nasıl bir netice vereceğine ilişkin değerlendirmelerini, delilin genel çerçevesi doğrultusunda dile getirir. İki ilâhın aynı topluluğa yönelik farklı emirlerinin olması, orada belirli bir nizamın olmadığını gösterir. Eğer bu ilâhların herbiri için irade söz konusu olmuş olsaydı bu durumda aralarında bir çekişme ve ihtilaf meydana gelirdi. Oysa kainatta var olan işler belirli bir tertip ve düzene göredir, bu da, kainâtın, hâkim olan bir müdebbirin takdiriyle meydana geldiğine delâlet eder.

Kuşeyrî, birden fazla ilâhın varlığıyla kainatta mevcut olan düzenin bozulacağını dile getirir. Çünkü iki ilâhın aynı konuda farklı icraatlarda bulunması düzensizliği doğurur. Burhan-ı temânu bakımından eksikmiş görüntüsünü veren bu ifade tarzı bir başka eserindeki ifadelerle tamamlanır: “Kainatta iki ilâhın varlığı nizamsızlığı doğurur. Nizamsızlık ya iki ilâhın ya da ikisinden birinin acziyetini gerektirir ki, böyle bir durum kabul edilemez²⁰³.”

Sonuç olarak söylenebilecek husus âlemde belirli bir nizamın varlığı, bu nizamın tesadüfi oluşmadığı gerçeğidir. Bu gerçeğe birlikte âlemde düalizmi hatırlatacak ilâh tasavvurunu kabul etmek de mümkün değildir. Bu “tevhid” prensibine aykırıdır. Bu aykırılığı reddeden de yine âlemin yaratıcısıdır. Bunun delili, âlemde görülen düzenlilik ve nesnelerin herbirinde bu düzenin devamını sağlayacak vasıfların bulunmasıdır. Tıpkı güneşin, ayın, yıldızların yörüngelerinde dönmesi, semanın direksiz bir şekilde var olması gibi... İşte bütün bunlar, alim olanın takdirine bir işaret, vahdaniyetine bir delâlettir²⁰⁴.

²⁰² Bu delilin özeti şudur: Eğer göklerde ve yerde iki ilâhın var olduğu kabul edilse bu durumda, bunlardan biri bir şeyin olmasını, diğeri olmamasını irade edebilir. Böyle bir durumda üç ihtimal ortaya çıkar:

1- Ya iki ilahın dediği olacaktır.

2- Ya iki ilahın dediği olmayacaktır.

3- Ya da birinin dediği olacak, diğerrinin dediği olmayacaktır.

Birinci ihtimalin olması geçersizdir. Zira, aynı anda, bir şeyin hem olması ve hem de olmaması, iki zıddın birleşmesi demektir ki, bu mantığın “çelişmezlik” ilkesine aykırıdır. İkinci ihtimalin geçersizliği de açıktır. Çünkü iki ilahın dileğinin olmaması, ikisinin de acziyetini ortaya koyar. Aciz olan ise ilah olamaz.

Üçüncü ihtimalde geçersizdir. Çünkü birinin dileğinin olmaması acizliktir. Acziyet ise ilah olmayı ortadan kaldırır. Diğerrinin aciz olana eşit olduğu varsayıldığından onun da acizliği ve ilah olmama vasfı kendiliğinden ortaya çıkar. Bakıllânî, el-İnsâf, s. 30. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için Bk. Kemaluddin el-Beyâdî, İşâratü'l-Merâm min İbâratü'l-İmam, thk. Muhammed Zahidü'l-Kevserî, s. 97; İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam, s. 262; Gölcük-Toprak, a.g.e. s. 200.

²⁰³ Kuşeyrî, *Tefsîrü'l-kebir*, vr. 111a.

²⁰⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 497.

D. ESMÂ-İ HÜSNÂ

1. İsimlerin Taksimi

Allah'la kul arasındaki irtibatı sağlayan isim, Allah'ı tesbih ve tenzih için vazgeçilmez bir unsurdur²⁰⁵. Aynı zamanda “isimler” mü'minin Allah'ı bilme ve tanıma vasıtasıdır. Mü'min Allah'ın hakikatini araştırmakla mükellef tutulmamıştır. Bu onun için imkan dahilinde olan bir hususiyet de değildir. İmkan dahilinde olan, Allah'ı isim ve sıfatları vasıtasıyla tanımaktır.

Kur'an-ı Kerim'de “En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na bu isimlerle dua edin”²⁰⁶ buyurulmaktadır. Bu isimlerin neler olduğu mekkî ve medenî surelerde²⁰⁷ ve hadis-i şeriflerde belirtilmiştir²⁰⁸. Bu isimler değişik tasniflere tabi tutulmuş, farklı ölçüler dikkate alınarak değerlendirmeler yapılmıştır.

Bakillânî Allah'ın isimlerini iki kısma ayırır. Birincisi, Mevcûd, Şey, Kadîm, Zât, Vâhid gibi zatına delâlet eden isimlerdir.

İkinci kısım Allah'ın sıfatlarını ifade eden isimlerdir. Bu sıfatlar de zatına delâlet eden, Âlim, Kâdir, Hayy gibi isimler ve fillerine delâlet eden, Âdil, Muhsin, Mümît gibi sıfatlardır²⁰⁹.

Cüveynî'ye göre de isimler, Allah'ın zatına veya kadîm sıfatlarına delâlet eden isimler ve Allah Taâlâ'nın fiillerine ya da yüceliğine delâlet eden isimler olmak üzere kısımlara ayrılır²¹⁰.

Kuşeyrî, eserlerinde Allah Taâlâ'nın isimlerini sistematik bir taksime tabi tutmamasına rağmen esmâ-i hüsnâ'yla ilgili eseri “*et-Tahbîr fi't-Tezkîr*” de isimlerle ilgili açıklamalarında, etimolojik ve semantik tahlil yöntemini kullanarak bir kısım isimlerin bazen zâtî sıfatlara, bazen fiilî sıfatlara ve bazen de ismin müştak olduğu

²⁰⁵ Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsnâ*, s. 45.

²⁰⁶ el-Â'râf 7/180.

²⁰⁷ Kur'an-ı Kerim mekkî ve medenî surelerdeki isimlerin taksimi konusunda geniş bilgi için Bk. Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyyet*, s. 89-274; Yurdagür, *a.g.e.*, s. 58-119.

²⁰⁸ Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde yer alan hadislerde, Tirmizî'nin Sünen'inde, Esmâ-i hüsnâ doksan dokuz olarak zikredilmiştir. Bk. Buhârî, “Şurut”, 18; Müslim, “Zikr”, 5-6; Tirmizî, “Da'vât”, 83/3507.

²⁰⁹ Bâkılânî, *a.g.e.* s.261.

²¹⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 137.

kelimenin anlamına göre hem zâtî ve hem fiilî sıfatlara delâlet ettiğini, bir kısmının da Allah Taâlâ'nın yücelik ve şerefine işaret ettiğini açıklar.

Bu çerçevede Kuşeyrî'ye göre, “esmâ-i hüsnâ”yı şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a) Yalnızca zatına mahsus olan isim: “Allah”²¹¹. “Allah” ismi yalnızca zatına mahsustur ve bu isimle ancak kendi zatı isimlendirilir. Başka varlıklar bu isimle isimlendirilemez²¹².

b) Zâtî sıfatlarına delâlet eden isimler: el-Hayy, el-Azîz, el-Hakîm, el-Habîr, el-Halîm, el-Kerîm, el-Bâkî...²¹³.

c) Fiilî sıfatlarına delâlet eden isimler: es-Selâm, el-Mü'min, el-Kabit, el-Hafid, er-Rafî'...²¹⁴.

d) Hem zatına ve hem de fiilî sıfatlarına delâlet eden isimler: el-Kahhâr, el-Vehhâb, el-Latîf, el-Cebbâr...²¹⁵.

e) Allah'ın şân ve azametini delâlet eden isimler: el-Azîm, el-Kebîr, el-Celîl, el-Cemîl, el-Celâl, el-Mecîd²¹⁶.

Mesela el-Cebbâr ismi Allah Taâlâ'nın hem zâtî ve hem de fiilî sıfatlarından. Bunu sağlayan, ismin müştak olduğu kelimenin anlamıdır. “el-Cebbâr” ismi, zorlayan, ikrah edendir. Kelime dil yönünden farklı kullanımlara sahiptir. “جبرته على أمر” (onu bir işe zorladım) ve “جبرته” (onu mecbur ettim), ifadeleri mana yönünden aynı anlamı ifade etse de kullanım yönünden “جبرته” şekli daha yaygındır. İşte, kelimenin Allah'a izafe edilen bu anlamı, kullarında bulunmaz. Bu anlamda “el-Cebbâr” ismi, Allah Taâlâ'nın fiilî sıfatlarından²¹⁷.

²¹¹ Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, s. 20.

²¹² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 20.

²¹³ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 32, 39, 40, 50, 54, 55, 62, 76, 78, 93.

²¹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 28, 29, 45, 47.

²¹⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 39, 40, 53.

²¹⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 56, 58, 62, 66, 87. Esmâ-i İlâhiyye'nin değişik tasnifleri ve karşılaştırma için Bk. Bağdâdî, *Usûlû'd-dîn*, s. 121 vd.; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 78; İsmail Hakkı İzmirli, *a.g.e.*, s. 254.

²¹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.33.

Keza bir şeyi ıslah etmek, düzeltmek, onarmak anlamında el-Cebbâr ismi “muslih” manasına kullanılmıştır. Bu yönüyle de fiilî sıfatlardan olur²¹⁸.

Kuşeyrî, el-Cebbâr isminin, ulaşılamayacak büyüklükteki hurma ağacı için söylenen “نخلة جبارة” ifadesinden alındığını belirtir. Buna göre, Allah Taâlâ hakkında “el-Cebbâr” isminin anlamı, hiçbir zâlim elin O’na ulaşamaması, hiçbir muarızın, nizada bulunamamasıdır. Bu anlamıyla da el-Cebbâr zâtî sıfatlardandır. Çünkü, “el-Cebbâr” ismi, Allah Taâlâ’nın celâl ve hâkimiyet vasfını bildirir²¹⁹.

“el-Cebbâr” kelimesinin mana yönünden “el-Mütekebbir” anlamında olduğu da söylenmiştir. “Tekebbür” vasfı Allah Taâlâ’nın bir vasfı olarak övülmüş, kulları içinse bu vasf, çirkin görülmüştür. Bu manaya göre de el-Cebbâr ismi Allah’ın zâtî sıfatlarından²²⁰. Çünkü yaratıklar noksanlık mahallidir. Tekebbür vasfıyla vasıflanmak, kulun layık olmadığı bir sıfatla nitelenmesidir. Oysa kula gerekli olan Allah’ın yüceliğini ve büyüklüğünü tanıyarak tevazu ve tezellül içerisinde olmaktır²²¹.

Bir diğer örnek de “el-Hakem” isminin zâtî sıfatlardan olmasıdır. Allah Taâlâ’nın bir şeye hükmetmesinin anlamı, bu şeyi istediği şekilde yaratmasıdır. “Fılanca kişiye nimetle hükmetti” denildiğinde bunun anlamı; “ona nimet verdi” anlamındadır. “Fılan kişiye de musibetle hükmetti” denildiğinde, bunun anlamı da; “onun hakkında belayı yarattı” manasındadır. İşte bu manaya göre, “el-Hakem” ismi, fiilî sıfatlardandır²²².

2. “Allah” Lafzının Durumu

“Allah” lafza-i celâlinin etimolojisi konusunda değişik görüşler ileri sürülmüşse de, bu görüşlerden hiçbiri, az veya çok kuvvetli bir ihtimal olmaktan öteye geçebilmiş değildir²²³.

Kuşeyrî de bu konuda “*Tefsîrü’l-kebîr*”inde “Allah” lafzının anlamını, onun müştak olup olmamasına göre değerlendirir. “Allah” lafzı müştak değildir. Yalnızca O’na has olan, Allahın sıfatı için kullanılan isimlerin yerini tutan âlem bir kelimedir.

²¹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 33.

²¹⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 33.

²²⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 33.

²²¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 34.

²²² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 50.

²²³ Kuşeyrî, *Tefsîrü’l-kebîr*, vr. 20a. “Alimlerin çoğu, “Allah” lafzının müştak olmadığı kanaatini taşırlar. Bu fikirde olanlara göre, bu kelime “alem-i murtecel”dir. Yani ilk vaz’ ile, gerçek Tanrı’ya işaret eden ism-i alemdir. Ve asla türetilmiş değildir...” Yıldırım, *a.g.e.* s. 6, 105; Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 138.

Nitekim nahivciler, âlem isimlerin sıfatları cami isimler olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca bu kelime müştak olmuş olsaydı başkaları için de kullanılması doğru olurdu. Bu nahivcilerden Halil, tefsir sahibi Ebu Bekir Kaffâl ve Hüseyin b. Fadl el-Becelî'nin görüşüdür²²⁴.

“Allah” lafzının müştak olduğunu düşünenler de bu konuda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Kuşeyrî bu konuda ileri sürülen görüşleri sekiz madde halinde toplayarak, bütün bu görüşlerin doğru olmadığını ispatlamaya çalışmıştır²²⁵.

Bu lafzın Arapçanın dışında başka lisanlardan (mesela Süryanice ve İbranice) geçebileceğine ilişkin kanaati doğru bulmaz. O'na göre, kelimelerin anlam bakımından başka dillerdeki kelimelerle benzeşmesi kelimenin o dilden alındığı anlamına gelmez²²⁶.

“Allah” lafzının ma'bud anlamında olduğu da öne sürülmüştür. Buna göre, mana ibadete layık olan, ibadet yalnızca kendisi için geçerli olan, kendisine ibadet edildir. Kuşeyrî'ye göre bu düşünce de doğru değildir. Çünkü ezelde ibadetin imkansızlığı ortadadır. Ma'bud kelimesi Allah Taâlâ'nın bir sıfatıdır. Bununla birlikte bu, failin fiilinin neticesinde oluşan bir sıfat değildir. Eğer Allah lafzı ma'bud anlamında olmuş olsaydı bu durumda ibadetiyle onu ilâh kılan bir âbidin (ibadet edenin) bulunması zorunlu hale gelirdi. O'nun ilâhlığı kendisine ibadet edilme şartına bağlandığında O'na ibadet etmeyen kâfirlerin ilâhı olmaması gerekirdi. Oysa sadece mü'minlerin ilâhı olmak mutlak ilâh olmaya aykırıdır. Dolayısıyla “Allah” lafzının ma'bud anlamına gelmesi mümkün değildir²²⁷. İlahın “Nur” manasına geldiğini ileri sürenlerin görüşü de doğru değildir. Çünkü böyle bir düşünce ne dil yönünden ne de aklen doğrudur. “Allah” lafzının manasının diğer şeyler gibi olmayan bir “şey”, olduğu kanaati da geçerli bir görüş değildir²²⁸.

Kuşeyrî, ileri sürülen tüm bu görüşler ve bunlara getirdiği tenkitlerden sonra, “Allah” lafzının manası konusunda söylenenlerin en doğrusu” ifadesiyle kendi tercihini ortaya koyar. Ona göre “Allah” lafzının manası uluhiyettir²²⁹. Kuşeyrî'nin ileri sürdüğü bu tanım dildeki bir anlamın tercihi midir? Yoksa dilde böyle bir anlam

²²⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 20a.

²²⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 20 a-21a

²²⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 20a.

²²⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 20b-21a.

²²⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 21a.

²²⁹ Kuşeyrî, *a.g.e. Tefsîrü'l-kebir*, vr. 21a; *el-Füsûl*, s. 61.

olmadığı halde tercihte mi bulunmuştur? Kuşeyrî bunun cevabını da şu şekilde verir: “Dil bilimi bu konuda söylediklerimize tanıklık eder. Yukarıda yapılan bütün bu izahlar Allah Taâlâ’ya karşı yapılmış, ta’zimi ifade eden tesmiyelerdir. Bu konuda genelde isabet edilmiştir. Ancak asıl olan Allah’ı tanımlama konusunda hata edilmiştir. Bu tıpkı, “husun” ve “kubuh”un anlamlarını bilip, bazı şeylerin güzellik ve çirkinliğini tayin etmede hata etmek gibidir. İşte Allah Taâlâ’nın kemal vasfıyla tanımlanmasında da bu şekilde yanlışlık yapılmıştır.

Bizim nazarımızda Allah Taâlâ’nın sıfatları konusunda yalnızca “yaratma kudreti” Allah’a muhsustur. Bunun dışındaki sıfatların diğer canlılarda bulunması câizdir. Sonuç olarak şunu anlıyor ve söylüyoruz: Allah Taâlâ cevherleri yaratma kudreti olan uluhiyyet sıfatıyla bütün “hâdis”leri yaratandır²³⁰.

Kuşeyrî’ye göre “Allah” lafzı, müştak değildir. Nitekim “Tahbîr”de de Allah lafzının manası adı altında dile getirdiği ilk ifade, bu doğrultudadır. Halil, İmam Şafî ve diğerlerinin de aynı kanaatta olduklarını delil olarak zikreder. Ayrıca Kuşeyrî’ye göre, bütün isimler ahlakîlik vasfını haizdir. “Allah” ismi ise O’nunla ilgilidir. Ahlakîlik ifade etmez²³¹.

3. İsimlerin Tevkîfliği

Kuşeyrî’ye göre Allah’ın isimleri tevkîfidir. Akıl ve kıyas yoluyla bu konuda bir şey bilinemez. Onun bu konudaki delili esmâ-i hüsnada yer alan isimlerin yerine onların manalarını ifade eden isimlerin konulmasının câiz olmamasıdır. Mesela, esmâ-i hüsnâda “Alîm” ismi yer aldığı halde aynı anlamı ifade eden “Âkil” isminin kullanımı câiz değildir. Eğer aklın bu konuda bir fonksiyonu olmuş olsaydı aynı ifade biçimindeki bu ismin de verilmesi mümkün olurdu²³².

Bu konudaki görüşlerini şu cümlelerle te’yid eder: “Allah Taâlâ’nın sıfatları, vasıfları, isimleri konusunda söylenenlere iman ederiz. Bu hususta Kitap, Sünnet ve İcma-i ümmetle söylenenlerin tevkîfi olduğunu kabul ederiz. Birtakım aklî deliller yoluyla, dil ve Arapça bakımından isimlendirilmesine ise itibar etmeyiz.”²³³ İsimlerin tevkîfliği konusunda Kuşeyrî’nin bu görüşü, ehl-i sünnetin de görüşüdür. Buna göre, Kitap ve Sünnet’te belirtilmeyen isimlerin Allah’a izafe edilmesi câiz değildir.

²³⁰ Kuşeyrî, *Tefsîrü ’l-kebîr*, vr. 21a.

²³¹ Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, s. 20.

²³² Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 60.

²³³ Kuşeyrî, *Luma*, s. 27.

İsimlendirme ancak Kitap, Sünnet ve İcma-i ümmetin belirlemiş olduğu isimlerle mümkün olur. Kıyas yoluyla isimlendirmenin yapılması doğru değildir²³⁴.

Kuşeyrî'nin Ehl-i Sünnetin görüşü doğrultusunda kabul ettiği tevkîflik prensibinin yanısıra Kur'an-ı Kerim'in isimlendirilmesiyle ilgili bir açıklaması dikkat çekicidir. Ona göre "kelâmullah"ın Kur'an, Tevrat, İncil olarak isimlendirilmesi, onun çokluğunu gerektirmez. Bu tıpkı, Allah Taâlâ'nın bir olmasıyla birlikte Arapça "Allah", Farsça "îzed"²³⁵, Türkçe "tengri"²³⁶ olarak isimlendirilmesi gibidir²³⁷. Kuşeyrî'nin bu ifadesinin anlamı, Allah'ın değişik dillerde, değişik isimlerle isimlendirilebileceğini çağrıştırmış olsa da, isimlerin tevkîfî olarak Allah'a verilmesiyle birlikte, toplumlarda sosyal bir vakıa olarak farklı isimlendirmelerin bulunabileceğine işaret etmek olsa gerektir.

Bununla birlikte Esmâ-i Hüsnâ konusunda, Kur'an'da yer alan isimlerle²³⁸, hadislerde²³⁹ zikredilen 99 rakamının tahsis ifade etmediği, bu isimlerin diğer isimleri nefyetmediği, bu isimlerin zikredilmesinin nedeni, en meşhur isimler olması ve manalarının en açık anlamları ifade etmiş olmalarıdır²⁴⁰. Gazzâlî bu konuda, Allah'ın isimleri 99'dan fazla değilse, Peygamberimizin "Allahım! Zatını isimlendirdiğin veyahut Kitabında indirdiğin, yahut yaratıklarından birine öğrettiğin, ya da katında bulunan gayb ilminde zatına tahsis ettiğin her isim hürmetine dilerim senden"²⁴¹ hadisindeki, "katındaki gayb ilminden kendi zatına tahsis etme" ifadesinin ne manaya geldiğini sorarak hadisın, Allah'ın bazı isimleri kendi katında gizlediğini açıkça anlattığını ifade eder²⁴².

Cüveynî ise isimler konusunda şunları söylemektedir: Şeriatın benimsemiş olduğu isimleri benimseriz, yasaklamış olduklarını yasaklarız. Hakkında şeriatın hüküm

²³⁴ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 57.

²³⁵ *el-Füsûl* 'un metninde bu kelime yanlışlıkla "eyzo" olarak yazılmıştır. Doğrusu "îzed" dir. Bk. İbrahim Olguner- Cemşid Draşan, Farsça-Türkçe Sözlük, *ized* maddesi.

²³⁶ Bu kelime muhtemelen Şark şivelerinde ince ünlü olarak ifade edilen "Tengri"dir. "el-Füsûl"ün metninde "tengri" ismi yanlışlıkla "nengri" şeklinde yazılmıştır. Çağatay Türkçesinde yer alan "Tengri" şekli, Şark Türkçesindeki eski islâmî metinlerde, Arapça ve Farsça tabirler (Huda, Allah) tabirleriyle birlikte zikredilmektedir. V. F. Büchner, IA, II, 707.

²³⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 57.

²³⁸ Kur'an-ı Kerim'de zat-ı ilahiyeye nispet edilen kavramların sayısını 313'e ulaştıranlar vardır. Bekir Topaloğlu, "Allah" DİA, II, 483.

²³⁹ Bk. Buhârî, "Şurut", 18; "Tevhid", VIII, 169; "Müslim", "Zikr", 5-6; Tirmizî, "Daavât", 83/3507.

²⁴⁰ Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sifât*, s. 6. Ayrıca Bk. İbn Kesîr, II, 425.

²⁴¹ Ahmed b. Hanbel, I, 391; İbn Kesîr, II, 426.

²⁴² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 183.

vermediği isimler konusunda; helâllığı veya haramlığına hükmetmeyiz. Çünkü, şer'î hükümler sem'î kaynaklardan alınır. Eğer şeriatın hükmü olmaksızın bir şeyin helâllğine veya haramlığına hükmedersek o zaman, sem'in dışında bir hükmü tespit etmiş oluruz²⁴³.

Cüveynî'nin de belirttiği gibi, Allah'ın isimleri konusunda Şârî'nin isminin tayini âyetler veya sahih hadislerde bildirilmeğe bağlıdır. Bu düşünce ehl-i sünnetin genel düşüncesidir. Ancak Mu'tezile kelâmcıları, Kitap ve Sünnet'te geçmeyen, "Vacibu'l-vücûd", "Vücûd-u mutlak", "Vâcib Taâlâ", "Sânî-Taâlâ" gibi bazı isimlerin akılla verilebileceklerini belirtmişlerdir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları da, isimlerin tevkîfî olduklarını benimsemelerine rağmen, zamanla Kitap ve Sünnet'te bulunmayan bazı isimleri Allah'a isim olarak vermişlerdir. Bu isimler arasında "Vâcib", "Kadîm", "Mevcûd" en çok kullanılan isimlerdir.

Kuşeyrî de Allah'a isim verme konusunda aklî delillere itibar edilmeyeceğini söylemesine karşılık, çok sık "Kadîm sübhanehû"²⁴⁴, "Sânî"²⁴⁵ ve "Muhdis"²⁴⁶ kelimelerini kullanır.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ve Kuşeyrî'nin bu kelimeleri kullanmalarında, felsefenin ve Mu'tezile kelâmının etkileri olmuştur. Özellikle Abdülkâhir Bağdâdî (ö.429/1038) ve Kuşeyrî'nin Kitap ve Sünnet'ten sonra "icma-i ümmet"²⁴⁷ ifadelerine yer vermelerine karşılık, daha sonraki dönemlerde nasslarda mevcut olmayan Mevcûd, Vâcib gibi bazı kelimelerin Allah'a isim olarak verilmesi konusunda ehl-i sünnet alimleri tarafından ümmetin icmasının oluştuğunun ileri sürülmesi²⁴⁸ daha önce bu konuda oluşan icmanın, sonraki dönemleri bağlayıcı olmadığı gerçeğini ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle Kuşeyrî ve ehl-i sünnetin genel prensip olarak kabul ettiği esmâ-i ilâhîyyenin tevkîfî olduğuna dair yaklaşımı, ihtiyâtî bir tavidir²⁴⁹. "Allah'ın güzel isimleri"²⁵⁰ni tayin etme hususunda şeriatın getirmiş olduğu ölçülere sadık kalma, en

²⁴³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 136-137.

²⁴⁴ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 49, 50, 51, 53, 54, 58.

²⁴⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 49, 52, 53.

²⁴⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 48, 49,

²⁴⁷ Bağdâdî, *a.g.e.* s. 116; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 49.

²⁴⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 32.

²⁴⁹ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Âkaidi ve Kelâma Giriş*, s. 75.

²⁵⁰ Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24; el-A'râf 7/180; el-İsra 17/110.

güzel isimlerin Allah'ın zatı hakkında bildirdiği isimler olduğu düşüncesi ve beşerî noksanlıkları Allah'a izafe etmeden berî olma endişesi, bu ihtiyatın bir tezahürüdür.

4. Zat-İsim İlişkisi (İsim - Müsemmâ)

İnsanın acziyeti, doğrudan Allah Taâlâ'yla irtibat kurmasına manidir. Bu nedenle mahlukât konumundaki insanın yaratıcısına olan irtibatını sağlayan, Allah Taâlâ'nın dış dünyada varlığına ve vasıflarına tekabül eden O'nun isimleridir. Bu noktada isim, beşerî idrake sığmayan aşkın uluhiyet ile, duygu ve akıl dünyasında yaşayan insan arasında irtibat sağlayan bir bağ durumundadır²⁵¹.

İnsan ile Allah arasında bu bağı oluşturmada, isimlere izafe edilen fonksiyonun durumu önem kazanmaktadır. Zira Allah'ın zatı hakkında insan aklı hiçbir şey bilemez. O'nu ancak isimleri vasıtasıyla tanımaya çalışır. Bu gayretin sonunda tabii olarak isimlere önem atfedilir. Bu önem isimlerle Allah arasındaki ilişkinin mahiyeti, isim ile müsemmâ arasındaki irtibatın hangi düzeyde olduğu meselesini gündeme getirir.

Kelâm problemlerinden birisi de isim-müsemmâ konusudur. Tartışmalar Kuşeyrî'nin de ifade ettiği gibi isimle müsemmânın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu noktasındadır. Kuşeyrî'ye göre bu çerçevede bir gurup, ismin müsemmâdan ayrı , ismin tesmiye anlamında olduğunu kabul etmiş, isimle vasfı ve sıfatı arasında bir ayırım gözetmemiştir. Mu'tezile'nin görüşü olan bu düşünce doğrultusunda Amr b. Dırar, "Allah" ismi dışında diğer isimler Allah'ın gayrı olmakla birlikte, "Allah" isminin Allah'ın zatını ifade ettiğini kabul eder²⁵².

Kuşeyrî'nin zikrettiği, Mu'tezile'nin, ismin müsemmâdan ayrı olduğu şeklindeki bu düşünce, Haricîler, Mürcie ve Zeydiyye mezheplerinin ekseriyeti tarafından da benimsemiştir²⁵³.

Eş'arî, *Makâlât*'ında Ashâb-ı Hadis ve Ehl-i Sünne başlığı altında Mu'tezile ve Havâric'in, "Allah'ın isimleri Allah'ın gayrısıdır" düşüncesini benimserken, Ashabü'l-hadis ve Ehl-i sünnetin "Allah'ın isimleri Allah'tır" düşüncesini kabul ettiklerini, kendisinin de bu kanaatta olduğunu belirtir²⁵⁴.

²⁵¹ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 44.

²⁵² Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 19a.

²⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 290; Pezdevî, *a.g.e.* s. 115.

²⁵⁴ Eş'arî, *a.g.e.* s. 290, 297

Eş'arî kelâmcıları Bakıllânî (ö.403/1012), Abdülkâhir Bağdâdî (ö.429/1036), Cüveynî (ö.478/1085) de isimlerin müsemmâ olduğu düşüncesindedir²⁵⁵. Bakıllânî "*Temhîd*"de bu konuda geniş açıklamalarda bulunarak konuyu örneklerle izah eder²⁵⁶. Mâtürîdî kelâmcılarından Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114), Nureddin es-Sâbûnî (ö.580/1085) de ismin müsemmâyla aynı olduğunu benimsemişlerdir²⁵⁷.

Kuşeyrî, isim-müsemmâ konusunda Ehl-i sünnetin her iki kolunun benimsemiş olduğu düşüncenin dışında farklı bir şey ileri sürmez. İsim-müsemmâ meselesinde mütekaddim Ehl-i sünnetin isim ve müsemmânın aynı olduğunu, müteahhirunun ise üç görüşte olduğunu belirtir. Buna göre:

- a- İsim müsemmâyla aynıdır.
- b- İsim müsemmânın gayrıdır.
- c- İsim müsemmânın ne aynıdır ve ne de gayrıdır²⁵⁸.

Kuşeyrî'nin Ehl-i sünnetten müteahhirin kelâmcıların görüşleri olarak yaptığı bu taksimden, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî sıfatlar konusundaki, "sıfatlar O'nun zatının ne aynı ne de gayrıdır" düşüncesinden hareketle isimlerin zatının ne aynıdır ne de gayrıdır, denilemeyeceği kanaatını benimsediğini söyler. Mesela kadîm sözünü söylediğimiz

²⁵⁵ Bk. Bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 258 vd; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 114; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 135.

²⁵⁶ Bâkılânî'ye göre bu konunun özeti şudur:

1- Bir kısım isimler Müsemmâ'yla aynıdır. "Şey" ve "Mevcûd" gibi.

2- Bir kısım isimler de, Müsemmâyı başka bir şeyden ayırmayı ifade eder. Bu da yine Müsemmâ'yla aynıdır. "Gayr" ve "Hilâf" isimleri gibi.

3- Bir kısım isimler de Müsemmâ'ya sıfat durumundadır.

ismin Müsemmâ'ya sıfat durumunda olması da çeşitli şekillerde olur:

a) Sıfat durumunda olan ismin bazen yapısı ve şekli olur.

b) İsim Müsemmâ'nın heyetini ifade eder.

c) Müsemmâ'nın kendisi bazen şekil ve heyeti olmayan, zatıyla var olabilen bir sıfat durumunda olur.

d) İsim, Müsemmâ'nın yaptığı işe dair bir sıfat olur.

Bu taksimin dışında bir durumun olmadığını ifade eden Bakıllânî, bunları örneklerle de izah etmeğe çalışır. Sıfat durumunda olan, ismin örneği "insan"dır. "İnsan" kavramı hem bir isimdir ve hem de belirli bir vasıfla donatılmış Müsemmâ'dır. Genel bir kavramdır. Bütün "insan" cinsinin fertlerini kapsamaktadır.

Müsemmâ'nın zatını başkalarından ayıran vasfa örnek "alim" kavramıdır. Zira "alim" kavramı, her ne kadar bütün insanlara verilebilen bir kavram olsa da, verildiği insanı diğerlerinden ayırt edici bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte "alim" kavramıyla, bu kavramın Müsemmâsı olan insan aynıdır.

Müsemmâ'nın vücut ve şekle sahip olan isim olmasının örneği, "adam"dır. Siyah ve Beyaz araz durumuna, sıfat olmakla birlikte şeklinin olmamasının örneği; "yazan", "döven"; failin fiilinden dolayı olmayan sıfatların örneği de, "Hay", "Kâdir"dir. (Bakıllânî, *et-Temhîd*, s. 266-267).

²⁵⁷ Bk. Sâbûnî, *a.g.e.* s.79.

²⁵⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 19a.

gibi, Allah Taâlâ, kâdir, “âlim”dir, dememiz de böyledir. Çünkü bu ilmi ve kudreti ifade eder. Sıfat ve isim Eş'arı'ye göre sözü söyleyenin sözünden başkadır²⁵⁹.

“Kaderiyyeye göre ise Allah Taâlâ'nın ezelde isim ve sıfatı yoktur. Zira ezelde sözün varlığı muhaldir”.

Böyle bir düşünce Kuşeyrî'ye göre fâsiddir. Alim, Kadîr, Hayy, el-İlâh olan isimlerin Allah'tan başka şeyler olduğunu kabul etmemiz, ezelde bu isimlerle vasıflanmamış bir ilâhla karşılaşmamız gerçeğini doğurur. Bu tarz bir düşüncenin kabul edilmesi ise mümkün değildir²⁶⁰.

Kuşeyrî düşüncesinin doğruluğunu desteklemek maksadıyla birtakım örnekler de verir. Ona göre aslolan, isim ve müsem mânın aynı olmasıdır. Eğer böyle olmamış olsaydı “Allah'a ibadet ettim” sözünü söyleyenin bu sözündeki ibadet etme fiilinin Allah'tan başkası hakkında gerçekleşmesi gerekirdi. Yine ismin müsem mânadan ayrı olması durumunda, Allah Taâlâ'nın “Yerin ve göklerin mülkü Allah'ındır”²⁶¹ ifadesinde buyurduğu “mülkün Allah'a ait olma” keyfiyeti, başkası için gerçekleşmiş olurdu ki, böyle bir düşünce din sınırlarının dışına çıkmaz.

Bir başka örnek de “Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin”²⁶² emridir. Eğer burada olduğu gibi, isim müsem mânın dışında, başka bir şey olmuş olsaydı, itaat etme keyfiyeti Allah ve Rasûlü'nün dışında gerçekleşmiş olurdu. Zira biz biliyoruz ki, bir adama ismin nedir, diye sordüğümüzde, aldığımız “Zeyd” cevabı; “Zeyd'i gördüm” cümlesindeki “Zeyd” ifadesi; isimle isimlendirilenin aynı olması keyfiyetini gösterir. Öye olmamış olsaydı, görülenin Zeyd'in dışında başka bir şey olması gerekirdi²⁶³.

Ehl-i sünnetin benimsediği isimle müsem mânın aynı olduğu düşüncesi, isimlerin birden çok olması durumunda, müsem mânın da birden çok olmasını gerektirmez mi? Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de “en güzel isimler Allah'ındır”²⁶⁴ buyurulmuş, Hz. Peygamber de “Allah'ın doksan dokuz isminin bulunduğunu beyân etmiştir”²⁶⁵. Bu durum ismin müsem mânın aynı olduğu düşüncesinde, Allah'ın zatının da doksan dokuz olmasını vehmettirmeyebilir mi? Halbuki tek olan zatında müteaddid olmaz. Kuşeyrî

²⁵⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 19a.

²⁶⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 19a.

²⁶¹ el-Maide 5/17, 18.

²⁶² el-Enfâl 8/20, 46.

²⁶³ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 19a.

²⁶⁴ el-A'raf 7 /180.

²⁶⁵ Tirmizî, “Daavât”, 83/3507.

böyle bir düşünceyi doğru bulmaz. Çünkü isimlerle kastedilen tesmiyedir²⁶⁶. İsmi müsemmâdan ayrı olması durumunda isimlerin, Allah'ın zatının dışında olması gerekir²⁶⁷. Kuşeyrî ve onun gibi ismi müsemmâyı aynı olduğunu benimseyenlerin neticesi olarak, Allah'ın isimlerini mutlak manada kadîm olduğunu da benimserler²⁶⁸.

E. ALLAH'IN SIFATLARI

Âlemlerin Rabbi²⁶⁹, kainâtın yaratıcı ve yöneticisi²⁷⁰ Allah Taâlâ, zihinsel bir varlıktan ibaret olmayıp “hak (mevcut)”²⁷¹ isminden de anlaşılacağı üzere zihnin dışında fiilen de vardır²⁷². Zayıf bir varlık olarak yaratılan insan²⁷³ ise, zayıflığının bir göstergesi, fizyolojik şartların bir gereği olarak Allah'ı bu dünyada müşahhas görme imkanına sahip değildir. Bununla birlikte insanın Allah'ı tanıma- bilme arzu ve merakı, uluhiyyet meselesinde aklını kullanmasına, aklın bu konuda elde ettiği bilgilerinin yetersizliğiyle birlikte acziyetini ikrar etmesine, çaresizliğiyle, varlığı zorunlu olan mutlak bir yaratıcıya inanma gerçeğini ortaya koymuştur.

Allah'ın zatı, yaratılmışların ilminin ihata edemeyeceği, duyu organlarının kavrayamayacağı vacip ve zorunlu bir varlıktır. O'nun mahiyeti, tarif, sınırlama, kemiyet, keyfiyet, renk ve boyutlarla bilinmeyeceği durumu ism-i fail, sıfat-ı müşebbehe ya da masdardan oluşmuş isimlerinin hepsinde vasıf anlamının gözetilmiş olması, “sıfat” kavramının kazandığı değeri gösterir. Allah'ın zatına nispet edilen bir kavram olarak “sıfat” kavramıyla ifade edilen birtakım nitelikler, inanan ve inandığına ibadet etmek isteyen insan için Allah'ı tanımada yardımcı olan özelliklerdir. Böyle bir nitelendirme insan için kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Bilinmeyene ibadet etmek O'nu rab ve ilâh edinmek mümkün değildir²⁷⁴.

²⁶⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 19a; Bk. Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 262-263; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 136. Aynı soruya Nureddin es-Sâbûnî'nin cevabı da şu şekildedir: “Deriz ki, bazen isim zikredilir, fakat onunla tesmiye kastolunur, tesmiye ise ismi söyleyene bağlı bir hadise olup icma ile Müsemmânın gayrıdır. Binaenaleyh buradaki sayı, çokluk ve sonradan oluş gerçeğe isme değil tesmiyeye aittir.” Topaloğlu, *a.g.e.* s. 81

²⁶⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 19a.

²⁶⁸ Bk. Topaloğlu, *a.g.e.* s. 80.

²⁶⁹ el-Fatiha 1/1.

²⁷⁰ el-Bakara 2/29; el-En'am 6/101-103; es-Secde 32/7.

²⁷¹ Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, s. 68.

²⁷² Topaloğlu, “Allah” *DİA*, II, 586.

²⁷³ en-Nisâ 4/28.

²⁷⁴ Topaloğlu, *a.g.m.* s. 486.

Allah Taâlâ'ya iman zatına inanmanın yanında, O'nun zatı hakkında vacip olan kemal sıfatları ve vasıflanmaktan münezzehe olduğu noksan sıfatlarını icmalı ve tafsili olarak bilmek ve inanmaktır²⁷⁵. İnanılan bu yüce varlığın zihni bir varlık olmanın ötesinde harici olarak da varlığı mevcuttur. Hariçte uluhiyyet sıfatlarıyla tecelli eden yüce yaratıcının insanların lisanlarında uluhiyyeti ifade eden isimler, kemalini belirten sıfatlarla anılması ve bilinmesine izin verilmiş, bu çaba, Allah'ı hakkıyla tanıma gayretinin bir belirtisi olmuştur.

Ancak, insan aklı her zaman bu özelliğini koruyamamış, zaman zaman Allah Taâlâ'ya zatına layık olmayan birtakım sıfatlarla nitelendirme yanlışlığına düşmüştür. Hz. Peygamber ve sahabe devrinde ihtilaf edilmeyen zat ve sıfatlar meselesinde, Hulefâ-i râşidin devrinin sonlarında Abdullah b. Sebe ve taraftarlarının oluşturduğu "Sebeiyye" taifesinin teşbih ve teccimi kabul eden görüşleri, bu konuda varılan en temel yanlışlardan biri olmuştur²⁷⁶. İslâm tarihinde müşebbihe ve mücessime olarak bilinen topluluğun benimsemiş olduğu temel düşünceye göre, Allah'ın zatı ve sıfatları O'nun dışındakilerin zatına ve sıfatlarına benzetilmiştir. Bu düşünceyle müşebbihe sapıklığa düşmüştür. Bu anlamda teşbihin ilk ortaya çıkışı, gulat-ı şianın temsilcilerinden "Sebeiyye"nin göstermiş olduğu bir takım yanlış tavırlarıdır. Onların Hz. Ali'yi Allah'ın zatına benzeterek sapıtmalarına karşılık, Hz. Ali'nin içlerinden bir grubu yakması, diğerlerince "Şu anda senin gerçekten Allah olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz; çünkü, Allah'tan başkası ateşle azab etmez" düşüncesini ileri sürmelerini doğurmuştur²⁷⁷.

Aşırı gruplarca Allah'ın teşbih ve teccim edilmesinin yanında bir kısım Mu'tezililer tarafından, Allah Taâlâ'nın sıfatları ve isimlerinin ezeli olmadığı, sıfatlarının nefyedildiği düşüncesi benimsenmiştir.

Müşebbihe ve Mücessimeye zıt bir akım olarak gelişen sıfatların nefyedilmesi fikri Emevîlerin son halifesi zamanında Merv'de Mâzinî'nin öldürdüğü Cehm b. Safvan (ö.128/745) tarafından ortaya atılmıştır²⁷⁸. Cehmiyyenin bu görüşü zamanla Mu'tezile tarafından benimsenmiş, sıfatların nefyedilmesinde mübalağa edilip tatile kadar

²⁷⁵ Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, s. 6; İsmail Hakkı İzmirli, *a.g.e.*, s. 256; Yurdağür, *a.g.e.* s. 143.

²⁷⁶ Ebu'l-Vefa Guneym Teftazânî, *a.g.e.* s. 118-119.

²⁷⁷ Bağdadî, *el-Fark*, s. 138.

²⁷⁸ Bağdadî, *a.g.e.* s. 68.

gidilmiştir²⁷⁹. Ancak Mu'tezile sıfatların nefyedilmesini bütünüyle inkar da etmemiştir. Büyük çoğunluğu sıfatların ilâhî zat üzerine zaid oluşunu da kabul etmeyerek, zatla aynı olduğunu benimsemişler²⁸⁰ akli metodlarının bir gereği olarak da sıfatları te'vil ederek Allâh'ın birliğini ispatlamaya çalışmışlardır²⁸¹.

Seleften büyük bir topluluk ise Allah için ezeli sıfatları kabul etmiş, zâtî sıfatlarla fiili sıfatlar arasında fark gözetmemiştir²⁸². Onlar, müteşâbih âyetlerin akli yorumlara tabi tutulmaması, nasların zahirine sıkı sıkı bağlı kalma ve inanma esasına dayalı olarak sıfatullâh konusunda teşbîh, tecsîm ve tekyîf gibi anlayışlara gitmemişlerdir²⁸³. Selefin Allah'ın sıfatları konusunda te'vile yer vermeyen, teşbîhi de hedef almayan bu tutumu merak eden aklın, sürekli bilinmeyi araştırmaya yönelen insan zihnini, sıfatlar konusunda ortaya koyduğu yanlış birtakım itikadi düşünceler karşısında tatmin edici olamamış, naslarda ifadesi bulunan Allah'ın sıfatlarının yaratılmışların sıfatlarıyla mukayesesine ve değerlendirmesine neden olmuştur.

Ehl-i Sünnetin Mâtürîdî ve Eş'arî kollarının zat ve sıfatlar konusundaki tutumu ise, iki taraf olan Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir yol olmuş, Allah'ın sıfatlarının Kur'an'ın "Onun benzeri hiçbir şey yoktur"²⁸⁴, "hiç bir şey de O'na denk değildir"²⁸⁵ âyetinde ifadesini bulan, mahlukâtın sıfatlarına benzemediği gerçeği birtakım akli delillerle isbat edilmeğe çalışılmıştır²⁸⁶.

Kuşeyrî'nin Allah Taâlâ'nın sıfatları konusundaki tutumu da Ehl-i sünnetin genel kanaati doğrultusundadır. Onun düşüncesi, Müşebbihe ve Mu'tezile'nin görüşlerinden uzaktır. Allah Taâlâ kadîmdir. Varlığının başlangıcı yoktur. Birdir, isim ve sıfatlarıyla ezeldir. Âlemin muhdisi (yaratanı), mahlukata benzemez. Eğer böyle bir benzeme olmuş olsa, âlemin de muhdîs ve kıdeminin gerekli olacağı ortaya çıkar. Çünkü bu durumda iki benzeyenin bütün yönleriyle birbirinin benzeri olması gerekir. Halbuki

²⁷⁹ Kadı Abdulcabbar, el-Münye ve'l-emel, drly. Ahmet b. Yahya el-Murtaza, İskenderiye, 1985, s. 13; Şehristânî, *el-Milel*, s. 44, 88; Cemaluddin el-Kasimî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 44.

²⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s.164; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.92; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.* s.156; Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm'da Siyasi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, s. 175 ;Ebû Guneym Taftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve Ba'du Müşkilâtihî*, s. 123 ; Topaloğlu, *a.g.e.* s. 174; Gölcük - Toprak, *a.g.e.* s.192.

²⁸¹ Işık, *a.g.e.*, s. 68.

²⁸² Şehristânî, *el-Milel*, I, 92.

²⁸³ Şehristânî, *a.g.e.* I, 92; İzmirli, *a.g.e.* s. 65; Yurdagür, *a.g.e.* s.261.

²⁸⁴ eş-Şûrâ 42/11.

²⁸⁵ el-İhlâs 112/4

²⁸⁶ Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 94-95; Nesefî, *a.g.e.*, I, 188 vd.; Beyâdî, *a.g.e.*, s.108 vd.

böyle bir durum mümkün değildir. Âlemin yaratıcısı olarak Allah Taâlâ'nın cevher, âraz, cisimle vasıflanması, bir mekanda bulunması söz konusu değildir. Bütün bu sıfatlar yaratıkların bilinen özellikleridir.²⁸⁷

Bu anlamda, hâdislerin özelliklerinden olan, renk ve tattan münezzehtir olan Allah Taâlâ'nın mahiyeti hakkında, "O nedir?" sorusu da sorulamaz. Böyle bir soru hâdis bir varlığın cinsinden soru sormayı gerektirir. Oysa kadîm olanın cinsi yoktur.

Allah Taâlâ'nın zatı hakkında "nasıl" gibi sorunun da sorulamayacağını söyleyen Kuşeyri, bu sorunun hey'et ve durumdan haber talep etmeyi gerektireceğini, Allah Taâlâ'nın ise "hey'et" ve "durum"dan beri olduğunu ifade eder. Yine "nerededir" ve "ne zaman" soruları O'nun hakkında sorulamaz. Bu nevi sorular mekanda ve belirli bir zamanda bulunmayı gerektirir ki, kadîm olan Allah Taâlâ mekan ve zamandan münezzehtir.

Kadîm olan Allah Taâlâ için "ses"e sahip olması, bir ihtiyaç içerisinde bulunması, yanılması, uykuya ihtiyaç hissetmesi de söz konusu değildir. Bütün bunlar hâdis varlıkların özelliklerindedir.²⁸⁸

Allah Taâlâ'nın eş ve çocuk sahibi olması da mümkün değildir. Zira eş sahibi olma, benzer türden olan ancak cinsiyeti farklı bir varlığı, çocuk sahibi olma ise farklı cinsiyete sahip aynı türden iki varlığı bir araya getirecek bir duyguyu -şehvet duygusunu- gerektirir.²⁸⁹ Varlıklara özgü olan bu tür halleri varlık üstü olana taşımak, daha alt varlık katmanına ait olan şeylerle, en üst katmana ait olanları aynileştirmek olur.

Allah Taâlâ'nın yapma, yaratma ve fiillerinin de bir illeti yoktur. Yapmış olduğu fiilleri için "niçin", "neden" yaptı, tarzında bir soru sorulamaz. Eğer fiilin bir illeti bulursa ve bu illeti "kadîm" olmuş olsa, illetin ma'lulunun da kıdemi olmuş olur ki, böyle bir durum ise imkansızdır. Eğer bu illeti kadîm değil de "hâdis" olmuş olsa, fiilin başka bir illeti olur. Bu ise nihâyetsiz bir sonucu doğurur ki, bu durum geçerli olan bir düşünce değildir.²⁹⁰

²⁸⁷ Kuşeyri, *Luma*, s. 21; *el-Fusul*, s.48.

²⁸⁸ Kuşeyri, *el-Füsûl*, s.50.

²⁸⁹ Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 51.

²⁹⁰ Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 51.

Hiçbir vehm ve tasavvur da Allah Taâlâ'yı tahayyul edemez. Zira insanın kalbinde tasavvur ettiğinin benzerini yaratmağa Allah kâdirdir. Dolayısıyla Allah insan zihninin tahayyul ettiklerinden öte bir varlıktır. O, mekansız olarak, daha önceden nasılsa şu anda da öyledir²⁹¹.

Kuşeyrî'nin Allah'ı bu tarz hâdis varlıkların özelliklerinden berî kılmaya çalışmasının özü, Kur'an'ın "zatına benzer hiçbir şey yoktur"²⁹² âyetinin bir tefsiridir. Allah Taâlâ gökler ve yerin yaratıcısıdır. Ne zatında ne sıfatlarında ve ne de hükümlerinde bir benzeri vardır. Ancak bu noktada, bir grup Allah'ın zatını, yaratılmışların zatına benzetmiş, O'nu, belirli bir mekanda sınırlı, sonlu, bir oluşla vasıflandırmıştır. Bu düşüncede olanların en çirkin sözleri; Allah'ı organlarla, şekillerle vasıflamaları, bunun sonucunda Allah'ın görmesi, işitmesi, kudreti ve diğer özelliklerinin bilinen beşeri organlarla gerçekleştiğini iddia etmeleridir. Oysa teşbihin yanlışlığı ortadadır. Allah Taâlâ'nın sıfatları teşbih ve ta'tilsiz bir tarzda anlaşılmalıdır.²⁹³

Bütün bu açıklamalar, kelâm kitaplarında anlatılan Allah'ı noksan sıfatlardan münezzehe kılan tenzihî sıfatların açıklanmasıdır. Bu anlamıyla bu sıfatlar Allah Taâlâ'nın ne olmadığını bildirmeleri, olumsuzlukları gidermeleri bakımından "selbî sıfatlar" olarak adlandırılmışlardır²⁹⁴. Kuşeyrî'nin eserlerinde ve kelâm kitaplarında yer alan tenzihî ifadeler; ilk bakışta, insan aklının mahlukatın, nesnelere niteliklerine bakılarak Allah Taâlâ hakkında yapılan teşbihlere, ya da aklın tahayyülleri doğrultusunda O'na nispet edilen beşeri nitelendirmelere, yine aklın gücü nisbetinde, Kur'an ve Sünnetin esasları da dikkate alınarak verilen cevaplardır. Ayrıca bu tenzih düşüncesinde Kuşeyrî'nin ifadelerinde de olduğu gibi, her müellifin yaşadığı dönemin itikadî düşünceleri, batıl birtakım firkaların yanlış "Allah" tasavvurlarının etkileri görülür. Bu nedenle Allah'ın selbî sıfatlarını ve O'nun zatına layık olmayan şeyleri tek tek saymanın imkansız olduğunu kabul etmek ve selbî sıfatların tamamını "muhaletün li'l-havadis" (sonradan olanlara benzememe) sıfatıyla ifade etmek en sağlıklı ve doğru olan bir görüştür²⁹⁵.

²⁹¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 51

²⁹² eş-Şûrâ 42/11.

²⁹³ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 345.

²⁹⁴ Kılavuz, *a.g.e.* s. 77.

²⁹⁵ Özler, *a.g.e.*, s. 154.

Kuşeyrî'nin taksime tabi tutmadığı selbî sıfatlarla ilgili açıklamalarının yanısıra, Allah'ın zâtî sıfatlarını farklı bir şekilde taksim ettiği ve değerlendirdiği görülür

1. Zâtî Sıfatlar

Mevcut ve kadîm olan Allah Taâlâ “vahid”, “alim”, “hakîm”, “kadîr”, “kâhir”, “mürîd”, “mecîd”, “refî”, “mütekellim”, “basîr”, “mütekebbir”, “hayy” ve “bakî”dir²⁹⁶. Bu kelimelerin Kur'an-ı Kerim ve hadislerde ism-i fail sigasıyla Allah Taâlâ hakkında kullanılmasında kelâmcılar ve filozoflar arasında ittifak bulunmasına rağmen aynı kelimelerin asılları olan masdarlarının zatı ilâhîyeye ezelde sabit ve zatına zâid, hakiki ve vücudi sıfatlar olmasında ihtilaf edilmiştir²⁹⁷.

Kuşeyrî'ye göre Allah ilmi ile “âlim” (bilen), kudreti ile “kadîr” (güç yetiren), iradesi ile “mürîd” (dileyen), işitme sıfatıyla “semî” (işiten), görme sıfatıyla “basîr” (gören), kelâm sıfatıyla “mütekellim” (konuşan), hayat safatıyla “hayy” (diri) ve bekâ sıfatıyla “bakî” (sonu olmayan) dir²⁹⁸. O'nun benimsediği bu temel görüş Ehl-i sünnetin Eş'arî ve Mâtürîdî kollarınca da benimsenen bir düşüncedir²⁹⁹. Buna göre sıfatların, ilim, kudret, irade... şeklindeki ifadeleri masdar olmaları bakımından asıldır. Alim, kadir, mürid... gibi kelimeler ise masdarlardan türemiş olmaları bakımından ikinci durumda, fer'î durumdadırlar. Fer'in sübûtu, aslın da sübûtunu gerektirdiğinden sıfatların zikredilmesi, müştak oldukları masdarlarının da sabit olmasını gerektirir³⁰⁰.

Mu'tezile ise Allah'a izafe “ hay”, “âlim”, “kadîr” gibi müştak kelimelerden oluşan “manevi sıfatlar”ı kabul etmekle birlikte, bunların masdarları durumunda olan (hayat, ilim, kudret) “meânî sıfatlar”ı kabul etmez. Mu'tezilenin bu noktada endişesi, Allah'ın zatından hariç sıfatların kabul edilmesi durumunda birden çok “kadîm” varlık'ın mevcudiyetinin söz konusu olacağıdır. Böyle bir düşünce de Mu'tezilenin temel prensiplerinden biri olan tevhid ilkesine aykırıdır³⁰¹. Ehl-i sünnet ise Allah'ın zatıyla birlikte ezeli sıfatların bulunduğunu, bu sıfatların Kuşeyrî'nin de ifadesiyle “zatının ne aynı ne de gayrı” olduğu fikrini kabul etmiştir³⁰².

²⁹⁶ Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 47 ; *Lum a'*, s. 22.

²⁹⁷ Bağdadi, *a.g.e.* s. 91; Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 199 vd.; Şehristânî, *a.g.e.* 1, 44.

²⁹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 47; *el-Füstûl*, s. 53.

²⁹⁹ Bk. Bağdadi, *a.g.e.* s. 90; Ebu'l-Mu'în en'-Nesefî, *a.g.e.*, s.188; Saduddin Taftazani, *a.g.e.* s. 36.

³⁰⁰ Gölcük-Toprak, *a.g.e.s.* 202.

³⁰¹ Mu'tezilenin tevhid görüşü hakkında Bk. Bağdadi, *el-Fark*, s.68; Kadı Abdülcebbar, *Şerh-u usuli'l-hamse*, s.151 vd. *el-Münye ve'l-emel*, s. 13-15; Şehristânî, *a.g.e.* 1, 44-45.

³⁰² Kuşeyrî, *er-Risale*, s.48.

Ezefî olan Allah'ın zatına mahsus bu sıfatlar, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinde belirli bir taksime tabi tutulmamıştır. Ashab-ı kiram döneminde de sıfatlar taksim edilmemiştir. Sıfatların daha sonraki dönemlerde geçerli bir sebep olarak, kendi özlerinde birtakım manalar taşımaları, buna dayalı olarak taksime tabi tutulmaları, Allah'ın zatını daha iyi ve kolay anlaşılmasını sağlaması bakımından gerekli görülmüştür³⁰³. Bu amaç doğrultusunda Kur'an ve hadiste belirtilen sıfatlar, insan zihninin farklı düşünme ve değerlendirmelerine göre taksime tabi tutulmuş, bununla öğrenimde kolaylığın elde edilmesi sağlanmıştır.

Kuşeyrî de "Luma' fi'l-i'tikâd"da Allah'ın zâtî sıfatlarını:

a- Fiiline delâlet edenler,

b- İzzet sıfatlarına müstahak; noksanlığı gerektirecek vasıflardan münezzehe olduğunu ifade edenler,

c- Kur'an-ı Kerim ya da sünnetin beyan ettiği haberî sıfatlar, olmak üzere üçlü bir taksime tabi tutmuştur.

Bu taksimde, Kudret, İlim, Hayat, İrade sıfatlarını Allah'ın fiiline delâlet eden sıfatlar; Semî', Basar, Kelâm ve Bekâ sıfatlarını Allah Taâlâ'nın izzetini ifade eden ve noksanlıklardan münezzehe olduğuna delâlet eden sıfatlar olarak değerlendirir³⁰⁴.

Kuşeyrî'nin yapmış olduğu bu taksim, "Bekâ" sıfatı dışında, daha önce Ebû Hanîfe (ö.150/767 tarafından benimsenen taksimdir. Ona göre de zâtî sıfatlar; "Hayat", "İlim", "Semî", "Basar", "Kudret", "İrade" ve "Kelâm"dır. Ancak bu taksimde Kuşeyrî'nin benimsemiş olduğu "Bekâ" sıfatı zâtî sıfatlardan kabul edilmemiştir³⁰⁵. Kuşeyrî'nin bu taksimi, fıkhıta tabi olduğu İmam Şafî'nin (ö.204/819) "*el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd*"inde de yer alır. Ona göre zâtî sıfatlar "Bekâ" sıfatıyla birlikte sekizli bir taksime tabi tutulmuştur³⁰⁶. Onun bu anlayışı Beyhakî (ö.458/1066) ve Kuşeyrî tarafından sayısal bakımdan aynen benimsenmekle birlikte zâtî sıfatların değerlendirilmesinde farklılık görülür.

³⁰³ Özler, *a.g.e.* s. 162.

³⁰⁴ Kuşeyrî, *Luma'*, s. 23.

³⁰⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 4-5.

³⁰⁶ Şafî, *el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd*, s. 13.

Beyhakî daha önce de değindiğimiz gibi Kuşeyrî'nin, zâtî sıfatları, fiiline delâlet edenler, izzetini ifade eden ve noksanlıktan münezze kılanlar ve haberî sıfatlar şeklindeki üçlü taksimini, aklî ve naklî sıfatlar olmak üzere önce ikiye ayırmakta, daha sonra aklî sıfatları da kendi arasında iki kısma ayırmaktadır. Buna göre birinci kısım isim ve müsemânın aynıdır. Haber verenin Allah Taâlâ hakkındaki haberi, vasıflayanın Allah'ın zatına ilişkin sıfatına delâlet etmektedir. Allah Taâlâ'nın Celîl, Azîm, Azîz, Mütekebbir...vb. şekillerde vasıflanması bunun bir örneğidir. İkincisi ise haber verenin Allah hakkındaki haberi, vasıflayanın Allah'ın zatiyla kaim, zati üzerine zaid sıfatları olduğuna delâlet eder. Buna göre Allah Taâlâ Hayat, İlim, Kudret, İrade, Semî', Basar, Kelâm, Bekâ sıfatlarıyla; Hay, Alîm, Kadir, Mürîd, Semî', Basîr, Mütakellim, Bakî olarak vasıflanmış olur³⁰⁷.

Sıfatlar konusunda Kuşeyrî bakımından diğer önemli bir özellik de; Kuşeyrî öncesi Ebu Hanife , Bâkılânî, muasırları; Beyhakî, Cüveynî tarafından ve daha sonraki dönemlerde kabul edildiği gibi sıfatların zâtî ve fiilî sıfatlar olarak taksim edilmemiş olmasıdır. Kuşeyrî fiilî sıfatları zâtî sıfatlar içerisinde değerlendirmekte, Kudret, İlim, Hayat ve İrade sıfatlarını Allah'ın fiilinin delâlet ettiği sıfatlar olarak benimsemektedir³⁰⁸.

Bu genel açıklamalar ışığında Allâh Taâlâ'nın zâtî sıfatları hakkında Kuşeyrî'nin görüşlerini kısa başlıklar altında şu şekilde belirtmek mümkündür:

a) Kudret ve İrade

Allah Taâlâ Kudret sıfatıyla Kadir, İrade sıfatıyla Mürîddir. Sıfatlar müştak olmaları bakımından birbirleriyle bağlantılıdır. Kudret olmaksızın Kadir, Kadir olmaksızın "Kudret" in olması imkansızdır³⁰⁹. Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu sıfatların masdarlarının Allah'a izafe edilmesinin doğru olmadığı kanaati, Kuşeyrî tarafından kabul edilmemiştir.

Allah Taâlâ'nın kadir olmasının delili, kadir olmayandan fiilin meydana gelmediğidir. Allah hakkında kadir olma (güç ve kudret sahibi olma) vasfı bütün "makdûr"a (güç ve kudretle ilgi olanlar) şamildir³¹⁰. Mürîd olmanın delili de Allah Taâlâ'nın fiillerindeki "müretteb" (düzenlenmiş olmak) olma halidir. Zira, fiillerin

³⁰⁷ Beyhakî, *el-İ'tikâd alâ Mezhebi's-selef*, s. 31.

³⁰⁸ Kuşeyrî, *Luma*, s. 23.

³⁰⁹ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, 53.

³¹⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 52-53.

tertiple edilmiş olması, öne alınan ya da sonraya bırakılan fiilin öne ya da sonraya bırakılmasında, bir niyet ve irade sahibinin olmasını gerektirir³¹¹.

b) İlim

Allah, ilmiyle alimdir. Fiilinin muhkem, sağlam olması bunun en büyük delilidir. Çünkü fiilin bu tarz muhkem bir şekilde var olması, failinin alim olduğunun bir göstergesidir. Bilinmesi gerekli şeyin bütün yönleriyle bilinmemesi, bilmesi gereken için bir eksikliktir. Aynı şekilde bir şeyin bütün yönleriyle bilinmemesi, o şeyin muhkem bir biçimde olmadığı sonucunu doğurur. Öyleyse failin bilme vasfına, bilinmesi gerekli olan her şey dahil olması gerekir. Bu durum ilminin kapsayıcılığını belirtir. Allah'ın "ma'lum"u (bilinmesi gerekli olan) bilmemesi, noksanlıktır. Böyle bir durum ise Allah hakkında imkansızdır³¹². "Ma'lum"la ilgili bu ilim "kesbî" değildir. Zira böyle bir ilim hâdis olma özelliği taşır. Allah'ın ilmi ise "hâdis" değil, "kadîm"dir³¹³.

c) Hay (Hayat)

Allah Taâlâ ezeli bir hayat sıfatıyla diridir. "âlim", "kadir", "mürîd" olmanın şartı diri ve canlı olmaktır. Ölümlü olma durumu bu sıfatların varlıklarını ortadan kaldırır. Ölüden ise belirtilen bu fiiller meydana gelmez³¹⁴.

d) Semî (İşitme), Basar (Görme)

Allah Taâlâ "Sem" sıfatı ile işiten, "Basar" sıfatıyla görendir³¹⁵. "Semî" ve "Basîr" olmanın delili, işitme ve görme sıfatlarının Allah hakkında övgü ifade eden sıfatlar olmasıdır. Çünkü bu iki sıfatın nefyedilmesi bir noksanlıktır. Eksikliğin ortadan kaldırılması ise ancak bu iki sıfatın varlığıyla mümkündür. Allah'ın sıfatlarında noksanlığın düşünülmesi ise imkansızdır³¹⁶.

e) Kelâm

Kuşeyrî'nin "Kelâm" sıfatıyla ilgili görüşleri; Allah Taâlâ'nın "Mütekellim", Kur'an'ın "kelâmullah" ve özellikle kelâm sıfatının keyfiyet ve hususiyetinin

³¹¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 52.

³¹² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 52.

³¹³ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 53.

³¹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 52.

³¹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 47; *el-Füsûl*, s. 53.

³¹⁶ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 53.

tetikinden doğan³¹⁷, Allah'ın kadîm ve gayr-i mahluk “ kelâm” sıfatıyla mı, yoksa, hâdis ve mahluk bir “kelâmla” mı mütekellim olduğu konusundaki münakaşalar çerçevesindedir. “Halku'l-Kur'an meselesi” olarak tarihe mal olan bu konunun ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö.124-125/741-742) tarafından ortaya atıldığı, Cehm b. Safvan 'ın (ö.128/745) da bu görüşü ondan alarak geliştirip yaygınlaştırdığı kabul edilir³¹⁸. Aynı düşünce daha sonraları Bişr el-Merisî (ö.218/833) tarafından da benimsenmiştir³¹⁹.

Tevhid sistemlerinden hareketle Mu'tezile, Allah'ın zatından başka kadîm varlık kabul etmemiş ve dolayısıyla Allah'ın kelâmı olan Kuran-ı Kerim'in de buna bağlı olarak mahluk olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile ile birlikte Neccâriyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve Havâric de Allah Taâlâ'nın kelâmının hadis olduğunu kabul etmişlerdir³²⁰ Mu'tezile'nin Kuran'a karşı dile getirdiği bu düşünce, özellikle halife el-Me'mûn devri'nin (198-218/813-833) siyasetini belirlemede etkin bir rol oynamıştır. Nitekim bu dönem Mu'tezile kelâmcılarının hadiscileri imtihana çekmeleri ile sıkıntılarının yaşandığı bir dönem olmuştur³²¹.

Ehl-i Sünnet, kelâm sıfatı ve Allâh'ın kelâmının ifadesi olan Kuran-ı Kerim konusunda ittifak halindedir. Bu konuda onlar Kuran'ın, Allâh Taâlâ'nın kadîm sıfatı olan “kelâm” sıfatına dayalı olarak hâdis ve mahluk olmadığını benimsemişler, aksi görüşte olanlara karşı şiddetli müdafada bulunmuşlardır³²².

Kuşeyri'ye göre de, kadîm olan Allah Taâlâ “mütekellim”dir. Kendisinden emir, nehiy, va'd, vaîd'in gerçekleşmesi buna delildir. Bu yönüyle O, “Melik”tir. Kelâm sıfatı kadîm ve ezeldir. Ezelde “kelâm” sıfatının varolmadığı tasavvur olunamaz. Böylece Allah Taâlâ'nın kelâmsız olma vasfıyla sıfatlanması da imkansızdır³²³ O'nun kelâmı, zatıyla kaimdir. Zatının dışında bir kelâmla “mütekellim” olması düşünülemez. Çünkü “mütekellim” olma vasfı, kelâm sıfatından müştaktır. Dolayısıyla

³¹⁷ Yurdagür, *a.g.e.* s. 214.

³¹⁸ M. H. Kırbaşoğlu, "Allâh'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyeti İle İlgili İhtilaflar.", *A.Ü.İ.F.D.*, XXVIII, 427; W.Montgomeri Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 305; Wilferd Madelung, "The origins of the controversy concerning the creation of the Koran", *Orientalia Hispanica*, I, 505.

³¹⁹ Kırbaşoğlu, *a.g.e.* s.428.

³²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I, 45.

³²¹ Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s.192 vd

³²² Bağdadi, *Usulü'd-din*, s.106; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.106, *Luma'*, s.102; Neseffî, *a.g.e.*, I, 259 ; Beyâdî, *a.g.e.*, s. 138 vd.

³²³ Kuşeyri, *a.g.e.* s. 54.

“mütakellim”in anlamı da türemiş olduğu kelimenin anlamıyla bağlantılı olması gerekir³²⁴.

Mütakellim olan Allah Taâlâ'nın kelâmı harf ve seslerden ibaret değildir. Bu noktada Kuşeyrî'nin ileri sürdüğü delil; harf ve seslerin hudus göstergelerinden olduğunu belirtmesidir. Sesler, hislerimizle duyulan (idrak edilen) birtakım namelerdir. Bu tip bir düşünce tarzı, Allah hakkında hâdis olmayı gerektirmesi bakımından imkânsızdır.

Allah Taâlâ'nın kelâmının beşeri özelliklerle değerlendirilmesi de doğru değildir. Mesela Arapça, Süryanice, İbranice olarak nitelendirilemez. Çünkü bu diller harflerin meydana getirdiği mürekkebi lafızlardır. Oysa, Allah Taâlâ'nın kelâmı harf değildir³²⁵.

O'nun kelâmının yazılı ifadesi olan mushaf ise bütün cüzleriyle mahluktur. Ancak mushafın bu şekilde mahluk olması, onun da kıdemini gerektirmez. Bu tıpkı içinde ibadet edilen mescidin durumu gibidir. Çünkü mescidde ibadet etmek mescidin de kıdemi anlamına gelmez³²⁶.

Kadîm olan Allah'ın kelâmı hakiki anlamda okunmuş, kalplerde hifzedilmiştir. Bunun örneği Allah Taâlâ'nın hakiki olarak dillerimizle zikredilmesi, kalplerimizle bilinmesidir. Kur'an-ı Kerim'i okumamız, Kur'an'ın lafzı ve sesleri tamamıyla mahluktur. “Okunan” şey ise mahluk değildir. Okunan zâtıyla kaim olan Allah Taâlâ'nın kelâmıdır³²⁷.

Ehl-i Sünnet ve Kuşeyrî'nin benimsemiş olduğu bu düşünceye karşılık Hanbelilere³²⁸ ve Haşeviyeye nisbet edilen, Kur'an'ın harfleriyle de gayr-i mahluk olduğu, seslerden ve na'melerden oluşan işitmenin kelâmın kendisi olması, bu haliyle de kadîmliği tarzındaki düşünce benimsenmemiş, bu tip bir düşünce onların cehaletlerinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir³²⁹.

Allah'ın kelâmının Arapça, Kur'an-ı Kerim, Süryanice İncil, İbranice Tevrat olarak isimlendirildiğini söyleyen Kuşeyrî'ye göre Kur'an gerçek anlamda “kelâmullah”tır. Çünkü içilen şeye “şarab” denildiği gibi, “okunan” a da “Kur'an”

³²⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 54.

³²⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 55.

³²⁶ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 56.

³²⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 56.

³²⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 56.

³²⁹ Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 125.

denilmiştir. Kur'an'ın bu şekilde kullanılması onu hakiki anlamda Kur'an olmasını sağlar. Mutlak olarak bu şekildeki bir kullanımdan, Kur'an'ın dışında başka bir şey de anlaşılabilir³³⁰.

Allah Taâlâ'nın kelâmının işitilip işitilemeyeceği konusuna da değinen Kuşeyrî, işitilmesini doğru bulur. Zira Allah Taâlâ kelâmını Hz. Musa'ya işittirmiştir³³¹. Kelâmın varlığı (mevcudiyeti) işitilmesinin delilini teşkil eder. Kuşeyrî'nin bu kanaati Eş'arî'nin benimsemiş olduğu görüştür. Ona göre var olan her şeyin görülmesi nasıl mümkünse, işitilmesi de o derece mümkündür³³². Bâkılânî (ö.403/1013) ve Cüveynî'ye (ö.478/1085) göre de Allah'ın kelâmı işitilir³³³. Bâkılânî Allah'ın, kelâmını yaratıklara üç mertebede işittireceğini söylemektedir. O'na göre bu, bazen dilediğine vasıtasız bir şekilde ancak bir perde arkasından gerçekleşir. Bunun örneği de Hz. Musa (a.s.) ile olan konuşmadır. İkinci olarak da vasıtalı bir şekilde fakat, nazar ve ru'yet olmaksızın melek, rasûl veya okuyan tarafından gerçekleşir. Allah Rasûlü'nün sahabeye, sahabenin tabiûna okumasındaki işitme bu nevidendir. Bu tarz bir işitme Kuran'ın, günümüze kadar devam eden okunuşunun Allah'ın kelâmı olarak işitilmesidir. Bir diğer şekil de, dilediğine vasıtasız olarak perdesiz işittirmesidir. Hz Peygamber'in mi'rac gecesinde Allah'ın kelâmını işitmesi bunun örneğidir. Nitekim bu nevilere Kur'an-ı Kerim'de³³⁴ beyan edilmiştir³³⁵.

Ebu İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027) ve onun görüşünde olanlara göre ise Allah Taâlâ'nın kelâmı asla işitilemez. Ona göre âyette beyan edilen "...tâ ki Allah'ın kelâmını işitsin"³³⁶ ifadesinden "... tâ ki Allah'ın kelâmına delâlet eden şeyi işitsin" anlamı kastedilmiştir³³⁷. Kuşeyrî Allah'ın kelâmının işitilebileceği görüşüne kelâmın varlığını delil olarak göstermekle birlikte, varlığın ne tür bir mahiyet olduğunda ayrıntılı bir bilgi vermemektedir. Bu konuda Eş'arîlerin görüşünü benimsemekte hocası İsferâyînî'ye muhalefet etmektedir.

³³⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 56.

³³¹ Bk. en-Nisa 4 /164. Ebu Mansur Mâtürîdî'ye göre Allah Taâlâ Hz. Musa'ya kelâmını işittirmiştir. Ancak bu yaratılmışların işitmesi gibi değil, Hz. Musa'nın lisanıyla olmuştur.

³³² Sâbûnî, *a.g.e.* s. 89.

³³³ Bk. Cüveynî, *a.g.e.* s. 129.

³³⁴ Bk. eş-Şura 42/51.

³³⁵ Bâkılânî, el-İnsâf, s. 83-85.

³³⁶ et-Tevbe 9/6.

³³⁷ Sabunî, *a.g.e.* s. 89.

f) Bekâ

Vücut ve kıdem sıfatlarının zaruri bir sonucu olan “bekâ” sıfatı, ebedî olmak, varlığının sonu olmamaktır³³⁸. Allah Taâlâ'nın “bâkî” olmasının delili, varlığının devamlı olmasıdır³³⁹. Bütün varlıklar üzerine mukaddem (önce) olan Allah, varlığının başlangıcı olmama anlamında “evvel”, sonu olmama anlamında da “âhir”dir³⁴⁰.

Kelâmcılar Allâh Taâlâ'nın bâkî olduğunda ittifak etmelerine rağmen, “Bekâ”nın ne tür bir sıfat olduğu konusunda görüş birliğine varamamışlardır. Bu konuda ihtilaf edilen noktanın özü bekâ sıfatının sıfat-ı nefsiyye mi yoksa sıfat-ı subûtiyye mi olduğudur³⁴¹.

Eş'arî'lere göre bekâ sıfatı diğer subûti sıfatlar gibi, Allâh'ın zatıyla kaim, zat'a zaid bir sıfattır. Mâturidî'lere göre ise Allâh zatıyla bâkîdir. Bu bâkî olmanın keyfiyeti zatın var olmasındaki devamlılıktır³⁴².

“Bekâ” sıfatını Allah Taâlâ'nın zâtî sıfatlarından bir sıfat olarak değerlendiren Kuşeyrî'ye göre ise, Allah Taâlâ bir “bekâ” sıfatıyla bakîdir. Bu sıfat Allâh'ın zatıyla kaim kudret, irâde. semî', basar ve hayat sıfatları gibi zat ile kaim olmakla birlikte, zata zaid bir sıfat değildir.³⁴³ Onun bu düşüncesi bu konuda Eş'arî'ye muhalif olan, bekâ'nın zatın üzerinde zaid bir sıfat olmadığını fakat bekâ sıfatının zâtî sıfatlardan olduğunu söyleyen Bâkılânî'nin görüşüyle benzerlik arzeder³⁴⁴. Nitekim bu düşünce Kuşeyrî sonrası Cüveynî ve Fahrüddîn er-Râzî tarafından da benimsenmiştir³⁴⁵. Kuşeyre'ye göre “bekâ” sıfatında önemli olan temel özellik, diğer zâtî sıfatlarla birlikte sıfatlardaki tevhidin gerçekleşmesidir. Allah Taâlâ “ilim”le olduğu gibi kudret, irade, semî', basar, hayat ve bekâ sıfatlarıyla bir; hiçbir varlık sıfatlarında O'na denk ve benzer değildir. Sıfatlardaki bu “tevhid” anlayışına başka herhangi bir düşünce ilave edilemez. Bu konuda söylenilecek söz zıt bir düşüncedir³⁴⁶.

³³⁸ İzmirli, *a.g.e.* s. 257; Yurdağür, “Bekâ”, *DİA*, V, 359.

³³⁹ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 59.

³⁴⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 68.

³⁴¹ Yurdağür, *a.g.e.* s. 160.

³⁴² Bağdadi, *a.g.e.* s.108-109 ; Şeyhzade, *a.g.e.* s. 7.

³⁴³ Kuşeyrî, *a.g.e.* s.53.

³⁴⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.299; Ş. Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 35.

³⁴⁵ Cüveynî, *İrşâd*, 133; Fahrüddîn er-Râzî, *Usûlü'd-Dîn*, s.65.

³⁴⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 53.

Kur'an'ın ifadesiyle "O, evveldir ve ahirdir."³⁴⁷ "Kainatta her şey fanidir. Yalnız Rabbın (zâtı) bâkîdir, ebedîdir."³⁴⁸ Fani olan yaratılmışların, Bakî olan Allah Taâlâ'nın zâtî sıfatlarıyla vasıflanması doğru değildir. Bu çerçevede yaratılmışlar, Allah'ın ilmiyle alim, kudretiyle kâdir, sem' ve başarıyla semî ve basîr, hayatıyla hay, bekâsıyla bâkî değildir. Çünkü kadim bir sıfat, hâdis bir varlıkla beraber olamaz. Bu anlamda hâdis bir sıfat da kadim sıfatla bulunmaz. Dolayısıyla bu tarz bir düşüncüyü korumak, tevhidin aslını oluşturur³⁴⁹.

Kuşeyrî'ye göre, böyle bir düşüncenin aksine bir kanaati benimseyenler dinden çıkmış ve İslâm'dan soyutlanmışlardır³⁵⁰. O, Hulûliyye'nin Allah'ın zâtî sıfatlarını mahlukatın sıfatları, Allah'ın zatının hâdis insanlarda hulûl ettiği görüşünde olduğunu belirterek, onların, bu noktada düşüncelerinin doğruluğunu ortaya koymak için "kulumu sevdiğim zaman, onun işiten kulağı, gören gözü olurum" hadis-i kudsisini delil olarak getirdiklerini zikrederek bu konudaki kendi değerlendirmesini yapar³⁵¹. Ona göre bu hadiste onların düşüncelerini destekleyecek bir delil yoktur. Allah Taâlâ burada bin insan uzvunu kastetmemiştir. Allah Taâlâ'nın zatının maddî, beşerî bir varlık olmadığı ittifakla bilinen bir husustur. Hadisin zahiri anlamı istenilen mana değildir. Hadisin, kulun bilgisi, imanı ve ruhunun mahluk olmadığını iddia eden cahil kişilerin yanlış te'villerinin ötesinde, doğru te'vilinin yapılması gerekir. Bu konuda dile getirilen bid'atın aslı şudur: Kur'an lafzını kıraat etmek mahluk değildir. Okuyanın dilinde, işitilen kadîm bir Kur'an'ın bulunması câizdir. Bu düşünceye kulun, Allah Taâlâ'nın bekâsıyla bâkî olduğu düşüncesi de ilave edilmiştir³⁵². Kuşeyrî Hulûliyyenin zat-sıfat ilişkisinde, Allah'ın zatının yanında hadis bir varlık olan insanın da bakî olduğu tarzındaki düşüncesini şiddetle reddeder. Çünkü Allah'ın zâtı değişime ve zamana bağlı olmamakla birlikte, insan ve zihni değişime tabidir. Değişime tabi olan insan zihni de zamanı geçmiş ve geleceğe bağlı olarak idrak eder. Bu nedenle yaratıcının sonsuzluğu geçmiş açısından "kadîm" ve "ezelî", gelecek açısından "bâkî", "ebedî" kavramlarıyla izah edilmiştir³⁵³. Bu nedenle Kuşeyrî'ye göre, değişime tabi olan insanın bâkî olmakla nitelendirilmesi, dinden çıkma ve İslâm'dan tecrit olmayı gerektirecek bir düşüncedir³⁵⁴. Çünkü Hulûliyyenin insanın bakî olduğunu ileri süren

³⁴⁷ el-Hadîd 57/3.

³⁴⁸ er-Rahman 55/26-27.

³⁴⁹ Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, s. 94.

³⁵⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 94.

³⁵¹ Hulûliyye mezhebinin görüşleri konusunda geniş bilgi için Bk. Bağdadî, *el-Fark*, s.154-160.

³⁵² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 94.

³⁵³ Bekir Topaloğlu, "Bâkî", *DİA.*, IV, 536.

³⁵⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 94.

düşüncesi, beşeri bir varlığın insan üstü güçlerle birleşerek ilâhlaştırılmasının bir sonucudur.

2. Haberî Sıfatlar

Nasslarda geçen, zâhirî anlamlarıyla teşbih ve teccime neden olan haberî sıfatlar konusunda değişik fikirler ileri sürülmüştür.

Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye nassların zahirlerine göre Allah'ı varlıklarla kıyas ederek mahlukata benzetmiş ve cisimleştirme iddiasında bulunmuştur³⁵⁵. Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile ise te'vil edilme imkanı olan haberî sıfatları te'vil etmiş, te'vil imkanı olmayanları ta'til (inkar, nefyetme) etme yoluna başvurmuşlardır³⁵⁶.

Selef ise haberî sıfatlara iman etmekle birlikte, onları zahirî anlamlarında bırakarak te'vil etmeyip teşbihe de düşmemiştir. Onların bu konudaki genel kanaatları şudur : Biz aklın gereği olarak Allah Taala'nın hiçbir benzerinin olmadığı, mahlukattan hiçbir şeyin O'na benzemediğini biliyor kesin olarak kabul ediyoruz. Âyetlerde yer alan "Rahmân arşa istivâ etti"³⁵⁷ , " Yed'imle yarattım"³⁵⁸ , "Rabb'in geldi"³⁵⁹ tarzındaki ifadelerin manalarını ise bilmiyoruz. Bunların tefsir ve te'villerini bilmekle mükellef de değiliz. Bu konuda bizim mükellef olduğumuz husus, Allah 'ın şerîkinin olmadığı, hiçbir şeyin O'na benzemediğine inanmamızdır. Bu anlamda bizim ispat ettiğimiz ve yakinen inandığımız düşünce de zaten budur³⁶⁰.

Mâtürîdî (ö.333/944), Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/936) gibi ilk Ehl-i sünnet kelâmcıları da Selefin izinden gitmişler, haberî sıfatları te'vil etmeyerek keyfiyeti bilinmeksizin varlığını benimsemişlerdir³⁶¹. Eserleriyle Kuşeyrî'nin üzerinde büyük bir te'sir bırakan Bâkullânî (ö.403/1013) de haberî sıfatları te'vil etmeyi doğru bulmamıştır. Bâkullânî "Rabbî ona şöyle demiştir: Ey İblis! Ellerimle yarattığım insana secde etmekten seni alıkoyan nedir?"³⁶² âyetindeki "ellerimle yarattım" ifadesinde, Allah Taâlâ'nın yaratma işini kudret ve nimetiyle yaptığını; "yed" in de lügatta "kudret"

³⁵⁵ Bağdadî, *el-Fark*, s. 140; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 105-106.

³⁵⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Şerh-u usulî'l-hamse*, s.226 vd. ; Bağdadî, *a.g.e.* s. 68; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 45.

³⁵⁷ Tâhâ 20/5.

³⁵⁸ es-Sa'd 38/75.

³⁵⁹ el-Fecr 89/22.

³⁶⁰ Şehristânî, *a.g.e.* I, 92.

³⁶¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 9 ; Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 74.

³⁶² es-Sa'd, 38/75.

ve “nimet” manasına gelmesine rağmen bunu neden kabul etmiyor sunuz ? gibi bir sorunun geçersiz olduğunu- ki o zaman, “ellerimle (bi yedeyy) ifadesi Allah’ın sıfatı olan iki eli gerektirecektir- ifade etmektedir. Bu düşünceden hareketle Bâkullânî, Allah için bir kudretin varlığını bile kabul etmeyenlerin, nasıl olur da iki kudretin varlığını câiz gördüklerini sorar. Ayrıca o, Allah’ın sıfatlarını kabul eden ve nefyedenlerin Allah için iki ayrı kudret düşünölemeyeceğinde icma ettikleri; dolayısıyla bu tarz düşünönerin, söylediklerinin batıl olduğunu dile getirerek bu konuda Selefın tutumunu kabul eder³⁶³.

Kuşeyrî, “Eş’ariyye kelâmıcıları içinde kendinden önce rastlanmayan aşırı tarzda te’vil etme” anlayışında olan hocası³⁶⁴ İbn Fûrek’in (ö.406/1015) aksine, haberî sıfatlar konusunda ihtiyatî bir yaklaşım içindedir. Allah Taâlâ’nın kitabında bildirilen elleri³⁶⁵, yüzü³⁶⁶, Arş’a istiva etmesi³⁶⁷, gelmesini³⁶⁸ ifade eden âyetler, “Allah’ın her gece dünya semasına ineceği”³⁶⁹, “mü’minin kalbinin Rahman’ın parmakları arasında³⁷⁰ olduğunu bildiren Hz. Peygamber’in hadislerinin hayli çok olduğunu bildiren Kuşeyrî, manası “müskil” olan haberler konusunda te’vile başvurmadıklarını bildirir³⁷¹. Haberî sıfatları Kitap ve Sünnette belirtildiği şekilde kabul etmekle birlikte, bu konuda ilave ve eksiltme yapmadıklarını, manası açık olanlarını bilmelerine karşılık, müskil olanlarının durumunu Allah’a havale ettiklerini zikreder. Haberî sıfatların ayrıntılarını bilmede insan bilgisinin yetersizliğine dikkat çekerek, insan bilgisinin bu acziyetinin haberî sıfatlara olan imanlarına herhangi bir zarar da vermeyeceğini ifade eder³⁷².

Kuşeyrî bu düşünceleriyle haberî sıfatların te’vil edilmemesi kanaatında olan Selefın ve ilk Eş’arilerin düşüncelerini benimsemiş gözükse de bütünüyle te’vili de gözardı etmez. Te’ville ilgili örneğini şu âyette görmek mümkündür: “Yahudiler Allah’ın eli çok sıkıdır” demektedirler...”³⁷³. Bu âyette Yahudiler Allah Taâlâ’yı cimrilikle vasıflandırmaktadırlar. Oysa, âyetin devamı onların ithamlarını

³⁶³ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 297.

³⁶⁴ Yavuz, *a.g.e.* s. 102.

³⁶⁵ el-Âl-i İmran 3/73; el-Maide 5/64; el-Feth 48/10; el-Hadid 57/29.

³⁶⁶ el-EI-Bakara 2/115.

³⁶⁷ Tâhâ 20/5.

³⁶⁸ el-Bakara 2/210 ; elFecr 89/22.

³⁶⁹ Buhârî, “Teheccüd”, 2, “Da’vât”, 8, “Tevhid”, 9 ; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 3.

³⁷⁰ Tirmîzî, “Kader”, 7; İbn Mâce, “Duâ”, 2 ; Ahmed b. Hanbel, 2/173, 4/182, 6/191, 294, 302.

³⁷¹ Kuşeyrî, *Luma*, s. 24.

³⁷² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 25.

³⁷³ el-Maide 5/64.

nefyetmektedir. Kuşeyrî'ye göre bir diğer önemli nokta da, âyette Allah'ın elinin olmadığına dair bir nefiyde bulunulmamış, Mu'tezilenin düşüncesinin aksine "el" bir sıfat olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca âyette ifade edilen "ميسوطان" kelimesi "nimet" olarak da açıklanamaz. Zira Allah'ın nimeti belirli bir sayıya inhisar edilemez. Kur'an'ın ifadesiyle "O'nun nimeti sayılamayacak kadar çoktur".³⁷⁴ "Hayır, her iki eli de açıktır" ifadesi Allah'ın kudretinin tam, bütün "makdurat"a şamil olması anlamındadır. O, nimetini dilediğine bol bol, dilediğine de az miktarda verir. Kuşeyrî burada "yed" in anlamını Allah'ın insan için yarattığı organ anlamının dışında "kudret" manasını seçtiğini, çünkü "yed" ile cömertliğin anlatıldığı, beşeri bir uzuv tarzında anlaşılmasının yakışık almayacağını belirtir. Zira Allah Taâlâ, Yahudilerin, nimetini inkar etmeleri ve nimet vermesini küçümsemelerine, "dilediğine kâdir olacağını" zikretmekle cevap vermiştir. Ayrıca âyette "iki eli de açık" denilmesinin anlamı bir genişliğin, bolluğun ifadesidir. Canlılarda bir şeye sahip olmayı gerçekleştirme, yakalama, tutma kudretini sağlama da iki elle gerçekleşen bir fiildir³⁷⁵.

Kuşeyrî'nin "nimet" anlamını da dikkate alarak âyetin manasını "zâhir" ve "bâtın" iki nimetin olmasını da ihtimal dahilinde görmesini³⁷⁶, onun haberî sıfatların manası açık olanlarının bilinebileceği tarzındaki düşüncesiyle³⁷⁷ birlikte ele almak mümkündür.

Bu genel değerlendirmelerin ardından onun bazı haberî sıfatlar hakkındaki görüşlerini kısa açıklamalarla verebiliriz:

a) Arş, İstivâ

Lügatta Arş; yükseklik, bir binanın tavanı veya en yüksek kısmı³⁷⁸, istiva ise; karar kılmak, yükselmek, üstün olmak, denk olmak, dosdoğru varmak, doğrulmak, kastedilmek, yönelmek ve istila etmek³⁷⁹ gibi manalara gelir. Bu iki kelime Kur'an'da pek çok âyetle birlikte kullanıldıkları gibi müstakil olarak da kullanılmıştır³⁸⁰.

³⁷⁴ en-Nahl 16/18.

³⁷⁵ Kuşeyrî, *Tefsîru 'l-kebir*, vr. 291a.

³⁷⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 291a

³⁷⁷ Kuşeyrî, *Luma'*, s. 25. Kuşeyri sonrası Eş'arî kelâmcıları da haberî sıfatların te'vilini benimsemişlerdir. Bk. Mütevellî, *a.g.e.* s.113-115 ; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 146-154, *Luma'*, s. 107-108 ; Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, s. 29-33.

³⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, XIII, 313-314.

³⁷⁹ Beyhakî, *Esmâ ve 's-Sıfât*, s. 410, 415; Bağdadi, *a.g.e.* s. 112; Cüveynî, *a.g.e.*, s. 108.

³⁸⁰ el-Bakara 2/29; el-A'râf 7/54 ; Yûnus 10/3 ; er-Ra'd 13/2 ; Tâhâ 20/5 ; el-Furkân 25/59 ; es-Secde 32/4.

Te'vile konu olan müteşabih bir kavram olarak, Allah'a izafe edildiğinde nasıl tefsir edileceği ve anlaşılacağına insan aklının sınırları zorlanmaktadır.

“O ki, yeryüzünde ne varsa sizin için yarattı; sonra semâya yöneldi”³⁸¹ âyetinde beşerî bir istiva etme anlaşılmamalıdır. Allah'ın kudretiyle varlıklar (ekvân) istiva etmiş, Allah'ın zatı mahlukatın üzerine istiva etmemiştir. Bu anlamıyla Allah Taâlâ birtakım kuruntular, kendisine mekan izafe edenlerin düşüncelerinden uzaktır. Çünkü bu tarz bir düşünce muhaldir³⁸².

Allah Taâlâ “zü'l-arş”³⁸³ yani mülkün sahibidir. Arşa istiva etmesinin anlamı Samediyetinin herşeyden müstağni, her mahlukun doğrudan doğruya muhtaç olduğu en yüce varlık olma, yüceliği, ehadiyyet (bütün yönleriyle tek olma)'inin celâliyle vasıflanmasıdır. Allah Taâlâ, “ceberut” sıfatıyla tek, Rububiyyet sıfatıyla da yücedir. Bununla birlikte varlıklara nispet edilen “yön” ve “sınırlama”yla tanımlanmaktan tenzih edilmiştir³⁸⁴.

Allah'ın zatına nisbet edilen “arşa istiva etme”yi ma'lum olmakla değerlendiren Kuşeyrî, keyfiyeti konusunda ihtiyatlı davranır. “*Tefsîrû'l-kebîr*”de bu konuda birtakım rivâyetlere yer verir: Ayetteki “istiva” emir (komutan) şu bölgeden ayrıldı, falanca bölgeye yöneldi” cümlesinde olduğu gibi “yönelme” manasına gelir. Zeccâc ve Ferrâ'nın görüşü de budur. Başka bir görüşe göre Allah Taâlâ bir fiil işlemiştir. Bu da “istiva” olarak adlandırılmıştır. Ancak bu fiilin keyfiyeti bilinmez³⁸⁵. Çünkü bu konuda naklî bir delil yoktur. Kuşeyrî “istiva” hakkında selbî bir metodla beşerî özelliklerin Allah için mümkün olmadığını zikreder: Allah Taâlâ'nın arşa istiva ettiği bilinmektedir. Ancak kadîm olanın mekânla kayıtlanması, zâtı için “yakınlık” ve “buutluluk” yoktur. O Sameddir, eşi ve benzeri yoktur.

Kuşeyrî'nin düşüncesinde gökyüzü ve yeryüzünün “arş”ları farklılık arzeder. Gökyüzünün “arş”ı şekil ve mahiyet bakımından bilinmeyen, Rahman'ın istiva ettiği keyfiyyet, mahlukatın dua ettikleri yönelme yeridir. Yeryüzünün arşı ise tevhid ehlinin kalbidir. Kalplerin arşı Rahman'ın oraya istila (Allah'ın mahlukatı kudret ve hakimiyeti altında tutması) etmesidir. Rahman'ın “istila” ettiği kalp, hakkın nazargâhıdır. İki arş

³⁸¹ el-Bakara 2/29.

³⁸² Kuşeyrî, *Letâif*, I, 74.

³⁸³ el-Mü'min 40/15.

³⁸⁴ Kuşeyri, *a.g.e.* II, 78.

³⁸⁵ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-Kebîr*, vr. 54a.

arasındaki farkın büyüklüğü, insan aklının keyfiyetini anlamadaki acziyetiyle belirginleşir³⁸⁶.

Onun, arşa istivânın ma'lum olduğuna dair açıklamasının yanısıra, mahiyeti konusunda izah getirmemesi, Seleften Mâlik b. Enes'e bu konuda sorulan soruya verdiği "istivâ ma'lum niceliği meçhuldür, ona iman vaciptir, ondan sual ise bid'attır" cevabıyla benzerlik arzeder. Ahmed b. Hanbel, Süfyanü's-Sevrî, Davud b. Ali el-İsfehânî'nin görüşleri de bu doğrultudadır³⁸⁷. İstivâ'yı izah ederken mücessem (cisim halinde bulunan, üç buudlu) bir varlık olarak kabul edilmemesi gerektiği düşüncesinin yanında, semanın ve yeryüzünün arşı olarak değerlendirdiği görüşleri; bilinmeyen, hissedilen, kalbin itmi'nanına yönelik tecrübî, tasavvufî düşüncenin tezahürleridir.

b) Ayn

Kur'an âyetlerinde³⁸⁸ müfret ve çoğul olarak ifade edilen "ayn" kelimesi bilinen anlamıyla kullanıldığı takdirde Allah Taâlâ'nın zatı hakkında teşbihi çağrıştıran, yüzünde gözleri bulunan bir varlığın isbat edilmesini, doğru olmayan bir düşüncenin ileri sürülmesini gerektirir³⁸⁹. Bu nedenle, "ayn" sıfatı, mecazî manada anlaşılacak ilim, koruma, gözetme (hıfz) olarak te'vil edilmiştir. Kuşeyrî de "ayn" kelimesini gözetme, koruma anlamında te'vil etmiş³⁹⁰, teşbihi gerektirecek ifadelerden kaçınmıştır.

c) İstihyâ

İstihyâ mahlukâtın istihyâsına benzemeyen, Cenab-ı Hakk'a layık ve mahsus bir haberî sıfattır. Âyetlerde³⁹¹ ve hadis-i şeriflerde³⁹² Allah'ın zatına nisbet edilmiştir.

Kuşeyrî'nin, Allah'a nisbet edilmesi durumunda "istihyâ" için tercih ettiği anlamı "terk etmek, bırakmak"tır. Allah Taâlâ zâtını bir şeyden istihyâ etmekle vasıfladığı zaman, bunun manası, "aldırmazlıktır"dır.

Yaratma, hakikatte Allah'a nisbetle havadaki bir toz zerresinden daha küçük bir şey değerindedir. Çünkü bu, sınırlı olan bir şeyin, yine sınırlı olan bir başka şeyde yok

³⁸⁶ Kuşeyri, *Letaif*, II, 446

³⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, 93.

³⁸⁸ Bk. Hûd 11/37; Tâhâ 20/39; el-Mü'minun 23/27; et-Tûr, 52/48; el-Kamer 54/14.

³⁸⁹ er-Râzî, *Esasü't-takdîs*, s. 158.

³⁹⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 135, 456; III, 476, 496.

³⁹¹ el-Bakara 2/26; el-Ahzâb, 33/53.

³⁹² Tirmizî, "Daavât", 105; İbn Mâce, "Dua", II, 1271.

olmasıdır. Kuşeyrî'ye göre Allah Taâlâ'nın yaratma kudretinde arş ve sivrisinek, iki tarafı temsil eder. Arşın yaratılmasından daha zor bir yaratma, sivrisineğin yaratılmasından daha hafif ve kolay olan bir yaratma yoktur. Ancak bu “zorluk” ve “kolaylık”, insanlara nisbetle, onları bu konuda bilgilendirme amacıyladır. Allah'ın zatı ise “zorluk” ve “kolaylık”la vasıflanmaktan münezzehtir. Allah hakkında yaratmanın durumu böyle olunca, arş ve arşın dışındakileri misal verdiği gibi, Allah Taâlâ bir sivrisineği misal olarak getirmekten istihya etmez. Bundan çekinmez, geri durmaz, terketmez³⁹³.

Nitekim “istihyâ”nın terk etmek, bırakmak anlamı, müteahhirûn âlimlerce de benimsenmiştir³⁹⁴.

d) İstihzâ ve Mekk

Alay etmek, küçümsemek, şeref ve haysiyeti kırmak anlamlarında olan “istihzâ” kelimesi³⁹⁵ Allah Taâlâ'nın istihzâ edenlere karşı “ceza (karşılık) vermesi” anlamında te'vil edilmiştir³⁹⁶.

Kuşeyrî de, Allah'ın istihzasını, “münafıkların, biz onlarla sadece alay ediyoruz”³⁹⁷ şeklindeki tavırlarına, eğlenmelerine karşılık bir ceza olduğunu kabul etmiştir. Ona göre insanlar arzu ve isteklerinin kurbanıdır. Şehvetlerini dizginleyemez, aralarındaki husumetler nedeniyle tefrika içerisinde bulunmalarına engel olamazlar. Böyle bir yaşantı toplumların içinde buldukları hayatlarının birer göstergesidir. Toplumun huzur ve istikrar içerisinde bulunmaması, azgınlıklarla boğuşmaları, bataklıkta boğulmaları bu türden olaylardır. Hayatları boyunca yaptıkları çirkin davranışlar, ettiklerinin bir karşılığıdır. Şaşkınlık içindeki azgın davranışlı münafıkların “istihza”larına karşı, kendi çirkin fiillerinin gözlerinde güzel gösterilmesi; onlara en şiddetli bir ceza verilmesi, Allah Taâlâ'nın istihzasını ifade eder³⁹⁸. Ancak; Abdülkâhir Bağdadî'nin ifadesiyle, bu fiilinden dolayı, Allah'ın zatı “müstehzî” (istihzâ eden, alay eden) olarak da adlandırılmaz³⁹⁹.

³⁹³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 70.

³⁹⁴ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 484; er-Râzî, *a.g.e.* s. 192.

³⁹⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 182-184; Firuzâbâdi, *Kâmûs*, II, 134-135.

³⁹⁶ Bk. Râgıb el-İsfhâni, *a.g.e.* s.542-543.

³⁹⁷ el-Bakara 2/14.

³⁹⁸ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 64.

³⁹⁹ Bağdadî, *Usûlü 'd-dîn*, s. 129.

“Mekr” kelimesi de Allah Taâlâ’ya nisbet edilen sıfatlardan biridir. Kur’an’ı Kerim’in çeşitli âyetlerinde yer alan⁴⁰⁰ “mekr” kelimesi bir kimsenin hile ile amacından döndürülmesidir⁴⁰¹.

Kuşeyrî de mekri, gizlilik içerisinde bir kötülük maksadıyla, bir konuda ihsanın ortaya çıkarılması olarak te’vil eder⁴⁰². Ona göre “Allah’ın mekri”, insanların yapmış oldukları hilelere karşılık vermesidir⁴⁰³. İnsanlar günlük hayatlarında değişik tutum ve davranış içinde bulunurlar. Bu, insanın gerçek düşüncesinin bir tezahürü olabileceği gibi, bunun aksine, benimsemediği bir tavrı doğruluyor da olabilir. Bu tavır insan karakterine uygun olmakla birlikte, doğru olan bir tutum değildir. Kuşeyrî’ye göre bu davranış, insanın gerçek yüzünü gizleyip, birtakım hileleri meşrulaştırmasıdır.

İnsanın bu fitrî yapısı karşısında “Allah’ın mekri”, insanların fiillerinde “muhsinler” olduğunu, mekr’lerinin kendilerini ihtiva etmeyeceği vehmine kapılmalarıdır. Allah insanlara birtakım ihsanlarda bulunur. Bu görünüşte onlar için iyilik olmakla birlikte, aslında cezalandırılmalarıdır. İnsanın dünyaya olan ilgisi, dünyevî meşguliyetler içinde bulunmasıdır. Bu, asıl olan uhrevî özellikleri unutturur. Toplumların aslî olmayan amaca yönelmeleri, fertleri de o çerçevede etkiler, birtakım alışkanlıklara iter. Bu alışkanlıklar aslında fertler için birer “mekr” (aldatmaca)dir⁴⁰⁴.

Kuşeyrî’ye göre, Allah Taâlâ’nın “mekr”lerinden biri de bir fert ya da toplumun aldatici bir şöhrete inanıp, kanmasıdır. İnsanlar birtakım ikramlara mazhar olmuştur. Aslında bu tip bir mazhariyet insanın kendi elinde değildir. İnsanın aldanması bu noktadadır. Allah’ın insanlara verdiği “mekri” de, insanın arzuları doğrultusunda, Rabbini unutarak, aldatici bir şöhretle, insanlar arasında farklılık hissine kapılmasıdır⁴⁰⁵.

Allah bir sıkıntının peşinden, insanlara rahmet verir. İnsan ise buna karşılık tuzak peşindedir. Rahmeti Allah’tan bilmez, başka sebeplerden bilir. Hayırların ortaya çıkmasında, devleti, yıldızları, felekleri ve dehri (zaman) temel etkenler olarak kabul

⁴⁰⁰ el-Al-i İmran, 3/54; el-Araf, 7/99; el-Enfal, 8/30; Yunus, 10/21; er-Râd, 13/42; İbrahim, 14/46

⁴⁰¹ Rağîb el-İsfehânî, *a.g.e.* s. 471

⁴⁰² Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 620.

⁴⁰³ Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 237.

⁴⁰⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 237

⁴⁰⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 620

eder. Halbuki bu etkenler onların “mekr”leri; birbirlerini kandırmalarından başka bir şey değildir. Allah’ın mekri ise, onların yaptıklarına karşılık vermesidir..⁴⁰⁶.

e) Vech

Kur’an-ı Kerim⁴⁰⁷ ve sahih hadislerle⁴⁰⁸ ifade edilen “vech” yaratılmışların sıfatlarına benzetilmemiş, alimlerin bir çoğuna göre, “vücut” ve “rıza” olarak te’vil edilmiştir⁴⁰⁹.

“Nereye yönelirseniz Allah’ın zâtı oradadır”⁴¹⁰ âyetinde “الوجه” kelimesi müfessirlerce değişik şekillerde te’vil edilmiştir. Bazılarınca buradaki “el-vech”den maksat Allah’ın zâtı, bir kısmına göre Allah’ın rızası, ya da Allah’a yönelmedir. Çünkü “الوجه” ve “الجهة” kelimeleri, tıpkı “الوعد” ve “العدة” kelimelerinde olduğu gibi aynı anlamdadır. Kuşeyrî’ye göre “doğru olan te’vil”; Allah’ın muayyen mekanların ve diğer bütün yerlerin mülkiyetine sahip olduğu ve her yerde bulunduğu. Ancak Allah’ın belirli bir “yön”de, mekanda bulunması keyfiyetini çağrıştıracak bir düşünceye karşılık da, beşer için olan “vech”in Allah’a izafe edilmesini, insan için bir ikram kabul eder⁴¹¹. “*Letâifu’l-işârât*”ta da bu anlamı destekler. Âö.yette kastedilen “kible”dir. Keyfiyeti bilinmese de istenilen anlam budur⁴¹². “(Yer) üzerinde bulunan her şey yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbın zâtı bâkî kalacaktır.”⁴¹³. “Vech”, Allah Taâlâ’nın zâtî sıfatlarından, haberî bir sıfattır. Aklen sübutu kat’î olmamakla birlikte, câizdir. Zira bilinen şudur: “Vech”in bekâsı, zatın bekâsıdır. Sıfat kendi başına kaim olamaz. Bu anlamda “vech”in varlık şartı zatıyla kaim olmasıdır⁴¹⁴. “Vech”in hususi olarak zikredilmesi, onun dışındakilerin akılla bilinebilirliğidir. “Vech” ise akılla değil, nakille bilinebilir⁴¹⁵.

Kuşeyrî “Allah’ın zâtı müstesna her şey yok olacaktır”⁴¹⁶ âyetini, insanların amelleriyle irtibat kurarak, Allah’ın vechi (zâtı)’ne uygun ve ona yakınlaşmayı temin

⁴⁰⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 87.

⁴⁰⁷ el- Bakara 2/115, 272; el-En’am 6/52; er-Rad 13/22; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38; er-Rahman, 55/27; İnsan, 76/9; Leyl, 92/20

⁴⁰⁸ Bk. Buhârî, “Enbiya”, 28, “İsti’zan”, 71; Nesâî, “Zekat”, 73; Ahmed b. Hanbel, 2/185, 211; Dârimî, “Talâk”, 7, “Zekât”, 37.

⁴⁰⁹ Bağdadî, *a.g.e.* s. 110; er-Razî, *Mefatihü’l-gayb*, I, 694; *Esasu’t-takdîs*, s. 154.

⁴¹⁰ el- Bakara 2/115.

⁴¹¹ Kuşeyrî, *Tefsîrü’l-kebîr*, vr. 96b.

⁴¹² Kuşeyrî, *Letâif*, I, 116.

⁴¹³ er-Rahman 55/26-27.

⁴¹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 84-85, 508.

⁴¹⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 508.

⁴¹⁶ el-Kasas 28/88.

eden amellerin dışında diğer amellerin yok olacağı tarzında te'vil eder⁴¹⁷. Bağdadî, Kuşeyrî'nin de kabul ettiği “Allah için olan ameli” istisna kılma düşüncesini doğru bulmaz. Çünkü ona göre âyette kastedilen Rafizilerden Beyaniyye'nin⁴¹⁸ anladığı manada bir “vechullah” değildir. Onlara göre, ilâh'ın “vech”i hariç her şey yok olacaktır. Allah Taâlâ onların iddia ettiği bu düşünce tarzından münezzehtir⁴¹⁹.

f) Yed

Kur'an'da müfred, tesniye ve çoğul⁴²⁰ olarak kullanılan “yed” kelimesi, nimet, kuvvet, mülk ve inâyet anlamlarındadır. “Allah'ın eli onların eli üzerindedir”⁴²¹ âyetinde bu kelime, Allah Taâlâ'nın; kullarına olan “tevfik” ve “hidâyet” nimeti, ya da dini ve peygamberinin muzaffariyeti için yardımı olarak te'vil edilmiştir⁴²².

“Her şeyin mülkü kendi elinde olan Allah'ın şanı ne yücedir”⁴²³ âyetinde ise, “yed” kudret anlamındadır. Meydana gelen her şey, O'nun “kudret”indedir. Az olsun çok olsun, hiç bir şey Allah'ın “ibdâ” ve “inşa”sı olmaksızın meydana gelmez⁴²⁴.

“Mutlak hükümlanlık elinde olan Allah, yüceler yücesi ve O'nun her şeye gücü yeter.”⁴²⁵ Bu âyette de “yed” Allah'ın dilediğini ortaya koyma kudreti olarak te'vil edilmiştir⁴²⁶. Lütfun Allah'ın elinde olduğunu beyan eden âyet de⁴²⁷ Kuşeyrî tarafından lütfun O'nun kudreti dahilinde olmasıyla tefsir edilmiştir⁴²⁸.

Kuşeyrî'nin “yed” kelimesini, kudret, nimet vermek olarak te'vil etmesi, müteahhir alimlerce de benimsenen bir görüştür⁴²⁹.

⁴¹⁷ Kuşeyri, a.g.e. III, 58

⁴¹⁸ Beyâniyye hk. geniş bilgi için Bk. Bağdadi, *el-Fark*, s. 145-46.

⁴¹⁹ Bağdadî, *Usûlu'd-dîn*, s. 110; Şehristanî, *a.g.e* I, 105.

⁴²⁰ el-Âl-i İmran 3/73; el-Maide 5/64; el-Fetih 48/10; el-Hadid 57/29; es-Sa'd 38/75; Yâsin 36/75.

⁴²¹ el-Fetih 48/10.

⁴²² Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 422.

⁴²³ Yâsin 36/75.

⁴²⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 226.

⁴²⁵ el-Mülk 67/1.

⁴²⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 610.

⁴²⁷ el-Hadîd 57/29.

⁴²⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 54b.

⁴²⁹ Beyhakî, *a.g.e.* s. 314 (Zahidü'l-Kevserî'nin 2 nolu dipnotu); Bağdadî, *Usûlu'd-dîn*, s. 111; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 146; Râzî, *a.g.e.* s. 162.

F. RU'YETULLAH

Ru'yetullah konusunda itikadî mezhepler, düşüncelerine temel teşkil eden fikirlere hareketle görüş beyan etmişlerdir. Ehl-i sünnete göre ahirette, mü'minlerin Allah Taâlâ'yı görmeleri aklen câiz, naklen vaciptir⁴³⁰.

İmam Mâtürîdî'ye (ö.333/944) göre ise ru'yetullah naklen vaciptir. Fakat aklen vacip ve câiz değildir⁴³¹.

Mu'tezile, Neccâriye, Havâric ve Rafizîlerin Zeydiyye kolu ru'yetullah konusunda muhtelif değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ayrıca Mu'tezile Allah'ın kendi zatını görmesini de, başkaları tarafından görülmesini de inkar etmiş⁴³², çıplak gözle Allah'ın görülmeyeceğinde ittifak, kalp gözüyle görülmesi konusunda ihtilaf etmiştir⁴³³.

Kaderiyye ve Cehmiyye Allah Taâlâ'nın görülmesini imkansız kabul etmiş, Mu'tezileden Dırar b. Amir, Ahirette altıncı hisle görüleceğini ileri sürmüştür. İbn Salim el-Basrî ise, Allah'ın kâfirler tarafından da görüleceğini iddia etmiştir⁴³⁴.

Allah'ın görülmesinin aklen câiz, naklen vacip olduğu görüşünde olanlar, birtakım aklî izahlar yapmışlar, Kur'an ve hadisten deliller getirmişlerdir.

Aklen Allah Taâlâ'nın görülmesi konusunda ileri sürülen delil, bir şeyin görülebilmesinin illeti olan "var olma keyfiyeti"dir. Bu kavramdan hareketle ru'yetullahın imkanının ispatlanmasına çalışılmıştır. Buna göre, cevher ve arazların görülmekte olduğu kesinlikle bilinmektedir. Yine cisimler ve arazlar zorunlu olarak birbirlerinden ayırtedilebilmektedirler. Cisimlerin madde ve arazları arasındaki ortak illet cismin varlığıyla birlikte, hâdis ya da mümkün olmasıdır. Allah Taâlâ hakkında ise hâdis olması ya da mümkün olması düşünülemez. Çünkü, hâdis olma, Allah Taâlâ hakkında ezelf olma kavramına bir eksiklik getirme, başlangıç tayin etmedir. Ayrıca hâdis olma yokluktan sonra var olmadır. Allah Taâlâ için ise bu imkansızdır.

⁴³⁰ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 302-303; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 202; *Usûlü'd-dîn*, s. 97; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 164, *Luma*, s. 115; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, III, 7; Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 97.

⁴³¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 77.

⁴³² Kadı Abdulcabbar, *el-Münye ve'l-emel*, s. 14; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 97; Sâbûnî, *a.g.e.* s. 97.

⁴³³ Eş'arî, *a.g.e.* s. 157.

⁴³⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 202; İbn Hazm, *a.g.e.* III, 7.

Allah Taâlâ'nın mümkün olması da imkansızdır. Mümkün olma varlığı zorunlu olmamayı gerektirir. Allah Taâlâ ile diğer varlıklar arasındaki ortak olan şey “var olma keyfiyeti”dir⁴³⁵.

Ayrıca bir şeyin görülmesinin imkân dahilinde olması cisim olmasına bağlı değildir. Cevher ve arazların durumu da bunun gibidir. Cevherin görülmesi, cevher olduğu ve zatiyla kaim olduğu için değildir. Nitekim renkler cevher olmadıkları, tek başlarına kaim olmadıkları halde görülürler. Fakat renklerin görülmesi, renk veya araz oldukları için değildir. Malûm veya mezkûr olması, görülmesinin câiz olması anlamına gelmez. Aksi halde bu, “ma'dum”un görüleceği iddiasına da neden olur. Bu durumda, bir şeyin görülüp görülmemesinde asıl ölçü, onun var olup olmamasıdır. Buna göre mevcut olan her şeyin görülmesi mümkündür. Varlığından şüphe edilmeyen Allah Taâlâ'nın görülmesi de mümkündür ve câizdir⁴³⁶.

Kuşeyrî'nin ru'yetullah konusundaki düşüncesi de bu çerçevededir. Ona göre de Allah Taâlâ'nın görülmesi aklen câizdir⁴³⁷. Ru'yetin bütün yönleriyle, görülenin hâdisliğini gerektirmemesi de aklen câiz olmanın delilidir⁴³⁸. Görme ve görülme her ne kadar beşeri azalarla olsa da bu, hâdis, araz varlıklar için geçerli olan bir özelliktir. Allah için bu muhaldir. Kuşeyrî'nin ileri sürdüğü ru'yetin bütünüyle görülenin hâdisliğini gerektirmeyeceği düşüncesi, “varlık”la irtibatlandırılacak bir düşüncedir. Çünkü var olma bilinen özellikleri itibariyle, hâdis olmayı, fizikî birtakım özelliklere sahip olmayı gerektirir. Şekil, renk, incelik, kalınlık gibi özellikler varlıkların ortak özelliklerindedir. Bununla birlikte, her var olanın bu özellikleri taşıması ortak bir hususiyet değildir. Bu anlamda Allah Taâlâ zâtı hakkında “O'nun hiç bir benzeri yoktur”⁴³⁹ buyurmuştur.

Allah Taâlâ cansızların muhdes olmalarına delâlet eden şeylerden münezzehtir⁴⁴⁰. Hiç bir zihin O'nu tasavvur etme güç ve kudretine sahip değildir. Mahlukatin sıfatlarından hareketle O'nun keyfiyetini dile getiren "Allah şu şekildedir" gibi bir ifade Allah hakkında söz konusu değildir⁴⁴¹.

⁴³⁵ Bâkullânî, *a.g.e.* s. 202; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 164.

⁴³⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 16; Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 302-315; Cüveynî, *a.g.e.* s. 165; *Luma'*, s. 115; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 97-99; İsferyînî, *a.g.e.* s. 157.

⁴³⁷ Kuşeyrî, *Luma'*, s. 28.

⁴³⁸ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 58.

⁴³⁹ eş-Şûra 42/11.

⁴⁴⁰ Kuşeyrî, *Luma'*, s. 26.

⁴⁴¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 26.

Allah Taâlâ'nın ru'yeti, ilim ve haber sıfatları gibi kadîm sıfatlarıyla alâkalıdır. Ru'yet görülenin hâdis olmasını gerektirmediği zaman, tıpkı ilim ve haber sıfatlarında olduğu gibi kadîm olan Allah Taâlâ'ya taalluku câiz olur⁴⁴².

Kuşeyrî'nin burada temas ettiği; Allah Taâlâ'nın ilminin ezeli olmasıyla, maluma taallukunun da ezeli olduğu, bu nedenle, yalnız mümkün olan şeylere değil her türlü malûma taalluk ettiği⁴⁴³. Yine kudret ve irade sıfatları, taalluku bakımından ilim sıfatından farklıdır. İlahî irade, olması da olmaması da aklen câiz olan mümkünata taalluk eder⁴⁴⁴.

Kuşeyrî'ye göre önemli olan ilim sıfatında olduğu gibi ru'yetin yalnızca mümkün olanlara değil, hâdis olsun, olmasın her türlü varlığa taalluk etmesinin aklen câiz olduğudur. O, diğer Ehl-i sünnet alimlerinin eserlerinde olduğu gibi ru'yetullah konusunda naklî delillere de yer verir. Kur'an'da bu konuda, “Kıyamet gününde parlak yüzler, Rablerine bakacaklar” âyetiyle “Hayır, onlar kıyamet gününde Rablerini görme nimetinden mahrumdurlar”⁴⁴⁵ âyeti, mü'minlerin ahirette Rablerini göreceklerini beyan eden âyetlerdendir.

Kuşeyrî, âyetin tefsirinde şunları söyler: Güzel bir şekilde parıldayan yüzler Rablerine nazar etmekte, Rablerini görmektedirler. Burada “nazar” kelimesinin “ilâ” harfi cerrîyle birlikte kullanılması, ancak ru'yetin mümkün olduğu veche nispet edilmesidir. Allah Taâlâ cennette, onların yüzlerinde ru'yeti yaratır. Bunun yanında “vech (yüz)”in değil, yüzdeki gözün bakması ise, tıpkı nehrin akmayıp, nehirdeki suyun akması gibidir⁴⁴⁶.

Onun zikrettiği bir diğer naklî delil, “Kendisine kavuştukları gün, Allah'ın onlara iltifatı, ‘selâm’ dır”⁴⁴⁷ âyetidir. Burada arzu edilen temenni Allah'a kavuşmakla vasıflandığı zaman, bundan kastedilen anlam, ru'yettir⁴⁴⁸.

Âyette temenni, ru'yet, kavuşma ile bağlantılı olduğu zaman, anlamı Allah Taâlâ'nın çıplak gözle görülmesidir. Kuşeyrî, âyette zikri geçen “selâm” cümlesinin başında yer almasını onların durumları ve derecelerinin yüceliğinden Allah'ın haber

⁴⁴² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 58.

⁴⁴³ Aydın, *a.g.e.*, s. 208.

⁴⁴⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 48.

⁴⁴⁵ el-Kıyâme 75/22, 23.

⁴⁴⁶ Kuşeyri, *Letâif*,

⁴⁴⁷ el-Ahzâb 33/44.

⁴⁴⁸ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 58.

vermesi olarak değerlendirir ki, onların haiz oldukları bu yücelik Allah'ı görmeleri sebebiyledir⁴⁴⁹.

Kuşeyrî'nin ru'yetullah meselesinde üzerinde durduğu bir diğer konu da “Kitâbü'l-Mi'râc”da, Peygamber (s.a.v.)'in Mirac gecesinde Allah Taâlâ'yı görüp görmemesidir. Bu konuda ihtilaf edildiğini söyleyerek söze başlayan Kuşeyrî, ilgili rivâyetlere yer verir, bunları değerlendirmeye tabi tutar. Hz. Aişe (r.ah.)'dan gelen rivâyete göre Peygamber (s.a.v.) Mi'rac gecesinde Rabbini görmemiştir. Ona göre: “Kim Hz. Peygamber'i (uyanık olarak) baş gözüyle gördüğünü iddia ederse, en büyük yalanı söylemiş olur.” İbn Abbas'tan gelen rivâyette ise Hz. Peygamber'in, Mi'rac gecesinde Rabbini baş gözüyle gördüğü nakledilmektedir. Bir başka rivâyette de kalp gözüyle gördüğü belirtilmiştir⁴⁵⁰. Kuşeyrî Ehl-i sünnetten ilim ehlinin, ru'yetullah konusunun câiz olduğunda icma ettiklerine dair delil bulunduğunu söylediklerini ifade eder. Çünkü ru'yetin câiz olması konusunda ittifak etmemiş olsalardı, onların bu gecede, ru'yetin olduğu konusunda ihtilaflarının bir manası olmazdı. Peygamber (s.a.v.)'in bu gece Rabbini gördü mü, görmedi mi şeklinde ihtilaf etmeleri, bazılarının gördü, bazılarının görmedi şeklindeki sözleri, onların ru'yetin câizliği konusunda ittifak ettiklerinin bir delilidir⁴⁵¹. Ayrıca Hz. Peygamber'in Rabbini gördüğüne dair âyetler de nazil olmuştur: “O'nu başka bir inişinde Sidretü'l-müntehâ'da görmüştür”⁴⁵² âyetinin zahiri, Hz. Peygamber'in Rabbini bir defasında gördüğünü ifade eder. “Muhammed'in kalbi gözünün gördüğünü asla yalanlamadı”⁴⁵³, “O'nun gördüğü şey hakkında, onunla mücadele mi edeceksiniz?”⁴⁵⁴ âyetleri de bu konuda naklî delillerdir⁴⁵⁵.

Kuşeyrî ru'yet konusunda Hz. Peygamber'in birtakım hadislerinin de bulunduğunu, eğer rivâyet edilen bu haberler doğruysa te'villerinin mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre “Rabbimi en güzel şekilde gördüm”⁴⁵⁶ hadisinin değişik te'villerinin olması muhtemeldir. Bu, “Rabbimi ben en güzel surette olduğum halde gördüm”, yani en mükemmel, en faziletli bir şekilde, bana bir şaşkınlık hali

449 Kuşeyrî, *Letâif*, III, 165-166.

450 Kuşeyrî, *Kitâbü'l-Mi'râc*, s. 94.

451 Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 94. İsrâ ve mi'rac konusundaki haberler için Bk. İbn Kesîr, III, 6-41.

452 en-Necm 53/13.

453 en-Necm 53/11.

454 en-Necm 53/12.

455 Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 94-95.

456 Münâvî, *Feyzû'l-kadir şerhu Camii's-Sağir*, IV, 6.

gelmeksizin, anlamını ifade eder. Ya da mana, “Bu gece Rabbimi, kudret ve hikmetine delâlet eden delilleriyle gördüğüm en güzel şekilde gördüm”, şeklindedir⁴⁵⁷.

Bir diğer hadis de şudur: “Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: Avucunu sırtıma koydu, parmaklarının soğukluğunu hissettim.”⁴⁵⁸. Kuşeyrî bu hadisin değerlendirilmesinde, bu ve benzeri hadislerin eğer sahih iseler, manalarının mecâza hamledilmesini uygun görür. Bu tür kullanımlar çoktur. Mesela; “filancanın işleri, filancanın elindedir.” Burada kastedilen, bilinen anlamı değildir. “Falanca kişi filancanın himayesi altında yaşıyor” denilir. Bunun anlamı o kişinin yardımı ve desteğidir. Ayağını bu işe koydu (burnunu işe soktu), “kulak arkasına attı (sözü umursamadı)” vs. ifadeler de bunun değişik örnekleridir. Bu ve benzeri ifadelerin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirten Kuşeyrî, bu lafızların mecâzî olduğunu, hakiki anlam ifade etmediklerini söyler. Öyleyse ona göre bunların uygun anlamları bulunmalı ve bu doğrultuda te’vil edilmelidirler⁴⁵⁹. Kuşeyrî'nin bu düşüncelerinin kaynağı, hocası İbn Fûrek'tir. İbn Fûrek, "Allah Taâlâ'yı en güzel şekilde gördüm" hadisinde geçen, "en güzel şekilde" ifadesinin Allah'a ve Hz. Peygamber'e raci olabileceği te'vilini kabul etmekle birlikte, asıl mananın Allah'la görüşme olduğunu benimser. Hz. Peygamber'in "ru'yet"le Allah'a kavuşması, O'nun Allah'ın zatının büyüklüğü, yüceliği ve eşsizliği; mahlukata benzememe, noksan sıfatlardan ve bütün kusurlardan arınması yönündeki bilgisini artırır. Ru'yet vasıtasıyla görenin Allah'ı bilme ve tanımadaki sûret ve sîret güzelliği fazlalaşır⁴⁶⁰.

Selef tarafından ru'yetullah konusunda rivâyet edilen haberlerin te’vili cihetine gidilmemiştir. Peygamber (s.a.v.) Allah Taâlâ'ya bir “sûret”, bir “yed” ve “nüzul” ifade etmişse, bunu mahlukatın suret, yed ve nüzulüne benzetererek yapmamıştır⁴⁶¹.

Mu'tezile kelâmcıları akli ön planda tutarak âyet ve hadislerdeki bu ifadeleri, mahlukatın sıfatlarıyla karşılaştırmanın teşbihe ve Allah'ı mücessem bir varlık durumuna götüreceği endişesinden dolayı bu yaklaşımı tevhid prensiplerine aykırı bulmuşlardır⁴⁶².

⁴⁵⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 95-96.

⁴⁵⁸ Hadisin başka bir rivâyet şekli için Bk. Ahmed b. Hanbel, V, 243.

⁴⁵⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 96.

⁴⁶⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânüh*, s. 70-71.

⁴⁶¹ Talât Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim ve Hadisde Ru'yet*, s. 91 (169 nolu dipnot).

⁴⁶² Bk. Kadı Abdülcebâr, *a.g.e.* s. 268.

Kuşeyrî'nin de dahil olduğu kelâmcılar haberlerde varid olan haberi sıfatları te'vil etmişler, teşbih ve teccime götürücü ifadelerden kaçınmışlardır.

Onun ru'yetullahla ilgili düşüncesi, haberlerdeki “ru'yetullah”a dair ifadelerin teşbih ve teccime götüreceği endişesiyle inkar edilmesinin doğru olmadığı, bunların, ru'yetullah konusunda bizim için bağlayıcı olduğunu kabul etmesidir⁴⁶³.

Ru'yetullah ile ilgili dile getirilen bir diğer konu da ru'yetin uykuda gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Peygamber (s.a.v.)'in “Kim beni rüyasında görürse, beni görmüştür. Çünkü şeytan benim kılığım giremez”⁴⁶⁴ hadisine yer veren Kuşeyrî, Hz. Peygamber'in rüyada görülmesiyle Allah Taâlâ'nın rüyada görülmesi arasında bir karşılaştırma yapar. İnsanların Hz. Peygamber'i değişik şekillerde rüyalarında görmeleri mümkündür. Bu konuda delil, “Şeytan benim kılığım giremez” hadisidir. Ru'yetullah konusu ise mümkün olmakla birlikte, Allah Taâlâ görülen bu vasıftan münezzehtir. Eğer, birisi rüyada, Rabbini görse; Allah'ın, görmüş olduğu sıfattan münezzehe olduğunu bilse ve teccim ifade eden surete inanmasa, bu rüya kendisine herhangi bir zarar vermez, bir şekilde te'vil edilir⁴⁶⁵.

Bu konuda mutasavvıflar da te'vili benimsemişlerdir. Muhammed b. Musa el-Vâsîfî'den nakledilen bir rivâyet şudur: Kim rüyasında Rabbini görürse rüyanın te'vili sahibini bağlar. Bu, o şahsın vakarlı olmasına, Allah Taâlâ nezdinde durumunun yüceliğine işaret eder⁴⁶⁶.

Bir kerâmet olmak üzere Allah Taâlâ'yı dünyada baş gözü ile görmek câiz midir? sorusuna Kuşeyrî'nin verdiği cevap şudur: Kuvvetli olan görüşe göre bu câiz değildir. Çünkü bu hususta icma vardır⁴⁶⁷. Mütakellim ve mutasavvıf kişiliğiyle Kuşeyrî ru'yetullah konusuna verdiği önemi, müşahade ve muayene kavramlarını birbirinden ayırmak suretiyle gösterir. Müşahadenin kalbî bir iş, muayenenin ise baş gözüyle olduğunu ve bu dünyada gerçekleşmesinin câiz olmadığını ifade eder⁴⁶⁸. Kalp gözü ile dünyada Allah'ın görülebileceği kanaati ise, genellikle mutasavvıflarca benimsenmiştir⁴⁶⁹.

⁴⁶³ Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 96-97.

⁴⁶⁴ Buhârî, “Ta'bir”, 26; Müslim, “Rüya”, 1.

⁴⁶⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 97.

⁴⁶⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 97.

⁴⁶⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 360.

⁴⁶⁸ İbrahim Besyûnî, *Kuşeyrî, hayâtuhû...*, s. 62.

⁴⁶⁹ Bk. Serrâc, *a.g.e.* s. 545; Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 368; Hücvirî, *a.g.e.* s. 474; Kelâbâzî, *a.g.e.* s. 72.

IV. İNSANIN FİİLLERİ

A. İRADE ANLAYIŞI

İrade anlayışında asıl üzerinde durulan; insanın irade ve fiilleri ile Allah'ın irade ve fiillerinin, Allah'ın sıfatları çerçevesinde incelenmesidir⁴⁷⁰.

Bu noktada insanın irade hürriyeti, ya Allah'ın mutlak iradesi içerisinde varlığını yitirmiş ve bir bakıma insana hürriyet tanınmamış, ya da insanın Mutlak irade sahibi karşısında bir irade-i cüz'iyyesinin bulunduğu kabul edilmiştir⁴⁷¹.

İleri sürülen görüşlerin bir ucunda insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünden hareket eden, insana tam bir irade hürriyetini tanıyan Mu'tezile⁴⁷², diğer yanında, insanın fiillerinde mecbur olduğu, irade ve hürriyetinin bulunmadığını savunun Cebriyye yer alır⁴⁷³.

Ehl-i sünnet kelâmcıları da mutlak bir ilâhî irade anlayışını benimsemekle birlikte insanın iradesini bu ilâhî iradenin sınırları içinde görmektedirler⁴⁷⁴. Kuşeyrî'ye göre Allah'ın zâtî sıfatlarından olan irade sıfatı, diğer sıfatlar gibi ezeli bir sıfattır⁴⁷⁵.

Ehl-i sünnetin ve Kuşeyrî'nin iradeyi ezeli bir sıfat kabul eden düşüncesinin yanında Mu'tezile, Allah'ın mürîd olmasını kabul etmiş, bunu muhdes bir iradeye bağlamıştır⁴⁷⁶. Zira Allah'ın zâtî veya kadîm bir iradeyle dilemesi doğru değildir. İrade, Allah'ın fiillerinden bir fiildir⁴⁷⁷.

Kuşeyrî'ye göre âlemde mevcut her şey Allah'ın dilemesiyledir. Hayır, şer, fayda, zarar, taat, isyan, küfür, iman bütün her şey Allah'ın irade etmesiyledir. O'nun iradesinin dışında hiçbir şey meydana gelmez⁴⁷⁸. Mutlak olarak insanın varlığı O'nun dilemesine bağlıdır. İradesi, murad edilen şeyler için geçerlidir. O'nun olmasını irade

⁴⁷⁰ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 30.

⁴⁷¹ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 25.

⁴⁷² Bk. Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.* s. 457 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, I, 45; İsfereyânî, *a.g.e.*, s. 64; Bağdadî, *el-Fark*, s. 69; Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 58, 70; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 98, 167.

⁴⁷³ Bk. Şehristânî, *a.g.e.* I, 87; Bağdadî, *a.g.e.* s. 128; İsfereyânî, *a.g.e.* s. 107.

⁴⁷⁴ Bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 44; Luma', s. 49; Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 286; Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 318; N. Sâbûnî, *a.g.e.* s. 149; Pezdevî, *a.g.e.* s. 61.

⁴⁷⁵ Kuşeyrî, Luma', s. 23.

⁴⁷⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 102; Luma', s. 100.

⁴⁷⁷ Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 431.

⁴⁷⁸ Kuşeyrî, Luma', s. 22.

ettiği şeyin olmaması, olmamasını irade ettiği şeyin olması câiz değildir⁴⁷⁹. Bilgisi ve iradesi zâtîdir. Zaman ve mekanla kayıtlı olmayıp değişikliğe tabi değildir. Allah'ın "olacaktır" diye, bildiği hadiseler "olsun" diye irade ettiği hususlardır. Olması mümkün olan şeylerden "olmayacaktır" diye bildiği hususlar "olmasın" diye irade ettiği şeylerdir⁴⁸⁰.

Allah'ın mülkünde irade etmediği bir şeyin bulunması, Allah için ya gaflet, ya da O'nun iradesinin mağlub olması demek olur. Böyle bir durum ise Allah için bir noksanlıktır⁴⁸¹, acziyettir⁴⁸².

Kuşeyrî'nin ifadesinde belirtilen mümkün olan her şeyin Allah'ın iradesi kapsamında yer alması Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde beyân edilmiştir: "İstedliğini yapandır"⁴⁸³; "Biz dileyseydik herkese hidâyet verirdik"⁴⁸⁴ ifadeleri mutlak ilâhî irade ve hidâyeti Allah'ın zatına izafe etmektedir. Yine bazı âyetlerde de "Rabbın dileyseydi, yürüyüşünde bulunanların hepsi inanırdı"⁴⁸⁵; "Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz"⁴⁸⁶ ilâhî emirleri mutlak ilâhî iradeyi tanımlamaktadır.

Allah Taâlâ irade sıfatıyla mürîddir. Fiili bir tertib oluşturmaktadır. Bu nedenle fiiller konusunda bir kasıt, yönelme olmalıdır. Fiillerin önce olması ya da sonra olması, bir kasdın olmasını gerektirir. Allah'ın fiillerinde de böyle bir kasdın varlığı söz konusudur⁴⁸⁷.

Kuşeyrî'nin burada sözünü ettiği husus kainatta belirli bir düzenin olduğu ve bu düzen içinde varlıkların ve fiillerin bir nizam oluşturduklarıdır. Bu nizam içerisinde bütün varlıkların, birbirlerine nispetle zaman ve mekânla kayıtlı olmaları önce ve sonra olmaları rastgele gerçekleşmiş olan fiiller değildir. Bütün bunlar Allah'ın fiillerinin muktezasıdır. Kuşeyrî'nin burada dikkat çeken ifadesi Allah'ın kastının neticesinde fiillerin bir tertip oluşturmasıdır. Açıkça ifade edilmiyorsa da burada "kasıt"dan amacın, Allah'ın, fiillerin öne alınması ya da sonraya bırakılmasındaki iradesinin ve dolayısıyla ihtiyarının bulunduğunu söylememiz mümkündür. Bu düşüncede var

479 Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 59. Krş. Eş'arî, *Luma'*, s. 49.

480 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 48. Krş. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 22.

481 Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 59.

482 Eş'arî, *Luma'*, s. 47, 48.

483 Hûd 11/207

484 es-Secde. 32/13

485 Yunus 10/99

486 et-Tekvir 81/29

487 Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 52

sayılan irade ve ihtiyarın aynı anlamı ifade ettiği ve her ihtiyar sahibinin aynı zamanda irade sahibi olduğudur. Bu irade anlayışıyla, İmam Mâtürîdî'nin düşünceleri arasında bir benzerliğin olduğu söylenebilir⁴⁸⁸.

İrade anlayışında Allah'ın mutlak ilâhî iradesinin yanında, kulun filleri meselesi, problemin ikinci yönünü oluşturmaktadır. Bu noktada ilk akla gelen soru, mutlak ilâhî irade anlayışında insan iradesinin yeri nedir, sorusudur.

İnsanın bütünüyle ilâhî irade tarafından kuşatılmış olma gerçeği, mükellef kılma yönünden bir çelişkiyi doğurmayacak mıdır? Bir diğer ifadeyle iradesiz olma keyfiyeti insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmayacak mıdır? Kuşeyrî'nin bu sorulara verdiği cevabı “Bir kimsenin iman etmesi ancak, Allah'ın izniyledir”⁴⁸⁹ âyetinin tefsirinde bulmak mümkündür. O, insanın irade sahibi olduğuna dair görüşlerini şu şekilde ifade eder: Bu âyette “izin” ancak “meşîet” manasına hamledilir. Çünkü “izin” iman için yeterlidir. Emredilmiş olan bir şeyde, izin verilmemiştir, denilemez. Ayetin manasının: Allah'ın kendisini imana iltica ettirdiği, zorunlu kıldığı kimsenin haricinde hiçbir kimsenin mü'min olamayacağına hamledilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü böyle bir durum, kainatta hiçbir kimsenin kendi ihtiyarıyla mü'min olmasını gerektirir. Böyle bir kanaat da doğru değildir, yanlıştır⁴⁹⁰.

İznin “meşîet” anlamında olması iman için yeterlidir. Kullanın ihtiyarları, Allah'ın bir mü'mini iman etmeye arzulu kılmasıdır. Allah'ın imana zorlamasıyla, kullanın kendi ihtiyarlarıyla iman etmeyeceği gerçeği, imana meyilli olanın iradesiyle mü'min olmamasıdır. Böyle bir kanaat âyetin manasını anlamsız kılar. Bu yönüyle Ehl-i sünnetin “Allah'ın dilediği olur, dilemediği de olmaz”⁴⁹¹ görüşü doğrulanmış olur⁴⁹².

Kuşeyrî'nin burada dile getirdiği, kullanın ihtiyarlarıyla imana olan isteklerinin Allah'ın dilediğine muvafık olmasıdır. Bu düşünce Bakıllânî'nin (ö.403/1012), iman fiilinin meydana gelişinde kullanın seçtikleri bir sebepten ve lütuftan dolayı, onların imanını konusunda, Allah'ın dilediği, rıza gösterme ve istemeyle tamamlanmazsa bu da

⁴⁸⁸ Bk. Yeprem, *a.g.e.* s. 278.

⁴⁸⁹ Yunus 10/100.

⁴⁹⁰ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 117.

⁴⁹¹ Kuşeyrî'nin burada ehl-i sünnetin görüşü olarak zikrettiği ifade Hz. Peygamber'in bir hadisidir: Peygamber (s.a.v) kızlarından bazılarına dinî konuları öğretirken şöyle derdi: “Her sabah şu tesbihi tekrarlayın: Allah'ı tesbih eder, O'na hamdedirim. Kuvvet ve kudret ancak Allah ile. Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz...” Ebu Davud, “Edeb”, 101. Beyhakî ise kitabında bu ifadeyi bab başlığı olarak seçmiştir. Bk. Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sifât*, s. 160.

⁴⁹² Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 117.

Allah için acizlik olur⁴⁹³ düşüncesiyle paralellik arzeder. Bu düşünceyle Kuşeyrî, insanın, iman fiiliyle karşı karşıya kalması durumunda, ilâhî iradeyi titizlikle korumakta, diğer taraftan, insanın iman konusunda gönlünde bir isteğin oluştuğunu kabul etmektedir.

“Orada istediklerini bulurlar ve ebedî kalırlar. Bu Rabbi'nin (yerine getirilmesi) istenen bir va'didir”⁴⁹⁴ âyetinin tefsirinde de Kuşeyrî şunları dile getirir: Allah onların kalplerinde ancak, yapacaklarını bildiği şeyin iradesini yaratır, yapmayacaklarını bildiği şeye Allah'ın iradesi taalluk etmez. Kalplerinde yapmayacaklarını bildiği fiili istemelerini meneder⁴⁹⁵.

Kuşeyrî'nin genel olarak bu ifadelerinden anlaşılan, insanın fiilleri konusunda iradesinin varlığıyla birlikte bu iradenin, mutlak ilâhî iradenin sınırları içinde kalmasıdır. Diğer taraftan mutlak ilâhî irade zorlayıcı olmamakta, ancak kendi arzuları doğrultusunda fiil haline gelişini insana bırakmaktadır⁴⁹⁶.

Kuşeyrî'nin mutlak ilâhî iradeyle çevrelenmiş, bu sınırlı irade anlayışında, mutlak ilâhî iradenin insanın iradesini onun lehine üzerine aldığı savunulan tasavvufi bakış açısının da etkisi vardır. Bu nedenle Kuşeyrî'nin irade anlayışını bu yönüyle de değerlendirmek konunun anlaşılması bakımından yerinde olacaktır.

Kuşeyrî tasavvufa dair risalesinde irade konusuna ayrıca yer vermiş, iradenin, Tasavvufa girenlerin ilk halinin ifadesi olduğunu belirtmiştir. Bu anlayışa göre irade, Allah'a yönelmeye niyet edenlerin ilk makamına verilen isimdir. Bu sığata, irade isminin verilmesi, her işin başının irade olmasıdır. İrade, insanın isteği, kasdının bulunması olduğuna göre, bir şeyin irade edilmediği zaman olmayacaktır⁴⁹⁷.

İradenin kelime anlamından hareket eden Kuşeyrî, Allah'a giden yolda insanın arzu ve niyetiyle tercihte bulunarak, bu yola baş koymasını, iradesini bu yönde kullanması olarak değerlendirir. Böyle bir irade her işin başında bulunan niyete benzetilmiştir⁴⁹⁸. İrade kelimesinden müştak olan “mürîd” kelimesi tasavvufta önemli

⁴⁹³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 318; Ayrıca Bâkılânî'nin bu konudaki fikirlerinin değerlendirilmesi için Bk. Gölcük, *a.g.e.* s. 76-82.

⁴⁹⁴ el-Furkan 25/16.

⁴⁹⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 630.

⁴⁹⁶ Gölcük, *a.g.e.* s. 82.

⁴⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 201.

⁴⁹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 201.

bir kavramdır. Bu kavram sözlük anlamı itibariyle, “irade sahibi olan”dır. Alim kelimesinin “ilim sahibi” olması gibi.

“Mürîd” kelimesi, mutasavvıfların dilinde sözlükte bilinenin tam tersi bir anlam kazanmıştır. Bu anlayışa göre, mürîd, iradesi olmayan kimsedir. İradesinden tecrid olmayan ise mürîd olamaz⁴⁹⁹.

Kulların iradesi mevcuttur. Ancak bu irade, Allah'ın mutlak ilâhî iradesi tarafından kuşatılmıştır. Zira ilâhî iradenin kulun iradesine müdahalesi kul için mutlak hayırdır. Bir yönüyle, insanî ölçülerde kul için zarar ve eziyet gibi görünen hususlar, temelde kulun lehine olan durumlardır. Hz. Musa'nın annesi tarafından nehire bırakılması gibi⁵⁰⁰.

Kulun iradesini Allah'ın üzerine alması kul için bir bereket, kendisine verilen bir lütuf, nimettir. Çünkü bu durum, emrin sahibine iadesidir. Kulun bunun dışında bir iddia içinde olması faydasızdır. Onun irade sahibi olması övülmüş değildir. Kul buna layık olmadığı gibi, bizâtihi bununla vasıflanması rezil rüsvay olmasıdır⁵⁰¹. Kuşeyrî'ye göre insan tabiatının, Allah'a mahsus bir vasfı tercihte bulunması, onun cehaletini ortaya koyar. İrade Allah için bir izzet sıfatıdır. Kul içinse noksanlık, imtihan sıfatıdır.

İnsanın hürriyeti problemini sevap ve ikâbla bağlantılı kılmak da hatalıdır. Bu yönüyle kulun amelinin bir değeri yoktur. Allah Taâlâ bu konuda, “Sizden bir grubu bağışlasak bile, bir gruba da suçlu olduklarından dolayı azap edeceğiz”⁵⁰² buyurmaktadır. Kuşeyrî'ye göre burada af ve azab “suç” illetinden soyutlanmıştır. Eğer affedilmeyi ve azaplandırmayı gerektiren insanın sıfatı olmuş olsaydı, bir tek vasıfta ortak olmaları bakımından eşitlik söz konusu olurdu. İmandan sonra şirke düşmeleri durumunda, bir kısmının affedilmesi ve bir kısmının azaplandırılması, Allah Taâlâ'nın dilediği şeyi yapmasına ve bunu dilediğine mahsus kılmasına delâlet eder⁵⁰³. Kulun taatı Allah'ı yüceltmez, ma'siyeti de Allah'a bir noksanlık getirmez⁵⁰⁴. Kuşeyrî'nin bu düşüncesi Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen ve bir anlamda sınırlı da olsa insana özgürlük tanıyan kesb nazariyesine muhalif görünmektedir. O, hem fiillerinde insana özgürlük tanır, hem de insana nisbet edilen her şeyin kaynağının Allah

499 Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 201.

500 Kuşeyrî, *Letâif*, II, 455.

501 Besyûnî, *a.g.e.* s. 154.

502 et-Tevbe 9/66.

503 Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 43.

504 Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 69.

olduğunu kabul eder. Ancak o ,burada olduğu gibi, kelâmî yönünden çok mutasavvıf kişiliğini ön plana çıkararak, insanın fiillerinde tercihini herşeyin Allah'a nisbet edilmesi yönünde kullanır.

Allah'ın mutlak irade sahibi olduğuna dikkat çeken Kuşeyrî'nin bu konuda bir diğer örneği de “Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır”⁵⁰⁵ âyetidir. Bu âyette “azabım onlardan birini kuşatmaz” dememiştir. Âyetteki incelik azabın Allah'ın meşîetiyle bağlantılı kılınmasıdır. Allah'ın fiilleri kulların kesbleriyle illetlenmiş değildir. “Günahkârları azabıma uğrattırım” dememiş, “Dilediğime” demiştir. Buradan çıkan sonuç ma'firetin Allah'ın meşîetiyle olduğudur. Ayrıca âyette “rahmetim her şeyi kaplamıştır” ifadesinde Allah'ın rahmeti meşîetiyle irtibatlandırılmamıştır. Çünkü “rahmet” meşîetin kendisidir ve kadîmdir.

Ona göre Allah'ın azabı ise fiilî sıfatlarından olup, meşîetiyle irtibatlıdır. Rahmeti ise zâtî sıfatlarından. Bu yüzden her şeyi kuşatmıştır⁵⁰⁶. Kuşeyrî'nin, Allah'ın azabını zâtî sıfatlardan saymaması, rahmetini zâtî sıfatlardan kabul etmesi çok ince bir ayırımdır. Bu yönüyle Kuşeyrî, sıfatları inkar eden Mu'tezile'ye fırsat vermemiştir. Bir yönüyle Eş'arî kelâmcısı, diğer yönüyle Kur'an-ı Kerim'den latif işaretler istinbat eden bir mutasavvıf olması, halledilmesi zor olan problemi çözmesini sağlamıştır⁵⁰⁷.

Kulun iradesi mutlak bir irade değil⁵⁰⁸, Allah'ın ona karşı olan ihsanlarıyla kayıtlıdır. Kulun iradesi, mutlak irade sahibinin iradesinde adeta erimekte, kaybolmaktadır. Bu yokoluş iradenin tamamen yokluğu anlamında değil, kulun lehine olan bir durumdur. İrade ilmi olarak da tanımlanan Tasavvufta aslolan, mâsivâdan uzaklaşıp Allah'la beraber olmak olduğu gibi, ihtiyar ve taarruzu terketmek de gerekli olan bir durumdur⁵⁰⁹.

Zira tevhid erbabına göre, kulun mülkü yoktur. Mülkü olmayanın hükmü, hükmü olmayanın da tercihi yoktur. Kulların Allah'a itaattan yüz çevirmeleri, hükmüne herhangi bir muarazada, muhalefette bulunmaları, ihtiyarına karşı koymaları söz konusu değildir⁵¹⁰.

⁵⁰⁵ el-A'râf 7/156.

⁵⁰⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 576.

⁵⁰⁷ Besyûnî, *a.g.e.* s. 155.

⁵⁰⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 649.

⁵⁰⁹ Ebu Nuaym el-İsfehani, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 22.

⁵¹⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 22.

İnsanın, yaratılışında herhangi bir iradesinin bulunduğunu iddia etmesi doğru olamadığı gibi, birtakım niteliklerinin oluşumunda da benzeri bir iddiada bulunması doğru değildir⁵¹¹.

“Allah Taâlâ dilediği şekilde terki edendir”⁵¹². Güzellik, çirkinlik, uzunluk, genişlikten hikmetli şekillerde insan uzuvlarını yaratmış, onun hakkında saîd, şakî, olmayı, iman ve ma'siyeti yazmıştır.

Sonuç olarak, Kuşeyrî'ye göre insanın iradesi bulunmakla birlikte, bu, Allah'ın hidâyeti teysir, temkin, ilham ve lütfuyla çevrenmekte⁵¹³ mutlak ilâhî irade içerisinde insanın hayrına neticelenmektedir. Bu yönüyle Kuşeyrî'nin yaklaşımı, hem mutlak cebir görüşünde olan Cebriyye'nin,⁵¹⁴ hem de insanın fiilinde tamamen hür bir iradeye sahip olduğunu ileri süren Mu'tezile'nin irade anlayışı karşısında yer alır.⁵¹⁵

B. FİLLERİN YARATILMASI

Kuşeyrî'ye göre, fiillerin yaratılmasında tek kudret sahibi Allah'tır. O, “Allah her şeyin yaratıcısıdır...”⁵¹⁶ âyetinin tefsirinde, bu yaratma ameliyesine kulların kesbleri de dahil edilmiştir⁵¹⁷. Yine, “Göklerin, yerin ve bunlar arasında bulunanların Rabbi, doğuların da Rabbidir”⁵¹⁸ âyetinde de Allah Taâlâ'nın, göklerin, yerin ve ikisinin arasındakilerin maliki ve yaratıcısı olduğu, bu yaratma keyfiyetine kulların kesblerinin de dahil olduğu ifade edilmiştir⁵¹⁹. Onun bu görüşü, kulların kesblerinin hüküm ve ilim bakımından Allah Taâlâ tarafından yaratılması yönüyle oldukça önemlidir. Çünkü insanın iradesi Allah Taâlâ'nın ilmi ve hükmü çerçevesinin dışına çıkmaz⁵²⁰.

Kuşeyrî'ye göre Allah'ın yer gökler ve bunların arasında bulunanlara malik olması, Allah'ın kudretini ifade eder. “Makdur”un varlıkta oluşumu, mef'ulüne delâlet eder. Çünkü fiilin manası, kudretle birlikte bulunmasıdır⁵²¹.

⁵¹¹ Besyûnî, *a.g.e.* s. 154.

⁵¹² Bk. el-İnfitâr 82/8.

⁵¹³ Besyûnî, *a.g.e.* s. 153.

⁵¹⁴ Bk. Kadı Abdülcebâr, *a.g.e.* s. 431.

⁵¹⁵ Şehristânî, *a.g.e.* I, 87.

⁵¹⁶ ez-Zümer 39/62.

⁵¹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 288.

⁵¹⁸ es-Saffât 37/5.

⁵¹⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 228.

⁵²⁰ Besyûnî, *Letâif*, III, 228 (1 nolu dipnot).

⁵²¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 380.

Allah'ın bu kudreti dahiline kulun bütün fiilleri dahildir. “Hayır olsun, şer olsun kulların iradeleriyle kazandıkları amellerin yaratıcısı Allah'tır”⁵²². Kuşeyrî'nin titizlikle üzerinde durmaya çalıştığı husus, yaratmanın bütün yönleriyle Allah'a mahsus kılınmasıdır. Nitekim “Rabbim! Beni, namazı dosdoğru kılanlardan yap...”⁵²³ âyetinin tefsirinde, kulların fiillerinin yaratılmış olduğuna bir işaret bulunmaktadır. Bu durumda âyetin manası; “Namazımı yap (yarat)” anlamındadır. Çünkü “الجعل” ve “الخلق” kelimeleri aynı manadadır. Onu namazı kılan yaptığı zaman, bunun manası onun için namazı yaratmasıdır⁵²⁴.

Ona göre bütün “muhtes” varlıklar Allah'ın fiilinin neticesidir. Kur'an-ı Kerim'de “Eğer onlara bir iyilik isabet ederse, ‘bu Allah'tandır’ derler. (Ey Muhammed!) Onlara de ki: Hepsi Allah'dandır”⁵²⁵ buyurulmuştur. Bu, Kaderiyye'ye bir cevap niteliği taşır. Zira kainatta, mevcut bütün hâdisler, kazâ ve yaratma yönünden Allah'tandır. Tıpkı, “Göklerde ve yerde bulunan şeylerin hepsini yine, O, sizin emrinize âmâde kılmıştır.”⁵²⁶ beyanında olduğu gibi. Kısaca, kazâ, ibda', halk ve ihtira açısından herşey bütünüyle Allah'tandır⁵²⁷ ve insanların emrine âmâde kılınmıştır⁵²⁸.

Kuşeyrî'nin kulların kesbleri de dahil olmak üzere yaratma yönünden her şeyin Allah'a has kılınması düşüncesi; daha önce de ifade edildiği gibi, Allah'ın; yaratma sıfatının yalnızca zatına has kılınmasıyla uyum halindedir⁵²⁹.

C. FİLLERDE GÜZELLİK ve ÇİRKİNLİK

Fiillerin husun-kubuh olarak nitelendirilmesinde asıl olan, insana nisbetle güzel ve çirkin kavramlarını belirleyen ölçülerin ne olduğudur.

Bu konuda, Kur'an-ı Kerim'de insanın fiillerine birtakım sıfatlar izafe edilmiş, amellerine göre, mükafat ve ceza görüleceği beyan edilmiştir. Buna göre, “Herkesin işlediği amellere göre dereceleri vardır. Ta ki, kendilerine haksızlık edilmeyerek bütün amellerinin karşılığı onlara ödensin”⁵³⁰ âyeti bunun bir ifadesidir.

⁵²² Kuşeyri, *el-Füsûl*, s.28

⁵²³ İbrahim 14/40.

⁵²⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 258.

⁵²⁵ en-Nisa 4/78.

⁵²⁶ el-Câsiye 45/13.

⁵²⁷ Yaratmanın farklı yönlerini ifade eden bu kelimeler hakkında daha geniş bilgi için Bk. Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, s. 17 vd.

⁵²⁸ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebir*, vr. 238b.

⁵²⁹ Bk. Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 21a.

⁵³⁰ el-Ahkâf 46/19.

Amellerin karşılığı olarak insanın sevap ve cezaya hak kazanması kendi tercihidir⁵³¹. Yine Kur'an'da amellerin niteliği olarak değişik kavramlar da kullanılmıştır. Bunlardan salih ve fasid kavramları⁵³² insanların yapmış oldukları iyi ve kötü amellere alem olmuş daha çok ferdi ve toplumsal ahlakiliği esas almıştır.

Kur'an'ın bir başka temel ilkesi olan “ma'rufu emretmek, münkeri nehyetmek” de fiillerin niteliğini belirlemede önemlidir. Kur'an, insana nisbet edilen nitelikler olarak “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz: İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız...”⁵³³ buyurmaktadır. Kuşeyrî'ye göre bu âyetin kapsamına bütün iyiliklerin emredilmesi, bütün kötülüklerin nehyedilmesi dahildir⁵³⁴.

Kulların iyilikleri karşılığında sevaba; kötülükleri karşılığında cezaya müstehak olmaları⁵³⁵ ferdi sorumlulukları bakımından önemli bir hususiyettir. Bu nedenle fiillerin değerlendirilmesinde, husun ve kubhun kriterinin ne olması gerektiği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür.

S. Şerif Cürcânî'ye(ö.816/1413) göre *hasen*, dünyada övgü, ahirette sevapla ilgili, *kabih* ise; bunun aksine dünyada yergi, ahirette cezayla ilgili olandır⁵³⁶. Bir başka tanımla da; kabih, tahrimi veya tenzihi olarak şeriatın yasaklamış, hasen ise aksine yasaklamamış olduğu şeydir⁵³⁷. Bir Eş'arî kelâmcısı olan Cürcânî, tanımında ölçü olarak şeriatı esas almıştır. Bu konuda şeriatla birlikte kaynak olarak aklın da esas kabul edildiği başka tanımlar da yapılmıştır.

Bu konuda Mu'tezile'ye göre, fiillerin zatında güzellik ve çirkinlik mevcuttur. Şeriat gelmezden önce de mevcut bulunan bu vasıf akılla idrak edilebilir. İmanın güzel, küfrün ise çirkin olarak bilinmesi bunun açık bir örneğidir. Zira akıl bu konuda seçimini yapar. Şeriatın güzel olan fiilleri emretmesi, çirkin olanları da nehyetmesi fiillerin kendi zatlarında bu özelliklerin olması nedeniyledir. Güzellik ve çirkinliği belirleyen akıldır. Şeriat ise bu konuda var olan nitelikleri açıklar⁵³⁸.

⁵³¹ Bk. el-Fussilet 41/46.

⁵³² el-El-Bakara 2/11, 30; el-Maide, 5/32; el-Kehf, 18/110; el-Mü'minun, 23/51; Sebe, 34/11

⁵³³ el-Âl-i İmrân 3/110.

⁵³⁴ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebîr*, vr. 185b.

⁵³⁵ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 337.

⁵³⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 31.

⁵³⁷ Cürcânî, *a.g.e.* s. 71.

⁵³⁸ Şehristânî, *a.g.e.* I, 45; Ayrıca geniş bilgi için Bk. Fuzûlî, *Matla'u'l-i'tikâd*, s. 53-57; M. Şerefeddin, *Mu'tezile ve Husun Kubuh*, s. 115; Kemal Işık, *a.g.e.* s. 77-79.

Mâtürîdîlerce de güzellik ve çirkinlik, iyilik ve fenalık keyfiyeti akılla idrak edilir. Akıl ilmin ve bilgisizliğin, kemalin ve eksikliğin güzel ve çirkin olduğunu idrak eder⁵³⁹. Eğer fiillerin güzellik ve çirkinlikleri sem'î olmuş olsaydı, şeriat gelmezden önce bütün insanlık âleminde, her yer ve zamanda yalanın kötü, doğrunun iyi, zulmün çirkin, ihsanın iyi olması konusunda ittifak edilmemiş olurdu⁵⁴⁰.

Allah Taâlâ insanları ezelde mükellef kılmıştır. Güzel olan hususlar emredilmiş; çirkin olanlar neyhedilmiştir. Çünkü bu konuda akıl, sahibine, bir şeyin hakikatını olduğu gibi gösterir⁵⁴¹. Allah'ın emrettiği şeydeki güzellik, bu emrin gerektirdiği bir hususiyet değildir. Emrin medlulüdür. Bu konudaki emir, emrolunan şeyin güzelliğine, nehiy de yasaklanan şeyin çirkinliğine delâlet eder. Emredilen fiiller esas olarak güzel olduğu için şeriat tarafından emredilmiş, yasaklanan fiiller de çirkin olduğu için yasaklanmışlardır.⁵⁴²

Kuşeyrî'nin de dahil olduğu Eş'arî kelâmcılarına göre ise, akıl bir şeyin güzelliği ve çirkinliğine hükmedemez. Bu konuda aslolan şeriattır. Emredilenin güzel, nehyedilenin çirkin olması aklen kavranılabilen bir durum değildir. Kendisine şeriatın tebliğ edilmediği kimse nezdinde doğruluk ve yalan bütün yönleriyle eşit seviyededir. Akıl yalnızca şeriatın belirlediği hükmün doğruluğunu idrak etmede aracıdır⁵⁴³.

Kuşeyrî İşârî tefsiri "*Letâif*"de ise güzellik çirkinlik ve benzeri kavramlarda tasavvufî, ahlakî açıklamalarda bulunur⁵⁴⁴. Maruf olan, Allah Taâlâ'nın kanunuyla ikame edilendir. Münker ise, birtakım hazlar ve insanın arzularıyla ilgili hükümlerin varlığıdır. Bu ikisini belirleyen şeriattır. İnsanların fiillerinden güzel olan şey, Allah'ın izin sıfatıyla oluşan, onların lehine olandır. Çirkin ise; Allah Taâlâ'nın nehyettiği şeye uygun olan, insanların aleyhine olandır⁵⁴⁵.

⁵³⁹ İbn Hüمام, *el-Müsâyere*, s. 151.

⁵⁴⁰ Seyyid Bey, *Usul-ı Fıkıh Dersleri*, II, 20 vd.

⁵⁴¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 224.

⁵⁴² Beyâdî, *a.g.e.*, s.75; Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, Mısır, 1317, s. 31; Seyyid Bey, *a.g.e.*, II, 13.

⁵⁴³ Cüveynî, *el- el-İrşad*, s.228; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdam*, nşr. Alfred Gullaume, London, 1934 s. 370; Teftazani, *a.g.e.* s. 59; Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 31; Ş, Gölcük, "İnsan ve Kaderi", *S.Ü.İ.F.D.*, 1986, II, 37.

⁵⁴⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 624.

⁵⁴⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 577.

Allah için iyi olmayan bir şey “habis”tir. İyi olan ise “tayyib”dir. “Şeriat”ın çirkinliğine ve fesadına hükmettiği “habis”tir. “İlim”in güzelliğine ve salâhına şahidlik yaptığı ise “tayyib”dir⁵⁴⁶.

Çirkin olan şey, o fiilin failini Allah’tan uzaklaştırmaktadır. Habis olma vasfında kişinin kendi arzusu doğrultusunda infak etmesi söz konusudur. Tayyib olma durumunda kişinin Rabbinin izniyle infak etmesi vardır. Kâfirin azaplandırıldığı amel, çirkin olma sıfatına sahiptir. Mü’minin ameli ise güzellikle vasıflanmış ve bu ameller karşılığında mükafat görmüştür⁵⁴⁷. İlahî mesajın bildirilmesinden önce hükümler konusunda belirlenmiş bir durum yoktur⁵⁴⁸. “Biz, elçi göndermedikçe (hiçbir kavme) azab edecek değiliz”⁵⁴⁹ âyeti de delâlet etmektedir ki, bütün emirler şeriatın belirlenmesiyle değer kazanır⁵⁵⁰.

Kuşeyrî’nin şeriatın belirleyici olması yanında, güzellik ve salâhın değerlendirilmesi ve idrak edilmesinde ilmi göstermesi, onun ilmi, şeriatın anlaşılmasında aracı olarak kabul ettiğinin bir göstergesi sayılır. Bu ise, Eş’arî kelâmcılarının dile getirdiği şeriatı anlamada aklın üstlenmiş olduğu görevdir.

D. KAZA ve KADER

Kaza ve kader kelimeleri genel olarak bir arada kullanılır. Bu iki kelimedenden birinin diğerini gerektirmesi konusunda ittifak varsa da, kullanımında ihtilaf vardır⁵⁵¹. Mesela Eş’arîlerin çoğunluğu “kazâ ve kader”,⁵⁵² Mâtürîdîlerin çoğunluğu ise “kader ve kazâ” şeklinde kullanırlar⁵⁵³.

Kader, bir şeyin hududunu ve miktarını belirleme, ta’yin etme⁵⁵⁴ve ölçme anlamlarına gelmektedir. Seyyid Şerif Cürçânî’ye göre ise kader, mümkünlerin yokluktan varlığa çıkmasıdır⁵⁵⁵.

⁵⁴⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 624.

⁵⁴⁷ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 624.

⁵⁴⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 639.

⁵⁴⁹ el-İsra 17/15.

⁵⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 341.

⁵⁵¹ Aydın, *a.g.e.*, s. 263.

⁵⁵² Bâkılânî, *Temhid*, s. 366; Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II, 242; Şeyhzâde, *a.g.e.* s.21

⁵⁵³ Neseî, *a.g.e.*, II, 715; Şeyhzade, *a.g.e.*, s. 21; Sâbûnî, *a.g.e.* 161

⁵⁵⁴ İsfahanî, *a.g.e.*, s. 394-395; Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 22; İbn Hazm, *a.g.e.*, III, s. 31.

⁵⁵⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 152.

Kader bir başka tanımla da “kudret” anlamına gelir. Bu anlamda insan için kullanıldığında, insanın bir şeyi yapabilme gücüyle vasıflandırılmasıdır. Allah’a izafe edildiğinde, Allah’tan acziyetin nefyedilmesidir. Mutlak anlamda Allah’tan başkasının kudretle vasıflanması imkansızdır⁵⁵⁶.

Kuşeyrî’ye göre kader, takdir anlamındadır. Kur’an-ı Kerim’deki, “Biz her şeyi bir kadere göre yarattık”⁵⁵⁷ âyeti bu anlamdadır⁵⁵⁸. Kaza ise, bir konuda sözlü ya da fiilî hüküm ve karar⁵⁵⁹, yaratma, yazma, farz kılma, bir şeyin oluşundan haber verme anlamlarındadır⁵⁶⁰.

Benzer şekilde kazâ, bir şeyin hükmü ve onun ıslahı anlamına da gelmektedir⁵⁶¹. “Göklerin ve yerin yoktan varedicisi (O’dur). Ve bir işin olmasına hükmettiği zaman, ona sadece ‘ol’ der, o da hemen olur”⁵⁶² âyetinin tefsirinde Kuşeyrî, kazâ kelimesinin vasiyyet ve emir⁵⁶³, haber vermek⁵⁶⁴, bitirmek ve tamamlamak⁵⁶⁵, fiil⁵⁶⁶, vücut⁵⁶⁷, yazmak⁵⁶⁸, hakla batıl arasını ayıran (fasl) hüküm⁵⁶⁹, halk (yaratma)⁵⁷⁰ gibi değişik anlamlarda kullanıldığını, âyetlerden örnekler vererek zikreder⁵⁷¹.

Kaza kelimesinin Kur’an’da beyan edilen anlamlarını tercih eden Kuşeyrî istilahtaki kullanımında Eş’arî kelâmcıları gibi düşünür. Eş’arîlere göre, kazâ: Allah Taâlâ’nın bu kainatta meydana gelecek olayların hepsini önceden ne zaman ve ne şekilde olacaklarsa öylece bilmesi ve ezelfî ilmüne uygun olarak dilemesidir. Kader ise, Cenab-ı Hakk’ın her şeyi zamanı geldiğinde ezelfî ilmüne uygun olarak ve irade ettiği şekilde yaratmasıdır⁵⁷².

⁵⁵⁶ İsfhânî, *a.g.e.* s. 395.

⁵⁵⁷ el-Kamer 54/49.

⁵⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 499.

⁵⁵⁹ Eş’arî, *Luma*, s. 46.

⁵⁶⁰ Eş’arî, *a.g.e.*, s. 49.

⁵⁶¹ Kuşeyrî, *Tefsîrü’l-kebîr*, III, 499.

⁵⁶² el-Bakara 2/117.

⁵⁶³ el-İsrâ 17 /23.

⁵⁶⁴ el-İsra 17/4.

⁵⁶⁵ en-Nisâ 4/103.

⁵⁶⁶ Tâhâ 20 /103.

⁵⁶⁷ el-Bakara 2/210.

⁵⁶⁸ Meryem 19/20-21.

⁵⁶⁹ ez-Zümer 39/75.

⁵⁷⁰ el-Fussilet 41/12; el-Bakara 2/117.

⁵⁷¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 97a.

⁵⁷² Bâkullânî, *a.g.e.* s. 368; Kuşeyrî, *Luma*, s. 22; Teftazânî, *a.g.e.* II, 243; Şeyhzâde, *a.g.e.* s. 21.

Bu tariflere göre, kazâ kaderden daha kapsamlıdır. Bu yönüyle ilim ve irade sıfatlarına râcidir. Kader ise kudret sıfatıyla alakalıdır. Bu dünyada hiç bir şey Allah'ın iradesi dışında meydana gelmez. Hayır-şer, fayda-zarar, itaat-isyan, iman-küfür ancak, Allah'ın o konudaki iradesi doğrultusunda cereyan eder. Zira Kuşeyrî'ye göre, Allah'ın iradesi, iradeye konu olan her şeye etki etmektedir⁵⁷³. O, irade ettiğini yapar, kullarını hükmüne boyun eğdirir. Hükümran olduğu mülkünde dilediğinden başka hiçbir şey olmaz. Yine O'nun mülkünde önceden hükmü belirlenmeyen bir şey varolmaz⁵⁷⁴. Allah'ın olacağını bildiği hadiseler 'olsun' diye irade ettiği hususlar, olması imkan dahilinde olan şeylerden olmayacağını bildiği hususla da 'olmasın' diye irade ettiği şeylerdir⁵⁷⁵. Kaza ve kader konusu ilim ve irade sıfatlarıyla ilgili olup, kainattaki herşey Allah'ın mutlak ilmi ve iradesi çerçevesinde cereyan eder.

Kulların bütün fiilleri ve içinde buldukları halleri önceden yazılmıştır. Hayır, şer, said, şaki olarak kaydedilen bütün haller Allah'ın ilim ve iradesine taalluk eder. Allah Taâlâ olacağını ya da olmayacağını bildiği şeyin olmasını ya da olmamasını irade ettiği gibi, olmasını veya olmayacağını bildiği şeyi de haber verir⁵⁷⁶. Kuşeyrî'nin bu tarz kazâ anlayışı "kazâ"yı "haber" anlamında⁵⁷⁷ değerlendirmesinin bir tezahürüdür. İlim sıfatının ilme konu teşkil eden malumatın tamamını kapsamı⁵⁷⁸ fiillerin daha önceden belirlenmesini de içine alır.

Kulların bütün fiillerinin önceden yazılmış olması gerçeği ise, irade ve ihtiyarlarının olmaması anlamına gelmez. Çünkü bütünüyle ihtiyarlarının olmaması, hiç bir şeye kudreti olmayan aciz bir mahluk durumunda olması, mükellef olma keyfiyetini ortadan kaldırır. Bu noktada Kuşeyrî Eş'arî kelâmcısı olarak "kesb" terimini kullanır. İnsanın fiillerini seçme ve yapma gücü konusunda Eş'arîler, Mu'tezile ve Cebriyye tarafından savunulan özgürlükçü ve kaderci görüşler arasında orta bir yolu savunurlar⁵⁷⁹, fiiller konusunda halk ve kesb arasında bir ayrım yaparlar. Fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Kul ise kasiptir. Yaratıkların herhangi bir fiil yaratma kudretleri yoktur⁵⁸⁰. Allah yegane yaratıcıdır. İnsanın fiilleri ve kesbleri mahluktur⁵⁸¹.

⁵⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 48.

⁵⁷⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 48.

⁵⁷⁵ Kuşeyrî, *Luma'*, s. 22.

⁵⁷⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* 22.

⁵⁷⁷ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebîr*, vr. 97a.

⁵⁷⁸ Kuşeyrî, *Luma'*, s. 22.

⁵⁷⁹ M. Abdul Hayy, *Eş'arîlik*, I, 264.

⁵⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 291.

⁵⁸¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 28.

Eş'arilerin ve Kuşeyrî'nin bu düşüncesi insanın bir cebr durumuyla karşı karşıya kalmasını gerektirmez mi? tarzında varsayılan bir soruya, Kuşeyrî, dinin cebr olmadığını söylemekle cevap verir. İnsanın fiilleri konusundaki kudreti, kesbini gerçekleştirmiş olduğu bir güçtür. Bu kudret fiillerin yaratılmasını, ilk kez ortaya konulmasını gerçekleştirdiği bir kudret değildir. İnsan yapmış olduğu iyiliklerin karşılığı olarak sevab, hatalarının karşılığı olarak da ceza ile karşılık görür⁵⁸². Kuşeyrî'nin bu düşüncesi bir anlamda belirli bir nedenin varlığı, belirli bir sonucu doğurur, fenomenle sebep arasında zorunlu münasebetler bulunur şeklindeki düşünceye benzemiş olsa da ona göre, mutlak anlamda bir sebep-sonuç ilişkisi, zorunluluk yoktur. İnsanın iyilik ve hatalarla ulaştığı sonuçlar, görmüş olduğu karşılığın birer göstergeleridir. Yoksa mutlak anlamda ulaştığı bir sonucun sebepleri değildir⁵⁸³.

Kuşeyrî, bu noktada Allah'ın takdirini inkar ederek hayır olsun şer olsun insanın kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğunu iddia eden Mu'tezilî düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Allah'ın ancak iyilik ve hayrı yaratacağında ittifak eden Mu'tezileye göre, hikmet bakımından insanların maslahatlarının gözetilmesi Allah için bir zorunluluktur⁵⁸⁴. Kuşeyrî'ye göre, bu düşünce yanlıştır. "Allah size imanı sevdirmiş ve onu kalplerinizde süslemiştir"⁵⁸⁵. Burada imanın sevdirmesi, İslâm, taat ve tevhidin sevdirmesi ve kalplerde tezyin edilmesidir. Ayrıca burada ona göre, Ehl-i hakkın kader konusundaki görüşlerinin doğruluğuna, mü'minlerin, kâfirlerin ortak olmadığı lütuflarla tahsis edildiğine bir delil bulunmaktadır⁵⁸⁶. Dinin cebr olmadığı inancında olan Kuşeyrî'ye göre, Allah Taâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de "Onların kalplerini ve gözlerini ters çeviririz de, ilk defa inanmadıklarına yine inanmazlar"⁵⁸⁷ buyurduğu halde, insanın kalbinde bir şüphenin yer etmesi, doğrusu şaşılacak bir durumdur. Halbuki asıl gerçek olan şey, akıllılar sınıfından olan insanın kalbinde, bütün açıklığıyla kader meselesinin yer etmiş olması gerekirdi. Buna rağmen, bunu gizleyen hali hayret edilecek bir şeydir. Bu, mutlak kâdir olanın kahır, vâhid olanın hükmüdür⁵⁸⁸.

582 Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 28-29.

583 Kuşeyrî, *a.g.e.*, 29.

584 Bu konuda Bk.Şchritânî, Nihayetül Akdâm, s.404-406;el-Milel ve'n-Nihal, 1, 45.

585 el-Hucurât, 49/7.

586 Kuşeyrî, *Letâif*, III, 440.

587 el-En'am 6/110.

588 Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 495.

İnsanın hayatı Allah'ın kazâ ve kaderiyle kuşatılmıştır. O'nun meşîet ve iradesi her şeyin üstündedir. O dilemedikçe hiçbir şey gerçekleşmez. O, mürîd ve ihtiyar sahibidir. Fiillerinde mecbur değildir. Kullarına karşı ise lütuf ve ihsanda bulunur.

E. ECEL

Kaza ve kaderle ilgili konulardan biri olan ecel meselesi, insanın fiilleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in değişik âyetlerinde⁵⁸⁹ yer alan ecel konusunda asıl üzerinde durulan husus, ecelin takdir edilmesi ve değişip değişmemesi yönündedir. Ecel kelimesinin “vakit” anlamında olduğu konusunda hemen hemen bir ittifak vardır⁵⁹⁰ Ancak insanın doğumundan ölümüne kadar olan dönemi kapsayan bu “zaman”ın, insanın müdahalesiyle değiştirilip, değiştirilemeyeceği konusunda ihtilaf edilmiştir.

Bir kısım Mu'tezile, insan hürriyetinden hareketle meseleyi değerlendirmekte ve öldürme olayında, insanın kendi irade ve kudretinin bir müdahalesinin bulunduğunu iddia etmektedir. Onlara göre, katilin müdahalesi ile maktûlün eceli yarıda kesilmiştir. Eğer öldürülmemiş olsaydı maktûlün eceli devam edecek, maktul yaşayacaktı⁵⁹¹. Mu'tezilenin ileri sürdüğü bu düşünce Ehl-i sünnet kelâmcılarınca kabul edilmemiş, öldürülenin eceliyle öldüğü düşüncesi benimsenmiştir.

Ecel, Kuşeyrî'ye göre de, “vakit”, “müddet” anlamındadır⁵⁹². “Her ümmet için takdir edilen bir ecel vardır. Ecelleri gelince bir an geri kalmaz ve öne de geçmezler”⁵⁹³. Her millet için belirlenmiş bir müddet vardır. O milletin ortadan kalkması verilen müddetin bitmesiyledir⁵⁹⁴. Ölüm her an olabilecek bir durumdur. Maktûlün ecelinin kesildiği düşüncesi doğru değildir. Kuşeyrî açıkça belirtmese de, çocuk, genç, ihtiyarlık dönemlerinde, muhtelif hastalıklar, değişik sebepler ve zamanlarda ölenlerin varlığından söz etmesinden, ölümün Allah'ın dilediği vakitte olacağı kanaatında olduğunu anlamak mümkündür⁵⁹⁵.

⁵⁸⁹ Bk. el-En'am 6/2; el-A'raf 7/34; el-Münâfikûn 63/11; Nûh 71/4.

⁵⁹⁰ Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 781; Eş'arî, el-İbâne, s. 56; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 303; *el-Akâdetü'n-nizâmiyye*, s. 83; İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 135.

⁵⁹¹ Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.* s. 782-783; Eş'arî, *Makâlât*, s. 256.

⁵⁹² Kuşeyrî, *Tefsîrü'l-kebîr*, vr. 309a.

⁵⁹³ el-A'raf 7/34.

⁵⁹⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 532.

⁵⁹⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 523.

“Her müddetin yazıldığı bir kitap vardır.”⁵⁹⁶. Her şey için Allah Taâlâ'nın kitabında tespit edilmiş bir müddet vardır. Bu kurtuluşa ermek veya azaba müstehak olmak için taksim yapıldığı bir vakittir⁵⁹⁷. “O, sizi bir çamurdan yaratıp, sonra ölüm zamanını takdir edendir. Bir de O'nun katında malum bir ecel vardır. Sonra hâlâ şüphe edersiniz ha!”⁵⁹⁸ âyetinin tefsirinde “*ecel-i kazâ*” ve “*ecel-i müsemmâ*” konusunda açıklamalarda bulunan Kuşeyrî, bu iki kavramdan hareketle farklı ecellerin varlığının anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre ecel-i kazâ, ecelin vakit anlamından hareketle, insanın geçirmiş olduğu yaşam süresi, ecel-i müsemmâ ise kıyametin başlamasından önce geçirilmiş olan ahiret müddetidir. Kuşeyrî bu konuda bazı görüşleri de nakleder. Katâde ve Mücahid'e göre, âyette geçen “*ecel-i kazâ*”dan maksat insan ruhunun kabzolunduğu, daha sonra tekrar sahibine iade edildiği uykudur. Allah indindeki ecelden kastedilen ise insanın ölümüdür. Katâde'ye göre ise, birincisi, insanın ölümüne kadar olan hayatıdır. Allah katındaki ecel de, ölümünden yeniden dirilinceye kadar geçecek süredir. Hasen ve Dahhâk da Katâde ile aynı görüştedirler. Ayrıca “*ecel-i müsemmâ*”nın “*isti'nafiyye*” olmak üzere, hiçbir kimsenin bilemeyeceği, yalnızca Allah'ın bildiği bir husus olduğu da zikredilmiştir⁵⁹⁹.

Kuşeyrî'nin “*Letâif*”de ecel konusuna yaklaşımı biraz daha farklıdır. Allah Taâlâ'nın imtihan için bir ecel, nimet vermek ve ihsanda bulunmak için de bir başka ecel yarattığını, imtihan için olan ecelin süresini bu dünyada; nimet ve ihsanda bulunma maksatlı ecelin ise ahirette olduğunu ifade eder. Ayette geçen “*ecel*” kelimesi, lügat anlamından hareketle “*vakit, müddet*” olarak değerlendirilmekle birlikte, ona kıymet verilmemektedir. Kuşeyrî burada tasavvuftaki “*vuslat*” kavramıyla “*vakit*” kavramları arasında bir irtibat kurmaya çalışır. İnsanın arzu ve isteği için, “*ecel*” konulmuştur, bu ise bir mühlettir. Bunu başka bir ecel takip eder, bu ise vuslattır. İnsanın arzusu ile birlikte olan zaman mefhumunun başlangıç ve sonu vardır. Allah'a vuslatta ise başlangıç ve son yoktur. Varlığın bir başlangıcı vardır. Varlıkla birlikte tevhid güneşinin doğması, bir başlangıçtır. Daha sonra ezeli ve ebedî bir oluş vardır. Tevhid güneşinden sonra artık bir batış söz konusu değildir⁶⁰⁰. Önemli olan da

⁵⁹⁶ er-Ra'd 13/38.

⁵⁹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 234.

⁵⁹⁸ el-En'am 6/2.

⁵⁹⁹ Kuşeyrî, *Tefsîru'l-kebîr*, vr. 309; Bu konuda geniş bilgi ve krş. için Bk. el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 11; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 11; İbn Kesîr, *a.g.e.* II, 198.

⁶⁰⁰ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 460.

Allah'a vuslattır. İnsan için asıl olan Allah'ın onu topraktan yaratması değil, Allah'a yakın olma anlamındaki vuslattır⁶⁰¹.

Kuşeyrî'nin bu anlamda ortaya koymaya çalıştığı “ecel” kavramıyla, tasavvuftaki “vakit” kavramları arasında bir irtibatın olduğudur. “Ecel” kavramı varlık için belirli bir zaman dilimidir. Başlangıcı ve sonu vardır. Yaratıkların durumu “vakit”le düşünülür. Tasavvufi düşünce ve mutasavvıfların dilinde vaktin bir başka anlamı da, insanın içinde bulunduğu haldir. İnsan hangi konumda ve haldeyse, vakti odur⁶⁰². Öyleyse, insan için temel olan Allah'a yakın olmaktır. İnsan ile hak arasındaki yakınlıkta ise zaman ve mesafe söz konusu değildir⁶⁰³.

Ona göre aslolan, Allah'a vuslatı gerçekleştirmektir. Bu ise insanın ruhen Hakk'la ittisal halinde bulunmasıyla mümkündür. Bu açıklamalarda kelimeler lügat ve ıstılahî anlamlarının ötesinde manevî ve işârî birtakım anlamlar kazanır. Onlara verilen bu anlamlar tecrübî yaşantının bir sonucudur.

V. NÜBÜVVET

A. NÜBÜVVET ANLAYIŞI

1. Nübüvvete Olan İhtiyaç

İman esaslarından biri olan peygamberlere iman konusunda Kuşeyrî'nin görüşü Ehl-i sünnetin görüşü doğrultusundadır.

Peygamber, Allah ile kulları arasında bir elçidir. Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde yer alan “rasûl” kelimesi “feûl” kalıbında “mürsel” anlamındadır⁶⁰⁴. Allah Taâlâ kendi hükümlerinin bir gereği olarak yaratıklarına rasuller göndermiştir. Gönderilen bu peygamberlerin doğruluğuna delâlet etmesi için de, onları mucizelerle desteklemiştir⁶⁰⁵. Peygamber göndermede birtakım hikmet ve faydalar vardır. Bu hikmet ve faydalar insanın menfaatına olan şeylerdir. Bu faydaların temininde insanın gayretleri yetersizdir. Peygamberlerin gönderilmesindeki maksatları gerçekleştirmek, insanın gayretlerinin yetersiz olması sebebiyle, bu maksatlar doğrultusunda peygamberlerin varlığı gerekli hale gelir. Diğer taraftan insanın doğru

⁶⁰¹ Kuşeyrî, *a.g.e* I, 460.

⁶⁰² Kuşeyrî, *er-Risâle*,

⁶⁰³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 297.

⁶⁰⁴ Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-sünne*, s. 24.

⁶⁰⁵ Kuşeyrî, *Luma*, s. 29.

ve yanlış kavrayarak, gayretini Allah'a vuslatı gerçekleştirilmeye yöneltmesi, tasavvufi düşüncenin temel hedefidir. Kuşeyrî'de bu noktadan hareketle peygamber gönderme amacıyla vuslat arasında bir ilgi kurar. Ona göre; peygamber gönderme vuslat kapılarının anahtarıdır. Allah Taâlâ'ya ulaşma konusunda hiçbir kimseye, peygamber olmaksızın herhangi bir yol yoktur⁶⁰⁶. İnsanı Allah'a ulaştıran bu yol, peygamberler vasıtasıyla insanlara tebliğ olunan ilâhî hükümlerin toplamı olan dinlerdir. Allah Taâlâ'nın resulleri arasında, şeriat yönünden birtakım değişiklikler olmakla birlikte, hepsi de Allah'a ulaşmada tevhid çizgisinde toplanmışlardır. Günlük yaşantılarında ise muhtelif ibadetlerle emrolundukları şeriatları olmuştur⁶⁰⁷.

2. Peygamber Göndermenin Câiz Olması

Allah'ın fiilleri bahsine giren bu konuda, Allah için mümkün ve câiz olan fiiller ve imkansız olan fiillerin değerlendirilmesi de işlenir⁶⁰⁸. Peygamber göndermenin mümkün ve câiz olan fiiller sınıfında değerlendirilmesinde bu görüşler değişik kelâm ekollerinin genel ilkeleri çerçevesinde serdedilmiştir.

İnsan iradesini Allah'ın mutlak ilâhî iradesi içerisinde değerlendiren Kuşeyrî'nin bu konudaki görüşü, peygamber göndermenin aklen câiz olduğu doğrultusundadır. İnsanların uymakla yükümlü oldukları bütün sorumluluklar, şeriatın emirleriyle. Akıl herhangi bir hükmü ortaya koyamaz. Aklın hüküm koyamamasının delili, kendisinin araz olmasıdır. Aklın araz olmasıyla bir şeyi vacip kılması, onun doğru ve yanlışlığını belirlemesi de imkansız olmuş olur⁶⁰⁹. Kuşeyrî'nin açıklamasında dikkat çeken araz kavramından hareketle konuyu açıklamaya çalışmış olmasıdır. Araz başlıbaşına varlığı olmayan, zatıyla kâim olmayan, var olmak için başka bir şeye muhtaç olandır. Aklın, peygamber göndermenin vacipliğini ileri sürmesi doğru değildir. Zira hükümlerin farzietini belirlemede aklın herhangi bir fonksiyonu yoktur. Kuşeyrî bu yaklaşımıyla, nübüvvetin aklen vücubiyetini ileri süren Mu'tezilenin⁶¹⁰ yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. "İnsanların hayrına olanı Allah'ın yaratması vaciptir" temel tezinden hareketle, onların salahına yönelik bir müessese olan nübüvveti de Allah Taâlâ'nın yaratmasını vacip sayan Mu'tezilenin yaklaşımını doğru bulmaz. Kuşeyrî'nin bu konudaki düşüncesi, Ehl-i sünnetin düşüncesiyle aynıdır.

⁶⁰⁶ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 37.

⁶⁰⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* I, 546.

⁶⁰⁸ Gölcük-Toprak, *a.g.e.* s. 277.

⁶⁰⁹ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 60.

⁶¹⁰ Bk. Kadı Abdülcabbâr, *Şerh-u usulî'l-hamse*. s. 565; *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 230.

Allah'ın fiillerinde herhangi bir illet aranmaz. Peygamber göndermede Allah için bir mecburiyet yoktur. Mülkünde dilediği tasarrufta bulunur. Peygamber gönderme Allah'ın bir lütfudur⁶¹¹. İnsanların mükellef tutulmaları ise aklen câizdir. Kısaca Kuşeyrî'nin bu konudaki kanaatı, peygamber göndermenin Allah'ın kullarına rahmeti, fazlı, keremi şeklinde özetlenebilir.

3. Nübüvvetin Vehbî Oluşu

Nübüvvet Allah'ın ilâhî buyruklarını insanlara bildiren bir müesseses olarak, küfrün ve şirkin her çeşidini reddederek insanın fitrî bir tarzda yaşamasını temin etmede bütün insanlığın müşterek malıdır. Bununla birlikte kendisine nisbet edilen bu kıymete paralel olarak değişik toplumlarda peygamber beklentileri gerçekleşmiş, ilâhî irâdenin tasarrufuna müdahalede bulunulmak istenilmiştir. Nice kavimler, topluluklar kendi içlerinden peygamberi beklemekle kendilerinin sosyal statülerini arttırmak, böylelikle diğerlerine karşılık üstünlüklerini ortaya koymayı amaçlamışlardır.

Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle "Geçmiş her ümmet içinde azâbtan korkutan bir peygamber bulunagelmıştır."⁶¹² "Her ümmetin bir peygamberi olmuştur."⁶¹³ Peygamberlik, Allah'ın kulları arasından seçtiklerine bir lutfu ve rahmetidir. "Allah, peygamberliği vereceği kimseyi daha iyi bilir."⁶¹⁴ Bir başka beyanla "Bu Allah'ın bir lütfü olup onu dilediğine verir."⁶¹⁵ Nübüvvet taatların çokluğuyla ulaşılmaz. Kur'an'ın bu kanaatta olanların düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koyduğunu ifade eden⁶¹⁶ Kuşeyrî, "...ve beni peygamber yaptı"⁶¹⁷ âyetinden hareketle, peygamberliğin Allah'ın lütfü, ihsanı olduğunu kabul eder. Âyette Hz. İsa'nın bu sözü, belirli taatların elde edilmesinden sonra söylenilmiş değildir. Çünkü bu sözü Hz. İsa henüz doğumu esnasında söylemiş, kendisinden bu konuda bir ibadet sadır olmamış, nübüvvet için özel bir gayreti de olmamıştır⁶¹⁸.

⁶¹¹ Bu konuda geniş bilgi için Bk. Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 53-54; et-Temîd, s. 142; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 257-260; *Akîdetü'n-nizâmiyye*, s. 59-60; Şchristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 417.

⁶¹² el-Fatr 35/24.

⁶¹³ Yunus 11/47

⁶¹⁴ el-En'âm 6/124

⁶¹⁵ Cum'a 62/4.

⁶¹⁶ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 583.

⁶¹⁷ Meryem 19/30.

⁶¹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 427.

4. Nübüvvet Üstünlük

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin birbirlerine üstünlükleri ifade edilir. "Biz peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık."⁶¹⁹ âyetindeki üstünlük, nübüvvet, derece, risâlet, letafet ve birtakım özellikler yönüyledir. Hz. Peygamber'le diğer peygamberleri kıyaslayan Kuşeyrî, insan aklının kabulleneceği teşbihlerle konuyu izah etmeğe, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere olan efdaliyetini izaha çalışır. O, peygamberlerin yıldızlar gibi olduğunu ifade ettikten sonra Hz. Peygamber'i onların arasında bulunan aya benzetir. Ya da Hz. Peygamber güneş gibidir. Bunun da ötesinde tüm peygamberlerin şanını ifade maksadıyla onları güneşe benzetir. Hz. Peygamber ise bu durumda güneşlerin de güneşi olması yönüyle diğerlerinden fazilet yönüyle en üst noktadadır⁶²⁰.

Eş'ârî de risâletin kulun kesbî ile ilgisinin olmadığını, Allah'ın yarattıklarından dilediğine bir lutuf ve ikram olarak verdiğini belirtmiştir. Nübüvvet müessesine layık olma, kulun yapmış olduğu amellerine karşılık verilmiş bir mükafat veya bir itaatın sevabı da değildir. Kur'an'ın ifadesiyle o, "Allah'ın hikmeti dilediğine verir."⁶²¹ buyurduğu ilâhî emrinin gereğince O'nun izindedir.⁶²²

5-Peygamberlerin Sıfatları ve İsmet

Peygamberler yaşamış oldukları toplumun içinden çıkmış önderlerdir. Hayatlarını devam ettirmeleri için diğer bütün insanların beşerî özelliklerini taşırlar. Ancak bütün bunların ötesinde peygamberleri diğer insanlardan üstün kılan bir takım özellikler de vardır. Peygamber bir beşer olmanın ötesinde Allah ile kulları arasında elçilik yapan, O'nun emir ve yasaklarını insanlara tebliğ eden, onlara saadet ve mutluluk yollarını göstermesi bakımından bir takım belli özelliklere de sahiptir. Bu özelliklere sahip olmaları Allah'ın vahyini en güzel biçimde insanlara tebliğ etmeye yöneliktir. Bu görevi yerine getirmede içinde bulunduğu toplumda reddedilen, hoş karşılanmayan, şirk, puta tapma, günah gibi fiillerden uzak durması bir peygamber için en doğal özelliktir. Çünkü reddedilen fiillerin kötü olduğunun söylenmesiyle birlikte Allah'ın elçisi tarafından işlenmesi hoş karşılanmayan bir durumdur. Bu nedenle

⁶¹⁹ el-Bakara 2/253.

⁶²⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* II, 353.

⁶²¹ el-Bakara 2//269

⁶²² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 175.

peygamberlerin sıdk, emânet, tebliğ, fetânet, ismet gibi gibi bir takım sıfatları vardır.⁶²³ Peygamberlerin doğru olması, haber verdiklerinin gerçek olması, sözlerinde yalan söylememesi, ilâhî vahyin güvenilir bir şekilde insanlara ulaştırılması temel bir özelliştir. Sıdk (doğruluk) olarak ifade edilen bu özellik, peygamberlerin peygamberliklerinin doğruluğu için gösterdikleri mucizeyle de desteklenmiş, bunlar için en büyük olma özelliğini taşımıştır.⁶²⁴ Emânet (güvenirlilik) sıfatı; vahiy konusunda güvenilir olmaları, Allah'tan aldıkları ilâhî hükümlerin eksiksiz ve en güzel bir şekilde yerine getirilmesi, toplumun güvenini kazanma bakımından gerekli olan bir sıfattır. Bu sıfatın yerine getirilmesi ilâhî hükümlerin insanlara ulaşmasıyla (tebliğ) mümkündür. Bununla birlikte peygamberler beşerî özelliklerinin ötesinde diğer insanlardan zekâ ve akıl yönünden farklı bir niteliğe (fetânet'e) hâizdirler.

Peygamberlerde bulunması vâcib olan en önemli sıfatlardan birisi de "ismet" sıfatıdır. İsmet sıfatı Allah'ın peygamberlerini günah işlemekten, isyana düşmekten, yasak ve haramları irtikab etmekten korumasıdır.⁶²⁵ Bu mâsum olma inancı yalnızca peygamberlere mahsustur. Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin hatalarının söz konusu edilmesi, şiiilerin mâsum imam anlayışı, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Brahmanizm gibi farklı nübüvvet anlayışları iç ve dış sebepler olarak "ismet" sıfatının üzerinde durulmasına, farklı değerlendirilmelere yol açmıştır.⁶²⁶

İsmet sıfatı Allah'ın yüce elçilerine bir lutfu olarak O'nun yardım ve korumasıyla günahlardan uzak olmasıdır. Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre ismet sıfatı, peygamberlerin yapmaya güçleri yetmeleriyle birlikte günahattan uzak kalma melekesidir.⁶²⁷ Bu uzak kalma söz ve fiiller olabileceği gibi peygamberlerin değerini düşürecek bir takım hatalardan korunmayı da içine alır.⁶²⁸ Diğer insanlar gibi beşer olmalarının yanında insanlara ilâhî emirleri tebliğ etmede peygamberlerin temel niteliği olan "ismet" sıfatını değerlendirmede farklı yorumlara da gidilmiştir.

Mâtûrîdî'ye göre ismet, peygamberlerin iradelerini devre dışı bırakmaksızın, onları kötü fiilleri işlemekten uzaklaştırıp, devamlı bir şekilde hayırlı fiillere götürücü bir sıfattır. Bu anlamda ismet peygamberi taat işlemeye zorladığı gibi, günah işlemekten

⁶²³ Bk. el-Bakara 2/258; Meryem 19/41, 54, 56; el-Enbiya 21/58-67; eş-Şuara 26/143, 162, 178; el-Ahkaf 46/35

⁶²⁴ Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şâ'da İsmet İnancı*, s. 17.

⁶²⁵ Bulut, *a.g.e.*, s. 17

⁶²⁶ Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s. 292

⁶²⁷ S.Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, s.

⁶²⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 53

de âciz bırakmaz. Ancak ismet, Allah'ın bir lütfu olup, peygamberi hayır işlemeye sevkeder, şer işlemekten alıkoyar.⁶²⁹ Peygamberlerin ma'siyete düşüp günah işlemleri, yalan söylemeleri tebliğ etmiş oldukları ilâhî hakikatların doğruluğunu şüpheye düşürmeleri nedeniyle Allah'ın elçisi olma özelliklerine bir noksanlık izâfe edilmiş olacaktır. Bu nedenle ismet, peygamberlerden mihneti kaldırmakla birlikte onlar için gerekli bir sıfattır.⁶³⁰

Eş'ârlere göre ismet, Allah'ın peygamberlerde taatı yaratıp ma'siyeti yaratmamasıdır.⁶³¹ Başka bir tanımla da ismet, ma'siyetin zararlı, itaatın iyi bir sonuç olduğunu bilen, ma'siyet işlemeye engel olan rûhî bir melekedir.⁶³² Bu melekeyi taşıyan ma'sûm kimse, nefsinde veya bedeninde kötülöklere meyletmeyi engelleyecek bir özelliği bünyesinde taşımaktadır.

Mütezeleye göre ise ismet, günahkarlardan koruyan ve Allah'ın lutfu olan bir özelliktir. Bu nedenle yalnızca peygamberler için söz konusudur. Masum bir peygamberin irâdesi kendi elindedir. Günah ve taat işlemeye güç kuvvet sahibidir.⁶³³

Şîa'ya göre ismet anlayışının diğerlerinden farklılığı gücü yettiği halde hiç bir ma'siyet işlemeyen, akıl kuvveti olmanın yanında⁶³⁴ masumiyetin nebîler, rasuller ve meleklerle birlikte imamlara da tanınıyor olmasıdır. Onlar ister küçük ister büyük olsun hiç bir günah işlemez, kendilerine emrettiği hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emrolunanı yaparlar.⁶³⁵

Mutasavvıf bir Eş'ârî kelâmcısı olan Kuşeyrî'ye göre de peygamberlerin ismeti bi'setten itibaren başlar. Bu nedenle onların nübüvvetten önce günah işlemleri câizdir.⁶³⁶ Kur'an-ı Kerimde peygamberlerle ilgili bir çok âyette onların bi'setten önce günah işlediklerine işaretler vardır. Bu âyetlerden birisi de Hz. Adem'le Havva'nın cennette diledikleri yerde cennet nimetlerinden bol bol yiyebilecekleri, yalnızca belirli bir ağaca yaklaşmamaları, eğer ondan yerlerse, kendilerine kötölük yapan zalimlerden olacaklarını ifade eden âyettir.⁶³⁷ Ayetin anlamı yemek maksadıyla ağaca yaklaşmaktır.

⁶²⁹ Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 53; Beyazîzâde, *İşaretül-Merâm*, s. 329; Bulut, *a.g.e.*, s.27

⁶³⁰ Beyazîzâde, *a.g.e.*, s. 329

⁶³¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 169

⁶³² Kadı Beydâvî, *Tevâliu'l-Envâr*, s. 433.

⁶³³ Adûdiddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 433

⁶³⁴ Bulut, *a.g.e.*, s. 30

⁶³⁵ Ebû Câfer el-Kummî, *Risâletü'l-İtikadâti'l-İmâmiyye*, s.113

⁶³⁶ Kuşeyrî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Vr. 600

⁶³⁷ el-Bakara 2/35

Hz. Adem ağaçtan yemek sûretiyle günahkar olmuştur. Yasaklanan husus yemeksizin ağaca yaklaşma değildir. Ağaca yaklaşma emrinde konu edilen, ağacın meyvesini yememe nehyidir. Nitekim Hüseyin b. Fadl'ın (ö.278/891) görüşü de bu doğrultudadır. Ağaçtan yemek sûretiyle zâlimlerden olma eylemi nübüvvetten önce gerçekleşen bir durumdur. Bu Hz. Adem için bir masiyettir. “(Bu sûretle) Adem Rabbine âsî olup şaşırды.”⁶³⁸âyetinde de bu beyan edilmiştir. Kuşeyrî bu âyette yer alan “zalimlerden olma”yı “zulüm” kelimesinin anlamından hareketle izah eder ve bununla “âsî” olma arasında bağ kurmaya çalışır: Zulüm, “bir şeyi kendi yerinden başka bir yere koymak” anlamındadır. Asî de Allah'ın emrini kendi konumundan başka bir yere koyma bakımından zâlim olan kimsedir. O, ma'siyeti, taatın yerine koymuş, bununla Allah'ın hükmüne karşı gelerek sınırı aşmış, günahkar olmuştur. Ancak aralarındaki temel farklılık, “zâlim”in genel anlamda “kâfir” olmasıdır. Zülmün nefse izâfe edilmesi “nefsine zülm ediyor” denilmesi, küfrün dışındaki nitelendirmeler içindir. Bu anlamda âyette kastedilen, Hz. Adem ve Havvanın kendi nefislerine zulmetmeleridir.⁶³⁹ Bu konuda doğru olan görüş Hz. Adem'in yapmış olduğu fiilin nübüvvetten önce olduğudur. Peygamberlere nübüvvetten önce ma'siyet ise câizdir. Allah onun âsî olduğunu ve tevbe ettiğini haber vermiştir. Günahın Hz. Adem'e nisbet edilmesi, bununla nitelendirilmiş olmasında hiçbir sakınca yoktur.⁶⁴⁰ Bu noktada Kuşeyrî'nin dikkat çekmek istediği başka bir husus da rivâyetler arasında Hz. Adem'in mübah kılınanlara elini uzattığına, bir gayret içinde bulunduğu dair bir şey yoktur. Nihâyet sabrı tükenmiş ve yasaklanan fiil gerçekleşmiştir. Kulun bu tür çaresizliğe düşmesi mahlukatın özelliklerindedir. Bir diğer husus, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım”⁶⁴¹ hitabıyla olan irtibattır. Kuşeyrî bu irtibatı, Hz. Adem'in yer yüzünde Allah'ın halifesi olmasıyla izah eder. Ona göre günah işlemek sûretiyle cennetten çıkarılmamış olsaydı, ilk insan ve peygamber olan Hz. Adem'in halifeliği gerçekleşmemiş ve dolayısıyla âyetin anlamı manasız olmuş olacaktı.⁶⁴² Kuşeyrî'ye göre anlatılmak istenilen bi'setten önce gerçekleşen, bu anlamdaki fiillerin peygamberler için câiz olduğu ve bunun beşer olmanın tabii bir özelliği olduğudur.

⁶³⁸ Tâhâ 20/121

⁶³⁹ Kuşeyrî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, vr. 59a “zulüm” kelimesinin anlamları ve kullanımı için bk. Veli Ulutürk, *Kur'an'a Göre Zulüm Kavramı*, s. 9 vd.

⁶⁴⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 60a

⁶⁴¹ el-Bakara 2/30

⁶⁴² Kuşeyrî, *Letâif*, s. 80-81.

Kuşeyrî'nin Kur'an-ı Kerim'de zikredilen diğer peygamberlerin fiilleri hakkındaki kanaatı da Eş'ârî'nin nübüvvet öncesi "zelle" cinsinden ma'siyetleri câiz gören,⁶⁴³ nübüvvet öncesi ve sonrası küfür ve şirkten korunmuş olduğu tarzındaki görüşüdür.⁶⁴⁴ Nitekim âlimler arasında da bu konuda bir ittifak söz konusudur.⁶⁴⁵ Peygamberlerden bi'setten önce meydana gelebilecek "zelle" türünden fiiller, vahiy olmamaları sebebiyle, peygamberlik dönemindeki gibi korunmuşluklarının zor olduğu gerçeğini doğurur. Bu nedenle Kuşeyrî'nin de belirttiği gibi Kur'anda ifade edilen bir takım hatalara düşmüş olmaları peygamberlerin de diğer insanlar gibi beşer olmalarının bir sonucudur.⁶⁴⁶

6. Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Nübüvvetinin Devamı

Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemin tartışılan problemlerinden birisi Hz. Peygamber'in ölümünden sonra peygamberliğinin durumudur. Mesele etrafındaki tartışmalara "Ölü hisseder ve bilir" düşüncesini savunan Kerramiyye'nin Eş'ârî'ye nispet edilen "ölen kimse ölüm halinde hissetmez ve bilmez" ifadesini esas alarak yaptığı şu istidlal sebep olmuştur: Eş'ârlere göre iman ma'rifet ve tasdikdir. Ölüm ise bunu ortadan kaldırdığı için ölenin imanı yoktur, imanı olmayan ise mü'min değildir. Mü'min olmayan ise nebî değildir⁶⁴⁷.

Kuşeyrî'nin muasırı olan meşhur muhaddis Beyhakî'nin (ö.458/1066) "*Hayâtü'l-enbiyâ fi kubûrihim*"⁶⁴⁸ adlı risalesi de dikkate alındığında Kerramilerin ileri sürdüğü bu görüşlerin, o dönemin hararetle tartışılan konularından olduğu anlaşılmaktadır.

O, bu konuya dair yaklaşımını, Eş'ârî'ye nispet edilen birtakım görüşleri reddetmek maksadıyla kaleme aldığı risalesi "*Şikâyetü ehli's-sünne*"de açıklamaya çalışır. Adı geçen Risale'deki tartışmanın odak noktasını Peygamber öldükten sonra kabrinde nebî ve rasûl değildir şeklindeki Eş'ârî'ye nispet edilen görüş oluşturur⁶⁴⁹. Kuşeyrî,

⁶⁴³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.176.

⁶⁴⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 423; Ayrıca geniş bilgi için bk. *a.g.e.*, I, 202-203; II, 30, 31, 59, 105, 134, 148, 420, 423, 554; III, 27, 311.

⁶⁴⁵ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 428; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 54; Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 39; Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, V, 49-50; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 319-320; Muhammed Ali es-Sabunî, *en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ*, s. 53-54.

⁶⁴⁶ Mustafa Sinanoğlu, *Mukaddes Kitablarda ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 50.

⁶⁴⁷ Kuşeyrî, *Şikâyetü ehli's-sünne*, s. 412.

⁶⁴⁸ Beyhakînin bu eseri, Ebu Sehl Necât Sıyam tarafından, Mansura'da yayımlanmıştır.

⁶⁴⁹ Kerrâmiye: Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm'ın (ö.255/869) kurmuş olduğu bir mezheptir. Özellikle Horasan bölgesinde yayılmış olan bu mezhep, Gazneliler döneminde, Sebüktekin tarafından himaye edilmiştir. Bu dönemde Nişaburdaki kerramilerin sayısı yirmi bin civarında gösterilmektedir. Cengiz'in kumandanları Horasan sakinlerini katliama giriştikleri dönemlerde,

böyle bir düşüncenin yanlışlığını ortaya koymak maksadıyla Eş'arî ve arkadaşlarının, Kerrâmiye'nin ileri sürdüğü bu görüşler çerçevesinde herhangi bir şey söylemediğini, kitaplarında ve münazaralarında böyle bir konuyu ele almadığını zikrederek “bu durumda onlara (Eş'arîlere) göre, Hz. Muhammed kabrinde diridir” ifadesi nasıl doğru olur?, demek suretiyle Eş'arîlere atılan iftira konusunda sert tepkide bulunur.

Kuşeyrî öncelikle peygamberlerin kabirlerinde diri olduklarına dair kendi görüşünü açıklar. Bu konuda Allah Taâlâ “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma, bilakis onlar Rableri katında diridirler: (öyle ki, Allah'ın) lütuf ve inâyetinden kendilerine verdiği (şehidlik mertebesi) ile hepsi de sevinçli bir şekilde (cennet nimetleriyle) rızıklanırlar.”buyurur.⁶⁵⁰ Allah katında diri olmaları bakımından peygamberler buna, şehidlerden daha çok layıktırlar. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Allah'a ve peygambere itaat edenler hakkında “... işte böyleleri, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, sıddıklar, şehidler ve salihlerle beraberdirler...”⁶⁵¹ buyurulmaktadır. Âyetin ortaya koyduğu gerçek ise şehitlerin peygamberlere nispetle üçüncü sırada yer aldıklarıdır.

Kuşeyrî buradan hareketle üçüncü sırada olan şehidlerin “diri” olmalarıyla, peygamberler arasında bir karşılaştırma yapmakta ve öncelikle buna peygamberlerin layık olduğunu belirtmektedir. Çünkü âyet-i kerimede yer alan şehitlik ve diğer rütbelere derece bakımından nübüvvet rütbesinden daha alt seviyededir⁶⁵².

Ayrıca, peygamberlerin kabirlerinde diri olduğunu ifade eden hadisleri buna delil olarak zikreder. İbn Mes'ud, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmektedir: “Allah'ın yeryüzünde dolaşan melekleri vardır; bunlar ümmetimin selâmını bana ulaştırır.”⁶⁵³ Bu hadiste ifade edilen ümmetin selâmını ulaştırmaktan maksat ancak selâmı alan tarafın “diri” olmasıyla mümkündür. Aksi takdirde selâmın ulaştırılmasının bir anlamı olmaz.

bu mezhebin ortadan kalkmış olması muhtemeldir. D. S. Margoliouth, “Kerrâmiye”, *IA*, VI, 593.

Ayrıca Kerrâmiye mezhebinin itikadî görüşleri hakkında geniş bilgi için Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 141-143; Bağdadî, *el-Fark*, s. 130-137; *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal*, s. 148-154; Şehristânî, *el-Milel*, I, 108-113; el-Mütevellî, *a.g.e.* s. 173; Fahrüddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 87-88.

⁶⁵⁰ el-Âl-i İmrân 4/69.

⁶⁵¹ en-Nisa 4/69.

⁶⁵² Kuşeyrî, *a.g.e.* s.406.

⁶⁵³ Tirmizî, “Deavâ”t, 129, “Rikak”, 58; Nesâî, “Sehv”, 6; Ahmed b. Hanbel, , I, 387, 441, 452, II, 251; Dârimî, no. 2777; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 421.

Bir başka hadiste ise Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Hiçbir peygamber yoktur ki, kırk gün kabrinde ikamette bulunsun da ruhu iade edilmiş olmasın.”⁶⁵⁴

Yine Ebu Hüreyre (r.a.)’den rivâyet edilen bir başka hadiste de Allah Rasûlü şu şekilde buyurmuştur: “Şüphesiz ki, bana, selâm veren kimsenin selâmını almak için, Allah ruhumu iade eder.”⁶⁵⁵. Kuşkusuz hadisten anlaşılan gerçek, ruh iade edilene kadar bilmenin olmadığıdır. Yine hadisten anlaşılan Allah Rasûlü’nün kabrinde “diri” olduğu hususudur⁶⁵⁶. Enes b. Malik’ten rivâyet edilen başka bir rivâyette ise Hz. Peygamber’in İsra gecesinde Hz. Musa’yı kabrinde namaz kılarken görmesi, Miracda peygamberlerle karşılaşması, onların diri olduklarına delâlet etmektedir.

Bir başka hadiste Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Peygamberler kabirlerinde diridirler, namaz kılarlar.”⁶⁵⁷ Hasan b. Kuteybe tarafından rivâyet edilen bu hadis ferd olarak kabul edilmiştir⁶⁵⁸.

Kuşeyrî Hz. Peygamber’in kabrinde diri olmasının yanında nübüvvetin devamı konusunda da Kerrâmiyye’ye cevap verir: “Hz. Peygamber’in diri olması sabit olunca, ya alim, ya da câhil olması gerekir. Hz. Peygamber’in câhil olması câiz değildir. Bu konuda Kur’an-ı Kerim O’nun sıfatı olarak “Arkadaşınız sapmadı, ve batıla inanmadı.”⁶⁵⁹; “Rasûl, Rabbinden kendine indirilene inandı”⁶⁶⁰ buyurulmuştur. Böylelikle Hz. Peygamber’in kabrinde mü’min olduğu ve nübüvvetin derecesinin en yüksek bir derece ve makam olduğu anlaşılmış olur. Diğer taraftan peygamber olma özellikleri ,sıfatları belirli bir zamanla sınırlanmış değildir. O’nun şerefi ve derecesi hergün artmakta ve bu artış ebediyete kadar da sürecektir⁶⁶¹.

Daha önce de belirttiğimiz gibi “rasûl” kelimesi “mürsel” manasına da gelmektedir. Risâlet Allah’ın kelâmıdır. Allah’ın kelâmı ise kadîmdir. Hz. Peygamber

⁶⁵⁴ Abdurraûf Münâvî, *a.g.e.*, V, 501

⁶⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, II, 257; Ebu Davud, no. 2041; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, V, 245.

⁶⁵⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. ; Ayrıca Bk. Beyhakî, *Hayatü'l-enbiya fi kubûrihim*, s. 30.

⁶⁵⁷ Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali b. Müsenna, *Müsned*, . Ayrıca bu konuda ayrıntılı bilgi ve hadisin değerlendirilmesi için Bk. el-Heysemi, Nuruddin Ali b. Ebu Bekir, *Keşfu'l-Estar an Zevâidi'l-Bezzar ala Kütüb'is-Sitte* VI, 147-148 (1 nr.lı dipnot.); İbn Adiy, Ebu Ahmed Abdullah, *el-Kamil fi duafâi'r-Rical*, II, 327.

⁶⁵⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 23; Beyhakî, *a.g.e.* s. 23. Peygamberlerin öldükten sonra da diri oldukları ve kendilerine olan salat ve selâmlara karşılık verdikleri konusunda ayrıca Bk. M. Abduh Yemânî, *Adı Güzel Kendi Güzel Muhammed*, s. 205-206

⁶⁵⁹ en-Necm 53/2.

⁶⁶⁰ el-Bakara 2/285.

⁶⁶¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 24.

yaratılmazdan önce de Allah'ın göndermesiyle peygamberdi. Şu andan kıyamete kadar da "Rasûl"dür⁶⁶².

Kuşeyrî'nin "rasûl" kelimesinin "mürsel" anlamında olduğunu söyleme ihtiyacını hissetmesi Kerrâmiye'nin "rasûl" ve "mürsel" kelimelerine iki ayrı anlam yüklemelerine karşılık olsa gerektir. Onlara göre, nübüvvet ve risâlet inzal olunan vahiy, mucizeler ve gûnahtan masum olmaları dışında doğuştan mevcut bulunan iki sıfattır. Bu iki sıfatı elde eden kimseyi Allah'ın peygamber olarak göndermesi gerekir. Yine Rasûl, kendisinde, risâlet sıfatının bulunduğu, "mürsel" ise risâleti yerine getirmekle emrolunmuş olan kimsedir."⁶⁶³

Kuşeyrî, "ölü hissetmez ve bilmez" ifadesinin Eş'arî'ye nispet edilmesinin yanlışlığını bir başka açıdan da değerlendirir. Ona göre Kerrâmiye'nin "bu sizin düşüncenizin aşlıdır. Bunun muktezâsı da sizi ilzâm eder" demeleri ve böyle bir düşünceyi mezhep sahibine nispet etmeleri doğru değildir. Zirâ, "müskir" olma illetini göz önünde bulundurup seferde nebizle abdest almanın câiz olması hükmünden hareketle "hamr" ile de abdest almanın Hanefî mezhebine göre câiz olması gerektiğinin ileri sürülmesi ve mezhep sahibi Ebû Hanife'nin bu şekilde ilzam edilmesi doğru değildir. "Peygamber kabrinde nebî değildir" sözünün Eş'arî mezhebine nispet edilmesi de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Çünkü, "ölü hissetmez ve bilmez" hükmü peygamber alim ve nebî değildir, demeyi gerektirir tarzında bir istidlalin mezhep sahibi Eş'arî'ye nispet edilmesi son derece yanlıştır. Bu iftirayı ona nispet eden de yalancıdır⁶⁶⁴.

Bu konunun bir diğer yönü de kelâmcılar tarafından tartışılan peygamberlerin öldükten sonra peygamberliklerinin "hükmen" mi yoksa "hakikaten" mi devam ettiği meselesidir. Eş'arilerle Mâtürîdîler arasında görüş ayrılığına neden olan bu konunun özünde, nübüvvetin sıfat mı yoksa bir hal mi olduğu gerçeği yatar. Eş'arilerce nübüvvet bir hal, bir araz olarak değerlendirilmekte, ölümle birlikte nübüvvet hükmen bâkî kalmaktadır. Mâtürîdîlerce ise nübüvvet bir sıfat olarak nitelendirilmekte, ölümden sonra da "hakikaten" devam etmektedir⁶⁶⁵. Kuşeyrî'den hadis dinleyen

⁶⁶² Kuşeyrî'nin bu konudaki görüşlerinin kaynağı muhtemelen Bâkîllânî'dir. Ona göre resûl, risâlet ve nübüvvet şerefine ancak Allah Taala'nın "sen benim resûlüm ve nebîmsin" sözüyle hak kazanmıştır. Allah'ın sözü kadîm ve ezelîdir. Değişikliğe tabi değildir. Bâkîllânî, el-İnsâf, s. 55.

⁶⁶³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 135; *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal*, s. 151.

⁶⁶⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 413.

⁶⁶⁵ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 49; Ebu'l-Muîn en-Neseffî, *Bahrü'l-keîâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, s. 34.

öğrencisi Ebu Said el-Mütevelli'ye (ö.478/1085) göre, nübüvvet ne nebîye, ne sıfatlarından birine ve ne de Allah'ın ilmüne râci bir sıfattır. Çünkü nebînin dışında Rabbini bilen olabilir. Fakat nübüvvet Allah'ın seçmiş olduğuna, “sen benim rasûlümsün” deme sözüdür. Bu ise Allah Taâlâ'nın kavfî hükümlerindedir, fiilî sıfatlarından değildir⁶⁶⁶. Mâtürîdiler bu konuda “O'nun elçilerinden hiç birini ayırmayız”⁶⁶⁷ âyetini delil olarak zikrederler. Ayet-i kerime Hz. Peygamber döneminde risâletin vafında bir değişikliğin olmaması, peygamberler arasında bir birliğin olmasına delâlet etmektedir. Bu durum peygamberlerden birinin ölmesinde risâletin hükmen olmasını nefyeder. Bunun aksine bir durum, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin hükmen olması olur ki, bu ise batıldır⁶⁶⁸. Yine şu da bir gerçektir ki, risâlet ve nübüvvetle vasıflanan ruhtur. Kişinin ölmesiyle bunda bir değişiklik söz konusu olmaz⁶⁶⁹.

Eş'arîlere göre ise risâlet ve nübüvvet arazdır. Araz ise iki ayrı zamanda bulunmaz. Bunun benzeri kendisinde abdestsizlik hali meydana gelen birisinin abdest almak için gitmesiyle hükmen namazda kabul edilmesinin durumudur. Bunun gibi peygamber (s.a.v.) de şu anda hükmen peygamberdir. Bir şeyin hükmen olması o şeyin aslının yerine geçer⁶⁷⁰. Bilinmesi gereken şudur ki, peygamberlerin nübüvveti ölümleriyle batıl olmaz, kesintiye uğramaz. Onların durumu uykudayken ve diğer durumlardaki hükümler gibidir⁶⁷¹.

Maturîdiler buna risâletle ve nübüvvetle vasıflananın ruh olduğunu söylemekle cevap verirler. Ruhlar için ölüm söz konusu değildir. Ruhların bekâsiyle risâlet ve nübüvvet devamlıdır. Ayrıca şu da bilinen bir gerçektir ki, Hz. Peygamber eğer şu anda rasûl olmamış olsaydı müslüman olan kimseye iman etmesi ve peygambere inanması doğru olmamış olurdu. Bir diğer husus da ezanda “Eşhedü enne Muhammeden Rasûlullah” diyoruz; “Eşhedü enne Muhammeden kâne Rasûlullah” demiyoruz. Bununla ortaya çıkan gerçek, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hükmen değil “hakikaten” olduğudur. Diğer peygamberler için de durum aynıdır⁶⁷².

⁶⁶⁶ Mütevelli, *a.g.e.*, s. 155.

⁶⁶⁷ el-Bakara 2/285.

⁶⁶⁸ Şeyhzâde, *a.g.e.* s. 49.

⁶⁶⁹ Şeyhzâde, *a.g.e.* s. 49.

⁶⁷⁰ Şeyhzâde, *a.g.e.* s. 49.

⁶⁷¹ Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 55.

⁶⁷² Nesefî, *a.g.e.*, s. 34-35.

Kuşeyrî, peygamberlerin kabirlerinde diri olduklarını söylemekle bu konuda Eş'arî mezhebinden ayrılır. Rivâyet edilen hadisler ve şehitler konusunda Kur'an-ı Kerim'de yer alan âyetler⁶⁷³den hareketle peygamberlerin kabirlerinde diri oldukları, şeref ve rütbelerinin kıyamete kadar bâkî olduğu kanaatındadır. Ancak kabirde diri olma keyfiyeti hakkında bir açıklamada da bulunmaz.

Bu konuda açıklamalarda bulunan Sübkî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ve şehidler için tesbit edilmiş olan hayat, dünya hayatı değildir. Zira Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında "Muhakkak sen de öleceksin, onlar da ölecekler"⁶⁷⁴ buyurmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber de "إني مقبوض" (Ruhum kabzolunacak)⁶⁷⁵ buyurmuş, Hz. Ebu Bekir de öldüğünü haber vermiş, bütün müslümanlar da bu konuda icmâ etmişlerdir. Bu da göstermektedir ki, bu hayat uhrevî bir hayattır. Uhrevî hayatın şehidin hayatından daha yüce ve kemal derecesinde olduğunda şüphe yoktur. Uhrevî hayatın ruh için olduğu kesindir. Bu aklen câiz olan bir durumdur⁶⁷⁶. Sübkî'nin üzerinde durduğu bir nokta da şudur: Peygamber (s.a.v.) Hz. Musa'yı kabrinde namaz kıldığına şahid olmuştur. Namaz kılmak diri bir bedeni çağırıştır. Yine peygamberler konusunda zikredilen sıfatlar da cisimlerin sıfatıdır. Ayrıca Sübkî, hakiki hayatın olmasının bedenlerin dünyevî bir takım sıfatları (yeme, içme vb.) haiz olmasını gerektirmeyeceğini dile getirir. Bu başka bir hükümdür⁶⁷⁷.

Sübkî'ye göre özellikle şehidler için kabul edilen hayatın mecâzî olarak anlaşılması gerektiğini ileri süren düşünceler de kuvvetli değildir. Böyle bir kanaat delilsiz olarak hakiki ifadelerden mecâzî ifadelere geçmez. Böyle olunca geriye bir tek, bu hayatın şu anda, hakiki bir hayat olduğu gerçeği kalmaktadır⁶⁷⁸. Suyûtî bu konuda Kurtubî'nin görüşünü delil olarak zikreder. Kurtubî'ye göre, ölüm sırf bir yokluk demek değildir. Ölüm bir halden diğerine intikaldir. "Şehitler ölümlerinden sonra diridirler, Rabları katında rızıklanırlar." Henüz şehit olmamış, şehitlik derecesine yetişemeyenler de kendileri için korkunun olmadığı, üzüntüye uğramayacakları müjdesiyle sevinmektedirler⁶⁷⁹. Kur'an'ın şehidler hakkında bildirdiği bu hükümler dünyada dirilerin sıfatlarıdır. Âyet, şehitlerin diri olmaları keyfiyetinin canlılarda

⁶⁷³ el-Bakara 2/154; el-Âl-i İmran, 3/169; en-Nisa, 4/69.

⁶⁷⁴ ez-Zümer, 39/30.

⁶⁷⁵ Tirmizî, "Ferâiz", 2; Nesâî, "Hıyal", 1. Hadisin diğer rivâyetleri için Bk. Dârimî, Mukaddime, 24; Ahmed b. Hanbel, 6, 462.

⁶⁷⁶ Takıyüddin Sübkî, *Şifâü's-Sekâm fî Ziyareti hayri'l-Enâm*, s. 191.

⁶⁷⁷ Sübkî, *a.g.e.* s. 191.

⁶⁷⁸ Sübkî, *a.g.e.* s. 193-194.

⁶⁷⁹ el-Âl-i İmrân 3/170.

hissedilen hayat cinsinden olmadığına işaret etmiştir ki, bu akılla idrak olunamayan ancak nakille bilinen bir durumdur⁶⁸⁰. Şehidler konusunda hüküm bu şekilde olursa aynı hükmün peygamberler hakkında evleviyetle olması gerekir. Hadislerde ortaya konulan peygamberlerin kabirlerinde diri olmaları gerçeği, bizce bilinmeyen gaybî bir keyfiyettir. Bu keyfiyet bizim meleklerin diri olarak varlığını bilmemize karşılık göremememiz gibi bir durumdur⁶⁸¹.

Abdülkâhir Bağdadî de bu konuda bazı mütekellim arkadaşlarının Hz. Peygamber'in ölümünden sonra kabrinde diri olduğu kanaatında olduklarını naklede⁶⁸².

Sonuç olarak gerek ilk dönem muhaddisleri ve gerekse mütekellimleri peygamberlerin ölümlerinden sonra kabirlerinde diri olmalarında ortak görüş birliği içinde olmalarına karşılık, “diri olma”, hayat sahibi olmanın mahiyetini açıklama konusunda farklı izahlarda bulunmaktadır. Kuşeyrî de bu konuda bir açıklama getirmemekte meseleyi naslar çerçevesinde değerlendirmektedir.

B. NÜBÜVVET ve MUCİZE

1. Mu'cize ve Kerâmet

Mu'cize, tabiat kanunlarının üstünde fevkalade ve harikulade bir olay olarak peygamberlik iddiasında bulunan birisinin iddiasındaki doğruluğunu isbatlamak için Allah'ın kudretiyle göstermeyi başardığı bir fiildir. Bu anlamda mucizenin temel özelliği başkaları tarafından benzerinin getirilememiş olmasıdır⁶⁸³.

Peygamberlerin göstermiş oldukları mu'cizeler, nübüvvetleri konusunda davalarını tasdik edici bir delildirler. Peygamberliğin delili olan mu'cizeler, peygamberlerden başkasında meydana gelmez⁶⁸⁴.

Kerâmet de “adetullah” ve “sünnetullah” denilen tabiat kanunlarının üstünde ve hatta onlara aykırı olarak gerçekleşen bir hadisedir. Ancak kerâmet velîlerden sadır

⁶⁸⁰ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat, Kabir Hayatı*, s.241.

⁶⁸¹ Suyûtî, *a.g.e.* s. 51.

⁶⁸² Suyûtî, *a.g.e.* s. 52.

⁶⁸³ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 11.

⁶⁸⁴ Kuşeyrî, *Luma'*, s. 29; Bağdadî, *a.g.e.* s. 173; Neseffî, *a, g, e., I*, 469; Teftazânî, *a. g. e., s. 86*.

olur⁶⁸⁵. Mu'tezilenin inkarına karşılık Ehli sünnet kerâmetin varlığı konusunda görüş birliğindedir. Kerâmetin zuhur etmesi, kerâmet sahibi şahsın göstermiş olduğu olağanüstü hallerinde doğruluk üzere bulunduğu belirtileridir. Bu anlamda hallerinde doğruluk üzere bulunmayan şahısdan kerâmet cinsinden bir şeyin meydana gelmesi doğru değildir. Kişinin hallerinin doğru olduğunun ölçüsü de yine Allah Taâlâ'nın emirleri çerçevesinde kerâmet sahibinin peygamberine olan bağlılığıdır.⁶⁸⁶

Kuşeyrî'nin mu'cize ve kerâmet konusundaki görüşleri, kitaplarını mütalaa ettiği Bâkîllânî (ö.403/1012) ve hocaları Ebu Bekir b. Fûrek (ö.406/1015), Ebu İshak İsferyânî'nin (ö.418/1027) düşüncelerine dayanır.

İsferyânî'ye göre sağlam bir akıl, ilim sahibi olması nedeniyle alim bir kişide bulunabileceği gibi peygamberliğin delili olan mu'cize de ancak peygamberlerde bulunur. İbn Fûrek de mu'cize ve kerâmeti harikulade olma yönünden aynı cinsten olmalarını kabul etmekle birlikte aralarında farkın bulunduğu işaret eder. Ona göre, aradaki fark; peygamberler mu'cizeleri açıklamakla görevli oldukları halde, velîlerin kerâmeti gizlemeleri gerekir. Nitekim Hz. Peygamber mu'cize sahibi olduğunu iddia ediyordu. Velî ise kerâmet iddiasında bulunamaz. Çünkü kendisinden zuhur eden hallerin birer istidrac olması câiz ve mümkündür⁶⁸⁷.

Kuşeyrî'nin mu'cize ve kerâmet hakkında, "itimat ettiğimiz, bizimde söylediğimiz kanaat ve hatta din olarak benimsediğimiz i'tikad" ifadeleriyle en güvenilir bulunduğu görüş, Bâkîllânî'nin görüşüdür⁶⁸⁸. Ona göre: "Mu'cizeler peygamberlere, kerâmetler velîlere muhsustur. Velîlerin mu'cizeleri yoktur. Çünkü, mu'cizenin şartı, nübüvvet iddiasıyla birlikte olmaktır. Mu'cize bizâtîhi (li-aynihî) mu'cize değildir. Birçok vasıflarla birlikte meydana geldiği için mu'cize olur. Bu şartlardan biri bulunmadığı zaman mu'cize, mu'cize olmaktan çıkar. Bu şartlardan birisi nübüvvet davasıdır. Velî nübüvvet davasında bulunmadığı için, ondan meydana gelen şey de mu'cize değildir⁶⁸⁹.

⁶⁸⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 353; Bağdâdî, *a.g.e.* s. 170; Cüveynî, *a.g.e.* s. 266; Mütevellî, *a.g.e.* s. 152; Neseffî, *a, g, e., I*, 536.

⁶⁸⁶ Bağdâdî, *a.g.e.* s. 175; Cüveynî, *a.g.e.* s. 266; Mütevellî, *a.g.e.* s. 152; Neseffî, *a, g, e., I*, 536.

⁶⁸⁷ Kuşeyri, *a.g.e.* s. 353-354

⁶⁸⁸ Bâkîllânî'nin peygamberlerin mu'cizeleri hakkındaki görüşleri için Bk. *el-İnsâf*, s. 54-55; *et-Temhîd*, s. 157 vd.

⁶⁸⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 354

Mu'cize ile kerâmeti birbirinden ayıran en önemli özellik “nübüvvet davası”dır. Kuşeyrî buna işaret ederek bu şartın dışında mu'cizelere ait diğer şartların tamamı ya da çoğunun kerâmette de bulunabileceğini belirtir⁶⁹⁰. Harikulâde bir özelliğe sahip olan kerâmet, hâdis bir fiildir. Kendisinden zuhur eden şahsa fazilet bahşetmesinin yanında, meydana gelen bu kerâmet bazan kulun iradesi ve müdahalesi dahilinde, bazen de iradesi dışındadır⁶⁹¹.

Peygamber, halkı, kendisinin Allah'ın bir peygamberi olduğuna inanmalarına ve onları Allah'a davet etmekle mükellef olduğu halde, velî kendine davet etmekle görevli değildir. Ancak buna ehil olan kimsenin bu konudaki da'veti de câizdir⁶⁹².

Velînin velî olduğunu bilmesinin câiz olup olmaması konusunda ihtilaf edildiğini de dile getiren Kuşeyrî, İbn Fârek'in kuldan korku hissini kaldıracağı, onun yerine emniyet duygusunu ikame edeceği endişesiyle bunun câiz olmadığı kanaatında olduğunu belirtir. O, İbn Füreke'in bu endişesini yersiz bulur. Çünkü ona göre velîlerin kalplerinde Allah'ın celâlet, azamet ve heybetine ilişkin korkuları, akıbetlerinin iyi olmayacaklarına dair endişe ve korkularından daha fazladır⁶⁹³. Bu konu da şeyhi Ebu Ali Dekkâk'ın da görüşünü belirtir. Ona göre velînin velî olduğunu bilmesi câizdir. Kuşeyrî de bu görüşe katıldığını açıkça dile getirir⁶⁹⁴. Kelabâzî ise bu fikre şu görüşüyle katılır: “Velînin velî olduğunu bilmesi câizdir. Çünkü velîlik, Allah'ın kuluna olan bir lütfü ve ihsanıdır.” Bu bilmede temel gerekçe, kulun kendisine verilen ihsan ve ikramlara daha çok şükretmesinin gerekli olmasıdır⁶⁹⁵. Kuşeyrî'ye göre tüm velîler hakkında hükmün böyle olması gerekmez. Bazıları velî olduğunu bilir, bazıları bilmez. Bilen için bu bilme, o velînin kerâmeti olur. Bir velî için kerâmet olan, diğer velîler için kerâmet olmayabilir⁶⁹⁶.

Velîlerin kerâmetleri konusunda Kuşeyrî'nin delili, mevcut rivâyet ve menkıbelerin tevatür derecesine ulaşması, bu konuda oluşan kuvvetli bir bilginin, şüpheleri ortadan kaldıracak düzeyde olmasıdır⁶⁹⁷.

⁶⁹⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 354. Mu'cize ve kerâmet arasındaki farklar hakkında geniş bilgi için Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 269; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 174.

⁶⁹¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 354.

⁶⁹² Bağdâdî, *a.g.e.* s. 175; Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 354

⁶⁹³ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 354.

⁶⁹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 354.

⁶⁹⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 355.

⁶⁹⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 355

⁶⁹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 355.

Kuşeyrî'nin kerâmet konusunda Kur'an'dan getirdiği delil Hz. Süleyman'a kısa sürede Belkis'in tahtını getireceğini dile getirenin durumudur. Çünkü bu, peygamber olmayan birisine Allah'ın lütfudur. Hz. Ömer'in Cuma hutbesinde, kumandanı Sariye'ye seslenmesi de kerâmetin varlığına bir delildir⁶⁹⁸.

Kerâmetlerin özelliklerinden biri müslümanlığında sadık olmayan, yalancı birisinden kerâmetin sadır olmamasıdır. Velînin kerâmeti tabi olduğu peygamberin sadık ve samimi olmasının da bir göstergesidir⁶⁹⁹.

Bu konuda, icma ve ittifak edilen bir diğer husus da velîlerin rütbelerinin hiçbir zaman peygamberlerin derecesine ulaşamayacağıdır⁷⁰⁰. Kuşeyrî'nin dile getirdiği bu görüş, İslâm düşüncesinin temel dinamiklerinden biridir. Zira, velâyet makamında olan velînin istikamet üzerinde olan çizgisi, nübüvvet ve risâlete tabi olmaktadır.

Kuşeyrî'nin mu'cize ve kerâmet anlayışı tamamıyla Ehl-i sünnetin benimsemiş olduğu bir düşüncedir. Özellikle kerâmet konusundaki tanımlamaları ve örnekleri özenle seçilmiştir. Bu konuda “*er-Risâle*”de benimsenen bir diğer görüş de; “bir velîden dünyada hiç kerâmetin meydana gelmemesi, onun için kusur ve ayıp sayılamayacağıdır⁷⁰¹. Onun bu düşüncesi, tarikat çevrelerinde oldukça istismar edilen kerâmet⁷⁰² konusuna hangi ölçülerle bakılması gerektiğini ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir.

Kerâmet velînin gayesi de değildir. Esas olan istikâmet sahibi olmak, kerâmet sahibi olmamaktır. Nefis ise kerâmeti arzulamaktadır. Allah Taâlâ'nın kuldan talebi ise kerâmet göstermesi değil, istikamet üzere olmasıdır⁷⁰³. Kuşeyrî'nin mu'cize ve kerâmet konusundaki temel düşüncesi, Kur'an ve Sünnetle belirlenmiş bir inanç bütünlüğüdür.

2. Kur'an'ın İ'cazı

Bir şeyin benzerini yapmaktan aciz bırakma anlamında mu'cizelerin en büyük ve ebedî olanı, hiç kuşkusuz Kur'an'ı Kerim'dir. O, Hz. Peygamber'in mu'cizelerinin en

⁶⁹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 355-356.

⁶⁹⁹ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 70.

⁷⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 356.

⁷⁰¹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 354.

⁷⁰² Türer, *a.g.e.* s. 192.

⁷⁰³ Bk. Sühreverdî, *a.g.e.* s. 271.

açık olanıdır⁷⁰⁴. Kur'an'ın bu i'cazına işaret eden Kuşeyrî, onun şu yönlerden i'cazına dikkat çekmiştir:

a) Kur'an'ın üslûbu telif edilen eserlerin üslubûna benzemez. Nitekim fesahat ve belagatta en üst seviyede olan araplar Kur'an'ın bir benzerini getirme konusunda aciz kalmışlardır. Kur'anın bir benzerini getirmeleri konusundaki tehdidise (meydan okuma) karşılık⁷⁰⁵ müşriklerin buna cevap verme yönündeki gayretleri ve başarısızlıkları aciz olmalarının bir göstergesidir.

b) Kur'an'ın i'caz yönlerinden bir diğeri de, öncekilerin ve sonrakilerin hallerinden haber vermesidir. Nitekim öncekilerin haberleri, Hz. Peygamber'in geçmiş kitapları okumadığı, ayrıntılı rivâyetler işitmediği halde, Kur'an'a arzedildiğinde daha önceki kitapların bilgileriyle Kur'an'ın bilgilerinin birbirine uygunluğu açıkça görülecektir.

c) İ'cazla ilgili bir diğere yönde gelecekle ilgili haber verilen hususların meydana gelmesidir. Bu konuda Kur'an'da sayılamayacak kadar örneğin bulunduğunu belirten Kuşeyrî, bu manada âyetlerden örnekler de verir. Bedir savaşından önce Mekke'de nazil olan "O topluluk mutlaka bozguna uğrayacak ve arkalarına dönüp kaçacaklardır"⁷⁰⁶ âyeti bunlardan biridir. Rivâyete göre, Bedir savaşından önce bu âyet nazil olmuş, âyette belirtilen topluluk hakkında Hz. Ömer: "Ya Rasûlallah, hangi topluluk bozguna uğrayacak, hangi topluluk galip gelecektir? diye sormuştur. O, Bedir günü, Allah Rasûlü'nü, kılıcını çekmiş bir vaziyette bu âyeti okurken gördüğü zaman te'vilini anladığını söylemiştir.⁷⁰⁷ Hz. Ömer'in rivâyetinde Kur'an'ın daha önceden haber verdiği, Kureyşin hezimetle uğrayacağı gerçeği, Kur'an'ın gaybî haberleri bildirme mu'cizesi olarak değerlendirilmiştir.

Kuşeyrî'nin bir diğere örneği de Asl b. Vail, Ebu Cehil, Kureyş'ten bir cemaat ya da Ka'b b. Eşref hakkında, Peygamber (s.a.v.)'in oğullarının ölümüyle neslinin kesileceğine ilişkin iftiralara karşılık nazil olduğu rivâyet edilen⁷⁰⁸ "Gerçek olan şudur ki, asıl soyu kesik olan , sana kin besleyen kimsedir"⁷⁰⁹ âyetiyle, Hudeybiye öncesi Hz.

⁷⁰⁴ Kuşeyrî, *Luma*, s. 30. İ'cazü'l-Kur'an konusunda krş. için Bk. Bakıllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, Kahire 1978, s. 25 vd.; *et-Temhîd*, s. 177; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 291 vd.

⁷⁰⁵ Bu konudaki âyetler için Bk. el-Bakara 2/23-24; Yunus, 10/38; Hûd, 11/13; el-İsra, 17/88; Tûr, 53/34.

⁷⁰⁶ el-Kamer, 54/45.

⁷⁰⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.* IV, 415.

⁷⁰⁸ Bk. İbn Kesîr, *a.g.e.* IV,

⁷⁰⁹ el-Kevser 108/3

Peygamber'in güvenlik içinde ashabıyla birlikte Mekke'ye girecekleriyle ilgili görmüş olduğu rüyanın⁷¹⁰ beyân edildiği âyettir⁷¹¹.

Kuşeyrî'nin Kur'an'ın i'cazıyla ilgili dile getirdiği haberler⁷¹², Bizanslıların İranlılarla harbi, Allah'ın Peygamberi ve Kur'an'ı koruyacağına dair haberleri, istikbale delâlet eden⁷¹³, insanların bilmeleri yönünden âciz kaldıkları gaybla ilgili haberlerdir.

VI. KIYAMET VE AHİRET

İman esaslarından birini teşkil eden ahiret gününe iman, ölümden sonra başlayan ve mahşerdeki dirilişden sonra ebediyen sürecek olan bir hayatın varlığını tasdik etmektir⁷¹⁴.

Bu hayat farklı ve ölümsüz olma keyfiyetiyle, ebediyet âlemine ait çeşitli merhaleleri içine alan bir özelliğe hâizdir. İnsanın ölümüyle başlayan kabir hayatı, İsrâfil'in sur'a üflemesi, kıyametin kopması, ba's, mahşerde toplanma, amel defterinin verilmesi, mîzan, sırat, havz, şefaât ile cennet ve cehennemle ilgili bütün konular bu hayatın içine dahil edilmiştir.

Âhiret inancı en ibtidâî kavimler dahil Tanrının varlığını kabbul eden hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde mevcut olmakla birlikte, ölümden sonraki bu hayatın mahiyeti ve tasviri konularında birbirlerinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de bir çok âyette âhiret inancı dile getirilmiş, önemi vurgulanmıştır. Bu çerçevede Kur'an'ın "âhiret" kavramıyla zikrettiği husus dünyadaki fiillerin ceza ve mükafatının görüldüğü zaman ve mekândır. Ayetlerde sık sık tekrarlanan bu ibâre, genellikle ahirete imanı öne çıkaran bir konuma sahiptir. Âyetlerin ana temasının sorumluluk duygusunun pekiştirilmesi, dünya ile âhiret arasındaki psikolojik mesafenin kısaltılarak ruhun yüceltilmesi, hayatın ebedileştirilmesi gibi hedeflere yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

Kıyamet ise, âhiret alemi öncesi sur'a yapılan birinci üflemenin ardından meydana gelen bir hadisedir. Mahiyeti bilinmemekle birlikte bu, herşeyin altüst olacağı Allah'ın

⁷¹⁰ Bk, İbn Kesîr, *a.g.e.* IV, 891-892

⁷¹¹ Fetih, 48/27.

⁷¹² Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 31.

⁷¹³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 167.

⁷¹⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 170; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 260-261; Klavuz, *a.g.e.*, s. 148; Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s. 367.

koymuş olduğu nizamının bir anda bozulacağı ve onun kudretinin bir göstergesi olacak olan bir vakîâdır. Temel nitelikleri itibariyle insan idrakinin ötesinde gaybî bir durum oluşturan kıyamet ve âhiret gerçeği, mü'minin imanına konu teşkil eder. Bu bakımdan imanda var olan "tasdik"etme olgusuyla yakından bir ilgisi vardır. Kuşeyrî'ye göre "tasdik"etme olgusu insanda var olan inanma gerçeğinin temelini oluşturan iki ana unsurdan birisidir. İnsana tasdik etmenin gerekliliğini benimseten akılla düşünebilme melekesidir. Hakiki imanın oluşumu, tasdik edilen bir gerçeğin, gerçek anlamda iç yüzünün araştırılması ve öğrenilmesiyle mümkündür. Bu ise Allah'a karşı verilen sözün, şeriatın belirlemiş olduğu emirlerin yerine getirilmesinde kulun göstereceği gayretle doğru orantılıdır. Mü'min inandığını kalben tasdik eden, ictihadlarında doğru sözlü olan kimsedir. İman bunun da ötesinde gaybî olma özelliğini taşır. Onun hakikatını anlamada kulun gücü yetersiz kalmaktadır. Her ne kadar o, göstermiş olduğu bir takım gayretler ve aklının göstermiş olduğu tefekkür ve düşünceye dayalı yollarla dinî emirlere riâyet etmeye, anlamaya çalışması söz konusu olsa da, bütün bunlar gaybî bir imanı gerektirirler.⁷¹⁵

Bu anlamda kıyamet ve ahirete iman da gaybî imandirlar. Kur'an'ın beyanıyla "Onun oluşumunu (şimdi olduğu gibi) yalanlayacak kimse çıkmaz."⁷¹⁶ Kıyametin meydana gelmesine hiçbir şey engel olamaz. Bunda bir yalan da yoktur.⁷¹⁷

Kıyamet günü bütün âlemin korktuğu bir gündür. Kendisine kimden korktuğu sorulduğunda "kıyametten" diye cevap verilmesi gerçeği, bunun en güzel izahıdır. Bu konunun insanlara yansımış şekli, şaşkınlık içinde birbirlerini tanımaz durumda olmalarıdır. Bu şaşkınlık hali herkesin yapmış olduğu amellerdeki hayır veya şerrin açıklanmasına kadar devam eder.⁷¹⁸ Bir başka tanımla kıyametin gerçekleşmesinde kulun doğru yolda istikamet üzere bulunması; selâmete ermesinin, ikrama mazhar olmasının bir yoludur. Diğer yönden doğru yoldan sapma pişmanlık içinde bulunma, kulun ziyanda olmasının bir ifadesidir. Kıyametin kopması gerçeği bu manada, doğru olanla yalancı olanın birbirinden ayrıldığı bir hadisedir. Kuşeyrî böyle bir durumu insan psikolojisinin genel yapısıyla anlatmaya çalışır: İnsan değişik ortamlarda belirli sebeplerden dolayı ağlama fiilini gerçekleştirir. Bazı durumlarda kişilerin gerçek hallerini yansıtmayan, sahte gözyaşlarını akıttıkları görülür. Bazıları yapmacık olarak ağlama rolünü üslenirler. Kuşeyrînin ağlama fiiliyle benzetmeye çalıştığı kıyametin,

⁷¹⁵ Kuşeyrî, *Letâiful İşârât* I, 56.

⁷¹⁶ Kıyamet, 56/2

⁷¹⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, III, 516.

⁷¹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 571-572.

insanların doğru olanla doğru olmayı birbirinden ayırmada üstlenmiş olduğu görevdir.⁷¹⁹

Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde değişik isimlerle⁷²⁰ dile getirilen ahiret ve ahiret gününe iman konusunda Kuşeyrî görüşlerini ilgili âyetlerin tefsirinde açıklamıştır. Ona göre, cehennem, kıyamet, ba's, hesap, mîzan, havz, sırat, amellerin tartılması, sevap ve ikabın hepsi hakır⁷²¹.

A- KABİR AHVALI

İnsanın ölümüyle başlayan âhiret hayatının ilk durağı kabir hayatıdır. Kıyametin kopmasına kadar sürecek olan bu zaman, dünya hayatı ile âhiretteki ebedî hayatı ayırması nedeniyle "berzah" olarak da isimlendirilmiş, dünya ile âhiretten ayrı değerlendirilmiştir.⁷²² Ancak insanın ölümüyle birlikte düşünülen bu hayatın nitelikleri hususunda insan aklının ortaya koyduğu bilgiler sınırlı olmakta, zihinlerde oluşan sorulara verilen cevaplar tatmin edici olmaktan uzak kalmaktadır. İnsanın kabirde geçireceği bu hayat âhiret hayatının gaybî sınırları ötesinde, insan aklının ulaşamayacağı bir hayat olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle, Kur'an ve sünnette kabir ahvaliyle ilgili hususlar bir takım farklı değerlendirmelere neden olmuştur.

Selefiyye, Mâturidiyye ve Eş'âriyye'den müteşekkil Ehl-i Sünnetin bu konudaki görüşü, kitab ve sünnette kabir azâbına dair mevcut nasslar çerçevesinde kâfirlerin ve bir kısım âsî mü'minlerin kabirde azâb göreceklerini, itaatkar olanların ise nimetlendirilecekleri tarzındadır.

Âlemin bir yaratıcı tarafından yaratılmadığı kendiliğinden meydana geldiğini ilk önce ve esas olanın madde olduğunu iddia eden materyalistlere (Dehriyyûn) göre⁷²³, ruh maddenin yüksek bir ürünüdür. Madde ve insan Tanrı tarafından yaratılmamış, aksine ruh ve insan madde tarafından yaratılmıştır.⁷²⁴ Materyalizmin bu maddeci yapısı gaybî bir imanı gerektiren âhiret inancı ve onun ilk başlangıcı olan kabir ve kabir azabına inanmama sonucunu doğurmuştur. Böyle bir düşünce maddeci zihin yapısının algılamayadığı, beş duyu organlarıyla somut bir konumda fizik ötesinin varlığını görüp

⁷¹⁹ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 516.

⁷²⁰ Bk. Fatiha, 1-4; El-Bakara 2/94; En'am, 6/32; Hûd, 11/103; Meryem, 19/40; Mü'min, 40/15; Kâf, 50/34; Teğabun, 64/9.

⁷²¹ Kuşeyrî, *Akâidetü'l-Kuşeyrî*, vr. 76b.

⁷²² Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s. 372.

⁷²³ Gazzâlî, *el-Münküzü mine'd-Dalâl*, s. 35

⁷²⁴ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 171-712.

idrak edememeleri gerçeğinin doğal bir sonucudur. Temel inkârı ruhun varlığını bütünüyle kabullenmemektir. Ruhun hayattan koparıldığı bu alan başka olmayan ezeli bir varlık olan madde tarafından kuşatılmaktadır.⁷²⁵

İslâm düşüncesinde akli ön planda tutarak zaman zaman farklı yorumlara giden Mûtezile mensubları kabir azabını inkar eden mezheb olarak gösterilmiştir. Yer tutan soyut şeylerin buldukları yerden ayrılmaları nedeniyle yok olacağını ileri sürmesi nedeniyle ruhun bekâsı ve ölümden sonraki hayatı imkansız görmeleri, mûtezilî imamlarının önde gelenlerinden biri olan Kadı Abdülcabbâr'ın (ö.415/1024) kendi ifadeleri Mûtezilenin tamamının bu görüşte olmadığını göstermektedir. O meşhur eseri *Şerh-u Usûli'l-Hamse*'de kabir azabını inkar etmediklerini, zamanını ve faydalarını anlatmakta, bu konuda inkar edenlere cevap vermektedir.⁷²⁶ Nikekim Mûtezilenin tamamının kabir azabını inkar etmedikleri hususu, Ehl-i Sünnet'e mensub alimlerin yazmış oldukları eserlerde de "mûtezilenin bir kısmı" kaydıyla dile getirilmiştir.⁷²⁷ Mûtezile içerisinde olmakla birlikte farklı sapık görüşlere sahip Dırar b. Amr, Bişr el-Merîsî ve mûtezilenin sonraki alimlerinden çoğu da kabir ahvâlini inkar etmişlerdir.⁷²⁸

Râfizîlerin çoğu da kabir azabını kabul etmemişlerdir. Cehmiyye ve Şia'nın bazı fırkaları da kabir azabı ve buna bağlı kabir ahvâlini açıkça inkar etmişlerdir.⁷²⁹

Kuşeyrî'nin bu konudaki kanaati ise Ehl-i Sünnetin görüşleri doğrultusundadır. Kabir azabı konusunda Firavun hakkındaki "... kıyametin kopduğu günde, firavun ailesini en şiddetli azaba sokun."⁷³⁰ âyetinin kabir azabına delâlet ettiğini belirtir. Ona göre âyette yer alan "en şiddetli azab"dan maksad kâfirlerin azaba maruz kalmaları, cehennemden çıkmalarından ümidlerini kesmeleridir. Günahkar mü'minler içinse bu azab, kıyamet gününü rablarına kavuşma günü olarak tanımaları durumunda üzerlerindeki bir takım sıkıntıları hissetmeleri, onlar için en şiddetli azaptır.⁷³¹ Kur'anın münafıklar hakkında belirttiği "Biz onlara iki kez azab edeceğiz, sonrada onlar daha büyük bir azaba itileceklerdir."⁷³² âyetinde beyan edilen onların rezil rüsvay şekilde birtakım sıkıntılar, imtihanlar ve hastalıklarla yüzyüze gelmeleridir. İkinci azabdan

⁷²⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 289-290.

⁷²⁶ Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 627

⁷²⁷ en-Neseî Ebu'l-Muîn, *et-Tabsıra*, 11, 763-765; Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, II, 162; Pezdevî, *a.g.e.*, 235.

⁷²⁸ Teftazânî, *a.g.e.*, II, 162

⁷²⁹ en-Neseî Ebu'l-Muîn, *a.g.e.*, 11, 730; el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 320.

⁷³⁰ el-Mü'min 40/46

⁷³¹ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 308-309.

⁷³² Et-Tevbe /101

kasdedilen ise kabirde karşılaşacakları azabtır.⁷³³ Kur'anın kâfirlere hitaben zikrettiği "Ey Kâfirler! siz ölü iken sizi diriltten Allah'ı nasıl inkar edersiniz? Şunu bilin ki, sonra sizi o öldürecek, sonra sizi diriltecek ve tekrar ona döndürüleceksiniz."⁷³⁴ âyeti de Kuşeyrî'nin bu konuları dile getirdiği başka bir âyettir. Ayette yer alan "tekrar ona döndürüleceksiniz" ifadesinin ortaya koyduğu gerçek, değişik şekillerde yorumlanmıştır. Buna göre âyetin anlamı kıyamet gününde, orada Allah'tan başka bir mâlikin olmadığı, ondan başkası için bir işin olmadığı bir yere döndürülmedir. Bir diğer yorumla döndürülme, Allah'ın hükmüendir. İnsanın yapmış olduğu fiillere O, ilmi, meşfeti ve hükmüyle dilediği şekilde hükmedecek, insan da ilk hayatta ne kazandıysa ona göre mükafat ve cezâ görecektir. Burada en doğru olan tevil ikinci görüştür. Çünkü öldükten sonra kabir azabının gerçekleşmesi iyilik sahibi muhsin kişilere rahat ve huzurun ulaştırılmasının sâbit olduğunu gösterir. Nitekim rivâyet edilen hadisler de bu gerçeği doğrulamaktadır. Kuşeyrî'ye göre bu durum kabir hallerinden olan kabir azabı, nimet verme ve suâlin gerçekleşmesi bakımından ölülerin kabirlerde diri olmalarını gerektirir.⁷³⁵ Kuşeyrî'nin kabirde azab için hayatı şart koşma düşüncesi Ehl-i Sünnet'in de görüşüdür. Bu düşünceye göre kâfir ve bazı günahkar mü'minler için azabın, itaatkar mü'minler içinse nimetin gerçekleşmesi bakımından Allah onlara kabirde hayatı bahşetmiştir.⁷³⁶ Âyette "Ey Rabbımız bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin..." ibaresiyle nimet ve azabın idrak edilmesi için hayatın şart koşulduğuna işaret edilmekle birlikte bu hayatın nasıl bir hayat olduğu konusunda bir açıklama getirilmemektedir. Nitekim Kuşeyrî'nin peygamberlerin kabirlerinde diri olduklarını ifade eden görüşlerinde de bunun mahiyeti konusunda bir açıklama yapılmamaktadır.⁷³⁷

B- AHİRET HALLERİ

Kabir suâli, azâbı, nimeti ve kıyamet konuları da ölümden sonrasını, âhîret hallerini ilgilendirmekle birlikte, bu konuda genel olarak üzerinde durulan bütün canlıların ölümü ile kıyametten sonra gerçekleşecek olan dirilme, haşr, sual, mizân, havz, şefaât, sırat gibi konular anlaşılmiştir. Nitekim kelâm kitaplarında da bu doğrultuda açıklamalar yapılarak, Kuşeyrî'nin de ifade ettiği gibi, gerçek oldukları ve

⁷³³ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 59.

⁷³⁴ el-Bakara 2/28.

⁷³⁵ Kuşeyrî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, vr. 53b.

⁷³⁶ Kabir azabı ve nimetinin idrak edilmesinde hayatın şart olduğunu ileri sürenlerin Bu hayatın keyfiyeti hakkında ileri sürdükleri farklı görüşlerin değerlendirilmesi ve geniş bilgi için bk. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonra Hayat*, s. 337 vd.

⁷³⁷ Bk. s. 174.

Ehl-i Sünnetin inanç esaslarından olduğu dile getirilmiştir.⁷³⁸Bu çerçevede burada Kuşeyrî'nin “Akîdetü'l-Kuşeyrî”de “hak” olduğunu belirttiği, âhret hallerinden, “Ba's”, “Haşr” ve “Şefâat” hakkındaki görüşleri kısaca ele alınmaya çalışılacaktır:

1- Ba's

Kuşeyrî'ye göre öldükten sonra dirilme, Allah'ın ölüleri yeniden diriltmesi anlamında olan “Ba's” konusunda şaşılacak, hayrete düşülecek bir durum yoktur. Asıl hayret edilecek husus, usûl ilimlerini inkar ederek Kur'an-ı Kerim'de diriliş konusunda delilin bulunmadığını söyleyenlerin durumudur. Halbuki, Kur'an bitkilerin yeniden yeşermesi, canlanmasıyla bu konuda değişik misaller getirmiş⁷³⁹ bir çok âyette aklî istidallerle bunu teyid etmiştir. Böyle bir durumda şüphe içinde bulunmanın bir anlamı yoktur.⁷⁴⁰ Âyetlerde, öldükten sonra dirilişin gerçekleşeceği delillerle anlatılmaktadır.⁷⁴¹

Bu âyetlerden Bakara süresi 28. âyetinde yer alan iki defa öldürme ve diriltme keyfiyeti dünyadaki öldürme, kabirde dirilme, tekrar öldürme ve nihâyet tekrar “Haşr” anında yeniden diriltmedir. Kuşeyrî'ye göre “Ba's”ın nasıl gerçekleşeceğini anlama konusunda özellikle âyetin üzerinde durduğu hususlardan biri insanın yaratılmadan önceki durumu ile dünyada belirli bir zamanda sınırlanmış hayatın varlığıyla ölüm ve sonrası yeniden diriltme keyfiyeti arasında kurulan bağıdır. Bir anlamda “Ba's”ı anlamanın sırrı insanın yoktan nasıl yaratılmış olduğunun mâhiyetini anlamadan geçmektedir. Bu nedenle âyette ifade edilen “sizler ölüler idiniz” ibaresi değişik şekillerde yorumlanmıştır. Süddî, İbni Mâlik, İbni Abbas, İbni Mesud ve bir grub sahabiye göre bunun anlamı şudur: Hiç bir şey yoktur ki Allah onu yaratmış olsun, sonra öldürsün de kıyamet gününde yeniden diriltmiş olmasın. Mücâhid, Rebi' b. Enes, Nasr b. Cerîr'inde görüşleri budur. Bu anlam arapça (خامل الذكر) ibaresiyle ifade edilmiştir. Bu canlı olmayan ölü bir şey için kullanılan bir ifade tarzıdır. Bunun tam zıddı, bir şeyin canlılığını ifade eden “هذا المرحى” ibaresidir. Böyle bir kullanım şekli herkesce bilinen bir husustur. Dolayısıyla âyetle ifade edilmek istenilen şey; “siz sönük, adı sanı bilinmeyen bir durumdaydınız da Allah sizi kendisinden bahsedilen bir duruma getirdi. Bu anlam “insanın üzerinde henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?”⁷⁴² âyetinde de beyan edilmiştir. İnsanın var olması kendisine

⁷³⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefti*, s. 66 vd; *Şerhu'l-Mekasid*, s. 83 vd.

⁷³⁹ Yasin 36/33

⁷⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 215-216

⁷⁴¹ Bk. Nisâ 4/56; Hacc 22/5-7; Rum 30/27; Yasin 36/81; Ahkâf 46/33; Kâf 50/15

⁷⁴² el-İnsan 75/1

üfürülen ruhla gerçekleşmiştir. Varlık sahasına çıkartılması, diriltilmesidir. Katâde ve Ahfeş'e göre ise; ölüm halinde bulunma babanın sülbünde nutfe halinde bulunup, ana rahminde hayat bulmaktır. Bu anlamda insanın yokluktan varlık sahasına geçmesi, öldükten sonra yeniden dirilişin mahiyetini anlamada en çok üzerinde durulan istidlâllerden birisidir. Bu delil insanın yaratılışını bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Buna karşılık "Allah'ı nasıl inkar edersiniz ki, siz ölümler idiniz, o sizi diriltti; yine öldürecek, yine diriltecek, O'na döndürüleceksiniz." âyetiyle anlatılmak istenilen, bu gerçeğin gizlenmesi, görmezlikten gelinmesi "taaccüb" edilecek bir durumdur. Bunun en güzel ifadesi insanın ölü bir durumdan yaratılmışlığına karşılık nankörlük içinde bulunmasıdır. Âyet bu anlamıyla insanın diriltilmesinin yanında, Allah'ın ilk kez yaratma ve iade etme kudretine delâlet eden özelliklerine işaret etmekte, öldürme ve diriltmeye kâdir olan Allah'ı inkar eden zavallı durumdaki insanın acziyetine dikkat çekmektedir.⁷⁴³

Kur'anın değişik âyetlerinde insanın yeniden diriltilmesi, yaratılış safhaları, canlıların ve bütün kainatın yaratılışıyla birlikte anlatılmakta, inanan insanların bu değişim üzerinde düşünceleri öngörülmektedir.

2-Haşr ve Mahşer

Kıyamet gününe inanmayıp hakkında münakaşa edip sapıklık içinde bulunanlara karşılık⁷⁴⁴, mü'minler ölümden sonra dirilmeye ve ahiretin hükümlerine inanırlar. Bu konudaki işlerinde Allah'ı kendilerine vekil kılarlar. Ölümü temenni etmemekle birlikte, ölüm gerçeği karşısında da, onu çirkin bulmazlar. Ölüme hazırdırlar⁷⁴⁵. Allah'ın kahhar sıfatıyla gerçekleşen ölüm gibi, öldükten sonra dirilme de O'nun emriyle gerçekleşir.

İnsanın öldükten sonra diriltilmesindeki hikmet bir tarafa, nasıl gerçekleşeceği konusu da meselenin ele alınan bir başka boyutudur. Allah Teâlâ'nın ba's'ı müteakib mahlûkâtı bir araya toplaması gerçeği islâm akîdesinin temel meselelerinden birisidir. Kur'an'da değişik âyetlerde⁷⁴⁶ dile getirilen "haşr" akîdesi konusunda Kuşeyrî'nin düşüncesi, onun insanın dünyadaki durumuna paralel olarak gerçekleştiği yöndedir. Bu çerçevede Allah'ı tanımadan ölenler yine aynı halleri üzerine diriltilecekler, kendilerini

⁷⁴³ Kuşeyrî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, vr. 53ab.

⁷⁴⁴ Bk. Şûra, 42/18.

⁷⁴⁵ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 348.

⁷⁴⁶ Bk. En'âm 6/38; Yunus 10/28; Meryem 19/85; Tahâ 20/102, 124; Zümer 39/68; Kamer 54/7; Abese 34-42

diriltenin kim olduğunu bilmeyeceklerdir. Mahşerde melekler, cinler ve insanlar diriltikten sonra, hepsi bir yerde toplanacaklardır. Bu toplanmaya hayvanlar da dahil edileceklerdir. Toplanma anı bütün canlıların birbirlerinden bütün haklarını aldıkları bir özellikte olacaktır. Öyle ki hiç bir canlının diğerinde alacağı hiç bir hakkı kalmayacaktır. Bu gerçeği en güzel bir şekilde anlatan ifade tarzı”boynuzsuz koçun boynuzlu koyundan hakkını alacağı”ibaresidir. Ancak bu ifade biçimi bir darb-ı meseldir. Çünkü bütün canlılar kıyamet gününde, mahşer yerinde toplanmakla birlikte, hayvanlar için mükellef tutulma söz konusu değildir. Onlar birbirlerinden haklarını aldıktan sonra, toprak olacaklardır Hayvanların dünyada çektiği birtakım sıkıntı ve acılar karşılığında, bazı menfaatlara ulaşmaları söz konusu olabilir. Ancak bu bid’at ehlinin benimsediği tarzda mutlaka olması gereken bir durum değildir.⁷⁴⁷Ehl-i Sünnet ve Kuşeyrî'nin benimsemiş olduğu hayvanların birbirlerinden haklarını almak için haşrolunacağı ve daha sonra toprak olacakları görüşüne karşılık, Mûtezile hayvanların da devamlı olmak üzere haşrolunacakları görüşündedir. Ancak bu tarz bir düşünce kabul edilen bir düşünce değildir. Zira dünyada teklif yalnız insanlardır. Mükâfat ve cezâ da dünya hayatında kendilerine teklif yapılanlardır.⁷⁴⁸Bir diğer önemli husus da, insanın mahşerdeki diriltilmesinin mahiyeti hakkındadır. Konunun özünü nefis-beden arasındaki ilişki ve ölümden sonraki hayatın nasıl gerçekleşeceği oluşturmaktadır. İbni Sînâ meâd konusunda nefis-beden arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesinde üç ayrı görüşün olduğunu belirtir. Buna göre; ölümden sonra hayat, sadece bedenler için, yalnız nefis (ruh)ler için ya da nefis ve bedenle birlikte olacaktır.⁷⁴⁹ Meselâ bu çerçevede İbn Sînâ bir taraftan Fârâbî'ye benzer biçimde ruhun ölümden sonra bedenle ilişkisini bütünüyle kestiği, artık saadet ve şekâvetin yalnızca rûhî olduğuna yer verirken diğer taraftan cismânî haşr meselesinin akılla kavranamayacağı bu noktanın şeriatın emri olarak kabul edilmesi gereken bir şey gibi savunur.⁷⁵⁰ Gazzâli bu konuda filozoflara eleştirilerini, bu hususların şeriatla değil mücerred akılla bilinebilirliği iddasına karşı yöneltmiştir. Filozofların haşr’ı inkar ettiğini ileri süren Gazzâli, onları bu noktada tekfir eder. Buna karşılık İbn Rüşd, Gazzâlinin filozofların haşr’ı inkar ettikleri düşüncesini haklı bulmamakla birlikte şeriat konusundaki hassasiyetini kabul ederek, çıkış noktasını benimser ve onu bu konuda teyid eder.⁷⁵¹

⁷⁴⁷ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 692-693.

⁷⁴⁸ Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s. 392

⁷⁴⁹ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 218-219.

⁷⁵⁰ Taylan, *a.g.e.*, s. 225.

⁷⁵¹ Mübahat Türker, *Üç Tehâfût Bakımından Felsefe ve Din Mûnasebeti*, s. 116-117.

İbni Sînâ ile çağdaş olan Kuşeyrî'nin mahşerde diriltirme keyfiyeti konusunda kanaatı, bunun cesed ve ruhla birlikte olacağıdır. Ona göre insan yalnızca rûhî bir varlıktan ibaret değildir. İnsan bünyesinde ruh, nefis, akıl gibi bir takım kuvvetler latif cisimler bulundurmaktadır. Nefis, insanın bedeninde kötü huylarının mahalli durumundadır. İnsanın nefsi kulun kötü vasflarıyla yerilen huy ve fiilleridir. Ruh ise bedende var olan güzel huyların mahalli durumundaki latif bir cisimdir. Bu kuvvetlerin bir kısmı, diğerlerini hükmü altına almakla birlikte, insan, bütün bu kuvvetlerle bütünlük oluşturur. Ruh ve cesetten müteşekkil bu yapı birbirine muhtaçtır⁷⁵².

Bütün mahlukatın toplandığı kıyamet gününde de insanın bu yapı bütünlüğü korunacak, diriliş, haşr bu yapıyı oluşturan ruh ve bedenden müteşekkil cisimle olacaktır. Ceza ve mükafat da bu bütüne olacaktır. Kıyamet gününde bunun sonucunda dünyada olduğu gibi bir grup cennette, bir grup da cehennemde toplanmak suretiyle iki grup oluşturacaklardır. Cennetlikler, yapmış oldukları iyiliklerin, ibadetlerin karşılığında mutluluğa kavuşacak, cehennem ehli ise şirkin ve inkarın karanlığı içinde bulunacaklardır⁷⁵³.

Kuşeyrî, bütün bu düşünceleriyle İslâm felsefecilerinin; cesetlerin yeniden dirilişi, ruhların bedene iadesi, cehennemın cismani olarak varlığı, cennetin, hurilerin ve insanlara vadedilen diğer şeylerin varlığını inkar etmelerini ve bütün bunların halkın avam tabakasına ruhani sevap ve cezanın anlatılması için örnek olarak verildiği tarzındaki düşüncelerini tasvip etmez⁷⁵⁴. Ancak, kendisinden sonra yaşamış olan Gazzalî (ö. 505/1111)'nin haşrin cismani olmayacağını iddia eden filozoflara karşı, onların tekfir edilmesi gerektiği şeklinde sert bir tutum içinde de bulunmaz. O bu konuda ruhların mahluk olduğu, kıdemine inananın büyük bir hataya düştüğü kanaatindedir⁷⁵⁵.

3- Şefaât

Şefaât bazı mü'mirlerin günahlarının bağışlanması ya da Allah katındaki derecelerinin yükseltilmesi maksadıyla, resûller, nebîler, âlimler ve Allah'ın izin vereceği kimseler tarafından yapılan bir talebdir.

⁷⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 88; *Letâif*, II, 367.

⁷⁵³ Kuşeyrî, *a.g.e.* III, 343.

⁷⁵⁴ Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 282; Ayrıca geniş bilgi için Bk. Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 150 vd.

⁷⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 88; Krş. için Bk. Serrâc, *a.g.e.* s. 554-555; Kelâbâzî, *a.g.e.* s. 100; Süleyman Uludağ, *İnsan ve İnsanüstü*, s. 78-79.

Kur'an-ı Kerim'in değişik âyetlerinde şefaath ancak Allah'ın iznine bağlanmış O'nun ilminin dışında şefaath eden olmadığı beyan edilmiştir.⁷⁵⁶ Hz. Peygamberin hadislerinde de günahkar mü'minlerin şefaath olunacağı haber verilmiştir.⁷⁵⁷

Ehl-i Sünnete göre mü'minlerden büyük günah işleyenlerin de şefaathi söz konusu olmakla birlikte⁷⁵⁸ Mutezile bunu kabul etmemiştir. Onlara göre büyük günah işleyen fâsik olarak nitelendirilir ve tevbe etmeden ölmesi durumunda ebediyyen cehennemde kalır.⁷⁵⁹

Kuşeyrî'nin şefaath anlayışı da genel olarak Ehl-i Sünnetin görüşü doğrultusundadır. Kıyamet gününde Allah'ın izin verdiklerinin dışında gerçek bir şefaathçı yoktur. Her ne kadar Allah'ın esmâ-i hüsnâsı arasında şefî' ismi bulunmamış olsa da en büyük şefaathçı O'dur.⁷⁶⁰ Şefaath edenler arasında Allah'ın izin verdiği meleklerin durumu da âyetlerde beyan edilmiştir. "Allah rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaath etmezler"⁷⁶¹ âyetinde meleklerin şefaathının gerçekleşeceği ve kabul edileceği beyan edilmiş⁷⁶² bu şefaath, Allah'ın rızasıyla kayıtanmıştır. "Nitekim göklerde nice melekler vardır ki ancak Allah'ın dilediği ve hoşnut olduğu kimse için izin vermesinden sonra şefaathları bir işe yarar."⁷⁶³ âyeti "melekler Allah için bizim şefaathçılarımızdır" diyenlere bir cevap niteliği taşır.⁷⁶⁴

Kâfirlere şefaathın fayda vermediği görüşünde olan Kuşeyrî'ye göre bu hüküm bütün ümmetler için geçerli bir durumdur. Bu prensib çerçevesinde hiç bir peygamber şefaathçı olmayacaktır.⁷⁶⁵ "O gün Rahmanın izin verdiği ve sözünden hoşlandığının dışındakilere şefaath fayda vermez."⁷⁶⁶ Bu âyetin mefhûm-u muhalifinden anlaşılan Allah'ın izin verdiklerinin şefaathının fayda verdiğidir. Onun izniyle herhangi birisinin şefaathı kabul edilirse herkesin en efdali olan Rasûlullah'ın şefaathının kabul edilmemesi imkansızdır. Hz. Peygamberin ümmetinden büyük günah işleyenler için şefaathta

⁷⁵⁶ Bkz. Bakara 2/225; Yunus 10/3; Taha 20/109; Enbiya 21/28.

⁷⁵⁷ Ebu Dâvud, "Sünnet", 21; İbn Mâce, "Zühd" 37; Tirmizî, "Kıyamet", 31.

⁷⁵⁸ Beyhakî, *el-İttîâd*, s. 104; İsferyânî, *et-Tabîr*, s. 174; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 470 vd.; Cüveynî, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, s. 81.

⁷⁵⁹ Kadı Abülcebbâr, *a.g.e.*, s. 632; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 45; *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 470; Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, s. 157 vd.

⁷⁶⁰ Kuşeyrî *Letâif*, I, 81

⁷⁶¹ Enbiyâ 21/28

⁷⁶² Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 499

⁷⁶³ en-Necm 53/26

⁷⁶⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, III, 486

⁷⁶⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, I, 119. Kâfirler için şefaathın olmadığına dair bkz. el-Müddesir 74/48

⁷⁶⁶ Taha 20/109

bulunması, hak ve doğrudur. Çünkü o bu konuda “Şefaatum ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.” buyurmuştur.⁷⁶⁷ Kuşeyrî'ye göre Allah'ın seçkin kullarının, şefaati bu dünyada ve kıyamette küçük günah işleyenler için dir.⁷⁶⁸ Mûtiler için âhirette derecelerinin arttırılması, günahkarlar için “zelle”lerin bağışlanması da dile getirilmiştir. Onun mutasavvıf kişiliğinin bir yansıması olarak şefaath konusunda belirttiği bir başka konu da şeyhlerin müridlerine olan şefaathardır. Bu tarz bir şefaath iki şekilde değerlendirilir. Burlardan seyr ü sulûk sahibi olanlara olan şefaath, bu yoldaki azim ve gayretlerinin, başarılarının arttırılması konusundaki şefaathır. Bir diğeri gaflet ehlinin içinde bulunduğu durumdan kurtulmaları ve .istikâmet üzere olmaları için gerekli olan şefaathır. Bu tür bir şefaath ancak Allah'ın kalblerinde bildirmiş olduğuyula mümkündür.⁷⁶⁹

C. Cennet ve Cehennem

Kur'an-ı Kerim'in değişik âyetlerinde cennet ve cehennemden bahsedilmiş cennetin mü'minler, cehennemde kâfirler için hazırlandığı bildirilmiştir.⁷⁷⁰ Kuşkusuz hazırlanan bu cennet, Allah rızasına uygun iman eden ve amellerde bulunan, dünya hayatında tevhid akidesine bağlı olan mü'minler için, Allah'ın bir lütfu, keremi ve fazlıdır⁷⁷¹. cehennemse, Allah'ın, kendilerine lanet ettiği inkarcıların⁷⁷² âyetlerini yalan sayıp, büyüklük taslamalarına karşılık hazırladığı ateşten bir varış yeridir.⁷⁷³ Kur'an'ın hemen hemen tamamında cennet ve cehennemin durumu, nimetleri, azapları, dereceleri ve değişik özellikleri anlatılmış ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerinde de bu konuda birçok husus izah edilmiştir. Tefsir ve hadise dair eserlerde bu konuda birçok rivâyet yer alırken akaid ve kelâma dair eserlerde ayrıntıya yer verilmeksizin cennetve cehennemin varlığı, yaratılmışlığı, nimet ve azaplarının durumu, bâkî ve faniliği gibi konular ele alınmıştır.

⁷⁶⁷ Kuşeyrî, *el-Füsûl fi'l-usûl*, s. 75-76.

⁷⁶⁸ Kuşeyrî, *Letâifu*, II, 478.

⁷⁶⁹ Kuşeyrî, a.g.e., II, 478.

⁷⁷⁰ el-Bakara 2/25, 82; el-Al-i İmran, 3/15; el-Maide5/85; el-Araf, 7/42; el-Enfal, 8/36-37; et-Tevbe, 9/35; İbrahim, 14/16.

⁷⁷¹ Lokman, 31/8-9; Fatır, 35/33-35.

⁷⁷² el-Bakara 2/161

⁷⁷³ el-Bakara 2/24; el-Araf, 7/36.

1- Cennet ve Cehennem'in varlığı ve yaratılmışlığı

Kuşeyrî'nin akaide dair risalesinde “cennet ve cehennem'in hak olduğu”⁷⁷⁴ ifade edilir. Buradaki “hak” kelimesi, kelimelerin lügat anlamlarına son derece önem veren Kuşeyrî'nin kendi ifadesine göre “mevcûd” (var olma) anlamındadır. Esmâ-i hüsnâdan “Hak” ismi ve Hz. Peygamber'in “Sihir haktır” hadisi de bunu destekler mahiyettedir⁷⁷⁵. Cennet ve cehennem'in bu anlamı konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Bu konuda üzerinde durulan, cennet ve cehennem'in şu andaki varlığı, yaratılmışlığı problemidir. Cennet ve cehennem Ehl-i sünnete göre yaratılmıştır⁷⁷⁶. Aynı kanaati benimseyen Kuşeyrî'ye göre Kur'an-ı Kerim âyetleri buna delildir. “Yakıtı insanlar ve taşlar olan, inkarcılar için hazırlanmış ateş...”⁷⁷⁷ âyetinde “أعدت” ifadesi “المعد = hazırlanmış” anlamındadır. Bu hazırlanmış olma keyfiyeti ise onun şu anda var olmasını gerektirir. Yine ona göre “yakıtı insanlar” ifadesinden de insanlardan önce ateşin başka şeylerle yanmış olduğu gerçeğini gösterir. “Kâfirler için hazırlanmış bulunan ateşten sakınınız”⁷⁷⁸ âyeti de cehennem'in şu an yaratılmışlığına bir delildir⁷⁷⁹.

Ehl-i sünnetin cennet ve cehennem'in dünya ile birlikte yaratılmış, halen mevcut oldukları düşüncesini Mu'tezile doğru bulmaz⁷⁸⁰. Bu konuda Mu'tezileden Ebu Haşim'in ileri sürdüğü delil “eni gökler ve yer kadar olan cennet” âyetidir⁷⁸¹. Eni gökler ve yer kadar olan cennetin yeri, bu dünyada olduğu kabul edilecekse ve bu yapılarının karışmaları da imkansız ise, cennetin elan yaratılmış olduğunu düşünmek mümkün değildir⁷⁸². Cennet ve cehennem'in yaratılmışlıkları düşüncesini Dırrariyye, Cehmiyye ve bir gurup Kaderiyye de benimsememiştir⁷⁸³. Kuşeyrî bu âyetin tefsirinde cennetin eniyle vasıflandırıldığını, bununla, uzunluğunun genişliğinden daha büyük olduğunu anlaşılabileceği kanaatindeydi. Bu konuda rivâyet edilen bir hadiste Adamın biri Hz. Peygamber'e, bir başka rivâyette de Hz. Ömer'e gelerek “eni gökler ve yer

⁷⁷⁴ Kuşeyrî, *Akidetü'l-Kuşeyrî*, vr. 76b.

⁷⁷⁵ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*, s. 68.

⁷⁷⁶ Bk. Bâkullânî, *el-İnsaf*, s.47 ; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmîyye*, s.79; İsfereyânî, *a.g.e.* s. 177; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 237; Mütevellî, *a.g.e.* s. 167.

⁷⁷⁷ el-Bakara 2/24.

⁷⁷⁸ el-Âl-i İmrân, 3/131.

⁷⁷⁹ Kuşeyrî, *Tefsîrü'l-kebîr*, vr. 191a.

⁷⁸⁰ Pezdevî, *a.g.e.* s. 237.

⁷⁸¹ el-Âl-i İmrân, 3/133

⁷⁸² Subhî es-Sâlih, *Ölümden Sonra Diriliş*, s. 110.

⁷⁸³ Bağdâdî, *a.g.e.* s. 237

kadar olan cennet” âyetinden hareketle, öyleyse “cehennem” nerede? demesi üzerine Hz. Peygamber, sübhanallah! gündüz olduğu zaman gecenin, gece olunca gündüzün nerede olduğunu biliyor musun? İşte bunun gibi Cenâb-ı Hak da dilediğini yapar.” cevabını vermiştir.⁷⁸⁴

Cennetin şu anda varlığı konusunda bir başka delil de “Ey Adem, sen ve eşin cennette oturun”⁷⁸⁵ âyetidir. Âyet Cehmiyye'nin Hz. Adem'in “müttakiler için vaadedilmiş cennet”in dışında başka bir cennette bulunduğu düşüncesinin yanlışlığına bir cevap niteliği taşır. Buradaki “el-Cenne= الجنة” ibaresindeki lâm-ı ta'rif ahd içindir. Cennetten anlaşılan mana dârü'l-huld (ebedi kalınacak yer) olmasıdır⁷⁸⁶.

2- Cehennem Ebediliği

Cehennem veya azabının sonsuzluğu (ebedîliği) konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür⁷⁸⁷. Bunları iki temel noktada toplamak mümkündür. Birinci görüşe göre Ahirette kâfirlere uygulanacak azab ebedîdir. Bu görüş Ehl-i sünnetin çoğunluğu, Mu'tezile, Şia ve Hariciler tarafından benimsenen görüştür. İkinci görüşe göre ise Cehennem azabı ebedî değildir. Ancak ebedî azap uzun süre devam edecek, daha sonra sona erecektir. Bu görüşü savunanlar arasında bazı sahabiler, Cehm b. Safvan, Ebu Hüzeyl el-Allâf, bazı Şiî firkalarla M. Celâleddin Rûmî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbnu'l-Vezîr ve İ. Hakkı İzmirli gibi önemli bir grup alim yer alır⁷⁸⁸.

Bu konuda *Rahmet-i İlahiyye Burhanları* isimli eserin müellifi Musa Cârullah Bigiyef (ö./1940) de azabın ebedî olmadığı düşüncesini benimseyenlerdendir. O, bu çerçevede mutasavvıfların eserlerinden; Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Muhyiddin İbn Arabî'nin “Fütûhât-ı Mekkiyye”si, Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî'nin “Mesnevî”sinden faydalanmıştır⁷⁸⁹. Bigiyef'in bu konuda kitabında yer alan ifadelerinden, bu üç mutasavvıfın da cehennem azabının ebedîliğini benimsemedikleri anlaşılabilir. Nitekim Bigiyef'in kitabına “*Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*” isimli bir eser

⁷⁸⁴ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-kebîr*, vr. 191b.

⁷⁸⁵ el-Bakara 2/35.

⁷⁸⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.* vr. 59a.

⁷⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 474-475; İbn Ebu'l-Iz, *Şerhu Akîdeti't-Tahavî*, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, s. 311 vd.

⁷⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA.*, IV, 305.

⁷⁸⁹ Musa Cârullah Bigiyef, *Rahmet-i İlahiyye Burhanları*, ts. s. 267.

yazan Mustafa Sabri Efendi (ö./1954), onun bu düşüncelerinde esas aldığı görüşlerin dayanağının Muhyiddin İbn Arabî olduğunu yaptığı karşılaştırmalarla ortaya koymuştur⁷⁹⁰. Musa Cârullah'ın ismini zikrettiği bu üç şahsiyetin onu etkileyen ortak yönü, rûhi olayları, bilgi, duygu ve davranışı temel konuları içine alan tasavvuf ve insan psikolojisini ön planda tutan zihnî düşünce yapılarıdır. Bu yapı, özellikle kelâmcıları ve eserlerini hiçbir meselede tatmin edici bulmadığını dile getiren ifadelerinden açıkça anlaşılır. Ona göre kelâmcılar ve usulcüler tarafından yazılan tefsirler kendisi için bir fayda temin etmemiştir⁷⁹¹. Tasavvufun gayesi olan ruhun saf, kalbin pak ve temiz hale getirilmesi anlamında “*er-Risâle*” Bigiyef'in faydalandığı bir kaynak olmakla birlikte “azabın ebedîliği” konusunda, onun benimsediği görüşlere mesned teşkil etmez. “*Letâifu'l-işârât*”ta yer alan ifadeler Bigiyef'in ifadelerine daha yakın görülmekle beraber, bu yakınlık, rahmetin genişliğini ifade etmedeki bir benzerliktir. “*Letâif*”de “Azabıma dilediğimi uğrattım. Rahmetimse herşeyi kaplamıştır. Onu (rahmetimi) korunanlara (müttakilere), zekat verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım”⁷⁹² âyetinin tefsirinde “rahmet” ve “azab” kelimeleriyle ilgili açıklamaların benzeri, Bigiyef tarafından sıkça yapılmıştır. İrade bahsinde de dile getirdiğimiz gibi, rahmetin Allah'ın meşîetiyle irtibatlandırılmayıp, azabın meşîetle irtibatlandırılması, “günahkârları azabıma uğrattım” denilmemesi ve Kuşeyrî'nin rahmetin zâtî sıfatlardan olduğunu ortaya koyan düşünceleri⁷⁹³, rahmetin kuşatıcılığını ifade etmiş olsa da, O'nun tüm zamanlara delâlet ettiğini göstermez⁷⁹⁴. Nitekim rahmetin sınırlı olduğunun bir neticesi olan cehennemde kalışın ve azabın sonsuzluğu Kur'an-ı Kerim'in değişik âyetlerinde beyan edilmiştir⁷⁹⁵.

Kuşeyrî'ye göre de cennet ve cehennem sonsuzdur. Mü'minler cennete girerler ve orada ebedî olarak kalırlar⁷⁹⁶. Cehenneme mü'minlerden günahkarların girmesi ve orada kalması kâfirlerin durumu gibi ebedî bir kalma değildir. “Kâfirler için hazırlanmış”⁷⁹⁷ âyeti Mürcienin “günahkarlar asla Cennete girmez”⁷⁹⁸ görüşüne delâlet

⁷⁹⁰ Mustafa Sabri, *a.g.e* s. 179 vd.

⁷⁹¹ Bigiyef, *a.g.e.* s. 264-265.

⁷⁹² el-A'raf, 7/156.

⁷⁹³ Kuşeyrî, *Letâif*, I, 576.

⁷⁹⁴ Mustafa Sabri, *a.g.e.* s. 63.

⁷⁹⁵ el-Mâide 5/36-37, 80, 116; el-A'raf, 7/32, 36, 40, 50; et-Tevbe 9/17, 63, 68, 80, 113.

⁷⁹⁶ Kuşeyrî, *Akîdetü'l-Kuşeyrî*, vr. 76b.

⁷⁹⁷ el-Bakara 2/24.

⁷⁹⁸ Kuşeyrî'nin Mürcie'ye nispet ettiği bu görüşü belli başlı eserlerde tespit edemedik. Mürcie'nin günahkarların cehenneme girmesiyle ilgili kanaatları, Ehl-i sünnetin görüşleri doğrultusundadır. Ancak Şehristânî, Mürcie fırkalarından “Sevbâniyye”nin görüşlerini anlatırken Mukatil b. Süleyman: “Günah, tevhit ve iman sahibine zarar vermez. Mü'min olarak da cehenneme girmez” görüşünün nakledildiğini ancak bunun doğrusunun “Rabbine karşı

etmez. Aksine âyet, günahkarlar ve benzeri durumda olanların hallerinin şiddetini bildirir. Kuşeyrî buradan hareketle âyetin anlamının cehennemin kâfirler için hazırlanmış olduğunu, bu nedenle buraya günahkarların dahil edilmeyeceği anlamına gelmediği kanaatindedir. O bu durumu bir örnekle de izah etmeğe çalışır: “Bu ev hükümdar için hazırlanmıştır” ifadesini düşünelim. Böyle bir ifade onun nazarında, oraya, hükümdarın dışında başkasının girmeyeceği demek değildir. Tam tersine, hükümdar bu eve, düşmanını da dostunu da dahil edebilir. Cehennemin kâfirler için hazırlanmış olması da oraya başkasının girmeyeceği anlamına gelmez. Âyette günahkâr mü'minlerin durumu zikredilmemiştir. Çünkü cehennemde ebedî kalma kâfirlere mahsustur. Mü'minlerin bir kısmı cehenneme girerler ancak orada ebedî kalmazlar⁷⁹⁹.

Bununla birlikte, “Ancak onlar (mü'minler) orada (cennette) ebedî kalacaklardır”⁸⁰⁰ âyeti cennet ve cehennemin fânî olduğunu ileri sürenlere bir cevap niteliği taşır. Ayette geçen “huld” kelimesi “devamlılık” manasına gelir⁸⁰¹.

Diğer taraftan Kuşeyrî'nin bir Ehl-i sünnet kelâmcısı olarak ahirette insanların durumlarını nitelendirmeye çalışan ifadeleri de bunun başka bir örneğidir. İnsanın birtakım günahları ve hatalarıyla birlikte cehennem'de ebedî kalmayacağı, imanyılla birlikte cennet'e dahil edilmesinde, Allah Teâlâ'nın dilerse lütfuyla bağışlayabileceği veya Hz. Peygamber'in şefaatiyle mağfiret edeceğini ya da bir süre onu azaplandıracağı, daha sonra onu cennetine dahil edileceğinin Kuşeyrî tarafından bir akaid esası olarak benimsenmesi⁸⁰² de daimi azap içerisinde bulunacak bir grubun varlığının başka bir ifadesidir. Bu çerçevede cennet ve cehennemin veya azabın sonsuzluğu birçok âyette açıkca beyan edilmiştir. Bu ise, tüm gayretlerine rağmen, haklı ile haksız birbirinden ayırmaya çalışan beşeri adalet mekanizmalarının mutlak adaleti gerçekleştirememeleri durumu karşısında, hakimlerin hakimi Allah'ın mücrimleri mutlaka ayrı bir statüye tabi tutmaları gerçeğidir⁸⁰³. Allah'ı rabb olarak tanıyanın O'nun katından ihsan ve lütf olarak mükafatlanması nasıl bir hikmet ve adalet ise kâfir ve münkirin cezalanması da aynı şekilde bunun bir gerçeğidir⁸⁰⁴.

günahkar olan mü'min kıyamet gününde azab göreceği, cehennem azabının kendisine isabet edeceği, günahı nisbetinde acı çekeceği ve daha sonra Cennete dahil edileceği, şeklinde olduğunu zikreder. Şehristânî, *el-Milel*, I, 143. Ayrıca bu konuda Mürcie'nin görüşleri için Bk. İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 97-99; Bağdadî, *el-Fark*, s. 122-125.

⁷⁹⁹ Kuşeyrî, *Tefsîru'l-kebir*, vr. 49a.

⁸⁰⁰ Bakara 2/25.

⁸⁰¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, vr. 50b.

⁸⁰² Kuşeyrî, *Luma*, s. 32.

⁸⁰³ Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA.*, VII, 232.

⁸⁰⁴ Gölcük-Toprak, *a.g.e.* s. 405.

Kuşeyrî'ye göre rahmetin genişliği insanın lehine Allah'ın lütfu ve kereminin bolluğu olmakla birlikte, azabı da ilâhî adaletin bir gereği olarak ebedîdir.

VII. İMAMETVE BAĞLI KONULAR

Kelâm kitaplarında yer alan “imamet” konusu, itikadi konulardan biri olmamakla birlikte, özellikle imametın iman akîdelerinden olduğunu ve tayininin Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirildiğini savunan İmamiyye'ye bir tepki olarak, Ehl-i sünnet tarafından Kelâm ilmine dahil edilmiştir⁸⁰⁵. Bu konunun başlangıç noktası, Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte müslümanların idarenin kime verileceği problemiyle karşılaşmalarının bir sonucudur. Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde bu meselenin çözümünde hangi metodun takip edileceğine dair kesin bir hükmün yer almaması, Hz. Peygamberin kendinden sonra bu makama kimin getirileceğine dair bir beyanda bulunmayışı, konu etrafında yapılan tartışmaların temel nedenlerinden biri olmuştur. İslâm dini bu konuda, adaletli davranmak, dünya işlerinde istişarede bulunmak ve ulu'l-emre itaat gibi genel prensipler vazetmekle yetinmiş; işin geri kalan kısmını müslümanların kendi reylerine bırakmıştır. Âlimler de bu genel prensipler çerçevesinde ahkâmın yerine getirilmesi, cezaların tatbiki, sınırların korunması, orduların donatımı, zekâtların toplanması, toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek çeşitli düzenlemelerin yapılması bakımından imametın gerekli olduğu kanaatine varmışlardır. Ancak, imamın nasıl tayin edileceği konusunda bu tür bir ortak kanaata varılamamıştır⁸⁰⁶.

Bu konuda İslâm mezhepleri iki temel düşünceyi benimsemişlerdir. Bunlardan bir grup imametın ittifak ve seçimle olması esasını benimserken, diğeri nass ve ta'yinle olması gerektiği hükmünü benimsemişlerdir. Birinci grupta olanlar bu meselenin müslümanlar arasında oluşacak bir şûrâyla çözümlenmesi gerektiği düşüncesini kabul etmişlerdir. Bu düşünce, Ehl-i sünnet, Havâric ve Mu'tezilenin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir⁸⁰⁷.

İmametın nassla tayine dayandığını benimseyen diğeri grup ise Hz. Peygamber'in, yerine geçecek muayyen bir kişiyi seçtiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüş ise Şianın çeşitli kollarına mensup gruplarca kabul edilmiştir⁸⁰⁸.

⁸⁰⁵ Cüveynî, *el- el-İrşad*, s. 345; Şehristânî, *el-Milel*, I, 146; *Nihâyet'l-akdâm*, s. 478.

⁸⁰⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 271; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 750-751; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. ; Ebu'l-muîn Neseî, *Tabsiraü'l-edille*, II, 823.

⁸⁰⁷ Bk. Bağdâdî, *a.g.e.* s. 271.

⁸⁰⁸ Şehristânî, *a.g.e.* II, s. 146; Mütevelli, *el-Gunye*, s. 180.

Kuşeyrî imametle ilgili görüşlerini özellikle “el-Fusûl”da dile getirmiştir. Onun bu konuda dile getirdiği görüşleri Ehl-i sünnetin genel görüşleri çerçevesindedir.

O’na göre, imam (halife) seçimi akılla bilinen, aklen gerekli olan konulardan biri değildir. Çünkü vacip olanların tamamı sem’idir. Bu konuda aklın ortaya koyacağı bir hüküm yoktur. Bunun delili aklın araz olmasıdır. Araz olan aklın, bir hükmün doğru ve yanlışlığını, gerekli olma ya da olmama durumunu belirlemesi imkansızdır⁸⁰⁹. Bu nedenle imam seçimi, aklın gerekli kıldığı bir hususiyet değildir. Bu konu şeriatın belirlemesiyledir. Buna delil de ümmetin, Hz. Peygamber’in vefatının ardından ve bütün dönemlerde imam seçilmesinde acele davranıp, elini çabuk tutmalarıdır⁸¹⁰. Kuşeyrî'nin üzerinde durmaya çalıştığı bu şer’î delil, Ehl-i sünnetin dile getirdiği ümmetin icmasıdır. İcma bu konuda şer’î bir delildir. Zira ümmetin menfaati, toplumun içinde bulunabilecek birtakım zararların ortadan kaldırılması için imametın gerekli olmasındadır⁸¹¹.

İmamet konusunda bir diğer husus da daha faziletli (efdâl)sinin varlığında, faziletli (mefdûl)nin durumu meselesidir. Eş’arî ve Bâkılânî imamete seçilecek kişinin, döneminin en faziletlisinin olması gerektiği üzerinde durmaktadır⁸¹². İbn Hazm, Ebu’l-muîn en-nesefî, Taftazânî, ise imamın devrinin en faziletlisi olmasının şart olmadığını kabul etmektedirler. Bu konuda Taftazânî, gerekçe olarak faziletli imamın; ilim ve amel yönünden eksik olmakla birlikte imametın iyi ve kötü yönlerini daha iyi bilebileceği, üzerine düşen görevleri yerine getirmede daha güç sahibi olabileceğini, seçildiği takdirde şerri ortadan kaldıracacağı ve fitnenin yayılmasını önleyebileceğini ileri

⁸⁰⁹ Kuşeyrî, el-Füsûl, s. 60-76.

⁸¹⁰ Kuşeyrî, a.g.e 11, 76. Konuyla ilgili islâm tarihi kaynaklarına bakıldığında, meselenin zaman kaybedilmeden halledilmesi cihetine gidilmiştir. Konu Hz. Peygamberin defin işlemleri henüz bitirilmeyen ele alınmış, Benî Saîde sakifesinde ensar ve muhacirün konu üzerindeki görüşlerini dile getirmişlerdir. Ensardan Hazreç kabilesi reisi Sa’d b. Ubade’ye beyat etmek üzere iken durumdan haberdar edilen Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde b. Cerrah buraya gelerek konu etrafında karşılıklı görüşlerini ortaya koymuşlardır. Uzun tartışmalar sonunda Hz. Ömer söz alarak, Hz. Peygamberin hastalığı esnasında yerine imamlık yapması, hicret esnasında mağarada arkadaşlık yapması nedeniyle Hz. Ebu Bekir’in imamete hak sahibi olduğunu söyleyerek ona beyat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu konuşmanın ardından Evs ve hazreçliler kendisine beyat ederek, mesele halledilmiştir. Hz. Peygamberin defin işlemleriyle meşgul olan Haşim oğulları ise, Hz. Ebu Bekir’e bey’at edildiği kendilerine bildirildiğinde Hz. Ali’nin peygambere yakınlığından dolayı hilafetin ona ait olduğunu bildirmelerine rağmen müslümanların Hz. Ebu Bekir’e bey’at etmeleri nedeniyle Hz. Ali dışındakiler gelerek ona beyat etmişlerdir. İlk anda niçin beyat etmediğine dair farklı rivâyetlerin bulunduğu Hz. Ali ise altı ay sonra Hz. Ebu Bekir’e bey’at etmiştir. :Bu konuda geniş bilgi için Bk. İbn. Hişam, es-Siyretü’n-nebeviyye, s. 229-231; Taberî, *Tarihü’l-ümem ve’l-mülûk*, III, 205-206; İbn Kuteybe, *el-İmame ve’s-siyâse*, I, 20-22; Saim Yılmaz, *Emevilerde Velihtlik*, s.12-16

⁸¹¹ Râzî, *el-Mesâilu’l-hamsûn*, s. 70-71.

⁸¹² İbn. Hazm, a.g.e.s. 292; Nesefî, a.g.e. II, 834; Teftazânî, *Şerhu’l-Akâi d*, . s. 80

sürmektedir⁸¹³. Kuşeyrî ise bu noktada imamın en faziletli (efdal) olmasının gerektiğini ancak bir mazeretin olması durumunda, faziletli (mefdul)nin de imamete geçebileceğini benimser. Ona göre bir mazeret olmaksızın faziletlinin imamete geçmesi durumunda, toplumun bütününe hakim olması, halkın faziletli olan imama bağlılık gösterme konusunda nefret duyması, en faziletlinin imam seçilmesindeki temel nedenlerdir⁸¹⁴.

O, Ehl-i sünnetten bir kısmının, imamette aranacak şartlar arasında zikrettiği “imamın Kureyşten olma” şartını⁸¹⁵ da aynen kabul eder. Buna göre, Kureyşin dışında imam câiz değildir. Bu konudaki delili ise, sıhhatının yanında hagi maksatla söylenildiği belli olmayan, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen, “İmamlar Kureyştedir”⁸¹⁶ hadisidir. Bu çerçevede, Kureyşli imamlar vasıtasıyla, toplum ve fertlerin himayesi gerçekleştirilmiş ihtilaflar ortadan kaldırılmış, cemiyetin fertleri bu sayede kaynaşıp aralarında ünsiyet kurlmaları sağlanmıştır⁸¹⁷. Hadisin muhtevasında öne çıkan imametin belirli bir ırka hasredilmesi düşüncesi, idari vazife dağıtımında ve insanlar arasında nesep farkı gözetmeyen Hz. Peygamberin tatbikıyla da uyum arzotmemektedir. Diğer taraftan hadis, kaynaklarda ilk defa rivâyet edildiği Benî Saîde toplantısındaki hadiselerin ruhuna da aykırıdır. Çünkü, imamların Kureyşe aitoldugunu ifade eden hadisi işiten Ensar’ın, bu hadise rağmen Ensar ve Muhacirundan iki imamın olmasını teklif etmesi, kolaylıkla açıklanacak bir tavır değildir⁸¹⁸. Bununla birlikte imametin Kureyş kabilesinden olma şartı, halifenin üzerine düşen görevlerini yapabilme ve islâm toplumunun bütünlüğünü sağlamada Kureyş kabilesinin gücünden istifade edebilme gerçeğinin bir sonucudur. Nitekim Kureyş kabilesinin kendi dönemi için siyasi nüfuzu ve hakimiyeti bilinen bir vakıadır. Bu yönüyle Peygamber(s.a.v.)’in vefatını müteakip imametin Kureyşe mensup kişilerden seçilmesi, her yönden islâmın ve toplumun lehine sonuçlar doğurmuştur⁸¹⁹. Ancak bu şart zamana bağlı bir şarttır⁸²⁰. Bu nedenle âlimlerin imamette aranacak şartlar arasında zikrettiği, ilim, adalet, yeterlilik, duyu organları ve diğer fiziki özellikler bakımından reye ve amele tesir eden

⁸¹³ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 80.

⁸¹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 77.

⁸¹⁵ Bk. Bâkullânî, *a.g.e.* s. 471; Bağdâdî, *a.g.e.* s. 277; Cüveynî, *Luma'*, s. 130; Neseî, *a.g.e.* s. 228

⁸¹⁶ Ahmed b. Hanbel, III, 129; IV, 421.

⁸¹⁷ İbn Haldun, *a.g.e.* s. 244-45

⁸¹⁸ Nitekim Ben-i Saide Sakifesinde Ensar ve Muhacirlerden hiç kimse halife seçiminde Rasulullah'tan naklen herhangi bir hadis rivâyet etmemiştir. E. Ruhi Fığlalı, *İmamiye Şiası*, s. 42.

⁸¹⁹ Gölcük, *Toprak*, *a.g.e.*, 333

⁸²⁰ Hulusi Yavuz, *Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, s. 109.

faktörlerden salim olma konusunda ittifak edilmesine rağmen nesep itibariyle Kureyşten olma şartında ihtilaf edilmiştir. İmamların masum olma düşüncesi ise yalnızca Şia tarafından ileri sürülmüştür. Kuşeyrî'nin de zikrettiği “imamların Kureyş'in dışında olmasının câiz olmaması” Kuşeyrî öncesi ve sonrası Ehl-i sünnetin çoğunluğu ve Şia tarafından benimsenen bir şarttır⁸²¹. Necâdât kolu hariç, Haricilerin tamamı, Mu'tezile ve Mürcie'nin bir kısmı, bu şartın gerekli olmadığı kanaatindedir⁸²². İhtilafın menşei, bu hususta varid olan nassın hem kati olmaması⁸²³ hem de bunun insanın mensup olduğu kavme değil ameline bakılmasının lazım geldiğini bildiren müteaddit nasslarla teâruz ediyor olmasıdır⁸²⁴. Kureyşle ilgili haberler, imamın Kureyşten olmasının vücubiyetine kesin olarak delâlet etmediği gibi, Kureyşin dışında başkasının imametinin câiz olmayacağını da göstermez. Haberdeki imamların Kureyşten olma hususu Hz. Peygamber'in dileğini gösterir, vücubun talebini göstermez. Bu ise, herhalde üstünlüğü belirtir, fakat hilafetin sıhhatının aslını beyan etmez⁸²⁵. Bir başka açıdan da ilk devirde siyasi kudret sahibi, çoğunluğun temsilcisi durumunda olan Kureyşin durumunu gözönünde bulundurarak, Kureyşli muhacir bir müslümanın seçilmesi dikkate alınmıştır. Bunun ötesinde “kureyşlilik” hilafetin hadise dayanan “olmazsa olmaz” şartı kabul edilmemiştir⁸²⁶. İslâm tarihindeki uygulamalar da bunun canlı bir örneğidir.

İmamet bahsinde ele alınan konulardan birisi de, efdaliyet meselesidir. Peygamber (s.a.v.)'den sonra hilafet sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye aittir. Kuşeyrî buna delil olarak Hulefâ-i Raşidin'in kendi dönemlerinde “Ehlü'l-hal ve'l-akd”in oluşmasını gösterir. Hulefâ-i Raşidin'in tertiplerini de velâyetteki sıralamaları olarak değerlendirir. Velâyette önce olan rütbe yönünden de en faziletliyledir⁸²⁷. Bu kanaat Ehl-i sünnetin genel görüşüdür⁸²⁸.

⁸²¹ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 471; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 277, *el-Fark*, s. 211; Cüveyni, *el-İrşad*, s.359; Luma, s.130; Nesefî, *a.g.e.*, II, 828; Teftazani, *a.g.e.*, s. 98.

⁸²² Ebu'l-Vefa Guneym Taftazani, *a.g.e.*, s. 29-30; Ahmed Hicazi es-Sekkâ, *el-Havaricü'l-Haruriyyûn*, s. 31.

⁸²³ Sabuni, *a.g.e.*, s. 126; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 98; Abdullatif el-Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm fi Akaidi Ehl-i İslâm*, s. 367.

⁸²⁴ Yavuz, *a.g.e.*, s. 109

⁸²⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 113

⁸²⁶ Bu konuda geniş bilgi için Bk. M. S. Hatipoğlu, “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşliliği”i, *A.Ü.İ.F.D.*, XXIII, 120-213; Hz. Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi İctimai Hâdiselerle Hadis Münasebeti.

⁸²⁷ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 77-78.

⁸²⁸ Bk. Bâkıllânî, *İnsâf*, s. 59; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 95.

İmamet konusunda Kuşeyrî'nin dile getirdiği bir diğer husus da klasik tarzda yazılmış kelâm kitaplarında yer alan Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki ilişkilerdir. Ona göre mü'minlerin emiri olan Hz. Ali yapmış olduğu bütün savaşlar ve anlaşmalarda isabetli davranmış, hak onunla birlikte olmuştur⁸²⁹. Hz. Muaviye ise bu noktada Hz. Ali'ye karşı çıkmakla hatalı davranmıştır. Kuşeyrî burada Hz. Ali'yi haklı görmekle birlikte Hz. Muaviye'ye karşı olmayı da doğru bulmaz. Hatalı da olsa Hz. Muaviye'nin bu tavrından dolayı "fasık" olarak nitelendirilemeyeceği, durumunun Allah'a havale edilmesi gerektiği kanaatinde dir. Üstelik, Hz. Muaviye'nin temel vasıfları da vardır. Her şeyden önce o bir sahâbedir. Allah Rasûlü ise "Ashabım yıldızlar gibidir"⁸³⁰ buyurmuştur. Bu nedenle hiçbir sahâbiye dil uzatılamaz⁸³¹. Yine Hz. Muaviye müctehid, vahiy katibi ve diğer birtakım özelliklere sahiptir. Bu nedenlerle Hz. Muaviye hakkında hüsnüzan beslediklerini dile getiren Kuşeyrî bu görüşlerine şunu da ilave eder: "Onun hakkında tevbe ederek ölmüştür deriz. Çünkü biliriz ki, Hz. Peygamber 'Benim ashabıma sövmeyiniz'⁸³² buyurmuştur"⁸³³.

Cemel vak'asına katılan Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe'nin durumlarına da temas eden Kuşeyrî, onların müctehid olduklarını, harbe niyetli olmadıklarını söylererek. Hz. Ali'ye karşı olmalarından dolayı "tevbe" ettiklerini de ilave eder⁸³⁴. Kuşeyrî'nin bu kanaati, Talha, Zübeyr, Hz. Aişe ve taraftarlarının, Cemel vak'asına katılmaları, Hz. Ali'ye karşı olmaları nedeniyle, kâfir olduklarını iddia eden Râfîzîler, Havâric ve iki tarafın da haklı olduğunu söyleyen Kerrâmîyye'nin çoğunluğunun görüşü karşısında⁸³⁵ ihtiyatlı, orta yolu bulmaya çalışan bir yaklaşımdır.

⁸²⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 78; krş. Şehristânî, *el-Milel*, I, 103.

⁸³⁰ Hadisin değişik rivayetleri ve bilgi için bk.İbn Abdî'l-Ber, *Câmiu Beyani'l-İlm ve Fadlih*, 11, 90-91.

⁸³¹ Kuşeyrî, *Akîdetü'l-Kuşeyrî*, vr, 76b.

⁸³² Buhârî, "Fedailu ashabi'n-Nebî", V, Müslim, "Fedailu ashabi's-sahabe", 221; Tirmizî, "Menakıb", v, 1; Ahmed b. Hanbel, III, 11.

⁸³³ Kuşeyrî, *el-Füsûl*, s. 78.

⁸³⁴ Kuşeyrî, *Luma*, s. 33; *el-Füsûl*, s. 78; *Akîdetü'l-Kuşeyrî*, vr. 76b.

⁸³⁵ Bağdâdî, *a.g.e.* s. 290.

SONUÇ

376-465/986-1075 tarihleri arasında yaşamış Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî İslâmi ilimlerin çeşitli dallarında ve özellikle tasavvuf ve akâide dair yazmış olduğu risâleleriyle şeriat ve tasavvuf arasındaki dengeyi sağlamış, Ehl-i sünnet çizgisinden sapmaya yüz tutmuş tasavvufî düşünceleri sünni bir zemine oturtmuş mümtaz şahsiyetlerden birisidir.

Yaşadığı asırda mezhep kavgaları ve İslâm dışı birtakım fikirlerle karşılaşmış, tasavvufa nüfuz etmiş birtakım batını düşünceler ve Mu'tezile, Cehmiyye, Kerramiye ve Hâşeviyye gibi fırkaların tesiriyle bozulan itikâdî düşünceler karşısında Ehl-i sünnetin savunmasını üstlenmiştir. Bu çerçevede özellikle Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö.324/936) yapılan iftiralar ve Eş'arî mezhebinin diğer batıl mezheplerle aynı kefeye konularak tel'in edilmesi düşüncesine, şiddetle karşı çıkmış, bu amaçla yazmış olduğu bir risaleyle Nisabur'da meydana gelen fitneden diğer İslâm ülkelerindeki ilim adamlarını haberdar ederek harekete geçmelerini ve tepki göstermelerini sağlamıştır.

Onun düşünce yapısında görülen en temel özellik zâhir ve batın uyumudur. İnsanın manevi yönü, yaşanan ruh hali ve bunun ifade biçimi olan tasavvufî çizgi, eserlerinde bütün açıklığıyla hissedilir. Eserlerindeki diğer bir ana tema da Allah ile kul arasındaki alakayı sağlamada gerçek doğrunun kulun tevhid şuuruna erişmesidir. Bu şuur, Allah'ı "ehad" ve "vâhid" kavramlarının ifade ettiği anlamda bir kabul etmek, O'nun hiç bir benzerinin olmadığını benimsemekle mümkündür.

İnsan Allah Teâlâ'nın kendisine bahsettiği nimetlerle, O'na olan şükrünü eda etmede bu dünyada sıradan bir konuma itilmiş bir varlık değildir. Kula düşen mutlak varlık karşısında O'nun iradesine teslim olmak, O'na olan kulluğunun bilincini her an yansıtmaktır. Bu çerçevede kulun iradesi Allah Teâlâ'nın mutlak iradesiyle kuşatılmış cüz'i bir iradedir. Bu cüz'i irade, bir yönüyle teslimiyetin bir tezahürü olarak yok mesabesinde, diğer taraftan kulun mükellef olmasının bir gereği olarak da kul olma

sorumluluğunu yerine getiren bir özelliğe sahiptir. Kuşeyrî'nin Allah'ın mutlak iradesinin, kulun lehine olanı ortaya koyması nedeniyle irade-i cüz'iyeyi yok sayma tarzındaki irade anlayışı, Eş'arilerin cebr-i mutavassıt olarak kabul edilen düşüncelerinin de ötesinde, anlaşılması zor bir düşüncedir. Ancak Kuşeyrî'nin kendi ifadesiyle insan iradesinin bütünüyle yok sayılıp cebrî bir anlayış içinde olması, mükellef olma gerçeğini ortadan kaldırır ki, bu tarz bir düşünce İslâm düşüncesine taban tabana zıttır. Kuşeyrî'de, bu çerçevede sûfi nihilizmini çağrıştıran bir düşünce anlayışı da yoktur. Bunun yanında şeriatın belirlemiş olduğu kuralların, pratik, yaşanılır hale getirilmesi, ruh hayatı ve manevi olgunluğun elde edilmesi, İslâmî tefekkür, şuur ve kültür mirasının bir parçası durumunda olan tasavvufi yaşantının daha bariz bir şekilde ön plana çıkarılması, mutasavvıf kimliğiyle Kuşeyrî'nin arzuladığı bir hayat tarzıdır. Bu ise, dünya ve ahiret saadetinin elde edilmesinde takip edilmesi gerekli metodun yaşanır hale getirilmesiyle mümkündür.

İnsanın hayatını çevreleyen düşünceleridir. Bu düşünceler Allah'la kul arasındaki irtibatın temel yapı taşlarını oluşturur. Kuşeyrî'nin düşünceleri de bu irtibatın birer ifadesidir. Ona göre insan Rabbini tanıma ve O'na inanmakla mükelleftir. İman dil ile ikrar kalp ile tasdik etmenin yanında insanın azalarıyla amel etmesidir. Amel her ne kadar imanın bir rüknü olmasa da insanın yapmış olduğu fiillerindeki kemâlinin bir göstergesidir. İnsanla Allah arasındaki ilişki isimler ve sıfatlarla kurulur. Kulun mücerred bir bağlantıyı sağlaması mümkün değildir. Bu noktada isimler ve sıfatlar insanla Allah arasında bir köprüdür. İsimler tevkîfi olmakla birlikte, üzerinde icmâedilen, Allah'ın şanına layık olan isimlerle zâtı tesmiye edilebilir. Bu, değişik toplumlardaki Allah'ı bilmedeki sosyal gerçekliğin bir ifaesidir. Bununla birlikte Allah'ın kendi zatını bizzat vasıfladığı esmâ-i hüsnâ'yla isimlendirilmesi, O'nu tanımanın en güzel bir yoludur. Bu lafızlardan "Allah" lafzı müştak değildir ve yalnızca zatına mahsustur. Allah Teâlâ cevherleri yaratma kudreti olan ulûhiyet sıfatıyla, bütün hâdisleri yaratır.

Hâdis bir varlık olan insanın uymakla mükellef olduğu temel kurallar vardır. İnsanın fiillerinde güzel olma ve çirkin olmayı belirleyen akıl değil şeriatır. İnsan sosyal, ferdî ve toplumsal yükümlülükleri olan bir varlıktır. Bu anlamda kulun temel görevi Allah'a gerçek anlamıyla kul olmaktır. Bununla birlikte kul, hatadan münezzehtir de değildir. Birtakım günahları işlemesi mümkündür. İşlenen günahların tamamı büyüktür. "Kebâir" ve "segâir" olarak isimlendirilmeleri birbirlerine nisbetledir. Bu yapıdaki insanın yapması gerekli olduğu husus tevbe etmesidir. Tevbe etmek, kul için

arzu edilen bir niteliktir. Ancak günahlarından tevbe etmeden ölen bir mü'min cehennemde ise bir süre azabını çeker, ya da Allah'ın lütfuyla veya Hz. Peygamber'in şefaatiyle mağfiret edilerek cennete girer. Kâfirlerin varış yeri Cehennemdir. cehennemdeki azab ebedîdir.

İnsanların toplumsal bir varlık olmalarının bir diğer gereği de ferdî olmanın yanında birtakım toplumsal yükümlülükleri yerine getirmeleri gerekir. Bu sorumluluklar bir toplum içerisinde, belirli bir nizam içinde yaşamakla mümkündür. Bunu sağlayan İmâmet (Hilâfet) müessesesidir. Nitekim hûlefâ-i râşidîn'in uygulamaları bunun en güzel örneklerini oluşturur.

Kuşeyrî'nin bu temel düşünceleri Ehl-i sünnet çizgisinin temel nitelikleridir. O, bu düşünce yapısı içerisinde dinamik, hareketli bir hayat tarzı ortaya koymuştur.

Geçmişte olduğu gibi bu gün de İslâm'ın yeniden dinamizminin sağlanmasında yalnızca tek yönlü şahsiyetlerin varlığı değil, İslâm'ın hem teorik ve hem de pratik yönünün bünyesinde toplandığı ilim adamlarının örnek teşkil edeceği bir gerçektir. Bu örnek şahsiyetlerden biri olan Kuşeyrî ve benzerlerinin önce şer'î ilimleri akıl süzgecinden geçirerek, hayata tatbik eden, pratik hale getiren, yaşamaya dayalı metotları, İslâm'ı öğrenme ve yaşamada izlenecek yollardan birisidir. İlim ve amel bütünlüğünün dikkate alınmadığı bir metod, Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemde olduğu gibi, "Allah katında gerçek din İslâm'dır" prensibinden hareketle Allah'ın dininin gerçek savunucuları tarafından hakettikleri muameleyle karşılık görecektir. Bu yönüyle Kuşeyrî, günümüzde de sık sık gündeme gelen itikâd, tasavvuf ve tarikâtlardaki yozlaşma ve sapmalar gözönünde bulundurulduğunda, Ebû Ali ed-Dekkak'ın tavsiyeleriyle Tassavvuf öncesi islâmi ilimlerin sağlam bir şekilde öğrenilmesini gerçekleştirenlerden birisidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, Kahire ts.

Abdullah Ali Abdüllatif, *Menhecü bi İmâmi'l-Harameyn fî dirâseti'l-kaide*, Riyad 1993

Abdülaziz b. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, trc. Ali Osman Koçkuzu, Ankara, ts.

Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadîs, bsk. 3, Kahire 1991

Abdülcebbâr, el-Kâdî, Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Huseyn, *Şerhu'l Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, bsk. 2, Kahire 1988

_____, *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. Ömer es-Seyyid Azmî, Dâru'l-Mısriyye, Kahire ts.

_____, *el-Münye ve'l-emel*, haz. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, İskenderiyye 1985

Abdülkerim Zühür Adiy, "Ebû'l-Kasım Kuşeyrî", *Reue de Academic Arabic*, 1981, E. 56, s. 753-793

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, (I-II) Beyrut 1352

Afîfî, Ebû'l-Alâ, "-Şarihun meçhûlun min şurrâhi'r-Risaleti'l Kuşeyriyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb* (Camiatu'l-İskenderiyye), İskenderiyye 1960, IIV, 19

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, (*Mevsûatu's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhuhâ içinde*), İstanbul 1992

_____, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Matbaatu's-Selefiyye, Kahire 1393

Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut 1969

Akbulut, Ahmet, *İlk Dönem Siyasi Olayların Kelâmî Problemlere Etkisi*, İstanbul 1992

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF yayınları, Ankara 1986

Ateş, Ahmet, "Kuşeyri" *İA*, VI, 1305-1308 İstanbul 1987

Ateş, Süleyman, *İş'arî Tefsir Okulu*, AÜİF Yayınları, Ankara 1979

_____, *İslâm Tasavvufu*, Ankara ts.

_____, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, 1969

Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi* (İlm-i Kelâm), D.İ.B. yayınları, Ankara ts.

Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Müessesetü'l-Halebî, Kahire ts.

_____, *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Albert N. Nader, Daru'l-Meşrik, bsk. 3, Beyrut 1986

_____, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul 1928

Bağdath İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1983

Bâharzî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan, *Dümyetü'l-kasr ve 'usretü ehl'l-a'sr*, Süleymaniye Ktp, Reîsü'l-küttâb Mustafa Efendi, nr: 795, vr.

Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1987

_____, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır, Mektebetü Halebî, Kahire 1978

_____, *İ'câzu'l-Kur'an* (Suyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* ıyla birlikte)

Besyûnî, İbrahim, *Kuşeyrî, Hayâtuhû, âsâruhû ve mezhebühû fi't-tasavvuf*, Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire 1972

Beyâzî, Kemalüddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddîn, *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzâk, Mısır 1949

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *el-Esmâ ve's-sifât*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut ts.

_____, *el-İ'tikâd alâ mezhebi's-selefi ehl'i's-sünneti ve'l-cemâ'a*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, bsk. 2, Beyrut 1986

_____, *Hayâtü'l-enbiyâ fi kubûrihim*, thk. Ebû Sehl Necât Sıyâm, Mansura ts.

_____, *el-Câmi' li-Şua'bi'l-îmân*, thk. Abdül Ali Abdülhamid, Bombay 1986

- Bigiyef**, Musa Cârullâh, *Rahmet-i İlahiyye Burhanları* (Mustafa Sabri'nin *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* ile birlikte) Sad. Ömer H. Özalp, İstanbul ts.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, Ankara 1960
 _____, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Ankara 1972
- Bolay**, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981
 _____, "Âlem", *DİA*, II, 357-360, İstanbul 1980
- Brockelmann**, Carl, *G.A.L.: Geshichte der Arabischen Litteratür*, E.J.Brill, Leiden, 1943-1949
 _____, *Supplement band*, I-III, Leiden 1937-1939
- Çağatay**, Neş'et - Çubukçu, İ. Agâh, *İslâm Mezhepler Tarihi*,
- Çağrı**, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, MÜİFV yayınları, İstanbul 1989
- Çakan**, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, AÜİF yayınları, Ankara 1968
 _____, *Tefsir Usulü*, A.Ü.İ. F. Yayınları, Ankara 1976
- Cevzî**, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, Beyrut 1987
- Cilâcı**, Osman, *İlâhî Dinlerde Cennet İnancı*, Beyân yayınları, İstanbul 1995
- Çubukçu**, İbrahim Agâh, *Gazzâlî ve Şübheçilik* A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1964
 _____, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, AÜİFY., Ankara
 _____, "İslâm'da Tasavvuf", *AÜİFD*, Ankara 1961, VIII, 104
- Cürcânî**, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, İstanbul 1300
- Cüveynî**, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye fî erkânî'l-İslâm*, thk. Muhammed Zâhidü'l-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1992
 _____, *el-İrşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Es'ad Temîmî, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1985

- _____, *Luma'u'l-edille fi kavâidi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Fevkiye Huseyn Muhmud, bsk. 2, Beyrut 1987
- Dâvûdî**, el-Hafiz Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- De Boer**, T. J., *Târihu'l-felsefeti fi'l-İslâm*, trc. ve thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Müessesetü'l-Vataniyye, Cezayir ts.
- Ebû'l-Vefâ** et-Teftâzânî, el-Guneymî, *İlmü'l-Kelâm ve ba'du müşkilâtihî*, Dâru's-Sekâfe, Kahire 1991
- _____, *el-Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, Dâru's-Sekâfe, Kahire 1991, bsk. 3
- Ebû Nuaym** el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Kahire, 1351/1932
- Ebû Ya'lâ**, Ahmed b. Ali b. Müsennâ, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Beyrut 1992
- Ebû Zehra**, Muhammed, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970
- Eş'arî**, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980
- _____, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, İdaretü't-tabaati'l-münîriyye, Kahire ts.
- _____, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamûde Gurabe, Kahire 1955
- Fahreddin er-Râzî**, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986
- _____, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fi usûli'd-din*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü's-Sekafi, Kahire 1989
- _____, *et-Tefsîru'l-kebîr*, (*Mefâtîhul-gayb*) I-VIII, İstanbul 1308
- _____, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1986
- Fahri**, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992
- Fârisî**, Ebû'l-Hasan Abdülğafir b. İsmail, *el-Halkatü'l-evvel min târihi Nisâbur (el-Müntehab mine's-siyâk)*, haz. Muhammed Kazım el-Mahmûdî, ts.
- Fığlalı**, Ethem Ruhi, *İmamiye Şiası*, Ankara 1984

- Frank, R. M.**, "Two Short Dogmatic Works of Ebû'l-Qâsim al-Qushayrî" (First part: Edition and translation of "luma fi'l-i'tiqâd") *Melanges*, Beyrouth, 1982, XV, 53-74
- _____, "Second part: Edition and translation of "Al-Fusûl fi'l-usûl", *Melanges*, Beyrouth, 1983, XVI, 59-94
- Fuzûlî**, Muhammed b. Süleyman, *Matla'u'l-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mabda'i ve'l-ma'âd*, Neşr. Muhammed b. Tâvit et-Tanci, Çev., Esat Coşan, Kemal Işık, Ankara 1962
- Gazzâlî**, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Mektebetü Halebî, Mısır ts. (Tercümesi için bkz. Kemal Işık, *İtikad'da Orta Yol*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1971)
- _____, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi ma'âni esmâi'llahi'l-hüsna*, nşr. Fadlou A. Shehadı, Dâru'l-Meşrik, bsk. 2, Beyrut 1982
- _____, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, Kamil İyad, Dâru'l-Endülüs, bsk. 7, Beyrut 1967
- _____, *el-Hikmetü fî Mahlûkâtillâhi Azze ve Celle*, Beyrut 1986.
- Gibb, H. A. R.-Kramers, J. H.**, "Kuşeyrî", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1974,II,287
- Gölcük**, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayhan Yayınevi, İstanbul 1979
- _____, "İnsan ve Kaderi", *S.Ü.İ.F.D.*, Konya 1986, II, 13-50
- _____, *İslâm Akaidi*, , Konya 1989
- _____, *Kelâm Tarihi*, , Konya 1992
- Gölpınarlı**, Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmiler*, İstanbul 1931
- _____, *Konya Mevlâna Müzesi Yazmaları*, I-III, , Ankara 1967
- Gündoğdu**, Mehmet, *Ebû İshak el-İsferâyînî ve akaid Risalesi*, MÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1990
- Güngör**, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, , İstanbul 1993
- Hasan İbrahim Hasan**, *Tarihu'l-İslâm*, Kahire 1984
- Hatipoğlu**, Mehmet, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *A.Ü.İ.F.D.*, XXIII, Ankara 1987

_____, *Siyasi İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi) Ankara 1968

H.Halm, Al-Kushayrî, EI(ing), V, 526-527

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Kitâbu Menâzili's-sâirîn ile'l-Hak azze şe'muhû*, Mısır 1908

Heysemî, Nûruddin Ali b. Ebû Bekir, *Keşfu'l-Estâr an Zevâid'il-Bezzâr alâ Kütübi's-Sitte*, thk. Habîbü'r-Rahman el-A'zami, Beyrut 1984

Işık, Kemal, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, AÜİFY, Ankara 1967

Hindî, Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985

Hitti, Philip, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1984

Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982

İbn Abdil-Ber, *Camiu Beyanil-ilm ve Fadlih*, I-II, Beyrut, 1978

İbn Adiy, Ebû Ahmet Abdullah, *el-Kamil fi Duafai'r-ricâl*, bsk. 3, Beyrut 1988

İbn Asâkir, , *Tebyînü'l-kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Fikr, bsk. 2, Dimaşk 1399

İbn Ebû'l-İz, Ali b. Ali, *Şerhu'l-Akâdeti'-Tahâviyye*, thk. Şuayip el-Arnâvut, Mektebetü Darü'l-Beyan, Dimeşk 1981

İbn Fadlillah, Şihabuddîn Ahmed b. Yahya, *Mesâliku'l-epsâr fi memaliki'l-emsâr, Ma'hadu tarihi'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye*, Almanya 1988

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, thk. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut 1985

_____, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Daniel Gımaret, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1987

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988

_____, *Şifâu's-sâil, Tasavvunun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1977

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, I-VIII, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadr, Beyrut 1978

- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, I-V, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cıl, Beyrut ts.
- _____, *el-Usûl ve'l-furû'*, I-II, thk. Muhammed Atıf el-İrâkî, Süheyl Fadlullah Ebû Vâfiye, Dâru'n-Nehdati'l-arabiyye, Kahire 1978
- _____, *İlmu'l-Kelâm alâ mezhebi ehli's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebü's-Sekâfi, Kahire 1989
- İbn Hacer** Heytemî, , *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*, Mektebetü Halebî, Mısır 1951
- İbn Hişâm**, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Mısır 1936
- İbn Hümâm**, , *ŞerhuFethi'l-kadîr*, Beyrut ts.
- İbnül-İmâd**, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, I-VIII, Beyrut, ts.
- İbn Kâdî Şühbe**, *Tabakâtü's-şâfiyye*, Beyrut 1987
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Daru'l-Hadis, Kahire 1989
- İbn Kesîr**, İmadüddin Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XI, thk. Ahmed Abdülvehhab Fetih, Dâru'l-hadîs, Kahire 1992
- _____, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, I-IV, thk. Hüseyin b. İbrahim Zehran, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988
- İbn Manzûr**, *Lisânu'l-Arab*, I-XIV, Dâru Sadr, Beyrut 1990
- İbn Mülakkin**, *Tabakâtü'l-evliyâ*, Beyrut 1986
- İbn Rüşd**, Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-makaal*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yayınları, İstanbul 1992
- _____, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, trc. Kemal Işık- Mehmet Dağ, Samsun 1986
- İbn Teymiyye**, , *Mecmûu fetâvâ* (İlmü's-sülûk), thk. Abdurrahman b. Muhammed Kasım, Mektebetü'l-Maarif, Mağrib ts.
- İbnü'l-Esîr**, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fi'târîh*, I-XII, Beyrut 1979
- İbnü'l-Verdî**, Zeynüddin Ömer, *Tetimmetü'l-muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, thk. Ahmet Rıfat el-Bedrâvî, Dâru'l-Maarif, Beyrut 1975
- İsferâyînî**, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-firkati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1403/1983

- İsnevî**, Cemâluddin Abdürrahîm, *Tabakâtü 'ş-Şafiiyye*, thk. Abdullah el-Cübûrî, Riyad 1981
- İzmirli**, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981
- Kara**, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, bsk. 2, İstanbul 1990
- Kâsimî**, Cemâlüddin, *Târihu 'l-cehmiyye ve 'l-Mu'tezile*, Kahire 1331
- Kays Âl-i Kays**, *el-İrânîyyûn ve 'l-edebü 'l-Arab, ricâlü ulûmi 'l-Kur'ân, Müessesetü 'l-buhûs*
- Kehhâle**, Ömer Rıza, *Mu'cemü 'l-müellifîn; Terâcîmü musannifi 'l-kütübi 'l-Arabiyye*, I-IV, Müessesetü 'r-risâle, Beyrut 1993
- Kettânî**, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü 'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübi 's-sünneti 'l-müşerrefe*, Dâru 'l-Beşâiri 'l-İslâmiyye, Lübnan 1989
- Kılavuz**, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul 1993
- Kılıç**, Sadık, *Kur'anda Günah Kavramı*, Konya 1984
- Knysh**, Alexander, "Das Sendschreiben Al-Qusayris Über das Sufitum", *Journal of the Royal Asiafic Society*, London 1990, II, 386-388
- Koçyiğit**, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİFY, Ankara 1969
- _____, *Hadis Tarihi*, AÜİFY, Ankara 19
- _____, *Hadis Usûlü*, Ankara 1987
- _____, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, AÜİFY, Ankara 1974
- _____, "Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Bir Risalesi", *AÜİFD*, Ankara 1961, sy. VIII, 165-174
- Köymen**, M. Altay, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976
- _____, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, I-III, TTK Yayınları, Ankara 1989-1992
- Kufralı (Küfrevî)**, Kasım, "Kuşeyrî", *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, I, 1949
- _____, *Kuşeyrî, hayatı, Tasavvuf ve zikir telâkkileri*, İstanbul Üniversitesi ktp., Tez No: 961

- Kuşeyrî**, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü'l-işârât*, I-III, thk. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l-Mısriyye, bsk. 2, Kahire 1981
- _____, *Ahkâmu's-semâ (er-Resâilü'l-Kuşeyriyye içinde)*, thk. Muhammed Hasan, Beyrut ts.
- _____, *Akâidetü'l-Kuşeyrî (Mu'takadu'l-İmâm Üstaz Kuşeyrî)*, Süleymaniye Ktp., Murad Buhari., nr. 210/4 (vr. 74-78)
- _____, *Bulğatü'l-mekâsüd (Selâsü resâil li'l-Kuşeyrî içinde)*, thk. et-Tablavî Mahmud Sa'd, Matbaatu'l-emâne, Kahire 1988
- _____, *el-Fusûl fi'l-usûl (Selâsü resâil li'l-Kuşeyrî içinde)*, thk. et-Tablavî Muhammed Sa'd, Matbaatu'l-emâne, Kahire 1988
- _____, *el-Luma fi akâidi ehli's-sünne (Selâsü resâil li'l-Kuşeyrî içinde)*, thk. et-Tablavî Mahmud Sa'd, Matbaatu'l-emâne, Kahire 1988
- _____, *el-Makâmâtü's-selâse*, Beyazıt Devlet Ktp. nr. 3551 (vr. 1-10)
- _____, *er-Risâle fi't-tevbe ve ahkâmihâ*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 1393 (vr. 1-8)
- _____, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I-II, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Dârü'l-kütübi'l-hadîse, Kahire 1966
- _____, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma'ruf Zerîk, Ali Abdulhamîd Baltacî, Dârü'l-Hayr, Beyrut 1993
- _____, *Erbaüne hadîsen*, Berlin Milli Ktp., nr. 1457, vr. 1b-13b
- _____, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, thk. İbrahim Besyûnî, Darü'l-kitâbi'l-Arabî, Kahire 1968
- _____, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, Süleymaniye Ktp., Laleli.,nr.193, vr. 1-319
- _____, *Kasîdetü's-süfiyye*, thk. Kasım Sâmerîrâî, Mecelletü'l-Mecma'î'l-ilmî-el-İrâkî, Bağdat 1970, XVIII, 284-286
- _____, *Kitâbü'l-cevâhir*, Konya Mevlana Müzesi İhtisas Ktp., nr. 1634 (vr. 1-82)
- _____, *Kitâbü'l-Mi'râc*, thk. Ali Hasan Abdulkâdir, Dârü'l-kütübi'l-hadîse, Kahire 1384-1964
- _____, *Kitâbü İbârâti's-süfiyye ve meânihâ (Erbau resâil fi't-tasavvuf li Ebi'l-Kâsım Kuşeyrî içinde)*, thk. Kasım Sâmerîrâî, Mecelletü'l-Mecmû'î'l-ilmî'l-irâkî, Bağdat 1970, XVIII, 257-272

- _____, *Kuşeyrî Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, , bsk. 2, İstanbul 1981
- _____, *Mensûru'l-hitâb fi meşhûri'l-ebvâb (Erbau resâil fi't-tasavvuf li Ebi'l-Kasım Kuşeyrî içinde)*, thk. Kasım Samerrâî, Mecelletü'l-Mecma'î'l-ilmî el-İrâkî, Bağdat 1970, XVIII, s. 273-283
- _____, *Risâle fi beyâni's-sülûk*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1721 (vr. 110-112)
- _____, *Risâle fi'n-nahvi'l-müevvel*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2044-1, vr. 1b-6b
- _____, *Şikâyetü Ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm min ehli'l-mihne (er-Resâilü'l-Kuşeyriyye içinde)*, thk. Muhammed Hasan, Beyrut ts.
- _____, *Tasavvufun İlkeleri (Risale-i Kuşeyrî)*, çev. Tahsin Yazıcı, , İstanbul 1978
- _____, *Tertîbü's-sülûk (Tarîkullâhi Teâlâ)*, thk. İbrahim Besyûnî, Muhammed Gassânim, bsk. 2, Kahire ts.
- _____, *Uyûnu'l-ecvibe fi funûni'l-es'ile*, Amasya İl Halk Ktp., nr. 1431/1 (vr. 16-27b)
- Levi Della Vida**, G., "Kuşeyrî", *İA*, VI, 1034
- M. Abdul Hayy**, "Eş'arilik" (*İslâm Düşüncesi Tarihi*), I-IV, çev. Ahmet Ünal, İstanbul 1990
- M. Longworth Dames**, "Gazneliler", *İA*, İstanbul 1993
- Margoliouth**, D. D., "Kerrâmiyye", *İA*, VI, 593
- Maturidî**, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Dr. Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979
- Mayer**, Fritz, "Qusayri's-tartib As-sulûk", *Oriens*, Leiden 1963, XVI, 1-39
- Mehmed Şerefeddin (Yaltkaya)**, "Mu'tezile ve Husun Kubuh", *Dârülfünûn İlähiyat Fak. Mec.* İstanbul 1926
- _____, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiyât Mecmuası*, İstanbul 1925, I, 101-118
- Mübarekfûrî**, Ebû Aliyy Muhammed Abdirrahim b. Abdirrahim, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmî'i't-Tirmizî*, I-X, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-Selefiyye, Medine ts.
- Münâvî**, Abdurraûf, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmîi's-Sağîr*, Beyrut 1972

- Müslim**, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, I-III (Mevsuatü 's-sünneti 'l-kütübi 's-sitte ve şurûhuhâ içinde), İstanbul 1992
- Mustafa Sabri**, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, (Musa Carullah, Bigiyefin *Rahmet-i İlahiyye Burhanları* ile birlikte), İstanbul ts.
- Mütevelli**, Ebû Saîd Abdurrahman, *el-Gunye fî usûli 'd-dîn*, thk. İmadüddin Ahemd Haydar, Beyrut 1987
- Nesefî**, Ebû'l-Mui'n Meymûn b. Muhammed, *Tabıratü 'l-edille fî usûli 'd-dîn*, thk. Claude Salame, Dimeşk 1990 (I. cild), 1993 (II. cild)
- _____, *Bahru'l-Kelâm, Konya. 1329*
- _____, *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhid*, thk. Habibullah Hasen Ahmed, Kahire 1986
- Nicholson**, R. A., *Fi't-tasavvufi 'l-İslâmî ve târihihi* (Arapçaya trc. Ebû'l-A'lâ el-Affî), Kahire 1956
- Norris**, H. N., Rîchard Gramlih." *Das Send Schreiben al-Qusayris Über dar Sufitum*", BSOAS, London 1990, 53/2
- Olguner**, İbrahim - **Draşan**, Cemşid, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, Ankara 1984
- Öner**, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1970
- _____, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987
- Özler**, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1995
- Pezdevî**, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü 'd-dîn*, trc. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980
- Rağıb el-İsfehânî**, Ebû'l-Kasım el-Huseyin b. Muhammed b. Fadl, *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur 'ân*, Mektebetü'l-Halebî, Kahire 1961
- Rashid Ahmad** (Jullandri), "Abu al-Qasım al-Qushairî as a Theologian and Commentator", *The Islamic Quarterly*, 1969, XIII, I, 16-69
- Sâbûnî**, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî usûli 'd-dîn*, Araştırma ve notlar ilavesiyle tercüme ve nşr: Bekir Topaloğlu, *Mâturidiyye Akaidi*, DİBY, Şam/Ankara 1979
- Sâbûnî**, Muhammed Ali, *en-Nübüvve vel-Enbiyâ*, Mekke, 1390

- Sem'ânî**, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Mansûr et-Temîmî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, Beyrut 1981
- Sem'ânî**, *el-Ensâb*, I-XV, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Beyrut 1981
- Serrâc**, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Tâhâ Abdülbaki Server, Kahire, 1960
- Seyyid Bey**, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, I-II, İstanbul, 1330
- Sıbt İbni'l-Cevzî**, *Mir'âtu'z-zamân fî tarihi'l-a'yân*, yay. Ali Sevim, AÜD ve TCF yayınları, Ankara 1968
- Sübkî**, Takiyuddin, *Tabakâtü's-Şafiiyyetil-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire.1964-76
- _____, *Şifâu's-sekâm fî ziyâreti Hayri'l-enâm*, Mektebetü'n-nûriyye, Laylpur (Pakistan) ts.
- Sühreverdî**, Ömer b. Muhammed b. Abdullah, *Avârifü'l-maârif, Tasavvufun Esasları*, trc. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990
- Sunar**, Cavit, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİFY, Ankara 1975
- Şehristânî**, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Mektebetü Halebî, Kahire 1976
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*, Nşr. Alfred Guillaume, London 1934
- Şevkî**, Dayf, *Asru'd-düvel ve'l-imârât*, , Kahire ts.
- Şeyhzâde**, Abdürrahim b. Ali el-Müeyyed, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, Kahire,1317
- Taberî**, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir, *Târihü'l-ümem ve'l-mulük*, Thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut ts.
- Tablavî**, Mahmud Sa'd, *et-Tasavvuf fî türâsi İbn Teymiyye*, el-Hey'etü li'l-misriyye li'l-küttâb, Kahire 1984
- Taşköprizâde**, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâdeulûm*, I-II, Kahire 1968
- Taylan**, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFV Yay. İstanbul 1994
- Teftâzânî**, Sa'düddin b. Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Kahire 1988

- _____, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire ts.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, (Mevsuatu's-sünneti'l-kütubi's-sünne ve şurûhuhâ içinde), I-V, İstanbul 1992
- Topaloğlu**, Bekir, *İslâm Filozofları ve Kelamcılarına göre Allah'ın Varlığı* (İsbat-ı vâcib), DİBY, Ankara ts.
- _____, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 1981
- _____, "Cehennem" *D.İ.A.*, VII, 225-232, İstanbul 1993
- Toprak**, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Kabir Hayatı, bsk. 3, Konya 1990
- _____, *Kelâm* (Ş. Gölcük'le birlikte), bsk. 2, Konya 1991
- _____, "İnsanın Fiilleri Konusunda Matüridi ve Eş'ari Arasındaki İhtilaf", *S.Ü.İ.F.D.*, Konya 1990 III,
- Turan**, Abdülbaki, "Kuşeyrî ve "Letâifu'l-işârât" İsimli Tefsiri", *S.Ü.İ.F.D.*, Konya 1991, IV, 35-54
- Türer**, Osman, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Atatürk Ü.İ.F.Y., Erzurum 1992
- Uludağ**, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979
- _____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991
- _____, *İnsan ve İnsan Üstü*, İstanbul 1985
- Ulutürk**, Veli, *Kuran-ı Kerim 'de Yaratma Kavramı*, İstanbul 1978
- , *Kur'an da Zulüm Kavramı*, Kayseri, 1993
- Ülken**, Prof. Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İ.Ü.E. F. Yayınları, İstanbul 1944
- Watt**, Montgomery, *İslâmi Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelam*, çev. Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara 1968
- Weber**, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991
- Yâfiî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, bsk. 2, Beyrut 1970
- Yavuz**, Hulusi, *Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, İstanbul 1981
- Yavuz**, Y. Şevki, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989

- _____, "Azap", *DİA*, İstanbul 19 , IV, 305
- Yazır**, Muhammed Hamdi, *Hak Din Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul 1979
- Yemânî**, M. Abduh, *Adı Güzel Kendi Güzel Muhammed*, çev. H. Mehmet Günay, İstanbul 1995
- Yeprem**, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, MÜİFVY, İstanbul 1984
- Yıldırım**, Suad, *Kur'anda Ulûhiyyet*, İstanbul 1987
- Yılmaz**, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk hadis Şerhi*, MÜİFV yayınları, İstanbul 1990
- _____, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994
- Yılmaz**, Saim, *Emevilerde Velihtlık*, M.Ü.S.B.E. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 1996
- Yurdağur**, Metin, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-husnâ*, İstanbul 1984
- _____, "Bekâ" *DİA*, İstanbul 1993
- _____, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul.1996
- , *Bibliyografik bir kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul,1989
- Yüksel**, Emrullah, "Eş'arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *A.Ü.İ.F.*, IV, 91-103; *A.Ü.İ.F.*, IX-XI, Erzurum 1990, 1991, 1993
- Zehebî**, Şemsüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Naim, bsk. 7, Beyrut 1990
- Zemahşerî**, Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvili fî vücûhi't-te'vîl*, I-IV, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, Dâru'r-Reyyân, bsk. 2, Kahire 1987
- , *The Concise Encyclopaedia of Islâm*, "Al-Qushayri, Abu'l-Qâsim", Newyork 1988

ÖZGEÇMİŞ

Süleyman Akkuş 1959 Balıkesir ili Sındırgı ilçesi Devletlibaba köyünde doğdu. İlkokulu köyünde, ortaokul ve liseyi Sındırgı'da bitirdi. 1977'de kazandığı Erzurum Atatürk Üniversitesi'nden 1982'de mezun oldu. 1983'de Malatya İnönü Ortaokulu'nda öğretmenliğe başladı. Daha sonra Malatya İmam-Hatip Lisesi'nde öğretmenlik yaptı. Askerliğini 1984 yılında Şanlıurfa'da yedek subay olarak yaptı. 1986'da Malatya İmam-Hatip Lisesi'nden Milli Eğitim Bakanlığı Personel Genel Müdürlüğü emrine naklen atandı. 1990-1991 öğretim yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Bilim Dalında doktora programına başladı. 22.11.1991-22.11.1992 tarihleri arasında Milli Eğitim Bakanlığı'ndan burslu olarak Kahire'de bulundu. 8.1.1993'de doktora yeterlik sınavını vererek "*Kuşeyri'nin Hayatı Eserleri ve Kelâmi Görüşleri*" konulu tezini hazırlamaya başladı. 25.6.1997 tarihinde tez savunmasını gerçekleştirdi.

Evli ve iki çocuk babası olup 1993'den itibaren SAÜ. İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.