



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EŞ'ARÎLİĞİN TASAVVUF
ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ
(Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)**

Yunus ERASLAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
Temmuz 2015**



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EŞ'ARÎLİĞİN TASAVVUF
ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ
(Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)**

**DANIŞMAN : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
JÜRİ : Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
: Doç. Dr. Ahmet AK**

Yunus ERASLAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
Temmuz 2015**

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**EŞ'ARÎLİĞİN TASAVVUF
ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ
(Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)**

Yunus ERASLAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kod No :

**Bu Tez 13/07/2015 Tarihinde Aşağıdaki Jüri Üyeleri Tarafından
Oy Birliği ile Kabul Edilmiştir.**

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
BAŞKAN

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
ÜYE

Doç.Dr. Ahmet AK
ÜYE

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

**Doç.Dr. Abdullah SOYSAL
Enstitü Müdürü**

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EŞ'ARÎLİĞİN TASAVVUF
ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ
(Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)

Yunus ERASLAN

Danışman : Prof.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Yıl : 2015, Sayfa: 111+6

Jüri : Prof.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU (Başkan)
: Doç.Dr. Mahmut ÇINAR (Üye)
: Doç.Dr. Ahmet AK (Üye)

İslam düşünce tarihinde faaliyet gösteren her disiplin belli amaçları gaye edinmiş ve kendi öğretisini sağlam inanç temelleri üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Bundan dolayı her disiplin kendisini bir kelam okuluna yakın hissetmiştir. Hicri üçüncü asırdan itibaren bu gayeyle hareket eden tasavvuf da Eş'arî kelam okulundan büyük oranda etkilenmiştir. Tarihi arka planından başlayarak tasavvufun Eş'arî kelam okuluyla karşılıklı etkileşimi, sünni tasavvuf anlayışının oluşumunu sağlamış ve Gazâlî'den itibaren bu iki disiplin adeta bütünleşmiştir. Bu çalışma hem tasavvufun tarihi süreçte inanç temellerini ortaya çıkarmak, hem de Eş'arî kelam okulundaki sûfi etkiyi ve bunun günümüze dek uzanan etkilerini anlamak amacıyla ortaya konulmuştur.

Çalışma bir giriş ve onu takip eden dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışma tanıtılmakta, çalışmanın önemi ve amacı hakkında bilgi verilmektedir. Girişi takip eden bölümlerde tarihi süreçte Eş'arî kelam okuluyla tasavvufun irtibatı ortaya konulmakta ve bu irtibatın teorik boyutu her iki tarafın görüşleri ortaya konularak incelenmektedir. Bu bağlamda bilgi, varlık, uluhiyyet ve nübüvvet konuları her iki disiplin açısından ortaya konularak, benzerlikler incelenmektedir. Sonuç bölümünde de bütün bunların kısa bir değerlendirmesi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Eş'arî, tasavvuf, bilgi, varlık uluhiyyet, nübüvvet, keramet, mucize.

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY

ABSTRACT

MA THESIS

**THE EFFECTS OF THE ASH'ARIS ON SUFISM
(Mysticism, The Relationship Of The Ash'aris)**

Yunus ERASLAN

Supervisor : Prof.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Year : 2015, Pages: 111+6

Jury : Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU (Chairperson)
: Assoc. Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Member)
: Assoc. Prof. Dr. Ahmet AK (Member)

Each discipline in the history of the Islamic thought has aimed specific objectives and tried to establish its own teaching purposes on the durable faith bases. Therefore, each discipline has felt itself near a school of kalam. From the third century Hijri, Sufism is acting through this aim also influenced to a great extent from Ash'ari's school of kalam. Since the historical backgrounds of Sufism interaction with Ash'ari's kalam school led to the formation of the concept of Sufism. From Ghazali, these two disciplines were integrated merely. This study is created both to reveal the bases of faith of the Sufism in the historic process as well as in order to see sûfi effect in Ash'ari's kalam school and its extending effects to the present day.

The study consists of an entry and followed by four parts. The introduction introduces working and gives information about the importance and purpose of the study. In the next sections following the entry, the contact with the Ash'ari's school of the Kalam and Sufism is revealed in the historical process and the theoretical extent of this contact is examined by putting out that the views of both sides. In this context, the similarities are examined in the knowledge, the entity, the divinity and the prophethood topics by putting out them in terms of both disciplines. A short assessment of all these arguments is done at the conclusion section.

Keywords: Kalam, Ash'ari, Sufism, the knowledge, the entity, the divinity and the prophethood, keramat, miracle.

ÖN SÖZ

İslamda manevi hayatı düzenleyen tasavvufa, tarih boyunca diğer İslami disiplinler tarafından bazen olumlu bazen de olumsuz bir takım eleştiriler yöneltilmiştir. Özellikle olumsuz eleştiriler tasavvufun İslamiyet dışı bir takım unsurlardan beslendiği noktasına kadar getirilmiştir. Buna karşın tasavvuf, bazı kesimler tarafından da dini ilimlerin özü ve aslı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda bazen haksızca yerden yere vurulan, bazen de göklere çıkarılan tasavvufun birbirine zıt iki söylem arasında Kur'an ve Sünnet merkezli bir itikadi zeminde meşruiyet kazanması gerekliliği ortaya çıkmıştır. İşte bu noktada tasavvuf, uzlaştırıcı kültürün ortaya çıkardığı Şâfiî-Küllâbî gelenek ile bir yakınlaşma içerisine girerek kendisini sağlam bir itikadi zemine oturtmuştur. Tohumlarının Hicri 3. ve 4. asırlarda atıldığı sünni tasavvuf anlayışı, sonraki asırlarda Eş'arî kelimelerden çok konuda etkilendiği gibi Eş'arîliği de kendi öğretileriyle etkilemiştir. Özellikle Selçuklu ve Osmanlı siyasi çevrelerinde itibar gören ve diğer batını akımlara ve Şia'ya karşı desteklenen âlim-sûfi tiplmesi bu sürecin bir meyvesidir.

Kelamın belli başlı konularında özellikle Eş'arîler ile söylem birliğine giren sûfilerin eserlerine ilk dönemden itibaren şöyle bir bakıldığında bilgi, varlık, uluhiyyet ve nübüvvet konularında benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu çalışmada tasavvufun Eş'arîlikle tarihi bağları arka planı da gözönünde bulundurularak incelenmeye çalışılmıştır. Özellikle sûfi kimliğinin yanında kelamcı kişiliği de ön plana çıkarılarak, kelamcı kimliğinin yanında sûfi yönü de bulunanların yollarının, İmam Eş'arî'nin öğretilerinin etrafında yollarının kesiştiği tespit edilmiştir. Bu ilişki tarihi düzeyde bırakılmayıp, teorik öğretiler bağlamında da ortaya çıkarılmaya çalışılmış ve bunun sonuçları incelenmiştir.

Bu süreçte beni böyle önemli bir konuyu çalışmamda fikir ve cesaret vererek yönlendiren ve tezimin şekillenmesinde desteklerini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU'na şükranlarımı sunarım. Çalışmanın olgunlaşmasında katkılarıyla destek sağlayan Doç. Dr. Mahmut ÇINAR ve Doç. Dr. Ahmet AK hocalarıma da ayrıca teşekkür ederim. Çalışmalarım sırasında beni sürekli destekleyerek katkı sağlayan sevgili eşim ve çocuklarıma da teşekkür ederim. Yine, ortaya konulan bu çalışmaya bir şekilde emeği geçen herkese teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Yunus ERASLAN
TEMMUZ, 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖN SÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	VI
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Tezin Önemi.....	1
1.2. Tezin Amacı.....	2
1.3. Tezin Yöntemi.....	2
1.4. Tezin Kapsamı.....	3
2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR.....	4
3. TARİHSEL SÜREÇTE EŞ'ARİLİK-TASAVVUF İLİŞKİSİ.....	5
3.1. Eş'ariliğin Tarihi Arka Planı.....	6
3.1.1. Şâfiî Hâdisçiler.....	6
3.1.1.1. Usulde Şâfiî Yolu ve Mütakellimîn Metodu.....	7
3.1.1.2. Şâfiî Mezhebinin Eş'arilikle Bağı.....	8
3.1.1.3. Eş'ariliğin Mâlikiliğe Dayanan Kökleri.....	10
3.1.2. Küllâbîlik.....	11
3.1.2.1. Küllâbiliğin Eş'ariliğe dönüşümü.....	15
3.1.3. Tasavvuf.....	16
3.2. Eş'arî Kelam Okulunun Tasavvufla İlişkisi.....	19
3.2.1. Eş'arî nin Fikri Dönüşümü.....	19
3.2.2. Eş'arî'nin Tasavvufla ilişkisi.....	21
3.2.3. Eş'arî'nin Sûfi Talepleri.....	23
3.2.4. İbn Fürekan.....	25
3.2.4.1. Kitâbu'l-İbâne an turuki'l-Kasidin ve'l-Keşf an Menâhici's-sâlikin ve't-Teveffür ila ibâdeti Rabbil Âlemin.....	26
3.2.5. Abdu'l-Kâhir Bağdadî.....	27
3.2.6. Kuşeyrî.....	28
3.2.6.1. Amidü'l-Mülk Kündürî Olayı.....	28
3.2.6.2. Kuşeyrî ve Tasavvuf.....	30
3.3. İmam Gazali Ve Sonrası.....	31
3.3.1. İmam Gazâlî.....	31
3.3.2. Gazâlî ve Tasavvuf.....	33
3.3.3. İhyâ ve Gazâlî'nin Tesirleri.....	36
3.4. Eş'arilik İle Tasavvuf Bütünleşmesinde Selçuklu Siyasetinin Rolü.....	38
3.5. Fahreddîn Râzî.....	39
3.6. Tarikatın Kurumsallaşmasında Eş'ariliğin Etkileri.....	40
3.7. Gazâlî'nin Osmanlı Dönemindeki Etkileri.....	44
3.8. Taftazânî Ve Şerhu'l-Akâid.....	45
4. EŞ'ARİLİĞİN TASAVVUFU ETKİLEDİĞİ KONULAR.....	47
4.1. Bilgi.....	47
4.1.1. Bilginin Tanımı ve Kısımları.....	48
4.1.2. Muhâsibî'de Akıl ve Kalb.....	49
4.1.2.1. Muhâsibî'de Akıl.....	49
4.1.2.2. Muhâsibî'de Kalb.....	51

4.1.3. Gazâli’de Bilgi	52
4.1.3.1. Gazâli’de Bilginin Kaynakları	52
4.1.4. Sûfîlerin Bilgi Anlayışı	56
4.1.5. Eş’arîliğin Bilgi Konusunda Tasavvufa Etkileri	57
4.2. Tanrı Ve Âlem Anlayışı	59
4.2.1. Âlem	59
4.2.2. Nedensellik	60
4.2.3. Eş’arîliğin Varlık ve Âlem Düşüncesinin Tasavvufa Etkileri	63
4.3. Ulûhiyyet	64
4.3.1. Zat-Sıfat İlişkisi	64
4.3.2. Sıfatların Kısımları	65
4.3.2.1. Fîli Sıfatlar	66
4.3.2.2. Haberi Sıfatlar	67
4.3.3. Rû’yetullah	69
4.3.4. Fiiller	71
4.3.4.1. Allah’ın Fiilleri	71
4.3.4.2. İlâhi Fiillerde Hikmet	72
4.3.4.3. Hidayet, Delalet, Tevfik ve Hızlân	73
4.3.4.4. Hayır ve Şer	74
4.3.4.5. Kulların Fiilleri	76
4.3.4.6. Kesb Nazariyesi	77
4.3.4.7. İstitaât	78
4.3.5. Hüsün ve Kubuh	81
4.3.6. Sûfîlerin Uluhiyyet ve Tevhid Konusundaki Görüşleri	82
4.4. Nübüvvet	89
4.4.1. Eş’arî Kelam Okulunun Nübüvvet Anlayışı	89
4.4.2. Mûcize	91
4.4.3. Sûfîlerin Nübüvvet ve Velâyet Anlayışı	94
5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	101
KAYNAKLAR	103
ÖZ GEÇMİŞ	

KISALTMALAR

- b. : Bin (oğlu)
Bkz. : Bakınız
c. : Cilt
Çev. : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h. : Hicri
m. : Miladi
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
KSÜ : Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
ö. : Ölüm Tarihi
s. : Sayfa
sy. : Sayı
Thk. : Tahkik (edisyon kritik) eden
v. : Vefat Tarihi
vd. : ve diğerleri
vb. : ve benzeri
Yay. : Yayınevi, Yayınlar

1. GİRİŞ

İslam medeniyetinin, doğduğu coğrafyanın dışına çıkıp farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşması fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi disiplinlerin doğmasına ve bunların kendi aralarında bir etkileşime girmelerine neden olmuştur. Her disiplinin dini anlayışa kendi penceresinden farklı yorumlar getirmesi, bir takım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda İslam'ın Kur'an ve Sünnet merkezli inanç esaslarını içeride ve dışarıda savunma görevini yerine getiren kelam ilmi ile dinin mistik yönünü ön plana çıkararak bazı eleştirilerin hedefi haline gelen tasavvuf arasında da bir takım etkileşimler olmuştur. Bu bazen tasavvufun din dışı unsurlardan beslendiği ve Kur'an ve Sünnet merkezli inanç sistemine yabancılaştığı yönünde gerçekleşmiş ve bu süreçte tasavvuf, kelamcılar tarafından ciddi bir şekilde tenkide tabi tutulmuştur. Bazı sûflerin kapalı ve zâhirde anlaşılması güç söylemleri de buna zemin hazırlamıştır. İşte burada tasavvuf kendisini meşruiyet zeminine oturtmak ve eleştirileri bertaraf etmek amacıyla kendi içerisinde bir ayrışma gitmiş ve Kur'an ve Sünnet merkezli sünni tasavvuf anlayışını geliştirmişlerdir.

Tasavvufun sünni esaslar çerçevesinde bir disiplin haline gelmesinde, kendisine daha ılımlı yaklaşan Eş'arî kelamcılarının etkisi büyük olmuştur. Hem Eş'arî kelamcılarının tasavvuf ve sûflere ılımlı yaklaşımları hem de Eş'arî öğretisinin sûflerin inanç sistemine yakın olması, bu iki disiplin arasında yakınlaşma ve etkileşime sebep olmuştur. Özellikle bilgi, varlık, uluhiyyet ve nübüvvet gibi kelam ilminin ana konularında sünni tasavvuf, Eş'arî öğretiden büyük ölçüde etkilenmiş ve bu çerçevede bir inanç sistemi benimsemiştir. Daha sonra bu iki disiplin Selçuklu siyasetinin desteğiyle sünni İslam düşüncesinin önemli bir yapı taşı haline gelmiştir. Bu süreçte Eş'arî kelam okulunun tasavvufa kelami perspektiften etkileri sünni İslam düşüncesinin arka planını anlamak açısından önem arz etmektedir.

1.1. Tezin Önemi

Zühd döneminden sonraki süreçte, tasavvuf adına İslam dünyasında birçok gnostik ve bâtını akım boy göstermiş ve kendi fikirlerini din kisveler altında ortaya koymaya çalışmışlardır. Yabancı fikir akımlarının sızabildikleri en önemli kanallardan birisi de tasavvuf olmuştur. Bu bağlamda İslam itikadının yabancı unsurlara karşı mücadelesinde en önemli rolü üstlenen kelam âlimleri bu süreçte tasavvufa ve sûflere bir takım eleştiriler yöneltmişlerdir. Dini ilimlerin tedvini sırasında tasavvufa yöneltilen bu eleştiriler sûfleri, tasavvufu Kur'an ve Sünnete göre temellendirerek bazı gnostik ve bâtını akımların öğretilerinden ayrıştırma gayreti içine sokmuştur. Bu bağlamda tasavvufun itikadi anlamda temellendirilmesi, onu meşruiyet sorunundan kurtaracaktı. Ancak bazı itikadi fırkaların tasavvufa ve sûflere karşı olumsuz bir tavır takınması ve tasavvufun söylemlerinin bu fırkalarının öğretileriyle uyuşmaması, sûfleri Şâfiî-Küllabî gelenekten beslenen Eş'arîliğe yakınlaştırmıştır. Bilgi, varlık, uluhiyyet ve nübüvvet gibi kelam ilminin temel konularında, Eş'arî kelamcılarının tasavvuf ve sûflere karşı olumlu bir tavır sergilemesi ve tasavvufun söylem ve hareketleriyle Eş'arîliğin öğretilerinin uyuşması, Eş'arîlikte tasavvufa karşı açık bir tesir oluşturmuştur. Bu bağlamda Eş'arîliğin tasavvufu ile olan ilişkisinin tarihi boyutu ile Eş'arîliğin tasavvufa tesir ettiği konular, tasavvufun itikadi temellerinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Zira bu şekilde tasavvuf, bir ilim olarak kabul edildiği gibi, aslında tasavvufun İslamın kendi kaynaklarından beslendiği de kabul edilmiş olacaktır.

Özellikle Gazâlî'den sonraki süreçte siyasi iktidarların da halk üzerinde otorite sağlamalarını kolaylaştıran bu anlayış, sünni anlayışın bu ekseninde güçlenmesini sağlamış, zaman zaman başka düşünce alanlarının gelişmesine imkân tanımayan bir otoriter yapıya bürünerek mütekaddimûn dönemindeki fikri dinamizmin ve çeşitliliğinin yerini durağan ve kendini geliştiremeyen tekdüze taklit geleneğine bırakmasına neden olmuştur. Bu bağlamda konu bir açıdan da İslamın ilk dönemlerindeki zengin ve dinamik düşünce yapısının, etkilerinin günümüzde bile görülebildiği sonraki dönemlerde nasıl durağanlaştığının nedenlerine ışık tutabilecek niteliktedir.

1.2. Tezin Amacı

Zühd döneminden sonra, okullaşma döneminde birbirine tepki olarak ilerleyen iki tasavvufî çizgi ortaya çıkmıştır. Bunlar sünni ve felsefi tasavvuf anlayışları olup; ilki meşruiyet zeminini Kur'an ve Sünnet ile temellendirmeye gayret etmiş ve aslında tasavvufun nasların ruhuna uygun olarak Hz. Peygamber zamanından beri var olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu amaçla kendisinden önce okullaşma sürecini tamamlayarak birer bilim haline gelen fıkıh ve kelim ilimlerinden önemli ölçüde yardım almıştır. Fıkıh ilminde tercihini genellikle Şafî mezhebinden yana kullanan sünni tasavvuf okulu, kelim ilminde ise öncülüğünü İbn Küllâb ve arkadaşlarının oluşturduğu fakat daha sonra Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye nisbet edilen Eş'arî geleneği tercih etmiştir. Bunda Şafî ve Eş'arî mezhep imamlarının tasavvufa ve sûfilere karşı olumlu tavırlarının yanında, bazı mezhep ileri gelenlerinin sûfi kimliğine sahip olmaları da etkili olmuştur. Nitekim Küllâbiliğin öncülerinden Hâris el-Muhâsibî (165/781-243/857)'nin sûfi kimliğine ek olarak, birçok Eş'arî kelim âliminin hayatında tasavvufu andıran izlere rastlamak mümkündür.

İlk dönem siyasi karışıklıklara rağmen, düşünce dünyasında fikri zenginliğin yerini (iktidar alanlarının genişlemesi ile) otoriter bir sünni anlayışa bırakmasında etkin sebeplerden birisi olan tasavvufun, kendisini meşruiyet zemininde temellendirmesi ve bu konuda Eş'arîliğe yakınlaşması, daha sonra da bu iki okulun bütünleşerek sünni çatı altında bir otorite oluşturması konunun ana fikrini oluşturmaktadır. Her ne kadar bu yakınlaşma Eş'arîlikten tasavvufa doğru tek taraflı olmayıp karşılıklı bir etkileşim olsa da konuyu sınırlandırmak adına ve kelami bir bakış açısıyla bu süreçte tasavvuftaki Eş'arî öğretinin tesiri, asıl amaç olacaktır. Ancak yine de araştırmanın akışı içerisinde Eş'arîlikle tasavvufun karşılıklı etkileşimi ve bu süreçte tasavvufun Eş'arîliğe olan etkisi de ikinci derecede üzerinde durulan bir konu olmuştur. Buna göre İslam düşünce dünyasında derin tesirleri olan Eş'arî düşünce ile tasavvufun yakınlaşmasının nedenleri ve sonuçları bir nebze aydınlığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

1.3. Tezin Yöntemi

Bu çalışmada Ebu'l-Hasen el-Eş'arî başta olmak üzere, öncelikle ilk dönem Eş'arîliğin fikri oluşumuna yön veren mütekaddimûn âlimlerin görüşleri ile sünni tasavvuf anlayışının oluşmasında etkili olan sûfilere görüşlerinin karşılaştırılmasından yola çıkılarak konu incelenmiştir. Bunun yanında bu iki alanda yapılmış olan çalışmalardan da yararlanılmıştır. Birinci bölümde Eş'arî kelamcıları ile sûfilere ortak noktaları tarihi seyrinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca Eş'arîliğin tasavvuf ile olan ilişkisinin tarihi arka planı ve sonuçları, Eş'arî ve sûfi düşünürlerin fikirlerinden yola çıkılarak incelenecek ve bu konuda tasavvufun Eş'arî kaynakları göz önünde bulundurulacaktır. Bunun yanında Eş'arî kelim anlayışının sünni tasavvuf ile kelamın

ana konuları bağlamındaki benzerlikler irdelenecektir. Özellikle İmam Gazâlî'den sonraki süreçte diğer itikadi ve siyasi mezhep ve fırkalara karşı iktidarlar tarafından desteklenen sünni anlayışın iki önemli sacayağını oluşturması bakımından Eş'arîlik ve tasavvuf önemli bir konuma sahiptir.

Belirtilen çerçevede birinci bölümde Eş'arî kelimeler okulunun tarihi arka planından başlayarak Gazâlî sonrası yansımalarına kadar Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisi tarihi sürecinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Her ne kadar kaynaklarda bizzat Eş'arî'nin kendisinin doğrudan sûfi bağlantısı tesbit edilememiş olsa da, Eş'arî kelimeler okulu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin öncesi ve sonrası ile birlikte değerlendirildiğinde bu bağlantıları fazlasıyla tesbit etmek mümkündür. Bu bağlamda Eş'arîliğin tarihi arka planında Şafîî, Küllâbî ve tasavvuf okulları başlangıç noktası yapılmıştır. İkinci bölümde ise bilgi, varlık, uluhiyyet ve nübüvvet konuları ayrı başlıklar altında incelenmiştir. İlgili bölümlerde önce, Eş'arî kelimeler okulunun İmam Eş'arî başta olmak üzere mütekaddimûn dönemi kelimcilerinin görüşlerine yer verilerek Eş'arîliğin bu konulardaki genel anlayışı ortaya konulmaya çalışılmış, daha sonra sünni tasavvuf çizgisinde öne çıkan sûfilerin görüşleri karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve bu iki okul arasında fikri planda benzerlikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. İki tarafın da görüşleri bu şekilde belirlendikten sonra Eş'arîliğin ilgili konu hakkında tasavvuf ve sûfilere etkileri ortaya konulmuştur. Sonuç bölümünde ise bütün bunlar tarihi seyri ve fikri planda birlikte ele alınarak genel bir değerlendirme yapılmıştır.

1.4. Tezin Kapsamı

İncelenen konu İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan iki disiplini ele almaktadır. Ancak bu iki disiplini bütün genişliğiyle ele almak, çalışmayı amacının dışına çıkaracağından, konuyu bazı noktalarda sınırlandırmak gerekmiştir. Özellikle tasavvufun İbn Arabî ile zirve yapan felsefi yönü çalışmanın dışında tutulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Hâris el-Muhâsibî ile başlayan, Ebu Tâlib el-Mekkî, Serrâc, Kelâbâzî, Hucvirî, Kuşeyrî ile devam eden ve Gazâlî'de sonuçlarının alındığı Eş'arî-Sünni anlayışla tasavvufun yakınlaşması ve bunun tarihi ve fikri altyapısı çalışmanın çerçevesini oluşturacaktır. Buna göre fıkıh ve kelimeler gibi ilimlere nazaran okullaşma sürecini daha geç tamamlayan tasavvuf bu dönemlerde ilmi oluşumunu henüz tamamlamamıştır. Bu bağlamda tezde tasavvuftan kastedilen, Muhâsibî ile başlayan süreçte Eş'arîlikten büyük oranda etkilenecek ilmi hüviyete kavuşan, Gazâlî öncesinde alt yapısının oluşturulduğu, Gazâlî'den sonra ise yansımalarının belirgin bir şekilde ortaya çıktığı sünni tasavvuf oluşumudur. Öte yandan Eş'arîliğin Gazâlî'den önceki mütekaddimûn dönemi öncelikle ele alınmış ancak, Gazâlî'den sonraki müteahirin döneminin Eş'arî kelimcilerinin görüşlerine de mütekaddimûn dönemin yansımaları bakımından zaman zaman başvurulmuştur.

2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR

Konu ile ilgili doğrudan bir araştırmaya rastlanmamakla birlikte, gerek Eş'arîlik gerekse tasavvuf üzerine yapılan bazı çalışmalar konuya dolaylı olarak ışık tutabilecek niteliktedir. Bunlardan bazıları yazılış tarihi sırasıyla şöyledir:

AYDIN, Hüseyin, 1976, Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Pars Matbaacılık. Eserde sünnî tasavvufun öncülerinden Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışı değişik yönlerden irdelenerek ortaya konulmaktadır. Eser Türkçe eserler içerisinde Muhâsibî üzerine yapılan en kapsamlı eserlerdendir.

DAĞ, Mehmet, 1980, Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, sayı 4, s. 97-114. Bu çalışmada bilgi konusu genelde kelamcılar özelde ise Eş'arî kelamcıları açısından değerlendirilmektedir.

TAYLAN, Necip, 1989, Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 192 s. Eserde İmam Gazâlî'nin bilgi anlayışı felsefe, kelim ve tasavvuf disiplinleri açısından ele alınmaktadır.

OCAK, Ahmet Yaşar, 2001, Selçukluların Dini Siyaseti, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, Ankara, 453 s. Eserin ilgili bölümlerinde Selçuklular döneminde Eş'arîlik ve tasavvuf etkileşimine kısmen yer verilmektedir.

ASLAN, Abdulgaffar, 2008, Kelamda İlhamın Bilgi Değeri, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, yıl 2008/1, sayı 20, s. 25-45. Tasavvufun bilgi kaynaklarından kabul edilen ilham konusu gerek Eş'arî kelamcıları gerekse diğer kelamcılar açısından değerlendirilmektedir.

SANCAR, Faruk, 2010, Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddîn er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 316 s. Eserde Eş'arî kelamının muteahhirîn kelamcılarından Fahreddîn Râzî'nin nübüvvet ve velâyet görüşleri incelenirken tasavvuf anlayışına ışık tutulmaktadır.

KARADAŞ, Çağfer, 2010, Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, cilt: 19, Sayı: 1, s. 25-42. Bu çalışmada nübüvvet konusu Eş'arî kelamcıları açısından değerlendirilmiştir.

KALAYCI, Mehmet, 2011, Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidilik İlişkisi (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 336 s. Eserin ilgili bölümlerinde Eş'arîlik tarihi süreçte birçok yönden incelenerek doyurucu bilgiler verilmektedir. Ayrıca eserde Eş'arîlerin tasavvuf ve sûfîlerle irtibâtına ve bunun tarihi yansımalarına da geniş bir şekilde yer verilmektedir.

AYDIN, Hüseyin, 2012, Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal, Fecr Yayınları, Ankara, 568 s. Eş'arî kelamının imamı Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'nin kelami görüşleri gerek kendi eserlerinden gerekse başta İbn Füreke'in Mücerredü'l-Makâlât'ı olmak üzere, mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelamcılarının eserlerinden yararlanılarak geniş bir şekilde ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda eser Eş'arîliğin kelami öğretilerini ortaya koymak açısından önemli bir çalışmadır.

KESKİN, Mehmet, 2013, İmam Eş'arî ve Eş'arîlik, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 320 s. İmam Eş'ari ve mezhebinin oluşumunu anlamak açısından yararlanılabilecek en önemli çalışmalardan birisi de bu eserdir.

3. TARİHSEL SÜREÇTE EŞ'ARİLİK-TASAVVUF İLİŞKİSİ

Coğrafyasının genişlemesi sonucu, doğuda İran ve Hint kültürleriyle, batıda ise Yunan felsefesiyle komşu olan Kur'an ve Sünnet merkezli saf İslam düşüncesi, bu kültürlerle etkileşime girerek yeni bir boyut kazanmıştır. Nakil merkezli din anlayışı, yerini naklin akli esaslarla izahı demek olan rey eksenli bir anlayışa bırakmıştır. Bununla saf İslam kültürünün yabancı din ve felsefelerle karşı savunması amaçlanmış, bunun neticesi olarak da İslam coğrafyasında değişik ekoller ortaya çıkmıştır.

Akıl ve nakil merkezli din anlayışlarının çatıştığı bu süreçte hicri üçüncü asrın ikinci yarısı ile dördüncü asrın ilk yarısında yaşayan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) de, İslam düşünce tarihinin en hareketli zaman diliminde yaşamış, kendisinden önceki süreçten etkilendiği gibi, kendisinden sonraki süreci de etkilemiştir. İmam Eş'arî'den önce İslam dünyasının siyasi ve fikri alanında iki keskin kutuplaşma bulunmakta idi. Bunlardan ilki kendisinin de uzun bir müddet içinde bulunduğu Mutezile hareketi, diğeri ise Mutezile'nin İslam düşüncesindeki açılımcı anlayışına karşı tepki olarak ortaya çıkan Selefî harekettir. Bunların dışında bir de birbirinden uzaklaşan bu iki kutbun tam ortasında yer alan, uzlaşmacı karakteri ile düşünce dünyasındaki tıkanıklığı gidermeye çalışan, ağırlığı Şâfîî ve Mâlikî hâdisçilerden oluşan Küllâbî gelenek ortaya çıkmıştır ki, bu gelenek daha sonra oluşacak olan Eş'arî ve sünni anlayışın çekirdeğini oluşturmuştur. Buna göre İmam Eş'arî'den önceki süreçte İslam düşüncesinin seyrini etkileyen iki önemli anlayıştan (Mutezile ve Selefîlik) bahsetmek ve sonraki gelişmeleri bu zeminde değerlendirmek gerekmektedir.

“İslam düşüncesinde rasyonalist düşüncüyü öne çıkararak vahyedilen her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğine inanan” (Işık, 1967: 7) Mutezile mezhebi ilk olarak Vasil b. Ata (ö. 131/748)'nin Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin ders halkasından ayrılmasından sonra ortaya çıkmıştır. Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in başlattığı bu süreçte daha sonra Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 235/850) ve Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) önderliğindeki Basra ve Bağdat okulları teşekkül etmiş, bu kelamcılarının zamanında Mutezile mezhebi kendi sistematiğini oluşturmuştur.

“Mutezile ricali, İslam'a akli düşüncüyü sokan ve bu düşünce tarzını müdafaa eden ilk şahıslardır” (İ. Abdulhamid, 2014: 95). Zat Sıfat ilişkisinde sıfatların nefyi, ru'yetullahın mümkün olmayacağı, Allah-insan ilişkilerinde insana geniş bir özgürlük alanı tanıma, müteşâbihlerin te'vil edilmesi vb. görüşlerinden dolayı Mutezile özellikle hâdisçi kanattan tepki görmüştür. Ancak kırılma noktasını oluşturan Kelâmullâh'ın mahlûk olduğu iddiasındaki siyasi iktidarın da desteğini alarak oluşturdukları mihne hareketi, Selefî hâdisçilerin direnişiyle sonuçlanmıştır. Bu direniş konusunda sembol isim olan Ahmed b.Hanbel (ö. 241/855)'in öncülüğünü yaptığı Hanbelî hâdisçiler, Mutezile'nin akılcı yaklaşımına karşı çıkmış, müteşâbihlerde te'vili reddetmiş ve nassların zâhirine bağlı kalmışlardır.

Mutezile hareketinin karşısında duran Selefî anlayışı “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn” adlı eserinde Eş'arî, şöyle özetler: “Cedeli, dinde gösteriş yapmayı, kader konusunda çekişmeyi, cedelcilerin tartıştıkları konularda tartışmayı ve dini konularda, sahih rivayetlere ve adaletli güvenilir ravilerin rivayetleriyle Rasulullah'a ulaşan haberlere teslim olmayı tartışmayı kabul etmezler. Onlar 'nasıl' ve 'niçin' demezler. Çünkü bu bid'attir.”... “Onlar, önceden geçen (selef) din imamlarına uymayı gerekli görürler. Dinlerinde, Allah'ın izin vermediği şeyi bid'at olarak ortaya koymazlar” (Eş'arî, 2005: 236-240).

Bu çerçevede Selefîyyenin görüşleri yedi esasta toplanır:

1- Takdîs; Allah'ı Celâl ve Azâmetine layık olmayan her şeyden tenzih etmek, layık olmadığı şeylerden münezzehe olduğuna inanmak.

2- Tasdîk; Selef, ayet ve hâdislerde geçen bütün kelimelerin Allah hakkında kullanılınca, mahlûkat hakkında kullanılınca geldikleri anlamlara gelmediğini kabul etmiş, bunlara aynen, te'vilsiz olarak imanı zaruri görmüştür.

3- Aczi itiraf; nasslarda geçen bütün müteşâbihlerin maksadını bilmemek ve bilinemeyeceğini itiraf etmektir. Çünkü insan bu gibi hususlarda hataya düşebilir. O halde müteşâbihâta dalmamak ve bu hususta acz ifade etmek daha doğrudur.

4- Sükûnet; müteşâbihâtın manasını sormamak, onlara dalmamak ve hatta bu konuda sual sormayı bile yasaklamaktır. Müteşâbihât üzerinde fikir yürüten kültürsüz bir kimse kendi dini inancına zarar verebilir. Hatta bilmediği bir cihetten küfre düşebilir. Bu yüzdendir ki Hz. Muhammed kader meselesiyle meşgul olan Ashâbına, bu gibi meselelere dalmayı yasak etmişti.

5- İmsâk; müteşâbih naslar üzerinde değişiklik yapmamak, o ifadeleri azaltmamak ve çoğaltmamaktır.

6- Keff; müteşâbihler üzerinde kalben meşgul olmamak ve onlar üzerinde düşünmemektir.

7- Marifet ehlini teslimdir. (Toprak-Gölcük, 1998: 52)

3.1. Eş'arîliğin Tarihi Arka Planı

Hiçbir düşünce ve akım birden ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla her düşünce okulu tarihi arka planda birtakım fikri oluşumlardan etkilendiği gibi bazı fikri akımlara da tepki olarak ortaya çıkmış ve sonraki süreçte bazı fikirleri etkilerken bazılarından da tepki görmüştür. Diğer ilimlere göre toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesi açısından fıkıh mezhepleri, okullaşma süreçlerini erken tamamlayan ve halk nazarında geniş bir tabana sahip olan oluşumlardır. Bunun yanında siyasi ve itikadi etkenler, kelim okullarının da fıkıh okulları ile birlikte gelişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla her fıkıh mezhebinin kelami ve tasavvufî çizgisi buna paralel olarak gelişmiştir. Bu bağlamda kaynağını Şafî fıkıh okuluyla başlatabileceğimiz oluşuma paralel olarak, Küllâbî kelam anlayışı ve sünni tasavvuf çizgisi de bu doğrultuda gelişmiştir. Bu çerçevede sünni İslam düşüncesinin oluşmasında önemli tesirleri olan Eş'arî mezhebinin tarihi arka planı üç kaynaktan beslenmiştir. Bunlar; fıkhîta Şafîlik ve Malikilik, itikatta İbn Küllab'ın başı çektiği Küllâbîlik ve tasavvufta Hâris el-Muhâsibî ile başlatabileceğimiz sahv ve temkin anlayışının hâkim olduğu sünni tasavvuf çizgisidir. Arka planda Şâfî ve Küllâbî çizgilerin tasavvuf ve sûfilere bakış açısı, sonaraki süreçte Eş'arîliğin tasavvufla olan ilişkisi hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.

3.1.1. Şâfî Hâdisçiler

“Rivayetlerin çoğuna göre hicri 150 senesinde Suriye’de (Filistinde) Gazze’de dünyaya gelip 204’te vefat eden İmam Şâfî, İslam coğrafyasının önemli ilim merkezlerinde birçok âlimden ilim tahsil etmiştir.” (Ebu’z-Zehra, 1996: 18). İmam Şâfî’nin yaşadığı devirde İslam coğrafyasında fıkıh ilminde iki farklı ekol hâkimdir. Bunlar; Kûfe’de Ebu Hanife’nin başını çektiği akıl ve rey taraftarları, Medine’de İmam Mâlik’in önderlik yaptığı hâdis taraftarlarıdır.

“İmam Şâfî, Hanefî fikhını İmam Muhammed (ö. 189/805)’ten, Mâliki fikhını da bizzat İmam Mâlik (ö. 179/795)’ten tedarik etmiştir. Yine Leys b. Sa’d (ö. 175/791) ve Evzai (ö. 157/774)’nin görüşlerini de inceleme fırsatı bulmuştur. Bunun yanında

Şâfiî, Mekke'de bulunduğu yıllarda da Abdullah b. Abbas'ın Kur'an tefsirine önem veren tefsir ekolünden de istifade etmiştir." (Ebu'z-Zehra, 1996: 46-48). "O, ilmi seyahatlerinde yalnız, halifeler hizmetine ve itaatine girmiş olan Ehli Sünnetin fukahasını incelemekle kalmamış, belki Şia'nın ve diğer mezheplerin görüşlerini de incelemiştir." (Ebu'z-Zehra, 1996: 51). Böylece İmam Şâfiî, kendi zamanında faaliyet gösteren fıkıh ekollerinin görüşlerini bizzat kaynaklarından, okuma ve tedris yoluyla öğrenmiştir. İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönem İslam düşünce tarihinin en hareketli zaman dilimine denk geldiği için, düşünce faaliyetleri sadece fıkıh mezheplerinden ibaret değildi. Dolayısıyla Şâfiî, itikadi ve tasavvufi fırka ve mezheplerin görüşlerine de hâkimdir. Ancak kendi döneminde ilgi noktası fıkıh olduğu için onun bu yönü ön plana çıkmıştır. Nitekim Bağdâdî'nin bildirdiğine göre, İmam Şâfiî'nin kelim konusunda iki kitabı vardır. Bunlardan biri, nübüvvetin doğrulanması ve Brahmanları red; ikincisi de Ehlu'l-Ehvâ'yı red konusundadır (Bağdâdî, 2011: 290).

İmam Şâfiî, fıkıhçı ve hâdisçiliğinin yanında zühde dayalı bir hayat tarzını benimsemiştir. Zira yaşadığı çağda tasavvufi hayat nazariyattan daha çok ameli yönü ağır basan bir yaşam şekli idi. Dolayısıyla İmam Şâfiî'de her ne kadar sûfi söylemler görülme de, İmam Şâfiî onları andıran bir hayat yaşamıştır. Buna göre İmam Şâfiî'nin yaşadığı zaman dilimi tasavvuf tarihi açısından değerlendirilecek olunursa, zühhd dönemi içinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Kendisinden sonra gelecek olan İbn Küllâb ve arkadaşlarının kelim alanındaki uzlaştırıcı yönünün benzer bir şekilde fıkıh alanında İmam Şâfiî'de görmek mümkündür. Nitekim İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönem hem ilimlerin tedvin olduğu, hem de bu bağlamda kurumsallaşan bu oluşumlara bir mensubiyet duygusunun keskinleştiği bir dönemdir. Dolayısıyla artık herkes için kendi düşünce tercihini yapabileceği geniş bir yelpaze alanı bulunduğu gibi buna bağlı olarak kutuplaşmalar ve uç anlayışlar da artmıştır. İşte tam burada itikâd alanında İbn Küllâb ve arkadaşlarının üstlendiği rolü, fıkıh alanında İmam Şâfiî üstlenmiştir. Zira İmam Malik'e nisbet edilen gelenekçi ve hâdisçi ekol ile Ebu Hanife'ye nisbet edilen rey taraftarı kufe ekolü arasında uzlaştırıcı bir yol benimseyerek fıkıhta Şâfiî mezhebinin temellerini atmıştır. "Şu halde hem ehl-i hâdisi hem ehl-i re'yi ve yaklaşımlarını yeterince tanımış, bunların güçlü ve zayıf yanlarını öğrenmiş bulunan Şâfiî, Mısır'a vardığında iki kesimin anlayışlarını tarafsız bir şekilde değerlendirebilme imkânını elde etmiştir. Daha önce Hanefiler'e karşı Mâlik'i savunma konumunda kalan Şâfiî, Mısır'da böyle bir ihtiyaç hissetmediğinden kendi özgün çizgisini tesis etmeye koyulmuştur. Aslında Mısır öncesinde de sentezci bir yaklaşım sergileyen Şâfiî'nin bu çabası kısmen eklektik bir karakter arzetmekteydi ve söylemine bir ölçüde tepkisel ve savunmacı bir üslûp hâkimdir." (Aybakan, 2010: 38, 225).

İslami düşüncenin uzlaştırımcı karakteri ön planda olan Ehli Sünnet düşüncesi, bu özelliğiyle fıkıh alanında Şâfiî'de muşahhaslaşmıştır. Daha sonra kelim sahasında, bu çizginin devamı olarak, İbn Küllâb (ö. 240/854) ve arkadaşlarının Mutezile ile Selefîyye hareketinin ortasında durdukları ve düşüncedeki tıkanmaları yeni anlayışlarla gidermeye çalıştıkları görülür.

3.1.1.1. Usulde Şâfiî Yolu ve Mütakellimîn Metodu

Şâfiî mezhebinin kelim ilmiyle müsbet anlamda ilişkisine usul ilmindeki yöntemleri de örnek olarak verilebilir. "Müctehidin şer'i-ameli hükümleri tafsili delillerden çıkarılmasına yarayan kurallar bütünü" demek olan usul-u fıkıh ilminde ilk dönemden beri iki ayrı metod ortaya çıkmıştır (Şa'ban, 1996: 28).

1- Hanefiyye Metodu: Mezhep imamlarının ictihad ederken ve fihki meselelerin hükmünü verirken takip ettiklerine kanaat getirilen usul kurallarının tespit edilmesidir.

2- Mütekellimîn Metodu: Usul kurallarının, delillerin ve burhanların gösterdiği yönde vaz' edilmesidir (Şa'ban, 1996: 34-35).

Hanefî metotta, önceden bilinen hükümlerin hangi kurallar çerçevesinde ortaya konulduğu araştırılarak eserler yazılmışken, mütekellimîn metotta herhangi bir mezhebin ortaya koymuş olduğu hükümler göz önünde bulundurulmaksızın önce kurallar ve yöntem belirlenmiş, sonra bu çerçevede hükümler ortaya konmuştur. Birincisi Hanefî âlimlerin yöntemi iken, ikincisi ise kelim âlimlerinin yöntemidir. Zira kelimciler de bu meselelere dalıp, kelim ilminin bahislerinden birçoğunu usul-ı fıkıh ilmine sokmuşlardır. Ebu'z-Zehra'nın da belirttiği gibi "nazari bahis yolu bazı bakımdan felsefî bir yöneliş almıştır. Bu şekilde eser yazan ilk âlim de İmam Şâfiî olmuştur. Mütekellimîn metodunda nazari yön hâkim olup üzerine bir hüküm terettüp etmeyen, fihki bir ciheti olmayan bahisler de kurcalanmış böylece fıkıh ilmi ile kelim ilmi iç içe girmiştir." (Ebu'z-Zehra, 1996: 334). Örneğin kelimanın konusu olan hüsn ve kubh, ma'duma teklif olup olmaması, peygamberin ismeti gibi tamamen nazari olup, fihki bir ciheti olmayan konular usul ilminin konusu olmuştur. Burada dikkat çekilmek istenilen konu, kelim ve fıkıh ilimlerinin bu kadar birbiriyle etkileşim halinde olduğu bu mesleği, genelde Şâfiî mezhebine mensup kelimcilerin geliştirmiş olmasıdır. Örneğin İmam Cüveynî'nin el- Burhân'ı, Gazâlî'nin el-Mustasfâ'sı bu mesleğin mütekaddimûn dönemdeki en önemli kitaplarıdır. Bunun yanında Fahreddîn Râzî'nin el-Mahsûl, Âmidî'nin el-İhkâm fi usûl'l-Ahkâm adlı eserleri de yine bu yöneme göre yazılmış müteahhirûn dönemi eserlerindedir.

3.1.1.2. Şâfiî Mezhebinin Eş'arîlikle Bağı

Şâfiî mezhebi iki yolla İslam coğrafyasında yayılmıştır. Birincisi İmam Şâfiî'nin talebeleri yoluyla, ikincisi ise kendisinin yazdığı veya talebelerine imla ettirdiği kitapları yoluyla. İmam Şâfiî, Mekke'den Mısır'a kadar uzanan ilim serüveninde birçok yerde bulunmuş buralarda ilim tahsil ettiği gibi öğrenciler de yetiştirmiştir. Bu öğrencileri yoluyla da Şâfiî mezhebi büyük bir alana yayılmış ve geniş kitlelerin teveccühünü kazanmıştır. Onun Mekke, Mısır ve Bağdat'ta görüşlerinin savunucusu birçok öğrencisi olmuştur.

Mekke'de; Ebu Bekir Humeydî (ö. 219/834), Ebu İshak İbrahim Mükellebî (ö. 237), Ebu Bekir Muhammed b. İdris, Ebu Velid Musa b. Ebu Carud talebelerinin bir kısmıdır.

Mısır'da; Harmele b. Yahya b. Harmele (ö. 266/879), Ebu Yakup Yusuf b. Yahya Büveytî (ö. 231/845), Ebu İbrahim İsmail b. Yahya Müzeni (ö. 264/877), Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem (ö. 268/881), Rebi' b. Süleyman Cizi Şâfiî'nin talebelerindedir.

Bağdat'ta; Ebu Hasan Sabbah Za'ferânî (ö. 260/873), Ebu Ali b. Hüseyin b. Ali Kerabisî (ö. 256/869), Ebu Sevr Kelbî (ö. 240/854), Ebu Abdurrahman Eş'arî Basri'nin yanı sıra Ahmed b. Hanbel (164-241/790-855), İshak b. Raheveyh (ö. 238/852) ve Davud b. Ali onun talebelerindedir. Bunun yanında İbn Süreyc (ö. 306/918), et-Taberanî (ö. 335/946) ve tarihçi İbn Cerir et-Taberî de Şâfiî mezhebinin Bağdat'taki önemli temsilcileridir (Karaman, 1989: 220).

"Şâfiî ekolü, İmam Şâfiî'nin hayatının son yıllarını geçirmiş olduğu Mısır'da gelişmeye başlamıştır. Bu mezhep, Aşağı Mısır, Hicâz, Zeydi-Şii olmayan Güney Arabistan ve İslamın ulaşabilmiş olduğu Doğu Afrika'da hâkim duruma gelmiştir.

Irak'ta da hatırı sayılacak kadar Şâfiî vardır. Ortaçağda Şii on iki imamcılığın hâkim olmasından önce İran'da da Şâfiîlik iyi bir durumda idi. Orta Asyanın bazı bölgelerinde ve Hindistan'ın bir kısım sahil mıntıkalarında da Şâfiîler vardır. Sonuç itibariyle Şâfiî mezhebi hemen hemen bütün Endonezya, Malezya ve Güneydoğu Asya'nın diğer kısımlarında benimsenmiştir." (Schacht, 1986: 75). Sübkî'nin bildirdiğine göre ise; neredeyse mezhebin yarısı Horasan bölgesinde bulunmaktaydı (Sübkî, 1964: 1, 326). Yalnızca bu, Hanefiliğin yaygın olduğu Horasan bölgesinde Şâfiîliğin de ne kadar etkin olduğunu göstermeye yeterlidir.

Uzun süre yanından ayrılmadığı Şâfiî'nin Irak dönemine ait kadîm görüşlerinin en önemli ravisi (Serinsu, 2002, DİA: 25,265) ve İmamın Bağdat'taki talebelerinden olan Kerâbîsî (ö. 256/869) hâdisçi kimliğinin yanında kelamcı kimliğiyle de ön plana çıkmıştır. Zira Kerâbîsî kelami görüşleri göz önüne alındığında Küllâbîyyeye daha yakın görünmektedir. Nitekim İbn Kesir, Kerâbîsî'nin Kur'an'ın mahlûk oluşuyla ilgili şu sözünü nakletmektedir: "Bütün yönlerden Kelamullâh gayri mahlûktur. Ancak Kur'anla ilgili lafzım mahlûktur. Benim Kur'anla ilgili lafzım mahlûktur demeyen kâfir olur." Kerâbîsî, bu sözlerinden dolayı Ahmed b. Hanbel'in gadabına uğramıştır (İbn Kesir, 1995: 10, 132-133). Serinsu'nun İbn Nedim'den naklettiğine göre; Kerâbîsî Küllâbîyenin ricali arasında sayılmaktadır (Serinsu, 2002, DİA: 25,264).

Fıkıh-kelam ilişkisi bağlamında Kerâbîsî'nin yanında Ebu'l-Abbas b. Süreyc (ö. 306/918) de önemli bir isimdir. Bağdâdî'nin bildirdiğine göre; Şâfiî'den sonra onun fıkıh ve kelam ilmini birleştiren öğrencileri gelir. Ebu'l-Abbas b. Süreyc, cemaatin bu ilimlerdeki en üstünü idi (Bağdâdî, 2011: 290). "Hâdis, fıkıh, kelâm, cedel alanlarında iyi yetişmiş bir âlim olan ve Şîraz'da bir müddet kadılık yapan İbn Süreyc'in Müzenî dâhil bütün Şâfiî fukahasını aşığı kabul edilir. İbn Süreyc'ten itibaren Şâfiî fukahasının öncekine nisbetle kelam ilmine daha belirgin bir ilgi göstermeye başlamıştır." (Aybakan, 2010: 38, 237). "İbn Süreyc'in bu çabası kelamî olmaktan çok, temelde fihhi içerikliydirdir. Ancak bu çaba bile Şâfiîlikle Eş'arîliği buluşturan temel referans noktalarından birisi olup ve Eş'arîlik baştan itibaren İbn Süreyc'in öğrencileriyle irtibatını sürdürmüştür." (Kalaycı, 2011: 85).

Dedesî vasıtasıyla tasavvufa âşinalığı olan İbn Süreyc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılır, Cüneyd'in konuşmalarında geçen bazı ifadeler kendisine sorulduğunda ise bunların herkesin anlayamayacağı rumuzlar olduğunu ve onunla birlikte olmaktan çok etkilendiğini söylerdi. Ebû Ali er-Rûzbârî ve Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb es-Sekafî gibi mutasavvıfların kendisinden fıkıh öğrenmeleri de sûfilere karşı olumlu bir tutum içinde olduğunu gösterir (Özen, 1999: 20,364).

Şâfiî-Eş'ari ilişkisine Kerâbîsî ve İbn Süreyc'in yanında diğer bir örnek de Basralı Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/920)'dir. Zira es-Sâcî, "Müzenî ve Rebî'den ilim tahsil etmiş olup İhtilâfî'l-fukahâ ve İhtilâfî'l-hadîs adında iki eseri vardır; aynı zamanda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye Ehl-i Hadîsin akîdesini öğretmiştir." (Aybakan, 2010: 38,236).

Bütün bunlar ışığında şu sonuca varılabilir: Döneminde rey taraftarlarıyla hâdis taraftarlarının görüşlerini uzlaştırıp yeni bir mezhebin kurulmasına öncülük eden İmam Şâfiî'den sonra, bu geleneğin devamı olarak talebeleri, zamanın kelam problemlerine ilgisiz kalmayıp Mutezile ile Selef anlayışının ortasında bir yolda seyretmişlerdir. Bunun sonucu olarak Küllâbîyye anlayışı ortaya çıkmıştır. "Zira İslam düşünce tarihine genel olarak bakıldığında kelamın, fıkha eşdeğer bir kazanım ve başarı elde edemediği ve fıkıh karşısında aynı güçte bir konuma ulaşamadığı görülmektedir. Bu durumda itikadî mezheplerin, fıkıh mezhepleriyle bütünleşme sürecine girmesi, onların toplumda taban bulabilmesi açısından kaçınılmaz bir durumdu. Buna göre Şâfiî fıkıh düşüncesinin

yaygınlığı Eş'arîliğin V./XI. asırdaki yayılışına zemin hazırlamıştır. Eş'arîlerin ezici çoğunluğunun, fıkhıta Şâfiî oluşu tesadüf değildir." (Kalaycı, 2011: 82). Çünkü İmam Şâfiî yaşadığı dönemdeki kutuplaşmaların ortasında bir tavır alarak çatışmacı bir üslup yerine, uzlaşmacı bir tavırla rey ve hâdis taraftarlarının görüşlerini orta bir noktada birleştirmiştir. Bunu yaparak geniş halk kitlelerinde hüsnü kabul görmüştür. Bunda Şâfiî'nin sünnete verdiği değer de önemli bir yer tutmaktadır. Gerek sünnetin aklın karşısında güçlendirilmesi, gerekse uzlaştırıcı tutumuyla Eş'arî-sûfi geleneğin özüne uygun bir yapı sergilemiştir. Bunun sonucu olarak da Eş'arîlik ve tasavvuf, Şâfiî zeminde gelenekçi halk kitleleri tarafından geniş bir yayılma alanı elde etmiştir. S. Hüseyin Nasr'a göre ise Eş'arîliğin kavramsal atomculuk düşüncesi Arapça'nın ve Arap zihninin ruhî ve psikolojik yapısına bağlı olarak, onların mantığına hitap etmesi, bu mezheplerin Araplar arasında daha fazla yayılmasına sebep olmuştur (S.H. Nasr, 2008: 286).

Bizzat Eş'arî'nin kendisinin dönemin Şâfiî âlimlerinden Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951)'den ders alması bunun en somut örneği olup, sonraki süreçte İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Cüveynî ve Gazâlî gibi âlimlerin de Şâfiî mezhebine mensup olmaları ve bu alanda kitaplar yazmaları Eş'arîlikle Şâfiî mezhebinin özdeşleştiğinin göstergesidir. Selçuklular zamanında ise Nizâmiye Medreselerinde Eş'arî-Şâfiî anlayıştaki âlimlere görev verilmesi Gazâlî'den sonra bu birlikteliğin kalıcı hale gelmesini sağlamıştır.

3.1.1.3. Eş'arîliğin Mâlikiliğe Dayanan Kökleri

İmam Şâfiî hakkında verilen bilgilere göre Eş'arîlerin tamamının fıkhıta Şâfiî mezhebine mensup olduğu anlaşılmalıdır. Eş'arîliğin Mâliki hâdisçilerine de dayanan bir kaynağı olup Mâliki mezhebinde de Eş'arîlik genel kabul görmüştür.

"Abbasiler devrinde Hanefilerin Maturidi olmak; Mâliki ve Şafilerin Eş'arî olmak temayülü vardır." (Watt, 1968: 77). "Ancak Eş'arî olan Mâlikiler doğuda daha yaygındır. Doğuda Mâliki fıkhı ile Eş'arî kelâmı arasında bazı münasebetler bulunmasına rağmen, batıda Muvahhidlerin gelmesinden önce Eş'arîliğin izi çok azdır." (Watt, 1968: 120).

İmam Eş'arî'den sonra mezhebin sistematik bir yapıya bürünmesinde rolü inkâr edilemeyecek Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/1013) aynı zamanda Mâliki mezhebine mensup bir âlimdir (Sübkî, 1964: 3,352). "Bâkılânî (ö. 403/1013), İmam Eş'arî'nin öğrencilerinden İbn Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980) ve Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'den kelâm, Ebû Abdullah eş-Şîrâzî'den usul, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî ve Ebû Bekir el-Ebherî'den fıkıh, İbn Sem'un'dan ahlâk ilimlerini tahsil etmiştir." (Gölcük,1991:4,531). "Bunlar içerisinde İbn Mücâhid et-Tâî ve Ebû Bekir el-Ebherî aynı zamanda Malilikidirler. Ayrıca Bâkılânî (ö. 403/1013) Irak Mâlikililiğinin son temsilcisi olarak gösterilen ve Eş'arîliğin Kuzey Afrika'da yayılmasına katkıda bulunan Kâdî Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî'nin (ö. 422/1031) de hocasıdır." (Kalaycı, 2010: 87-88).

Bütün bunlara göre Eş'arîlik, Şâfiî hâdisçilerinde olduğu gibi Mâliki bir kaynaktan da beslenmiş ve sonraki dönemlerde Mâliki mezhebi içerisinde de genel kabul görmüştür. Eş'arîlik tek bir coğrafya, mezhep ya da belirli şahısların fikirlerine mahsus bir mezhep olmayıp eklektik bir yapıya sahiptir. Eş'arî, görüşlerini savunurken her ne kadar Mutezilî metotları kullanmış olsa da, nasları anlama konusunda Hanbelî metodu takip ettiği için, Şâfiîler ve Mâlikîler tarafından kabul görmüştür. Nitekim Eş'arî'den sonra Eş'arîliğin önemli isimleri Şâfiî ve Malikî mezheplerine mensup

âlimler arasından çıkmıştır. Bundan dolayı Eş'arilik bu iki mezhebin kabul edildiği yerlerde yayılmıştır.

Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet akâidini kelâmî metotla savunması büyük yankılar uyandırmış, Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin pek çoğu ile bazı Hanefî ve Hanbelî âlimleri onun metodunu benimseyip geliştirmeye başlamışlardır. Eş'arîyye'nin kısa zamanda geniş bir yelpazeye yayılıp Ehl-i Sünnet'in en büyük kolu haline gelişinde nakille aklı birleştiren mutedil bir metot kullanmasının ve mensuplarının tasavvufa olumlu bakmasının önemli rol oynadığı kabul edilir (Yavuz, 1995, D.İ.A: 11,448).

3.1.2. Küllâbîlik

Mutezileye karşı gelişen hâdisçi kanadı iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği Hanbelî hâdisçiler, diğeri ise Selefi esasları Mutezile'nin kelami yöntemiyle birleştiren Şâfiî hâdisçilerdir ki daha sonra Küllâbîlik adıyla şöhret bulacaktır. "Nitekim sünnilerin ana bünyesi arasındaki kelamın kabuğu yolundaki harekette merkezi yeri, İbn Küllâb'ın almış olduğu görülecektir. Belki de el-Muhâsibî, burada ele alınan malzemenin işaret etmekte olduğundan daha da müessir idi" (Watt, 1998: 355) ki bu Muhâsibî'nin sûfi kimliği de göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî tasavvuf ilişkisinin arka planına ışık tutmakta bize yardımcı olacaktır.

"İsmi Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb (ö. 240/854)'tan alan Küllâbîlik, yeknesak bir yapıda olmamasına karşın Me'mûn zamanında Mutezile'ye karşı bir amaç birliğine sahip Şâfiî Hâdis Taraftarlarını ifade etmektedir. Temsilcileri arasında Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb (ö. 240/854), Ebû Ali el-Hüseyin b. Alî b. el-Kerâbisî (ö. 248/862), Abdül'azîz b. Yahyâ el-Mekkî el-Kinânî (ö. 240/855), Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Hüseyin b. Fadl el-Becelî gibi isimler bulunmaktadır. Klasik kelim eserlerinde "Ehl-i Hâdis'in Kelamcıları" olarak nitelenen bu kimselerin ortak noktaları, Şâfiî Hâdis Taraftarı kimseler olmalarına karşın itikadî meselelerde kelama yer vermeleri idi. Mutezile'nin sıfatları nefyetmesine karşın, sıfatları ispat eden tutumlarıyla kimi zaman *Sifâtiyye* olarak da anıldılar. Bazıları yazdıkları eserlerle, bazıları da verdikleri derslerle Ehl-i Sünnet muhitinde kelâmî bakış açısının oluşmasına katkıda buldular." (Kalaycı, 2011: 74). Bunların hepsi kadîm mektep mensubu olup kelim ilmiyle uğraşmışlar ve selef mektebi'nin akidelerini, kelimden elde edilen deliller ve usul burhanlarıyla müdafaa etmişlerdir (Watt, 1998: 355).

Bir tarafta tamamen aklın ön planda olduğu Mutezile mezhebi, diğeri tarafta naklin tek dayanak kabul edildiği Selefi çizgi, birbirine tamamen zıt iki uç noktayı oluşturmuşlardır. Özellikle nassların zâhirine göre hükmeden katı Selefi anlayış, genişleyen İslam coğrafyasının sorunlarına çözüm sunmakta yetersiz kalmıştır. Birbirleriyle sürekli mücadele halinde olan bu iki kutup arasında ortada duran, uzlaştırmacı ve düşünce alanında tıkanıklığı giderici yönüyle ön plana çıkan Küllâbîlik dikkat çekmektedir. İbn Küllâb ve arkadaşların başını çektiği bu düşünce okulu, sünni anlayışın ve Eş'ariliğin öncülleri olmuşlardır. "Halkın genel kanaat ve görüşlerinden ayrı düşünen, ama onlarla Mu'tezile gibi çatışmayı göze almayan bu grup, bir taraftan Mutezile çizgisinden rahatsızlığını dile getirirken, diğeri taraftan da Selef çizgisinin yetersizliğine vurgu yapmış ve yeni bir dini anlayışın oluşmasına zemin hazırlamıştır." (Yücedoğru, 2011: 78).

"İbn Küllâb, Mutezile ile kelim konularında münakaşaya giren ilk Ehl-i Sünnet kelamcısıdır." (Neşşar, 1999: 2, 356). "Devrin baskın anlayışının çekinmeden tenkidini yapmış olması yanında, yeni fikirlerin tarafından üretilebilmiş olması, tıkanan ve bu

tıkanıklığını çeşitli baskı aracı haline dönüştüren devrin yönetici ve âlimine çıkış yolunu göstermesi onun, Ehl-i Sünnet öncesi ifa ettiği görevleri cümlesindedir.” (Yücedoğru, 2011: 78).

Yukarıdaki isimlerin yanında (vefat tarihi hakkında farklı görüşler olmakla birlikte) Ebu'l-Abbas el Kalânîsî'yi de zikretmek gerekir. “Kalânîsî hakkında bilinen onun İbn Küllâb ve Muhâsibî'nin çağdaşı olduğu gerçeğidir.” (Yücedoğru, 2011: 81). Watt'ın belirttiğine göre bu zümrede meşhur sûfî el-Cüneyd de bulunuyordu (Watt, 1998: 356).

Konuyla ilgili olarak Küllâbîlik çizgisinde sûfî kimliğiyle öne çıkan Hâris b. Esed el-Muhâsibî (165/781-243/857) isminin ayrı bir önemi vardır. Zira tasavvufun sünni akideyle yakınlaşmasının erken dönemdeki en önemli ismi Muhâsibî'dir. Kendisinden sonraki etkileri de düşünöldüğünde Gazâlî'ye kadar geçen süreçte tasavvufun sünni-Eş'arî çizginin içinde kabul görmesinde Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışı etkili olmuş ve Eş'arî kelimeler okulunun tasavvufa bakış açısının alt yapısını oluşturmuştur.

Kaynakların belirttiğine göre babasından kendisine yüklü miktarda mal kalmasına rağmen, Muhâsibî o maldan bir parça bile almamıştır. Çünkü o, iki milletten miras alınamayacağını söylemiştir. Muhâsibî'nin babası ise “vakıfı” idi. Hatta bir gün Bâb-ı Tâk'da yolun ortasında, insanların gözü önünde babasının yakasına yapışmış ve ona şunları söylemiştir: “Hanımını boşa çünkü sen başka dindensin, o ise başka dindedir.” (Ebu Nuaym, 1988: 10,75). “Kaynaklar, babasının Kaderî ve yahut da Rafizî olduğunu söylemektedirler. Muhâsibî bu firkaların İslam çerçevesi dışına çıktığı görüşünde olduğunu gösteriyor. Bu olay aynı zamanda Muhâsibî'nin o sırada Mutezile çevresinden çıkmış olduğunu da gösteriyor. Çünkü kendisi daha önce Mutezile çevresi içinde bir düşünür idi. Mutezile'den ayrıldıktan sonra onların görüşlerini bir bir ele alıp eleştirdiği “Fehm el-Kuran”ı yazmıştır. Diğer kitaplarında da isim anarak ya da anmadan Mutezile'nin görüşlerini eleştirir.” (Aydın, 1976: 22).

Muhâsibî'nin yaşadığı çağdaki İslam kültürünün durumu ve değerleri hakkında bir hükme sahip olabilmek için onun çağdaşı olan düşünürlerin isimlerini anmak yeterlidir: Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Bîsr b. Mutemir (ö. 210/825), Nazzam (ö. 231/845), Süname (ö. 213/825), Cafer b. Mubeşşer (ö. 234/848), Ca'fer b. el-Harb (ö. 236/850), Cahız (ö. 255/868), Abdullah b. Küllâb (ö. 241/855), Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855), İmam Şâfîî (ö. 204/819), Ebu Zur'a er-Râzî (ö. 264/878), Seriy es-Sakati (ö. 251/865), Ma'ruf el-Kerhi (ö. 201/816), Süleyman ad-Darani (ö. 215/835), Ebu Hamza Muhammed b. İbrahim al-Bağdâdî (ö. 269/882), Zünnun el-Mısri (ö. 245/859), Sehl b. Abdullah et-Tusteri (ö. 283/896), al-Harraz (ö. 286/899), Ebu Yezid el-Bistami (ö. 261/874), İbn Ebi ed-Dünya (ö. 281/894), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/871), Ebu Hafis an-Nisaburi (ö. 270/883)...vd. dir (Aydın, 1976: 13).

Sübkî'nin belirttiğine göre Muhâsibî; fıkıh, kelimeler, hâdis ve tasavvufta müslümanların imamı olup kitapları bu konularda kitap yazanlara kaynak olmuştur. Ayrıca Sıfatiyye'nin çoğu ona mensup olduğu gibi aynı zamanda Şâfîî fıkhında mümtaz bir kişidir (Sübkî, 1964: 2, 37). Buna göre İmam Muhâsibî, daha sonra Gazâlî'de de olduğu gibi bu disiplinlerin hepsinde kendisini kabul ettirmiş bir âlim olup, olayları çok yönlü değerlendirerek sadece bir disiplin penceresinden bakmamıştır.

İbn Hafif'in Attâr ve Camii'nin kitaplarında geçen şu sözleri Muhâsibî ve geleneğinin tasavvufi düşünce açısından önemini belirtmektedir: “Pirlerimizden şu beş kişiyi kendinize örnek alıp hallerine uyunuz, geriye kalanları halleriyle baş başa bırakınız. Bunlardan ilki Muhâsibî, ikincisi şeyh Cüneyd, üçüncüsü Rûveym,

dördüncüsü İbn Ata, beşincisi de Amr bin Osman el-Mekki'dir. Çünkü bunlar şeriat ilmiyle tarikat, yani hakikat ilmini bir araya getirmişlerdir. İlim ile hakikatın arasını bulmuşlardır. Yani zâhirlere bîlirler. Bu beşin dışında kalanlar da inanılmaya layıktır, ama bu beşi hem inanılmaya hem de bağlanılmaya layıktırlar." Tarikat uluları demişlerdir ki, bunların altıncısı Abdullh İbn Hafif'tir (Attar, 1984: 303).

Eş'arî-Sûfî gelenek açısından Muhâsibî, Cüneyd ve İbn Hafif önemli isimler olup genelde sünnilik özelde ise Eş'arîliğin tasavvuf ile yakınlaşmasında kilit rol oynamışlardır. Özellikle Cüneyd'in Muhâsibî ile ilişkisi hoca-talebe ilişkisi şeklinde gerçekleşmiş ve Cüneyd, Muhâsibî'nin çizgisinde bir tasavvuf anlayışı benimsemiştir. Nitekim Ebu Nuaym'ın Hilyetü'l-Evliya'sında Cüneyd, Muhâsibî ile ilgili olarak şunları anlatılmaktadır:

Hâris b. Esed el-Muhâsibî evimize gelir ve 'benimle beraber sahraya gel' derdi. Ben de ona şöyle dedim: 'Beni uzlet hayatımdan ve nefsim açısından güvende olduğum halden sokaklara, afet ve şehvetlerin görüleceği yerlere mi götürüyorsun?' O da bana; 'Korkma benimle beraber gel' derdi. Bunun üzerine ben de onunla beraber çıkardım, yollar bomboş olduğu gibi hoşumuza gitmeyecek bir şey de görmezdik. Oturmayı adet haline getirdiği yere varınca : 'Bana sor' derdi. Ben soracak bir sorunun olmadığını söyledim. O da 'aklına gelen her şeyi sor' derdi. Bunun üzerine ben ona sorardım o da hemen cevap verirdi. Sonra evine gider ve kitap yazma işiyle meşgul olurdu. Çoğu zaman ona şöyle derdim: 'Uzlet ve üns hâlimde huzurda iken sen beni sokaklara ve insanların arasına çıkarıyorsun.' O da şöyle dedi: 'Kaçtır uzlet ve huzur diyorsun. Halkın yarısı benimle birlikte olsa onlara karşı içimde bir ünsiyet bulamam. Diğer yarısı da benden ayrı olsalar, uzak olmalarından dolayı rahatsız olmam.' (Ebu Nuaym, 1988: 10, 255-256).

Bu rivayetten anlaşıldığına göre, önemli bir sûfî olan Cüneyd, Muhâsibî'nin öğrencisi olduğu gibi, Muhâsibî halktan ayrı ve uzlete dayalı tasavvuf anlayışı yerine halkla iç içe bir tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Nitekim Fazlurrahman'ın şu tespiti konuyu özetler mahiyettedir: "Sûfîzmin el-Muhâsibî ile başlayan daha akli başında bir çizgisi, en etkili temsilcisini el-Cüneyd'de (ö. 298/910) bulmuştur." (Fazlurrahman, 2006: 150).

Schoonover, Muhâsibî'nin başlangıçta kelamcı olup, fıkhîta Şâfiî mezhebine mensup olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ona göre Muhâsibî ile Eş'arî arasındaki bir benzerlik, ikisinin de önceleri Mutezile'ye mensupken daha sonra Mutezile'den ayrılmalarıdır (Schoonover, 2004: 293). "O da İbn Küllâb gibi dördüncü hicrî asırda oluşan Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmına öncülük etmiştir. Ancak o, İbn Küllâb gibi fikirleri etrafında bir fırkanın oluşmasına değil, kendinden sonra gelen ve yeni oluşmakta olan tasavvufî anlayışın ilk temsilcisi olma şerefine nail olmuştur. O, Mutezile'nin ortaya attığı Kur'ân'la ilgili yorumları tatmin edici bulmadığı gibi Selef düşüncesinin Mutezile'ye itirazdan başka ortaya yeni bir fikir atmamasını da yeterli bulmamıştır." (Yücedoğru, 2011: 79).

Aynı zamanda İmam Şâfiî'nin de öğrencisi olduğu nakledilen, İbn Küllâb ve Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî ile birlikte Ehl-i Sünnet kelâmının kurucularından sayılan Muhâsibî, çalışmalarında Ehl-i sünnet akidesine karşı zararlı kabul ettiği bütün akımların bid'at olduğunu ortaya koymuş, çeşitli vesilelerle Mutezili, Rafizî, Mürcoii ve Haricileri eleştirmiş, özellikle Mutezile ile olan tartışmalarında onların akılcı metodunu kullanmıştır (Erginli, 2006, DİA: 31,14).

"Muhâsibî birçok alanda eser yazmış olmasına karşın kitapları arasında öne çıkan taraf, tasavvuf ve kelam konularıdır. Kelama dair yazdığı kitaplardan en önemlisi sayılabilecek el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'an'dır. Buna göre Muhâsibî, zamanındaki fırka

ve fikri cereyanlara karşı kitaplarında açıktan açığa ya da kapalı olarak tutumunu belirtmiş, onların görüşlerini özetlemiştir. Fehm el-Kur'an adlı kitabı ise başta Mutezile olmak üzere itikâdî fırkalarla bir hesaplama yapılmıştır." (Aydın, 1976: 23). Ancak günümüze ulaşan kitapları genellikle tasavvufa dair kitaplardır. Muhâsibî üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Abdulhâlim Mahmud; Muhâsibî'nin kelama dair eserlerinin ihmal edilip kaybolmasının bir sebebinin de Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî ve kitaplarına karşı tutumu olarak değerlendirmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ona karşı çıkması, görüşü ve akidesi dolayısıyla değildir. Bu hususta her iki imam da ittifak halindedir. İmam Ahmed'in ona karşı çıkması sadece Muhâsibî'nin dine destek vermek üzere izlediği üslup ve yol ile ilgilidir (A. Mahmud, 2005: 25-27).

Muhâsibî'nin geçirdiği fikri aşamaları eserlerinin yazılış sıralamasına göre değerlendiren Abdulhâlim Mahmud, bunu üç kısımda inceler. Buna göre birinci aşama çağdaşı olan kelamcılar gibi düşünüp bu doğrultuda eser verdiği dönemdir. Nitekim Fehmu'l-Kur'ân'ı bu dönemde yazmıştır. Daha sonraki aşamada eserlerinde nefsi tahliller ön plana çıkar. Er-Riâye adlı kitabı da de bu dönemin eseridir. Son olarak da el-Vasâya gibi dini tefekkür ve tasavvufî düşüncenin belirgin olduğu eserler yazmıştır (A. Mahmud, 2005: 88). Nitekim sayılan eserleri Muhâsibî'nin en önemli eserlerindedir. Birçok Eş'arî kelamcıda olduğu gibi Muhâsibî'de de tasavvufa doğru bir fikri dönüşüm gerçekleşmiştir. Muhâsibî'nin bu dönüşümden bahsettiği el-Vasâya'sı Gazâlî'nin otobiyografisini yazdığı el-Munkız mine'd-Dalâl adlı eserine de model olmuştur.

Muhâsibî kendisinden sonra birçok kelamcı ve sūfîyi etkilemiştir. Özellikle sekr ve şatahâtlarıyla bilinen sūfileri eleştirmiş ve bu tür ifadelerden uzak durmuştur. Çağdaşlarından Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyin en-Nuri, İbn Ata, İbn Mesruk, İbn Haffî, Ebu Hamza el-Bağdâdî, sonraki dönemden Sehl et-Tüsterî, Hâkim et-Tirmizî, Ebu Tâlib el-Mekkî, Ebu Nasr es-Serrâc, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi, Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Gazâlî, Muhâsibî'nin etkisinde kalan sūfiler arasında sayılabilir (Erginli, 2006: 31,15).

Aslında Mutezile ile başlayan dini esasların daha akılcı bir şekilde savunulması, fetihlerin sonucunda saf İslam düşüncesinin köklü medeniyetlerle etkileşiminin zaruri bir sonucuydu. Eski Yunan felsefesi, İran ve Hint kültürlerinin karşısında dini inanç esasları sadece nakle dayanarak savunulamazdı. Nakle dayanan inanç esaslarının muhakkak akılla temellendirilmesi gerekliydi. Nitekim hicri ikinci asırda ortaya çıkan akılcı Mutezili anlayış bu ihtiyaca bir cevaptı. Ancak Mutezile'nin nakil karşısında akli ön plana çıkarırken Selef'in Mutezile karşısında yetersiz kalması, Muhâsibi ve Küllâbî çizgideki âlimleri Selef'in görüşlerini Mutezili bir metotla savunma yoluna götürmüştür. Mutezile'nin yabancı kültürler karşısında akli savunma yöntemini kullanması gerektiği gibi şimdi de rakiplerinin Mutezile'ye karşı savunma içerisine girebilmesi için yine aynı akli yöntemi kullanması gerekiyordu. Bu ikisi de bir zaruret neticesiydi. Fakat akli bu kadar ön plana çıkarmak bir özeleştiriyi de beraberinde getiriyor, bazen teslimiyetçi bir anlayışla ve tasavvufî sonuçlanan fikri dönüşümlere neden oluyordu. Burada kastedilen eski anlayışın pişmanlık haliyle tamamen terk edilmesi değildir. Yine burada siyasi ve sosyal ortamın etkilerini de göz ardı etmemek gereklidir. "Nitekim Muhâsibî tasavvufa yönelmesine rağmen tasavvufî ilgili tavrı onun akli yaklaşımının izlerini taşıyordu." (Şerif, 1990: 1,376). Benzer dönüşümleri hepsi tasavvufî neticelenmeye de İmam Eş'arî, Cüveynî ve Gazâlî'de görmek mümkündür. Burada ortak nokta akılla nakil arasında dengenin sağlanması endişesi olup bu bir nevi ihtida psikolojisine dönüşmüştür.

3.1.2.1. Küllâbiliğin Eş'arîliğe dönüşümü

Eş'arî, Mutezile'den ayrıldıktan sonra, kendi başına yapayalnız kalmış değildi. Her ne kadar Hanbelî görüşlerden etkilenmişse de herhangi bir Hanbelî okuluna bağlanmış da değildi. Buna rağmen öyle görünüyor ki kelam, İbn Küllâb'ın bir grup takipçisiyle birlikte gelişmeye başladı ki, bunlardan en seçkin olanı, belki de el-Kalânîsi idi. Ve Eş'arî'nin bu grupla ilişkili olması muhtemeldir (Watt, 2004: 314).

Kalânîsi de tıpkı İbn Küllâb ve arkadaşları gibi hem Mutezile hem de Selefilerle mücadele etmiş ve bu süreçte İmam Eş'arî, Mutezile'den ayrılmıştır. Nitekim Şehristânî de, Eş'arî ile birlikte yeni bir mezhebin doğmaya başladığını ve zamanla *Sıfâtiyye* isminin *Eş'arîyye*'ye dönüştüğünü belirtmektedir. Kalaycı'nın konuyla ilgili çalışmasında belirttiğine göre Küllâbîlikle Eş'arîliğe birlikte yer verilmesi veya ikisinin de aynı çatı altında gösterilmesi sadece Şehristânî'ye özgü bir tutum değildir; aksine Eş'arî çizgide olmayan diğer mezhepler tarihi kaynaklarında ve kelamî literatürde de çok sayıda benzer değerlendirmeye rastlamak mümkündür (Kalaycı, 2010: 406).

İbn Küllâb ile başlayan uzlaştırıcı Ehli Sünnet anlayışı Kalânîsi ile devam etmiş olup Eş'arî'nin yaşadığı devirde de bu anlayış Kalânîsi ismiyle meşhur olmuştur. Daha sonra gümüş çağında Mutezile tekrar canlanmış, Mutezili kelamcılarının eserlerinde Küllâbîlik eleştiri oklarının hedefi haline gelmiştir. İmam Eş'arî ise Mutezile'den ayrılmadan önce hocasından sonra Basra kolunun en önemli savunucularından olduğu için Mutezile'nin görüşlerini çok iyi biliyordu. Bundan dolayı Mutezile'ye karşı başvurulan en önemli kaynak olmuştur. “Küllâbîliğin Eş'arîliğe dönüştüğü bu dönem Mutezile'nin Kâdî Abdulcebbar'ın liderliğinde yıldızının yeniden parlamaya başladığı dönemdir. Bu dönemde Mutezililerce kâleme alınan kelami eserlerde Küllâbîliğin muhatap alındığı, Eş'arî'ye Küllâbîlerden biri olarak atıfta bulunulduğu ve *Eş'arîyye* nitelenmesine genellikle yer verilmediği görülür.” (Kalaycı, 2010: 47). Bundan sonra Mutezile'nin içinden gelen ve görüşlerinin zayıf taraflarını çok iyi bilen Eş'arî'nin Küllâbîlikle özdeşleştirilerek, görüşlerinin takipçileri tarafından ön plana çıkarılması Mutezile'ye yapılacak en öldürücü darbeydi. Dolayısıyla İbnu'l-Fürek'in Mücerredü'l-Makâlât'ında olduğu gibi Eş'arî'nin görüşleri Küllâbî gelenek içinde ön plana çıkarılmış, Bâkîllânî (ö. 403/1013), Ebu İshak el-İsferayânî ve Cüveynî gibi daha sonra gelen takipçileri tarafından da sistemleştirilmiş ve bu süreçten sonra İmam Eş'arî bir mezhep kurucusu olarak nitelenmiştir. Nitekim Nesefî, Tabsiretu'l-Edille adlı eserinde, Küllâbîye, Kalanasiye ve Eş'arîliği Ehli Hâdis'in kelamcıları arasında sayarak, Eş'arîliği Küllâbîyeden kabul etmiştir (Nesefî, 1993: 1,400).

Kalaycı'ya göre Mutezile'yi terk ettiği için bir nevi ihtidayı anımsatacak ve bu yüzden kendisine sempatiyle bakılmasını sağlayacak bir psikolojik üstünlüğü olmakla birlikte, Eş'arî, en azından yaşadığı zaman diliminde Küllâbîlik içerisinde lider konumunda birisi olmadı. Eş'arî, mensubu bulunduğu bu kimseler arasında belki de Kalânîsi'den daha mühim bir isim değildi. Eş'arî'nin isminin Küllâbî gelenek içerisinde ön plana çıkması IV./X. asrın muhtemelen ikinci yarısında gerçekleşti. Özellikle Horasan bölgesindeki âlimler, Küllâbîliğin Eş'arîliğe dönüşümünde önemli rol oynadılar; onların gayretleriyle Eş'arî'nin ismi, Küllâbî gelenek içerisinde ön plana çıktı ve İbn Küllâb ve Kalânîsi gibi geleneğin güçlü isimlerini gölgede bıraktı (Kalaycı, 2010: 409-411).

Sonuç itibarıyla başlangıçta Mutezile'nin karşısında yer alan hâdis taraftarları, Şâfiî hâdisçilerin Mutezile'nin metodunu kullanmaya başlamaları ile Hanbelî hâdisçiler tarafından eleştirilmişlerdir. Bu gelişmeler Şâfiî hâdisçileri İbn Küllâb'ın başını çektiği ekol etrafında birleştirmiş ve Ehli Sünnetin ilk tohumları bu şekilde atılmıştır. Daha

sonra beşinci hicri asırda gümüş çağında Küllâbiye'yi hedef alan eleştirileri Mutezile'nin bağrından kopup gelmiş olan Eş'arî'nin Mutezile'ye yönelik eleştirileriyle bertaraf edilmiştir. Bu da Küllâbiye içinde Eş'arî'nin (öğrencilerinin gayretleriyle) ismini yıldızlaştırmış ve zamanla Küllâbilik adı yerini Eş'arîliğe bırakmıştır. Sonraki süreçte İbn Füreke, Bâkılânî, Ebû İshak el-İsferayâni, Abdulkâhir el-Bağdâdî, Cüveyni, Kuşeyri ve Gazali gibi Eş'ariliğin güçlü isimleri, Eş'ari'nin görüşleri ve kendi görüşleri ile mezhebin alt yapısını ve sınırlarını oluşturarak mezhep oluşumunu geliştirmişlerdir. Bunun yanında mezhep bilinci ve bu mezhebe mensubiyet duygusu gelişerek Eş'arilik, hâdis taraftarlarını temsil eden Küllâbîliğin devamı olarak toplumsal düzeyde yankı bulmuştur.

3.1.3. Tasavvuf

Tasavvuf kelimesinin kökeni ile ilgili değişik görüşler öne sürülmekle beraber, bir tevazu sembolü olan yün elbise giymeleri sebebiyle âbid ve zâhidlerin sûfi diye anılmaya başlandığı ve onların bu hayat tarzını ifade için sûf kelimesinden “tasavvefe” (yün giydi) fiilinin türetildiği, tasavvuf tabirinin bu fiilin masdarı olarak kullanıldığı ileri sürülmüş, bu görüş hem anlam hem dil bilgisi açısından uygun bulunduğu için genel kabul görmüştür. Tasavvuf yolunu benimseyenlere sûfi, ehl-i tasavvuf veya mutasavvıf adı verilmiştir (Öngören, 2011, DİA: 40,119).

“Mutasavvıflarca, içinde bulunulan hal ve makam gereği olarak, çeşitli biçimlerde tarif edilen tasavvuf, ilahi kaynaklı bir hikmetin bu düşünce sistemine katılmış olanlar tarafından yeni gelenlere onu aktarma geleneğidir.” (Altıntaş, 1986: 1). “Nitekim her sûfi bulunduğu hal ve makama göre tasavvufu tarif etmiş ve ortaya birbirinden farklı birçok tarif çıkmıştır.” (Nicholson, 2004: 64).

Tasavvuf; içerik olarak Kur'an'da mevcut olduğu gibi, Hz. Peygamber ve Sahâbe dönemlerinde bu doğrultuda bir hayat tarzının yaygın olduğunu görmek mümkündür. Nitekim Kur'an'ın, ahiret hayatının daha hayırlı ve sürekli olduğu (A'la/17, Duha/4), dünya hayatının ise geçici (Rahmân/26) olduğu yönündeki söylemi, Hz. Peygamberi ve Sahâbeyi zühd özellikli bir yaşam şekline özendirmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sahâbe ve Tabiîn dönemlerinde ortaya çıkan bazı siyasi ve sosyal olumsuzluklar, kendini gösteren dünyevileşme problemi ve ahlaki çöküntüler bu olaylara tepki gösteren ve Hz. Peygamber dönemine özlem duyan bir takım insanların kendi kabuklarına çekilmelerine neden olmuş ve Hz. Peygamber zamanındaki gibi zühd özellikli bir yaşam şekline yönlendirmiştir.

Kaynaklarda tasavvuf tarihi değişik şekillerde tasnif edilmekle birlikte, daha çok tercih edilen şu şekildedir:

- 1- Zühd devri
- 2- Tasavvuf devri
- 3- Vahdet-i Vücûd devri
- 4- Tarikat devri
- 5- Çağdaş durum (Türer, 1998: 76).

Bunun yanında, yeni kültürlerle içine girilen bu etkileşim neticesinde, Hicri birinci ve ikinci asırlarda kaynağını dinin özünden alan ve daha çok pratiğe dayanan zühd anlayışı, hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda teorinin ön planda çıktığı tasavvuf döneminde bazı sûfilerin zâhirde İslam itikadıyla bağdaşmayan görüşlerinden dolayı eleştirilere de maruz kalmıştır. Buna göre sûfi hareket itikadî açıdan, kelim ile münasebet dönemi, felsefe ile münasebet dönemi ve felsefî dönem olmak üzere üç dönem şeklinde değerlendirilebilir.

Kelamla münasebet dönemi için bir başlangıç tarihi tesbit etmek zor olmakla birlikte, özellikle, Hallâc gibi sūflikle kırılmaların olduğu, sünnî imajın zedelendiği bir ortamda yeniden sünniliğe vurgu yapma ihtiyacı ile bu dönemin başladığını söylemek mümkündür. Sünnî kelamın şekillendiği, Mu'tezile'nin çekilme sürecine girdiği, felsefenin Farabî ve İbn Sîna'nın etkisiyle toplum içinde yerleşik bir görünüm kazandığı bir ortamda sūfî hareket de, pratikten teoriye, fiilî olandan zihnî olana doğru bir evrilme içine girmiştir. Gazâlî'ye kadar süren bu dönem, sūfî hareketin kendisini ifade etmesi, toplum içinde yer edinmesi, daha da önemlisi sünnî ilim çevrelerinde meşruiyet kazanması sürecidir. Özellikle sūfî kesim, bu dönemde sünnî çizgide yerini belirginleştirmeye aşırı sūfî hareketle arasına mesafe koymaya özen göstermiştir.

Felsefe ile Münasebet Dönemi, Gazzâlî ile başlar. Zâhirî ilimlerin cansızlaştığını ve diriltilmeye muhtaç hale geldiğini gören Gazâlî bir arayış içerisine girmiş ve çarenin tasavvufu da içine alan yeni bir yapılanmada olduğunu keşfetmiştir. Sūflilik, önceki dönemdeki önderlerin çabası sonucu itikadî problemi aşmış, sünnîlik çizgisini netleştirmiş, ulema çevresinde bir ölçüde de olsa yerini almıştı. Bununla birlikte, Gazâlî, sūfliğin İslâm toplumu içerisinde meşruiyet kazanmasında ve tasavvufun sünnî düşünce ile bağdaşır hale gelmesinde etkili olmuş bir şahsiyet olarak görülür.

Felsefi Tasavvuf Dönemi, 'varlık' konusunun tasavvuf içerisinde yoğun olarak tartışma konusu olmasıyla başlar. Bu dönemle birlikte sūflilik, sadece sünnî çevreyle ilişki kuran ve sünnî ilkeler çerçevesinde düşünce üreten konumundan çıkıp, özellikle kelam ve felsefeden alınan unsurlarla yeni açılım kazanma sürecine girmiştir. Bu açılım, en kâmil biçimde İbn Arabî'de görülür. Bu dönemde sūfî, zühd döneminin tersine pratikten çok teoriye yönelir; tasavvufun varlık nedeni olan zühd ve tezkiye-i nefis faaliyeti ikinci planda kalır (Karadaş, 2010: 27-28).

Konu Eş'arî mezhebi olduğu için bu bölümün tasavvuf ve tarikat dönemleriyle sınırlandırılması gerekmektedir. Ancak bundan önce tasavvufun doğuşuna neden olan âmiller ve tasavvufun menşei problemiyle ilgili ortaya atılan görüşler üzerinde durmakta yarar vardır. Şu halde tasavvufun doğuşuna neden olan âmilleri şu şekilde sıralanabilir:

"Öncelikle İslami öğretinin kendisi Müslümanları zühd hayatına teşvik etmiştir." (Afifi, 2012: 63). Nitekim el-Bakara 2/200; Âl-i İmrân 3/145; en-Nisâ 4/77; Hûd 11/15-16; el-Ankebût 29/64; Şûrâ 42/20; el-Müzemil 73/6-8; Müddessir 74/1; Ahzab 33/34 ayetleri gibi daha birçok ayette Allah, inananları dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğuna dolayısıyla dünya zinetinden uzak durmaya buna karşın ahiretin daha hayırlı olduğuna bundan dolayı da insanları zikre ve nafil ibadetlere yönlendirmiştir. Yine bu bağlamda Hz. Peygamberin Sünnetinde de benzer ifadeler rastlamak mümkündür. Bunun yanında Kur'an ve Hadislerde geçen korku ve ümit ifade eden Cennet ve Cehennem nitelemeleri de benzer işlevi görmüştür.

İkinci olarak yeni yerlerin fethiyle birlikte müslümanların lüks ve rahat bir hayat sürmeye başlamaları, bunun yanında bir takım adaletsizlik ve zulümlerin olması ahlaki hayatta çöküntülere sebep olmuş ve buna tepki olarak da bir takım insanlar zühd hayatına yönelmişlerdir. Nitekim yaşadığı devirde insanların dünyaya yönelmelerine sert tepki göstererek zahidane bir hayat yaşayan Ebu Zer el-Ğıffârî bunun en somut örneğidir.

Üçüncü olarak fıkıh ve kelam gibi dinin zâhiri yönüyle iştiğal eden ilimlere tepki olarak dinin bâtinî yönü ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

Dördüncüsü ise, Batılı müsteşriklerin ortaya attığı batıda Hristiyan ruhbanlığının ve yeni Eflatunculuğun, doğuda ise İran ve Hint kökenli bir takım gnostik akımların etkisidir.

Bunlardan ilk üçü, dinin kendi dinamizminden kaynaklanan iç etkenler olup, tasavvufun Hz. Peygamber devrinde olmayıp sonradan ortaya çıktığı için bid'at olduğu yönünde eleştirilere hedef olmuşken; dördüncüsü ise dış etkenler olup tasavvufun İslam dışı kaynaklardan geçtiği ve İslam'ın ruhundan uzak olduğu yönünde eleştirilere muhatab olmuştur. Örneğin vahdeti vücûd düşüncesinin İslam'a bu şekilde bir dış tesirle girdiği yönündeki bir eleştiri, güncelliğini koruyan bir iddiadır. Bu konuyla ilgili kitabında Nicholson; özellikle Hicri üçüncü asırda Mısır'da yaşayan Ma'ruf el-Kerhî (ö. 200/815), Ebu Süleyman ed-Darânî (ö. 215) ve Zunnun el-Mısırî (ö. 245) isimlerinden yola çıkarak tasavvuftaki Hristiyan etkiden bahsetmiştir. Buna göre Zunnûn, miladi dokuzuncu asırda Hristiyan Kıptiler arasında yaşayan ve bizzat Kıpti asıllı olan zahid, filozof ve tılsım ehlinden biriydi. Abdurrahman Camî'nin bildirdiği ve kendisinden rivayet edilen sözlerin de işaret ettiği gibi sûfi hikmetini esas olarak o ortaya çıkarmıştır (Nicholson, 2004: 40-49).

Cabiri'nin beyanı, irfani ve burhani bilgi sistemlerini incelediği eserinde yaptığı değerlendirmeye göre, İslam'daki irfan ve irfaniliğin muhtevası ile İslam'dan önceki irfanilik arasında özellikle tavır ve bilgi konusunda açık bir ilişki vardır. Cabiri, bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Sûfilerin ister mücadele ve riyazetler, isterse de Kur'an'ı okuma ile elde ettiklerini iddia ettikleri hiçbir düşünce yoktur ki, doğrudan veya dolaylı olarak İslam'dan önceki irfani mirasta bu düşüncenin bir kaynağını bulmayalım. Burada 'Güneş altında, yeni hiçbir şey yoktur' diyen insanın sözü yüzlerce kez doğrulanmış olur." Cabiri, tasavvufun bazı kavramlarını bu ilişki bağlamında kıyasladıktan sonra sözlerine şöyle devam ediyor: "İslam irfanı ile önceki asırlardaki irfan arasındaki ilişkinin derin ve doğrudan bir ilişki olduğu, sadece tavır ve nazariye alanıyla sınırlı olmadığı, ıstılah alanını da içerdiği hükmüne varabiliriz. İslam'daki irfani ıstılahlar, ne içerik olarak İslamidir ve ne de köken olarak Arapçadır. Gerek Şii ve gerek sûfi irfan nazariye ve tavırları gibi, bu ıstılahlar da, İslam'a ve Arapçaya nakledilmiştir." Ayrıca Cabiri'ye göre İslam irfan mensupları metod ve bakış açısı alanında, içtenlikli bir irrasyonelliği kökleştirmişlerdir (Cabiri, 2000: 469-474).

Konuyla ilgili olarak çağdaş yazarlardan Afifi'nin değerlendirmesi ise şu şekildedir: "Tasavvufun ister İran isterse Hint kökenli olduğu söylenebilir, iki iddianın da dayandığı gerekçe Ari zihnin Sami dinden üstün olduğu taassubudur. Gerçek anlamda teşekkül etmiş üçüncü asır tasavvufu için söylenebilecek şey, onun muhtelif âmillerin bir ürünü olduğu gerçeğidir." (Afifi, 2012: 59-60).

Aslında saf İslam kültürünün, coğrafyasının genişlemesi neticesinde farklı kültürlerle etkileşime girmesinden daha doğal bir şey yoktur. "Herhangi bir yer ve zamanda gerçekleşen bir insan başarısını, bir kültür örneğini, daha sonra bir başka yerde, ona benzer tarzda bir başka örneğini görünce, öncekinin kopyasıdır, demek yanlıştır. Eğer şartları mevcutsa etkilenme mümkündür ve normaldir." (Aydın, 1976: 10). Nitekim tasavvufta olduğu gibi kelimeler ve fıkıh da bu etkileşimden nasibini almıştır. Aksi halde İslam doğduğu coğrafyaya mahkûm yerel bir din olmaktan öteye geçemezdi. "İnsanlığın düşünce tarihindeki benzerlikleri kesin bir biçimde kültürler arasındaki etkileşim kanununa bağlayacak olursak, düşünce çeşitliliğini de bir ölçüde dondurmuş oluruz. Oysa aynı varlık şartlarına ve aynı düşünme kadrolarına sahip ve aynı stüasyonlarla karşı karşıya olan insanlar, aynı şeyleri görüp, duyup düşünmesi ve aynı şekilde ifade etmesi mümkündür." (Aydın, 1976: 10).

Burada önemli olan etkileşimin kendisinden ziyade ortaya çıkardığı sonuçların dinin özü ve ruhu temel alındığındaki durumudur. Bu bağlamda özünü Kur'an ve Sünnet merkezli bir kaynaktan alan ve dini esaslardan sapma göstermeyen zühd düşüncesinin pekâla diğer kültürlerle etkileşimi neticesinde daha sistemli bir tasavvufa

dönüşmesi normaldir. “Şu halde çeşitli tasavvufi ekollerin doğuş ve gelişmesindeki İslami-gayri İslami âmil ve kaynakların müteaddit olması ve farklı bölgelerdeki Müslüman devletlerde yer alan fikir ürünlerinin uzun tarihi süresince tasavvufa sızması tabiidir. Tasavvuf araştırmacılarının öncelikle tasavvufun İslami olduğunu görmeleri, sonra da İslam dışı unsurlardan etkilendiğini kabul etmeleri gerekmektedir.” (Afifi, 2012: 62). Çünkü yaşadığı coğrafya itibarıyla İslam toplumu Yahudi ve Hristiyan toplumları ile irtibatının yanında Yunan felsefesi ve Hellenistik kültür ile iç içe yaşamaktadır. Buna ek olarak fetihlerden sonra İran ve Hint kültürleriyle de tanışması, Müslümanları o zamanın kültür çevrelerinden haberdar kılmıştır. Bu süreçte Müslümanların çoğu daha önce bu inanç ve kültürleri benimserken İslamla birlikte eski kültürlerini yeni dinlerine az çok yansıtmışlardır. Dolayısıyla genelde İslam düşüncesinin özelde ise tasavvufun, doğup geliştiği ortamın düşünce kalıplarıyla bazı benzerlikler göstermesi onun Kur'an ve Sünnet merkezli bir sistem olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Şu ahilde sorgulanması gereken şey, bahsedilen bu süreçlerde tasavvufun birçok söylem ve öğretilerinin Kur'an ve Sünnetin ortaya koyduğu inanç sistemiyle ne kadar ve nasıl uyum sağladığıdır.

3.2. Eş'arî Kelam Okulunun Tasavvuf İlişkisi

3.2.1. Eş'arî nin Fikri Dönüşümü

Eş'arî'nin babası Ebû Bişr İsmâil b. İshak, Şâfiî mezhebine mensup olup Ehl-i Hadis bir âlimdir. Babası vefatından sonra kendisinin eğitimi için hâdis ve fıkıh ilimlerinde Şâfiî mezhebinin imamlarından Zekeriyâ b. Yahya es-Sâci (ö. 307/919)'ye vasiyette bulunmuştur. Ayrıca Ebu İshâk el-Mervezî (ö. 340/951)'nin halkasına katılarak Şâfiî fıkıhını öğrenmiştir (İbn Asâkir, 2010: 40). Buna göre Eş'arî, çocukluğunda hem Şâfiî mezhebinin hem de Ehli Hadisin görüşleri doğrultusunda bir eğitim almıştır.

İbn Kesir'in el-Bidâye'de bildirdiğine göre Eş'arî, Zekeriya es-Sâci (ö. 307/919)'den hâdis (Zehebi, 1983: 14, 198), İbn Süreyc (ö. 306/918)'ten de fıkıh öğrenmiştir. Aynı zamanda Ebu İshâk el-Mervezî (ö. 340/951)'nin de ders halkasına katılmıştır (İbn Kesir, 1995: 11,325). İbn Süreyc aynı zamanda Cüneyd'in sohbetlerine de katılan birisi olarak kelamcı kimliğinin yanında tasavvufa da aşinadır (Bağdâdî, 2011: 290). Aynı zamanda Şâfiî fıkıhının önemli bir ismidir. Buna göre imam Eş'arî, Şâfiî-Küllâbî-süfi çizgiden de haberdar idi. Nitekim Makalât'ta İbn Küllâb'ın görüşlerine de yer vermiştir. Sübkî, bazı insanların Eş'arî'nin Mâliki olduğunu zannettiklerini ancak bunun yanlış olduğunu, gerçekte ise onun Ebu İshâk el-Mervezî'den öğrendiklerinden dolayı Şâfiî olduğunu bildirir (Sübkî, 1964: 3, 352). Eş'arî, daha sonra babasının vefatından sonra annesinin Cübbâi ile evlenmesiyle onun yanında yetişmiş ve Mutezile mezhebinin görüşlerini ondan öğrenmiştir (Zehebi, 1983: 15,86). Bütün bunlardan çıkan sonuç; Eş'arî, Mutezile ile tanışmadan önce çocukluğunda Ehli Sünnetin anlayışına göre yetişmiştir. Küçüklüğünden getirdiği bu fikri alt yapı onun Mutezile'den sonraki fikri dönüşümüne yön vermiş olabilir.

Uzun yıllar Cübbâi'nin ders halkasında olan Eş'arî'nin Cübbâi ile yollarının ayrılması, hocasının Eş'arî'nin salah ve aslah konusunda bazı sorularına cevap verememesi üzerine başlar. Daha sonra Eş'arî bir Cuma günü Basra camisinde insanlara Mutezile'nin görüşlerinden döndüğünü açıklar (Zehebi, 1983: 15,89). Bundan sonra Eş'arî'de gördüğü rüyaların da etkisiyle Ehli Hâdis çizgisine doğru bir yönelme görülmektedir.

Eş'arî'nin yaşadığı dönemde bir taraftan Mutezile'nin akılcı tutumu ve mihne olayları, bunun karşısında Ashâbu'l-Hadis'in katı nasçı anlayışı birbirine zıt iki anlayış olarak döneme damgasını vurmuştur. Eş'arî'nin fikri dönüşüm yaşadığı bu süreçte Mutezile, siyasi iktidar ve halk tarafından gözden çıkarılmış, Mutezile'ye mensup kelimciler istenmeyen kişiler olarak ilan edilmiş ve İslamın bu ilk rasyonalist akımı ilmi ve siyasi çevrelerde popülerliğini yitirmiştir. Buna karşın yükselen Selefi anlayış, Eş'arî'yi küçüklüğünde aldığı eğitimin de etkisiyle içe dönük bir sorgulama sürecine yöneltmiştir. Muhtemelen bu ruh hali onun rüyalarına da yansımıştır. Bu şekilde yaklaşık bir aylık bir fikri krizden sonra Eş'arî, Mutezili düşüncelerinden vazgeçerek tasavvufi düşünce yapısına da uygun bir ihtida psikolojisine girmiş ve manevi eğilimleri yüksek bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu ortamda içine düştüğü bir takım çelişkilerin neticesinde bir arayış içerisine giren Eş'arî on beş gün evinde insanlardan uzak bir şekilde kalmış ve bütün bunların sonucunda Allah'ın kalbini doğruya tabi olma hususunda açtığını belirtmiştir (Sübkî, 1964: 3,347). Nitekim Sübkî'de geçen rivayette Eş'arî, Allah'tan kendisini hidayete ulaştırmasını istediğini bunun sonucunda da Allah'ın kendisini hidayete erdirdiğini belirtmiştir (Sübkî, 1964: 3, 347-348). Eş'arî'nin bu ruh hali rüyalarına da yansımış olacak ki, Ramazan ayında değişik aralıklarla rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş ve bu durum kendisini hâdislere yönlendirmiştir (Sübkî, 1964: 3, 348-349). Eş'arî'nin rüya hallerinden yola çıkılarak içine düştüğü sıkıntılar ve bunların bilinçaltına yansımaları hakkında tahmin yürütülebilir. "Buna göre Eş'arî'nin dönüşü, her şeyden önce, kişisel ve psikolojik sebeplere bağlı bir olgudur. Ancak ruhi olan bu olgu, içtimai, siyasi ve dini amiller tarafından desteklenmiştir. Dolayısıyla Eş'arî'nin dönüşü uzun bir düşünce ve yoğun bir zihni ve fikri sancuların neticesinde olmuştur." (Keskin, 2013: 144).

Bu süreç, Eş'arî'de hâdislere sarılan ve tasavvufa meyilli daha dindar bir bakış açısını geliştirmiştir. Sübkî'nin Tabakatu's-Şâfiyye'de kaynağını belirtmeden verdiği bilgiye göre Eş'arî, kelim ilmi ve ilimlerin tasnifi hususunda lider olduğu gibi tasavvufta ve kalplerin kendisine itibar etmesi hususunda da lider sayılırdı (Sübkî, 1964: 3, 351). Sübkî'nin burada kaynağını belirtmeden verdiği bu bilgi, konumuz açısından önemli sayılacak bir bilgi olmasına karşın, diğer kaynaklarda Eş'arî'nin tasavvufta ilişkisine bu şekilde doğrudan vurgu yapan başka bir rivayete rastlayamadık. Ancak İbn Hafif'in Eş'arî'nin manevi yönüyle ilgili bir takım gözlemleri, bu konuda ipuçları vermektedir. Ayrıca İrfan Abdulhamit'e göre "Basra'da dedesinden intikal eden bir arazinin 17 dirhem tutarındaki geliriyle geçinen Eş'arî'nin oldukça zâhidâne bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır." (İ. Abdulhamid, 1995, DİA: 11, 445). Dolayısıyla bizzat Eş'arî'nin hayatında zühdü andıran izleri bulmak mümkündür.

Watt Eş'arî'deki fikri dönüşüm hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Eş'arî'nin meşhur ecdadına olan saygısı kendisinin geleneksel akideye dönmesini gerçekten kolaylaştırmış olabilir, fakat birinci dereceden önemin, onun sağlam dini karakterine verilmesi gerekir. Yazıları onun, kendisini hayatın gizli tarafını iyice gören, bizzat yaşamış olduğu inançlar hususunda son derece samimi konuşan ruhani bir insan olduğuna şahadet eder. Kuvvetle muhtemel görünür ki, Eş'arî kalbinde meydana gelen değişikliğin (ve bizim kalbinde var olduğunu farz edebildiğimiz zevkin) asla kendi gayretiyle meydana gelmediğine ikna olunmuştur. Allah ona başka insanlara vermediği bir şey ihsan etmiştir. Böylece Eş'arî kendi şahsi tecrübesiyle iman ve küfrün insanların kalbinde Allah tarafından yaratılması şeklindeki doktrine geri dönmüş oluyordu. Eş'arî'ye ait büyük tesirin esas temelini, onun kendi maneviyatı olması hususu benim kendi kanaatimdir ve bu tür meselede kanattan daha fazla bir şey vermek oldukça güçtür." (Watt, 1996: 183-184).

3.2.2. Eş'arî'nin Tasavvufla ilişkisi

Eş'arîliğin tasavvufla olan irtibatının temelleri zühd döneminden itibaren İmam Şâfiî ile başlatılabilir. Dolayısıyla bu irtibat İmam Şâfiî ile birlikte zühd döneminden itibaren güçlü bir ivme kazanarak gelişmiştir. Zamanında rey ekolüne karşı Sünneti savunarak hâdisçi kanatta yer alan İmam Şâfiî hakkında, ders aldığı Ebu Ubeyd; “İmam Şâfiî’den daha fesahatli, daha takvalı birisini görmedim” demiştir (İbn Kesir, 1995: 10, 426). Beyhakî’nin Menâkibu’ş-Şâfiyye adlı eserinde bildirdiğine göre, İmam Şâfiî gecenin üçte birinde yazar, üçte birinde namaz kılar, geri kalan üçte birinde ise uyurdu. Yine aynı eserde bildirildiğine göre Bahr İbn Nasr (ö. 181/797) onun hakkında şöyle demiştir: “Şâfiî’nin yaşadığı sırada ondan daha çok Allah’tan korkan ve vera sahibi birisini ne gördüm ne de duydum.” Ayrıca İmam Şâfiî her ay Kur’an’ı hatmeder bunu ramazanda iki kere yapardı (Beyhakî, 1970, 158-159).

Bu ve benzeri rivayetlerden anlaşıldığına göre gerek İmam Şâfiî’nin hayatında gerekse mezhebinde, farzlardan sonra nafileler önemli bir yer işgal ediyordu. Bu da doğal olarak sûfîlerin ameli konularında bu mezhebe yönelmelerine sebep olmuştur. İbn Münevver konuyla ilgili şunları kaydetmektedir: “Tasavvuf yoluna girmeden önce başka bir mezhepte bulunan bir kimse, eğer Hak Teâlâ hazretleri kemal derecedeki lütfu ve sebebe bağlı olmayan ezeli inayetiyle kendini sevme saadetini ve bu zümreye özgü olan aziz dergâhında olma ayrıcalığını nasip ederse onu Şâfiî mezhebine yöneltir.” (İbn Münevver, 2004: 55). Muhammed İbn Münevver sûfîlerin genelde Şâfiî mezhebine yönelmelerinin sebebini ise şöyle açıklamaktadır: “Şâfiî’nin mezhebinde darlık (zorluk) bulunduğu ve o din işlerini ince eleyip sık dokuduğundan, nefsi zelil kılmak için bu zümre (sûfîler) onun mezhebini tercih etmiştir.” (İbn Münevver, 2004: 53).

Sübkî’nin naklettiği bir rivayette Ebu Sehl es-Su’lûkî zamanında Ebu Nâsır el-Vâiz’in daha önce Hanefî mezhebine mensupken Şâfiî mezhebine geçişi anlatılır. Ebu Nâsır’a bunun nedeni sorulduğunda şu cevabı verir: “Birgün rüyamda Hz. Peygamberi Ashabıyla birlikte hasta olan Ebu Sehl’i ziyarete giderken gördüm. Ben de onları takip ederek oraya gittim. Orada Hz. Peygamberin huzurunda edeple oturdum ve tefekküre dalıp, bu zat, hâdis âlimlerinin büyüğüdür. Şayet vefât ederse, bu ilmin âlimleri yok olur diye düşündüm. O zaman Hz. Peygamber bana buyurdu ki: ‘Böyle düşünme Allah benim varlığım sebebiyle bu topluluğu zayi etmez.’ (Sübkî, 1964: 1, 170).

Yukarıda geçen rivayetten de anlaşılıyor ki, gerçekten de “Şâfiîlik, Eş’arîlikle sûfîlik arasında bir köprü işlevi görmüş ve sûfîlerin Eş’arîliği kabul etmesinde aracı olmuştur. sûfîliğin geniş halk tabanlı bir harekete dönüşmesini sağlamıştır.” (Kalaycı, 2011: 89).

Eş’arîliğin tasavvufla ilgili temellerini bu şekilde İmam Şâfiî’ye kadar götürdükten sonra, bu yapıyı daha sistematik ve sağlam bir halde Muhâsibî’de görmek mümkündür. Tabakâtu Fukahâu’ş-Şâfiyye isimli eserinde İbn Kesir, Muhâsibî’nin Şâfiî’nin ashabından olduğunu belirten rivayetlere yer verir. Yine aynı eserde Muhâsibî müslümanların fıkıh, tasavvuf, hâdis ve kelim ilimlerinde imamı olarak nitelenirken, bu ilimlerde yazdığı kitapları da kitapların aslı olduğu bildirilmektedir (İbn Kesir, 1993: 1, 126). Küllâbî ekolün önde gelen isimlerinden olan Muhâsibî, sûfî kimliğiyle başta sahv anlayışının savunucusu Cüneyd-i Bağdâdî olmak üzere kendisinden sonra gelen birçok sûfîyi etkileyerek, Ehli Sünnet anlayışında bir tasavvufi oluşumun da temellerini atmıştır. “Muhâsibî’nin eserleri üzerinde yapılacak ciddi bir tetkik, İslam tasavvufunun gelişimindeki birçok problemi aydınlatacak bir imkân vermektedir. Bu problemler arasında ilk devir sade zühd anlayışı ile sonraları ortaya çıkan daha spekülâtif ve büyük ölçüde vecde dayalı bir tasavvuf anlayışı arasındaki bağlantı da bulunmaktadır. Esasen

Muhâsibî'nin eserlerinde, anılan iki formun bileşimi ya da her ikisini bağdaştıran orta yol sūfiliğin bir numunesi mevcuttur. Onun tasavvufu İbn Hanbel gibi katı bir dogmatistin tesiri altında kalmış gibi görünse de, insan, Muhâsibî'nin eserlerinde tasavvufu sünni İslama uydurma isteğini hissetmektedir." (Schoonover, 2004: 294).

Daha önce de değinildiği gibi, Küllâbî ekolün devamı niteliğinde olan Eş'arilikte, Kuşeyrî ve Gazâlî gibi hem sūfî hem de kelamcı isimler tasavvuf anlayışlarında, Muhâsibî'nin yolundan gitmişler ve eserlerinde ondan büyük oranda etkilenmişlerdir. Adı daha çok tasavvufla ilgili konularda anılmakla birlikte sünni anlayışa göre tasavvuf düşüncesinin oluşumunda önemli bir isim olan ünlü sūfî Cüneyd-i Bağdâdî'yi de burada zikretmek gerekmektedir. Çünkü Cüneyd, Muhâsibînin sohbetinde bulunmuş ve tasavvuf anlayışının gelişmesinde ondan ciddi anlamda etkilenmiştir. Zira Abdu'l-Kâhir el-Bağdâdî, Cüneyd-i Bağdâdî'yi, Me'mun Döneminde Mutezile ile mücadele eden ve Ehli Sünnet kelamcılarında olduğunu bildirdiği Abdullah b. Said et-Temîmî'nin öğrencileri arasında zikreder. Abdullah b. Said et-Temîmî'nin diğer öğrencileri ise Abdulaziz el-Kettâni ve Hüseyin b. Fadl el-Becelî'dir. Ayrıca Cüneyd'in tevhid konusunda kelamcılarının metoduna göre yazılmış bir risalesinden de bahseder. Bağdâdî, ilgili eserinde Ehli Sünnet kelamcılarını sayarken Cüneyd'in hemen arkasından Eş'arî'yi zikretmiştir (Bağdâdî, 2002: 335).

Buna göre tasavvufun önemli isimlerinden biri olan ve kendisinden sonra gelen birçok sūfîyi etkileyen Cüneyd-i Bağdâdî'yi de, bu sınıfa dâhil etmek gerekmektedir. Bu çizgiden devam edildiğinde bizzat Eş'arî'nin kendisinin de zühd anlayışını sorgulamakta fayda vardır. Bu konuda Eş'arî'nin eğitimi ve Mutezile mezhebini terk ediş süreci, onun fikri dönüşümü hakkında ipuçları vermektedir.

Abdulfettah el-Fadi de Eş'arî mezhebini yayılmasını onun zühd ve takvasıyla ilişkili bulur. Mutezile ve Hanbelîler arasındaki "Halku'l-Kur'an Mihnesi" gibi Hanbelîler ile Sūfîler arasında h. 262'de yaşanan "Gulam Halil Mihnesi" de insanların Eş'arî'ye yönelmesinde etkili olmuştur. Zira Eş'arî aynı zamanda son derece zühd ve takva sahibi biriydi (Aydın, 2012: 36).

Tarihsel süreçte birçok farklı disiplinle temasa geçen, bazen onları içinde eriten, bazen de onlarla bütünleşerek farklı kimliklere bürünen Eş'ariliğin tasavvufla kurduğu irtibat, onun siyasal ve sosyal düzeyde kabulünü ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Çünkü "tasavvufla kurulan irtibat, bir mezhebin toplumsal zeminini genişletirken fikri yönünü daraltmaktadır. Aynı şekilde felsefeyle kurulan irtibat ise fikri açıdan mezhebin sınırlarını genişletirken, toplumsal boyutunu daraltmaktadır. Eş'arilik açısından bakıldığında her ikisinin de geçerli olduğu görülmektedir. Eş'arilik tasavvufla temasında fikri açıdan alan daralmasına uğrarken felsefeyle temasında ise oldukça genişlemektedir. Bu yüzden felsefe ve tasavvuf, farklı Eş'arilik algılarının oluşmasında en önemli etkidir." (Kalaycı, 2011: 192). S. Hüseyin Nasr'a göre; Eş'arî kelamının yayılması, İslam dünyasında akılcılığın tesirini azaltmış ve sonunda tasavvufun yardımıyla büyük bir güç olarak onu ortadan kaldırmıştır (Nasr, 2008: 287).

Şâfiî, Küllâbî ve tasavvuf kaynaklarından beslenerek ortaya çıkan Eş'arilik, tarihi süreçte ortaya çıkan tepkisel bir harekettir. Aslında bunu etkileyen birçok siyasi ve sosyal âmil bulunmakla birlikte öne çıkan özellik, zamanın kutuplaşmalarına gösterilen reaksiyonun sonucu ortaya çıkan uzlaştırıcı sünni yorumdur. Bu sonuç, İslam'ın ruhuna en uygun yorum olup geniş halk kitlelerinde de kendisine taban bularak tutunabilmiştir. Buna; zamanın şartlarına göre tepkime de denilebilir ki bu, sünni anlayışın bazı yönlerinin konjoktürel bazda daha çok ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda "Eş'arilik bazen Şâfiî bazen de tasavvuf alt kimlikleriyle geniş bir tabana

yayılırken bazen da felsefi bir kimliğe bürünerek kendi kabuğuna çekilmiştir.” (Hourani, 2003: 360).

3.2.3. Eş'arî'nin Sûfi Talepleri

Eş'arî'nin yetiştirdiği talebelerinden bazıları şunlardır: Ebû Sehl es-Su'lûkî en-Nisâbûrî (ö. 369/797), Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâ'sî el-Fakîh (ö. 365/ 975), Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981), Ebû Abdullah Muhammed b. Hafif eş-Şîrâzî (ö. 371/982), Ebû Ali Zâhir b. Ahmed el-Fakîh es-Serahsî (ö. 389/999), Hâfız Ebû Bekir el-Cürcânî el-İsmâilî (ö. 371/981), Şeyh Ebû Bekir el-Avdanî (ö. 385/995), Ebû Muhammed et-Taberî el-İrâkî (ö. 359/970), Ebü'l-Hasan Abdülazîz b. Muhammed b. İshâk et-Taberî, Ebû Câfer es-Sülemî el-Bağdâdî en-Nakkâş (ö. 379/989), Ebû Abdullah el-İsbahânî eş-Şâfî (ö. 381/991), Ebû Muhammed el-Kuraşî ez-Zührî (ö. 382/992), Ebû Mansûr b. Hımşâd en-Neysâbûrî (ö. 388/988), Ebü'l-Hüseyin Bundar b. Hüseyin eş-Şîrâzî es-Sûfî (ö. 353/964), Ebü'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî (ö. 370/980), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yâkub b. Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980), Ebü'l-Hüseyin b. Sem'ûn el-Bağdâdî (ö. 387/997), Ebû Abdurrahman eş-Şurûtî el-Cürcânî (ö. 389/999) Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî (Sübkî, 1964: 3, 68-Yağlı Mavil, 2012: 77).

Bunlar arasında, Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, İbn Hafif eş-Şîrâzî, Ebû Sehl es-Su'lûkî, Ebû Zeyd el-Mervezî gibi sûfi şahsiyetler Eş'arî'ye öğrenci olan ve Eş'arîyye'nin tasavvufu ile temasını sağlayan ilk dönem âlimlerindendir (Yavuz, 1995: 11, 448). Ayrıca Ebû Nasr es-Sarrâc (ö. 378/988), İbn Fûrek, es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû İshak el-Kazerûnî (ö. 426/1035), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî (ö. 505/1111) beşinci asırda Şâfî ve sûfi kimliğiyle öne çıkan ve tasavvufu Ehli Sünnet dairesinde savunan isimlerdir.

Kaynaklarda Eş'arî ile irtibatı hususunda en çok bilgi verilen kişi Abdullah İbn Hafif'tir. Şâfî fıkıh âlimi Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc'den fıkıh, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den Basra'da kelâm dersleri alan (Yazıcı, 1999: 19, 535) ve Şiraz'da yaşayan İbn Hafif, gençlik yıllarında Eş'arî'nin şöhretini duyunca Basra'ya gitmiş, bir tartışma ortamında ondan etkilenmiş ve daha sonra öğrencisi olmuş ve yirmi yıl kadar onun hizmetinde kalmıştır (Sübkî, 1964: 3,349-350). Sübkî'nin Tabakâtında tam beş sayfa İbn Hafif'in, Eş'arî'nin faziletlerinden bahsettiğine ve onu övdüğüne (Sübkî, 1964: 3, 159-164) bakılacak olursa Eş'arî ile İbn Hafif arasındaki irtibatın sadece zâhiri ilimlerle sınırlı bir irtibat olmayıp, aynı zamanda aralarında tasavvufi anlamda kalbi ve bâtınî değeri olan bir bağ olduğu sonucu çıkarılabilir (Sübkî, 1964: 3, 349).

Dinî hükümlere bağlılığıyla tanınan İbn Hafif, sûfilere ait her sözün ve davranışın âyet ve hadislerle uygun bir yorumunu yapmış, tasavvufun kaynağını Kur'an ve Sünnet olarak görmüştür. Sahv halini sekre tercih etmiş; bunun bir sonucu olarak müridlerine Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveyym b. Ahmed, İbn Atâ ve Amr b. Osman'ı örnek almalarını, çünkü bunların şeriatla tasavvufu bağdaştırdıklarını bildirmiş; onları diğer şeyhlerin şeriat ölçülerine sığmayan hallerini tartışmaktan menetmiştir (Yazıcı, 1999: 19, 536).

Ondan hadis rivayet edenler arasında Eş'arî âlimi Kadî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Cafer el Huzaî, Hüseyin B. Hafs Endülis, Muhammed b. Abdullah Bakuya (Sübkî, 1964: 3, 150), “Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi meşhur simaların olması yanında, o İbn Fûrek'in tasavvufa yönelmesinde de etkili olmuştur.” (Yazıcı, 1999: 19, 535). “İbn Hafif'in önemi, geniş kitleleri etkilemiş ve onların sûflik üzerinden Eş'arîlikle tanışmalarına kapı aralamış olmasıdır. Nitekim onun günümüze kadar ulaşan “Mu'tekadu's-Sağîr” ve “Kitâbu'l-

İktisâd” adlı eserleri, bu etkileşimin söze dökülmüş en somut örneğini teşkil etmektedir.” (Kalaycı, 2011: 92).

Hucvirî sûfilere on iki fırkaya ayırmış bunların ikisinin merdûd ve bâtil, on tanesinin de makbûl ve hak olduğunu belirttikten sonra, bu on fırkanın içinde İbn Hafîf'e nisbet edilen Haffiyye fırkasını da saymıştır (Hucvirî, 1982: 284). Keşfu'l-Mahcûb'ta gaybet ve huzur konularına değinen Hucvirî, İbn Hafîf'i; Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah, Hamdun Kassâr, Ebu Muhammed Cerir, Husrî gibi sûfilerle birlikte saymış ve bunların huzuru gaybetten önde tuttuklarını belirtmiştir (Hucvirî, 1982: 375). Cüneyd-i Bağdâdî sahv, Beyazîd-i Bistamî sekr anlayışının en önemli savunucuları idi. Eş'arî-Şâfiî çevrelerde daha çok Cüneyd-i Bağdâdî'nin savunduğu sahv anlayışı itibar görmüş ve Ehli Sünnet tasavvuf anlayışı da bu anlayış doğrultusunda şekillenmiştir. İbn Hafîf de bu doğrultuda sahv, huzur ve temkin anlayışına sahip bir sûfi olarak Eş'arîliğin tasavvufla kaynaşması noktasında önemli bir görev üstlenmiştir. Nitekim Sübkî İbn Hafîf'in hacca giderken Bağdat'ta Cüneyd ile görüşüğünü bildirmiştir (Sübkî, 1964: 3, 152). Sülemi ise Hallâc-ı Mansûr ile karşılaşmış olduğunu belirtmektedir (Sülemi, 1998: 345). Benzer bir bilgiyi de Attar kitabında zikrerek İbn Hafîf'in Rüveym (ö. 303/915), Hallâc-ı Mansûr (ö. 306/919) ve Cüneyd (ö. 298/911)'i gördüğünü bildirmektedir (Attar, 1984: 604). Ayrıca İbn Hafîf'in Eş'arî'nin diğer talebesi Bündar b. Hüseyin ile değişik konularda görüşmeleri olmuştur (Sülemi, 1998: 349).

Eş'arî'nin bir diğer sûfi öğrencisi Bündar b. Hüseyin, usul ilmini bilen ve maneviyatı büyük olan bir insandır. Hicri 353 senesinde Errecan (Argan) denilen şehirde vefat etmiştir (Kuşeyrî, 2003: 127). “Eş'arî kelâmı ile ilgilenmiş ve İmam Eş'arî'nin derslerini takip etmiştir. Kelâm konusundaki fikirleriyle dikkati çekmiştir. Babasıyla birlikte ticaret için Bağdat'a gittiğinde burada meşhur sûfi Şiblî ile tanışmıştır. Tesirinde kaldığı Şiblî'nin emriyle malını mülkünü terk ederek kendini tasavvufa vermiş ve onun takdir ve güvenini kazanmıştır.” (Yılmaz, 1992, DİA: 6, 489).

Eş'arî'nin sûfi öğrencilerinden Ebu Sehl es-Su'luki, Hicri 296/908 senesinde doğmuş, 369/979 senesinde vefat etmiştir. Ebu Sehl; fıkıh ilmini Ebû İshâk Mervezî'den, hadîs ilmini İbn-i Huzeyme, Ebû'l-Abbâs es-Serrâc, Ebû'l-Abbâs Ahmed bin Muhammed, Ebû Kureys Muhammed bin Cum'a ve Ahmed bin Ömer Muhammed Ebâzi'den, ayrıca Ebû Bekr bin Enbârî, İbrâhîm bin Abdüssamed ve birçok âlimden dinlemiş ve ilim tahsil etmiştir (Sübkî, 1964: 3, 168). İbn Hallikan, Ebu Sehl'in, fıkıh ilmi için Ebu Ali es-Sekafî'nin meclisinde de bulunduğunu belirtmektedir (İbn Hallikan, 1978: 4, 204). Ebu Sehl es-Su'luki için Ebû Abdullah Hâkim-i Nişâbûrî şunları söylemektedir: “Ebû Sehl-i Su'lûki, Şâfiî mezhebi fıkıh âlimi, lûgat, nahiv, tefsîr, kelâm âlimi ve tasavvuf yolunda evliyâ idi (Sübkî, 1964: 3, 168).

Eş'arî'nin bir diğer sûfi öğrencisi Ebu Zeyd el-Mervezi, Ebu İshak Mervezi'den fıkıh dersleri almış Şâfiî fakihidir. Kendisinden de Ebu Bekir Kaffâl el-Mervezî fıkıh öğrenmiştir. Bağdat'ta Hafız Ebu Hüseyin Darakutnî ve Muhammed ibn Ahmed İbn Kasım Muhamilî'den hadîs dinlemiştir. Mekke'de ise yedi sene kalmış ve bu sürede Muhammed İbn Yusuf el-Firabrî'den Sahih-i Buhari'yi öğrenmiştir. Hicri 371 senesinde Receb ayının on üçü Perşembe günü vefat etmiştir (İbn Hallikan, 1978: 4, 208-209).

İbn Hafîf gibi Eş'arîlik-sûfilik ilişkisine toplumsal düzeyde yön veren ve doğrudan katkıda bulunan bir diğer isim Kazeruniyye tarikatının kurucusu olan Ebu İshâk el-Kazerunî (ö. 426/1035)'dir. Camii'nin belirttiğine göre Ebu İshâk, muhaddislerden birçok kimsenin sohbetlerine katılmıştır. Kazerun, Şiraz, Basra, Mekke

ve Medine'de bulunan âlimlerden hâdis rivayet etmiş olup, Hicri 426/1034'te vefat etmiştir (Camiî, 2011: 384). “İbn Hafîf'in önde gelen müritlerinden biri olan Ebu Ali Hüseyin el-Ekkar'ın etkisiyle tasavvufa ilgi duymaya başlamıştır.” (Kalaycı, 2011: 92-93). “On üç yaşında hâfız olan Kâzerûnî, bu dönemde mânevî hayatını geliştirmeye karar vererek Hâris el-Muhâsibî, Ebû Amr b. Ali Kâzerûnî ve İbn Hafîf'in görüşlerine ilgi duymaya başlamıştır. Doğumundan bir asır önce vefat eden Muhâsibî ve kendisi altı yaşındayken ölen Ebû Amr'ın tasavvuf anlayışlarını inceledikten sonra henüz hayatta olan İbn Hafîf'in Şîraz'daki öğretim halkasına katıldı. Tarikat hırkasını, şeyhin 371 (982) yılında vefatı üzerine halifelerinden biri olan Hüseyin-i Ekkâr'dan giydi.” (Algar, 2002: 25, 145). “Ebû İshâk tarafından kurulan Kazeruniyye tarikatı, kurumsal yapılanma ve örgütlenme açısından bir tarikat niteliği taşıyan ilk oluşum olarak kabul edilmiştir. Bu husus sûfî Eş'arîlik tipinin özellikle Horasan'da yayılmasına ve geniş taraftar bulmasına yol açtı. Kazeruniyye tarikatı, daha sonra İshâkiyye ve Mürşidiyye gibi isimler altında Azerbeycan, Suriye ve Anadolu içlerine kadar yayıldı.” (Kalaycı, 2011: 94).

3.2.4. İbn Fûrek

330 (941) yılı civarında İsfahan'da doğduğu tahmin edilen İbn Fûrek kelâm, fıkıh, usûl-u fıkıh, tasavvuf, tefsir, tabakât ve nahiv ilimlerinde eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Ancak daha çok tefsir, tasavvuf ve özellikle kelâma dair görüşleriyle dikkat çekmiştir (Yavuz, 1999: 19, 495-496).

Tabakât'ta, İbn Fûrek kelim ile ilgilenmesinin sebebinin şöyle açıklar: İsfahanda iken yanına sürekli gittiği bir fakihe “*Haceru'l-esved Allah'ın yeminidir(sağ elidir).*” Hadisinin ne anlama geldiğini sorar ancak tatminkâr bir cevap alamaz, fakat aynı soruyu mütekelliminden birisine sorunca tatmin edici bir cevap alır. Bunun üzerine kelâm ilmini öğrenmeye karar verir. Bunun için ilkin Bağdat'a gider ve burada Ebü'l-Hasan el-Bahilî (ö. 370/980)'den Eş'arî mezhebinin görüşlerini öğrenir (Sübkî, 1964: 4, 128-129). “Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Ebû İshâk el-İsferayânî (ö. 418/1027) ile de kelâmî konularda müzakerelerde bulunan İbn Fûrek, Eş'arî'nin diğer öğrencisi İbn Mücâhid et-Tai'den ders almıştır. Şîraz'a sürgüne gönderilmiş, burada sûfilerden İbn Hafîf eş-Şîrazî ile tanışıp uzlete çekilmeyi düşündüyse de bundan vazgeçerek talebe yetiştirmeye niyet etmiştir.” (Yavuz, 1999: 19, 495).

İbn Fûrek, Ebû Osman el-Mağribî ile Ebu Sehl es-Su'lûkî'nin sohbetlerine katılıp onlardan bazı rivayetlerde bulunmuştur (Sübkî, 1964: 3, 172). Bunun yanında yörenin tanınmış sûfilerinden Ebü'l-Hasan el-Buşenci (ö. 348/960)'nin hankahı yanında kendisi için yaptırılan medresede uzun yıllar İslâmî ilimleri okutup yüzlerce talebe yetiştirmiştir (Sübkî, 1964: 4, 128). Talebeleri arasında Ebû Mansûr el-Eyyûbî (ö. 420/1029), “er-Risale” adlı eserinde İbn Fûrek'in görüşlerine sık sık yer veren ünlü sûfî Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1029), Ebu Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066), Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Halef sayılabilir (Sübkî, 1964: 4, 129).

“Kaynaklar, İbn Fûrek'in zühd ve takvâ derecesine ulaşmış bir sûfî olduğunda birleşir. Onun tasavvufa yönelmesinde Bûndâr b. Hüseyin, İbn Hafîf eş-Şîrazî, Ebû Osman el-Mağribî gibi sûfilerle yaptığı sohbetler etkili olmuştur.” (Yavuz, 1999: 19, 496). İbn Hallikan'ın Vefayat'ta anlattığına göre İbn Fûrek, Rey şehrinde bid'atçılarla mücadele etmiştir. Özellikle Kerramiye mezhebine şiddetle karşı çıkmıştır. Bundan dolayı Nişabur şehrine sürülmüş yolda (muhtemelen Kerramiler tarafından) zehirlenerek öldürülmüştür. Cenazesi Nişabur'a nakledilmiş ve Hire denilen bir mevkide defnedilmiştir. Mezarı herkes tarafından bilinen ve kendisiyle tevessül edilerek

duaların kabul edildiği bir ziyaret haline gelmiştir (İbn Hallikan, 1978: 4, 210). İbn Füreğ'in dualarda vesile olarak zikredilmesi Sübkî'de de benzer ifadelerle geçmektedir (Sübkî, 1964: 4, 130). Buna göre İbn Füreğ yaşadığı dönemde ve vefatından sonra müslümanlar tarafından veli bir zat olarak kabul edilmiştir. Bu da onun sûfi kişiliğini gösteren önemli delillerden sayılabilir.

3.2.4.1. Kitâbu'l-İbâne an turuki'l-Kasidin ve'l-Keşf an Menâhici's-sâlikin ve't-Teveffür ila ibâdeti Rabbil Âlemin

Tasavvufla ilgili olarak "Kitâbu'l-İbâne an turuki'l-Kasidin ve'l-Keşf an Menâhici's-sâlikin ve't-Teveffür ila ibâdeti Rabbil Âlemin" adında bir eserinin bulunması, İbn Füreğ'in kelamcılığının yanında sûfi kimliğini gösteren en somut delillerdendir. Eser, Ahmet YILDIRIM ve Abdulgaffar ASLAN tarafından 2014 yılında İstanbul'da çevirisiyle birlikte neşredilmiştir.

Dönemin ileri gelen Eş'arî kelamcılarında biri olan İbn Füreğ, *Kitâbu'l-İbâne* isimli eseriyle İslam'ın erken döneminden beri devam edip gelen teorik ile pratik arasındaki kopukluğu gidermeye çalışmıştır. İbn Füreğ'in bu eseriyle, akideyi ilgilendiren meselelere tasavvufî bakış açısıyla savunma anlayışı geliştirme amacıyla olmadığı anlaşılmaktadır. Onun, bu eseri yazmakla müslüman toplumda, İslam inanç esaslarına, dinin aslına aykırı düşebilecek her türlü görüşü reddetmeyi amaçladığı söylenebilir (Yıldırım, Aslan, 2014: 25).

İbn Füreğ "el-İbâne"de tasavvufun kendi metod ve kurallarını oluşturmuş sistematik bir ilim olarak bahsetmiştir (Bkz.İbn Füreğ, 2014: 34, 38). İbn Füreğ bu eserinde, kendisinden önce ve sonra yaşayan birçok sûfinin eserlerinde ortaya koymaya çalıştığı gibi, tasavvufun sünni inanç esasları ile aynı kaynaktan beslendiğini ispatlama kaygısı taşımadan, Eş'ari kelamcılarının tasavvufu, kelami bir bakışla değerlendirmesinin alt yapısını oluşturmuştur. Bu çerçevede "el-İbâne" İbn Füreğ'in zaman zaman kendi görüşlerine de yer vermekle birlikte daha çok sünni çizgideki tasavvuf anlayışını benimseyen sûfilerin konuyla ilgili görüşlerini aktararak yazdığı tarafsız bir eserdir. Zira müellif felsefi tasavvufun eleştirilen kavram ve söylemlerine eserinde yer vermediği gibi, sünni tasavvufla ilgili de herhangi bir eleştiride bulunmaz. Halbuki Kelabazi, Serrac, Hucviri, Ebu Talib el-Mekki ve Kuşeyri gibi bazı sûfi yazarlar tasavvufa yönelik olarak bazen öz eleştiri mekanizmasını çalıştırmışlardır.

İbn Füreğ'in el-İbâne'de görüşlerini aktardığı kişiler ve görüşleri, onun tasavvuf anlayışı hakkında bilgi sahibi olmak bakımından önemlidir. Zira eserinde Sahâbenin ileri gelenlerinden dönemlerinin önemli sûfilerine kadar birçok kişiden nakillerde bulunmuştur. Bu isimleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hasan el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd el-Bağdâdî, İbn Hafif eş-Şirazî, Şiblî, Zünnûn el-Mısırî, Yahya b. Muâz, Sehl b. Abdullah et-Tusteri, Seriyî-i Sakatî, Ebu'l-Hüseyn Nûrî. Fakat bunların içinde Muhâsibî, görüşleri en çok aktarılan kişidir. Hemen hemen her başlık altında Muhâsibî'den uzun nakiller yapıldığı gibi, konular genelde onun görüşleri çerçevesinde toparlanıp açıklanmaya çalışılır. Bu bağlamda İbn Füreğ'in bu eseri Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışını büyük ölçüde yansıtmakta olup kendisinden sonraki Eş'ari kelamcılarının tasavvuf anlayışlarına da kaynaklık etmiştir. İbn Füreğ'in görüşlerine yer verdiği bir diğer sûfi de İbn Hafif'tir. Eş'ari'nin sûfi talebelerinden olan İbn Hafif ile İbn Füreğ arasındaki karşılıklı hoca talebe ilişkisine kitabın bazı yerlerinde rastlamak mümkündür (Bkz. İbn Füreğ, 2014: 256).

3.2.5. Abdu'l-Kâhir Bağdâdî

“Abdulkahir Bağdâdî (ö. 429/1037), Şâfiî âlimi olup, Eş'arî mezhebine mensuptur. İlk tahsiline Bağdat fakihlerinden biri olan babasından başladı. Öğreniminin büyük bir kısmını muhtemelen Bağdat'ta Amr b. Saîd, Muhammed b. Ca'fer, Ebû Bekir el-İsmâilî ve Ebû Bekir b. Adî gibi bilginlerin yanında yaptıktan sonra babasıyla birlikte Nîşâbur'a giderek tahsiline orada devam etti. Bu tarihlerde Nîşâbur'da müderrislik yapan ve Abdülkâhir'in, kendisiyle görüştüğünü kaydettiği âlimlerden olan İbn Fûrek'le burada karşılaştı.” (Fığlalı, 1988, DİA: 1, 245). Bağdâdî, Ebu İshâk İsferyânînin öğrencisi olup, Kuşeyrî ve Beyhaki gibi âlimlere hocalık yapmıştır (Sübkî, 1964: 5, 137-138). Birçok ilim dalında eser vermiş olan Bağdâdî'nin tasavvufa dair kitap yazdığını kaynaklar belirtmektedir. İbnu's-Salah, Bağdâdî'nin “tasavvuf ve sûfi” lafızlarının anlamları hakkında sûflerin sözlerinden bin tanesini sözlük sıralamasına göre yazdığı bir kitabını gördüğünü söylemektedir (Sübkî, 1964: 5, 140).

Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Fırak adlı eserinde Hz. Peygamber'in “Fırkayı Nâciye” hâdisinden yola çıkarak fırkaları yetmiş üçe ayırmıştır. Bunlardan sadece Ehli Sünnet ve'l-Cemaat kurtuluşa ererken diğerleri dalaletteki fırkalarlardır. Bağdâdî kitabında Ehli Sünneti sekiz sınıfa ayırmıştır. Bu sekiz sınıfın altıncısı sûfi ve zahidler olup onlar hakkında şunları söylemektedir:

“Onlardan altıncı sınıf, sûfi ve zâhidlerden meydana gelmektedir. Bunlar ilme dalmış basiret sahibidirler ve zevklerden el etek çekerler; her şeyden haberdardırlar ve ibret alırlar; takdir olunana razı olurlar ve elde edilenle yetinirler. Kulak, göz ve kalbin, iyilik ve kötülükten bütünüyle sorumlu olduğunu ve zerre ağırlığınca da olsa hesaba çekileceğini bilirler. Dönüş günü için en iyi hazırlıkları yaparlar. Açıklama ve işaret sahaharındaki sözleri Hadis Ehlinin gidişini takip eder; hadisi taklid eder bir davranışa bürünenlerinkini değil... İyiliği, ne riya olsun diye yaparlar, ne de hayâ sebebiyle vazgeçerler. Tuttukları yol tevhit, teşbihin nefyidir. Mezhepleri de işi Yüce Allah'a havale etmek, O'na tevekkül etmek ve O'nun emrine teslim olmaktır; verilen rızıkla yetinmek ve O'na karşı çıkmaktan kaçınmaktır. Bu Allah'ın dilediğine verdiği lütüftür. Allah, büyük lütuf sahibidir.” (Bağdâdî, 2011: 247-248).

Bağdâdî aynı eserinde Ehli Sünnet ve'l-Cemaatın üzerinde birleştikleri on beş tane esastan bahseder. Bunlardan sekizincisi nebilerin mucizeleri ve evliyanın keramatleri hakkında, on dördüncüsü evliyaların hükümleri ve muttakî imamların mertebelerinin bilgisi hakkındadır (Bağdâdî, 2011: 254).

Bağdâdî, sekizinci maddede evliyanın kerâmetleri hakkında şu sözleri söylemektedir: “Onlar (Ehli Sünnet) ‘Evliyanın kerâmetler göstemesi câizdir’ dediler ve mucizelerin nebilerin iddialarındaki doğruluklarını gösteren deliller oluşu gibi, bunların da onların hallerindeki doğruluklarının delilleri olduğunu kabul ettiler.” Ayrıca Bağdâdî Kaderilerin içlerinde kerâmet sahibi birisine rastlanmadığı için, evliyanın kerâmetlerini inkâr ettiklerini belirtir (Bağdâdî, 2011: 271).

Görüldüğü gibi Eş'arî kelamının önemli isimlerinden birisi olan Abdülkâhir Bağdâdî de tasavvufla ilgili kitaplar yazmış, eserlerinde tasavvufa yer vermiş, sûfleri Ehli Sünnet içerisinde zikretmiş ve onların üstün özelliklerinden bahsetmiştir. Bağdâdî Hicri 429 senesinde İsferyân şehrinde vefat etmiş ve hocası Ebu İshâk İsferyânî'nin yanına defnedilmiştir (İbn Hallikan, 1978: 3, 203).

3.2.6. Kuşeyrî

Eş'arilikle tasavvuf ilişkisinde bir diğer şahsiyet de, gerek kelamcı kimliğiyle devrinde Eş'ariliğe karşı yürütülen olumsuz politikalara karşı mezhebin en büyük savunucularından olan, gerekse sûfî kimliğiyle sünni tasavvuf anlayışının yerleşmesinde önemli bir rol üstlenerek sembol bir şahsiyet haline gelen ünlü sûfî Abdülkerim el-Kuşeyrî'dir. "Kuşeyrî, Hicri 376 senesinin Rebiulevvel ayında, bugün İran'ın Türkmenistan sınırı yakınındaki Kuçan kasabasının bulunduğu Üstüva yöresinde doğmuştur. Kuşeyrî, usulde Eş'arî mezhebinin furûda Şâfiî mezhebinin âlimidir." (Sübkî, 1964: 5, 153-154, Uludağ, 2002, DİA: 26, 473).

Kuşeyrî, babasından miras kalan köyüne konulan ağır verginin hafifletilmesini sağlamak ve hesap öğrenip maliye memuru (müstevfi) olmak amacıyla genç yaşta Nişabur'a gitti. Burada bir rastlantı sonucu dönemin tanınmış sûfîlerinden Ebu Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1014)'ın sohbet meclisine katıldı ve kendisinden etkilenecek müridi olmak istedi. Dekkâk ona önce ilim tahsil etmesini söyledi (Sübkî, 1964: 5, 155, Uludağ, 2002, DİA: 26, 473). Bunun üzerine Şâfiî fikhını Ebu Bekir Muhammed b. Bekir et-Tusi'den, kelam ilmini ve usulu fikhı İbn Füreke'ten öğrendi. İbn Füreke'in vefatından sonra, Ebu İshâk İsfarayânî'nin derslerine devam etti. İsfarayânî'nin derslerini dinleyerek öğrenen Kuşeyrî'ye hocası, bu ilmin dinleyerek tahsil edilemeyeceğini söyler. Bunu üzerine Kuşeyrî, bütün öğrendiklerini hocasından dinlediği şekilde ezberle söyler. Bu hali hoşuna giden Kuşeyrî'ye hocası iltifat edip ikramda bulunur. Kendisinin derslerine devam etmesine gerek kalmadığını kitaplarını okumasının yeterli olacağını söyler. Kuşeyrî, böylece İbn Füreke ile İsfarayânî'nin metodlarını birleştirmiştir. Bâkılânî (ö. 403/1013)'nin kitaplarını okuyarak görüşlerini öğrenen (Zehebi, 1983: 18, 228-229) Kuşeyrî aynı zamanda tasavvufta ustası Ebu Ali ed-Dekkâk'ın sohbetlerine devam etti ve kızı Fatıma ile evlendi (Sübkî, 1964: 5, 154). Kayınpederinin vefatından sonra Abdurrahman es-Sülemi (ö. 412/1021)'nin sohbetlerine devam etti. Onunla yakınlık kurdu. Daha sonra Horasan'da tasavvufun önderi oldu (Zehebi, 1983: 18, 229). "Tasavvufta birçok kimseden feyz alan Sülemi'nin asıl hocası, Ebu'l-Kasım en-Nasrabadi'dir. Nasrabadi eliyle tasavvuf hırkasını giymiştir. Nasrabadi, Cüneyd'in talebesi olan Şibli'nin mürididir. Aynı zamanda Sülemi, Ebu Sehl Muhammed ibn Süleyman es-Su'liki'nin yanında da sülûk görmüş, onun elinden de hırka giymiştir." (Ateş, 1974, 91). Abdülğafir, Kuşeyrî'nin tasavvuf silsilesini şu şekilde sıralar: Kuşeyrî tasavvufu Ebu Ali ed-Dekkâk'tan öğrenmiş, o da Ebu Kasım Nasrabadi'den, o Şibli'den, Şibli Cüneyd'ten, o da Seriyi Sakati'den, Seriyi Maruf Kerhi'den, o da Davud Tai'den, o da Tabiinden almıştır (Sübkî, 1964: 5, 157).

Ayrıca Kuşeyrî, Ebu Hüseyin Haffâf, Ebu Nuaym İsfarayânî, Ebu Bekir Abdus el-Müzekkî, Ebu Nuaym Miricânî, Ali b. Ahmed el-Ahvazî, Ebu Abdurrahman es-Sülemî, İbn Bakuya eş-Şirazî, Hâkim ve İbn Füreke gibi âlimlerden hâdis rivayet etmiştir (Sübkî, 1964: 5, 153). Kuşeyrî Hicri 465 senesinin rebiulahir ayının onaltısında Pazar günü vefat etmiş ve hocası Dekkâk'ın yanına defnedilmiştir (Sübkî, 1964: 5, 159).

3.2.6.1. Amidü'l-Mülk Kündürî Olayı

Kuşeyri'nin yaşadığı dönem dışarıda Hristiyan tehdidi, içeride ise Şii siyasi hareketlerine karşı mücadele eden Selçuklu hakimiyetinin egemen olduğu bir dönemdir. Bu bağlamda Tuğrul Bey'in veziri Kündürî zamanında yaşanan bir takım olaylar Eş'arî mezhebi ve Şâfiî mezhebi açısından, bu sürecin sıkıntılı geçmesine neden olmuştur.

Tuğrul Bey yumuşak huylu, beş vakit namazları vaktinde cemaatle eda eden, Pazartesi ve Perşembe günleri oruç tutan, sünni ve Hanefî bir hükümdar (İbn Hallikan, 1978: 5, 66) olmasına karşın, İbn Hallikan ve İbn Esir'e göre Kündürî, Şâfiîlere karşı şiddetli bir taassup içerisindeydi. Kündürî zamanında Horasan'da Rafizîler minberlerde lanetlenmiş daha sonra buna Eş'arîye de eklenmiştir. Buna tepki gösteren Kuşeyrî ve Cüveynî gibi Eş'arî âlimleri de Horasan'dan ayrılmışlardır (İbn Hallikan, 1978: 5, 138).

Sübki'ye göre, Kündürî'nin Eş'arî ve Şâfiîlere karşı bu tutumunun geri planında, Abdullah Sehl b. Muvaffak'a karşı olma amacı da vardı (Sübki, 1964: 3, 390). Zira Nişabur'da Şâfiîlerin reisi konumunda olan Kadı Ömer'in oğlu olup vefatından sonra bu ünvanı oğlu Ebu Sehl'e geçmişti. Ebu Sehl Nişabur'da evini Şâfiî ve Hanefîlerin münazaralarına açan ve Eş'arîliğin hararetli savunucusu olan birisiydi. Buna göre halkın yanında saygın bir yeri olan Ebu Sehl, Kündürî'nin vezirlikteki en büyük rakibi idi. Bundan dolayı Kündürî Tuğrul Bey'den minberlerden bid'atçılara lanet okunması yönünde izin çıkartmış, daha sonra buna Eş'arîliği de ekletmiştir (Sübki, 1964: 3, 391). Böylece hem Eş'arîliğe hem de Ebu Sehl'e karşı olumsuz bir algının oluşmasını sağlamış ve yerini muhafaza etmiştir. Şu halde Eş'arîlere lanet hususunda Kündürî'nin baş rolü oynadığı ve bunda da onun yanlış inancının ve siyasî ihtiraslarının payının bulunduğu hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla her ne kadar bu olay bir mezhep taassubu gibi gözükse de geri planda Kündürî'nin Abdullah Sehl b. Muvaffak'a karşı siyasi hırsları yatmaktadır.

“Bütün bu olanlara gerek Şâfiî gerekse Hanefî âlimler tepkisiz kalmamışlar ve içlerinde İmâm Kuşeyrî'nin de bulunduğu Eş'arî topluluğu, Tuğrul Bey'in huzuruna gelerek Sultanla görüşüp, kendilerine yapılan haksız uygulamanın kaldırılmasını istemişlerdi. Tuğrul Bey'le yapılan görüşme netice vermemiş, Sultan Eş'arîler hakkında yanlış bilgilendirildiği için, ‘Bana göre Eş'arî Mutezile'nin üzerine bidati artırandır. Çünkü, Mutezile Kur'an mushafın içindedir dedi, Eş'arî ise bunu nefyetti’ diyerek, Kuşeyrî'nin başkanlığında gelenlerin isteklerini reddetmiştir.” (Ocak, 2001: 89). Bundan sonra Kuşeyrî Eş'arî'yi savunmak amacıyla ”*Şikâyetü Ehli'sünne bi hikâyeti mâ nâlehüm min ehli'l-mihne*” adında bir risale yazarak bunu bir çok şehire göndermiş Eş'arî'nin haklılığını ispatlamaya çalışmıştır.

Risale'de Eş'arî'nin sapık ve bid'atçı mezheplerle ve zındıklarla olan mücadelesinin yanında Mutezile karşısındaki tavrı anlatılmakta, buna karşın bizzat Eş'arî'nin ve mezhebinin karşısında olduğu bu fırkalarla bir tutularak onların görüşlerinin Eş'arî'ye nisbet edilmesi sonucunda Eş'arî'ye yapılan lanetleme olayından duyulan rahatsızlık dile getirilmektedir. Kuşeyrî, Risale'de bunu şöyle dile getirmektedir:

“O, Kaderin hayrın ve şerrin, fayda ve zararın Allah'tan olduğunu söylemiş; Allah'ın kudret, ilim, irade, hayat, bekâ, semi, basar, kelâm, yüz (vech), el (yed) şeklindeki Celâl sıfatlarının olduğunu kabul etmiştir. Ona göre, Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve yaratılmamıştır (gayr-ı mahlûk). Allah Tealâ mevcuttur ve görülmesi câizdir. İradesi murad olunan şeylerde geçerlidir. Mu'tezile ve Mücessimenin metoduna muhalif bir metod takip ederek usul konularında onlardan farklı görüşler ileri sürdüğü bilinmektedir.” (Akkuş, 2000: 93).

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kabrinde nebî, vefatından sonra da Resul olmadığı konusundaki iddialar karşısında Eş'arî'nin Hz. Muhammed'in kabirinde diri olduğu görüşünde olduğu ayet ve hâdislerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu konuda Kerramilerin imanın mücerred bir ikrardan ibaret olduğu, ölünün ise hissetmeyeceği dolayısıyla Nebinin kabrinde mü'min olmaması gerektiği görüşü eleştirilerek, Eş'arî'nin bu konudaki karşı görüşleri dile getirilmiştir. Kuşeyrî'nin Risale'de değindiği bir başka

konu ise Mutezile'nin ta'dil ve tecviz konusunda Allah'a zorunluluk yüklemesine karşılık Eş'arî'nin Allah'a bir zorunluluk yüklenemeyeceği gibi Allah'ın mülkünde dilediği şeyi yapabileceği görüşüyle savunma yapılmasıdır. Diğer bir konu da Kelam sıfatının kadîmliği ve Hz. Musa ile Kelam ilişkisidir. Bu konuda Kuşeyrî şunları söylemiştir: “Kur'an, Allah'ın kelâmıdır. Kadîmdir, gayr-ı mahlûktur (yaratılmamıştır). Ezeli ve kadîm olan Allah Kur'an'la mütekellimdir, onunla ebedi mütekellimdir. Kur'an-ı Kerim'in zatından ayrılması doğru olmadığı gibi, bir mahalle hulul etmesi de câiz değildir. Kelâmın hakiki veçhiyle kitaba yazılı olması, oraya hulul etmesini ve mütekellimin zatından ayrı olmasını gerektirmez.” (Akkuş, 2000: 99).

Bunların yanında, Eş'arî'nin avamın tekfir edilmesi görüşünde olduğu reddedilerek, imanın avamla ilişkisi açıklanmıştır. Ayrıca Selefî Salihîn devrinde kelam ilmi olmadığı ve kelamın sonradan çıkan bir bid'at olduğu yönündeki iddialara karşılık, bu ilmi Kur'an ve Sünnet açısından temellendirmeye çalışmıştır. Kuşeyrî'nin Risale'de Eş'arî'yi hararetle savunması ve bu risaleyi değişik şehirlere göndermesi onun sûfi tarafının yanında, Eş'arî kelamcısı olduğunun önemli bir göstergesi olduğu gibi, bu haliyle Kuşeyrî Eş'arîlik ile tasavvufun kaynaşmış halinin en müşahhas örneklerinden birisini oluşturmuştur.

3.2.6.2. Kuşeyrî ve Tasavvuf

Kuşeyrî tefsir, hâdis, kelam ilimlerinde eser vermesine rağmen sûfi kimliğiyle ön plana çıkmış bir âlimdir. Özellikle tasavvufla ilgili olarak yazdığı “Risâle” adlı eseri zâhir-bâtın ilişkisi ve Ehli Sünnet düşüncesinin muhafazası açısından onu önemli bir konuma getirmiştir. Kuşkusuz Kuşeyrî'nin tasavvufla ilgili en önemli eseri er-Risâle olmakla birlikte, er-Risâle'nin yanında Kuşeyrî tasavvufla ilgili bir çok kitap yazmıştır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Kitâbu'l-Cevâhir, Kasîdetü'l-Lâmiyye, Tertîbu's-Sulûk fi Tarikillâh, Kitâbu Ahkâmî's-Semâ, en-Nahvu'l-Müevvel, Risâle fi't-Tevbe ve Ahkâmihâ, Mensûru'l-Hitâb fi Meşhûri'l-Ebvâb, Makâmâtü's-Selâse, Risâle fi Beyâni's-Sulûk, Erbeüne fi'l-Hadîs, Uyûnu'l-Ecvibe fi Funûni'l-Es'ile, Fetva, el-Muhatasâr Min Adâbi's-Sûfiye (Akkuş, 1997: 41-56).

Kuşeyrî'nin tasavvufla ilgili görüşleri önce Ebu Ali ed-Dekkâk, onun vefatından sonra da Abdurrahman es-Sülemi'den almıştır. Kuşeyrî özellikle Ebu Ali ed-Dekkâk ismine Risâle'de çokça sık atıfta bulunur. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve en seçkin öğrencilerinden Ebû Ali el-Fârmedî vasıtasıyla Gazâlî'yi etkileyen Kuşeyrî, tasavvufu sünnî bir çerçeve içine almak istemiştir (Uludağ, 2002: 26, 474).

Kuşerinin tasavvuf anlayışı, Muhâsibî ve Cüneyd gibi sûfilerin devamı niteliğinde sahv ve temkin yoludur. Nitekim Risâle'de Hallâc'dan ve Ebu Said el-Hayr'dan bahsetmemesi, Beyazî'din şathiyelerine değinmeyip daha çok şeriatın zâhiriyle ilgili sözlerine yer vermesi bu bağlamda değerlendirilebilir (Kuşeyrî, 2033: 59-62). Ayrıca onun tasavvuf anlayışı, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Serrâc (ö. 378/988), Ebu Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kelâbâzî (ö. 385/995) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi Eş'arî kelam anlayışına yakın bir duruş sergilemiştir. Bu bağlamda Kuşeyrî, Kur'an Sünnet merkezli bir tasavvuf anlayışından hareket ederek, gerek kendi zamanındaki gerekse geriye dönük olarak bazı sûfileri ve tasavvuf anlayışlarını eleştirmiştir. Bunun sonucu olarak da Kur'an ve Sünnetin zâhir anlamı tasavvufi anlayışta esas kabul edilip, zâhir ve bâtın arasındaki denge Şeriatın zâhiri lehinde tesis edilmiştir.

3.3. İmam Gazali Ve Sonrası

3.3.1. İmam Gazâlî

“450 (1058) yılında İran’ın Tûs şehrinde dünyaya gelen Gazâlî’nin babası yün eğirerek bunları Tus’taki dükkânında satan birisi olduğu gibi, ilim adamları kadar sûfilere de yakın bulunan dervişmeşreb bir zat idi.” (Uludağ, 2000: 249). Babası, vefatına yakın Gazâlî ve kardeşi hakkında, sûfî bir arkadaşına eğitimleri hususunda vasiyette bulunmuştu. Babasının sûfî arkadaşına bırakmış olduğu miras tükenince, arkadaşı onlara eğitimleri için bir medreseye gitmelerini tavsiye eder (Zebidi, 1994: 1, 7). Medreseye devam eden Gazâlî, burada Razkânî adında bir hocadan fıkıh dersleri almıştır. Daha sonra Cürcân şehrine giderek Ebu Nasr İsmâilî (Ebü’l-Kâsım İsmâil b. Mes’ade el-İsmâilî)’den ilim tahsil etmiştir (İbn Kesir, 1993: 2, 533). İlk tahsilini doğduğu şehirde gerçekleştirdikten sonra, Nişaburda İmamü’l-Harameyn’in derslerine devam etmiş ve kısa bir sürede fıkıh, kelim ve cedel ilimlerinde ustalaşmıştır. Öyleki munazaraların gözdesi olmuş ve hocasının teveccühünü kazanmıştır (Zehebi, 1978: 19, 223). Bu arada Gazâlî Nişabur’da iken Kuşeyrî’nin öğrencisi Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 477/1084)’nin de derslerine katılarak tasavvufla ilk irtibâtını sağlamıştır (Sübkî, 1964: 4, 109). Camiî, Gazâlî’nin tasavvufta intisabının Şeyh Ebu Ali Farmedi’ye olduğunu bildirmiştir (Camiî, 2011: 493). “Gazâlî Farmedi’den tasavvufun fikriyat ve tatbikatı hakkında daha çok şey öğrenmiştir. Hatta onun irşadı altında çetin zühd ve tasavvuf temrinlerini kendisine uygulamış, fakat umduğu neticeyi alamamıştır.” (Şerif, 1990: 2, 205).

Gazâlî’nin tasavvuf eğitimini Farmedi’den almış olabileceği gibi, İmam Cüveynî’den almış olma ihtimali de bulunmaktadır. Zira Sübkî’nin rivayetine göre İmam Cüveynî, sûfilerin ilimlerinden ağılayarak bahseden ve etrafındakileri de ağılatan hassas kalpli bir insandı (Sübkî, 1964: 5, 180). “Cüveynî esasında tasavvufta hiç de yabancı olmayan bir aileden gelmekteydi. Babası ve Nişabur’da çağının imâmı olan Ebû Abdurrahman el-Cüveynî (ö. 1039), el-Kuşeyrî ve dönemin meşhur sûfilerinden Ebû Saîd Ebu’l-Hayr’la birlikte es-Sülemî’nin müridi idi. Cüveynî’nin amcası olan Ali b. Yusuf el-Cüveynî de devrin önemli şahsiyetlerinden ilim tahsil etmiş, tasavvufî yönü ağır basan ve bu sahada “Kitâbu’s-Seluve” adlı eseri yazandır.” (Ocak, 2001: 134).

İzmirli İsmail Hakkı ise İmam Cüveynî ile ilgili makalesinde şu ifadeleri kullanır: “Görülüyor ki hakikat ardında dolaşan musannıf ve hâzık kelimciler son demlerinde hepsinden vazgeçiyorlar, ihtiyar kadınların dini olan amme dinine dönüyorlar. Bunların başında İmam Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî bulunuyor. Bazıları şek ve hayret içinde bocalıyor. Çünkü munazarasına giriştiği ihtilâfatta mahz hakkı bulamıyor. Nitekim Ebu’l-Meâlî’nin şakirdi Ebu Hamid Muhammed Gazâlî, diğer şakirdi Ebu’l-Kasım el-Ensarî’nin şakirdi Ebu’l-Feth eş-Şehrîstânî, Ebu’l-Kasım el-Ensarî’nin diğer şakirdi Ömer Ziyauddin’in şakirdi ve oğlu Fahreddîn Râzî hep hayret vadisinde dolaşan ehli kelim imamlarından idiler.” (İzmirli, 1928: 3). “Ebu’l-Meâlî’nin fikri nasıl parlak ise kalbi o nisbette rakik idi. Ruhunu okşar bir şiir ıstırsa ağlamaya başlardı. Sûfiye ilminden ağlaya ağlaya bahsederdi. Amcası Ebu’l-Hüseyin İbn Yusuf, sûfiyeden olmakla galiba ondan mütessir olmuştu.” (İzmirli, 1928: 5).

Cüveynî’nin vefatından sonra Asker’e giden Gazâlî’yi Nizâmülmülk çok iyi bir şekilde karşılar ve ona ikramda bulunur. Nizâmülmülk’ün düzenlediği münazara meclislerinde Gazâlî’nin adı duyulur ve herkesçe bilinen bir âlim olur. Bu başarıları üzerine Nizâmülmülk tarafından h. 484 senesinde Bağdat Nizamiye Medresesine müderris olarak görevlendirilir. “Büyük bir devlet ve siyaset adamı olan Nizâmülmülk

ilmini ve zekâsını keşfettiği Gazzâlî'yi, hem mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebini güçlendirme hem de -daha önemlisi- sünî yönetime karşı baş kaldıran ve İslâm dünyası için büyük tehlike teşkil eden Bâtinî hareketini durdurma planı açısından uygun bir eleman olarak görmüş olabilir.” (Çağrı, 1996: 13, 491).

Bu süre zarfında Gazzâlî önemli âlimlerle irtibat kurar, birçok insan ondan ilim tahsili için onun ilim halkalarına dâhil olur. Aynı zamanda tasnif işine de devam eden Gazzâlî'nin eserleri de birçok memlekette meşhur olmuş ve çoğaltılmıştır (Zehebi, 1983: 19, 323). Gazzâlî bu tarihlerde Bağdat'ta, İslam coğrafyasının dört bir yanında bilinen ve kitapları okunan bir âlimdi. Ayrıca bir âlimin sahip olabileceği en üst mevkiye ulaşmıştı. Gerek Sultan gerekse Nizâmülmülk onun için bütün imkânları seferber etmişlerdi. Dört sene Bağdat'ta ilim ve tedris faaliyetlerine devam ettikten sonra kariyerinin en parlak döneminde Gazzâlî, ruhi bir çıkmaz içerisine girer. Gazzâlî iki ay kadar bu halde devam ettikten sonra içine düştüğü buhran halinden geçici olarak kurtulur. Bu halden nasıl kurtulduğunu el-Munkız'ın bir bölümünde şöyle ifade eder: “Nihayet Allah, beni bu halden kurtardı. Eski hâlime döndüm. Zaruriyyâtın, yani delile muhtaç olmayan açık bilgilerin güvenilirliğine emin oldum. Bu hale, deliller vasıtasıyla ulaşmadım. Bu, Allah'ın kalbime ihsan ettiği bir nur ile oldu. Bu nur, pek çok ilmin kaynağıdır. Hakikate ulaşmanın sadece deliller ile olduğunu zannedenler, Allah'ın geniş rahmetini daraltmış olurlar.” (Gazzâlî, 1967: 67-68).

Bundan sonra Gazzâlî için önce kararsızlıkla başlayan daha sonra da Bağdat'ı ve bütün bu imkânları terk ederek uzlete çekildiği ve bir arayış içine girdiği bir süreç başlar. Aslında bu hakikat arayışı Gazzâlî'nin karakterinin bir sonucuydu. Nitekim bu vasfını şöyle anlatmaktadır: “Gençliğimin ilk yıllarından beri, hakikatleri kavramaya çok arzulu olmam, yaratılışımdan gelen bir âdetimdir. Bu benim elimde değildir. Allah'ın bana ihsân ettiği bir hâldir. Bu sayede, itikadda taklitten kurtuldum.” (Gazzâlî, 1967: 23). Böyle bir kişiliğe sahip olan Gazzâlî, içindeki hakikat arayışını, çocukluktan beri değişik vesileler ve amiller sebebiyle zaten içinde olduğu tasavvuf yoluna girerek devam ettirmiştir. Ancak bu başlangıçta hiç de kolay olmamış, Gazzâlî bazı gelgitler yaşamıştır. O, içine düştüğü ruhi bunalımı el-Munkız'da şöyle anlatmaktadır:

“Kendi hâlimi gözden geçirdim. Baktım ki, dünyâ meşgalelerine dalmışım. Bu meşgâleler beni temâmen sarmış haldedir. Yaptığım işleri düşündüm. En güzel işim, ders vermek ve talebe yetiştirmekti. Bu işte de ahirete pek faydası olmayan, mühim olmayan bir takım ilimlerle meşgul olduğumu gördüm. Ders vermekteki niyetimi araştırdım. Onun da Allah rızası için olmadığını, şan ve şöhret kazanmak, makam ve mevki sahibi olmak arzusunun ileri geldiğini anladım. Uçurumun kenarında olduğumu, hâlimi düzeltmezsem ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim. Bir müddet devamlı bunu düşündüm. Henüz irademe hâkim durumda idim. Bir gün Bağdat'tan ayrılıp gitmeye ve o hâllerden kurtulmaya kesin karar verirdim. Ertesi gün bu kararımdan vazgeçerdim. Kararsız bir halde idim. Bir sabah ahiret arzusu kuvvet bulsa, akşam dünya arzuları bir ordu gibi üzerime saldırıp, o arzuyu mutlaka dağıtıyordu. Dünya arzuları bir zincir gibi, beni makam ve mevkiye doğru sürüklüyordu.” (Gazzâlî, 1967: 103).

Daha sonra Gazzâlî'deki bu irade hali de kalkmış ve içine düştüğü bunalım hali onda bir takım maddi tesirler meydana getirmişti. El-Munkız'da bu halini ise şöyle anlatmaktadır: “488 Senesi Recep ayından itibaren altı ay kadar dünya arzuları ile ahiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu Receb ayında iş ihtiyarî olmaktan çıktı. İztirar mevkiine düştüm. Çünkü Cenabı Hak dilime bir kilit vurdu, tedrisi yapamayacak surette bağlandı. Talebemi memnun etmek için bir gün olsun ders vermeye nefsimi zorladım, fakat dilim bir kelime dahi söyleyemezdi. Buna muktedir olamıyordum. Sonra dilimdeki bu tutukluk kalbime bir hüznün verdi. Bu hüznün tesiri ile midemde hazım

kuvveti kalmadı. Yemekten, içmekten kesildim. Kandırarak kadar su boğazımdan geçmiyordu. Bir lokmayı hazmedemiyordum. Bu yüzden bütün bedeni kuvvetlerim zayıf düştü. Doktorlar, ilâcın bana fayda vereceğinden ümit kestiler. Dediler ki: 'Bu, kalbe arız olmuş bir haldir; oradan mizaca sirayet etmiştir. Kalbe arızolan büyük elem zail olmadıkça ilâçla iyileştirmeye imkân yoktur.' Acz içinde kaldığımı, irademin tamamıyla elden gittiğini görünce çaresiz kalmış bir kimsenin ilticası suretiyle Allah'a iltica ettim. Çaresiz kullarının duasını karşılıksız bırakmayan Allah beni kurtardı." (Gazâlî, 1960: 60-61).

Yaşadığı bu buhranlardan sonra Gazâlî h. 488 senesinde kardeşini yerine bırakıp hac bahanesiyle Bağdat'ı terk eder. Şam'da fakih Nasr İbn İbrahim ile dostluk kurar. Emeviye camisinin batı tarafında bir zaviyeye yerleşir ve burada bazen ders verdiği de olmuştur. Gazâlî, iki yıl kadar Şam'da kalmıştır. Bu sürede Gazâlî başta İhyâ-u Ulumi'd-Din olmak üzere birçok eser telif eder. Gazâlî Şam'dan Beyti Makdis'e geçmiş ve burada ibadet ve zühde ağırlık vermiştir. Kudüs'ten de hac vazifesini yerine getirmek için Hicaz'a gitmiştir. Ömrünün on yılını bu şekilde uzlet hayatı içinde geçiren Gazâlî, kendi ifadesine göre bu sürede sayılması ve detaylı şekilde anlatılması mümkün olmayan birçok haller yaşamıştır (Gazâlî, 1990: 183). Gazâlî aradığı hakikati, teorik ve pratik anlamda tasavvufî bir hayatta bulmuştur. Daha sonra Nişabur'a dönerek Nizâmiye Medresesinde ders verir. Kitabında Gazâlî'nin arkadaşı olan Abdulgâfir'in görüşlerine yer veren Fazlurrahman, Gazâlî'nin ikinci defa Nizâmiyedeki halini şöyle tasvir etmektedir: "Gazâlî tedrise geri döndüğü zaman, içten ve mütevâzi idi; Bağdat'ta daha önceki yani sûfî dönemi öncesinin kendini beğenmiş ve kibirli Gazâlî'si değildi. Daha önceden bir kenara attığı şeye artık geri dönmedi; şan, şeref, meslektaşlarıyla münakaşa ve muhaliflerine karşı tekebbür peşinde koşmaktan kendini azad etti." (Fazlurrahman, 2006: 167). Gazâlî, bir süre sonra derslerine ara vererek yine vatanına döndü. Sûfiler için bir hangâh, ilim tahsil eden talebeler için de bir medrese yaptırdı. Bütün vaktini Kur'an hatmetme ve gönül ehliyle sohbet, ilim tahsili gibi hayırlı vazifelere ayırdı. Bu durum (505/1111) Cemaziyelahirde Hakk'ın rahmetine kavuşuncaya kadar devam etti (Camiî, 2011: 493). Hicri 505 senesinde Tus şehrinde vefat etti (İbn Hallikan, 1978: 4, 217-Zehebi, 1983: 19, 323-324).

3.3.2. Gazâlî ve Tasavvuf

Gazâlî'nin tasavvufa olan aşinalığı daha öncelere dayanıyordu. Zira babası da derviş olan Gazâlî, babasının vefatından sonra kardeşiyle birlikte eğitimleri için sûfî bir zatın himayesine verilmişti. Bundan sonra Nişabur'da, hem Kuşeyrî'nin hem de Gazâlî'nin amcası olan Ebû Hamid'in öğrencisi Ebu Ali el-Farmedî'den tasavvufla ilgili çok şey öğrenmiştir. Burada bazı tasavvufî tecrübelerden sonra kelim ve felsefe ile ilgilendi. Fakat Gazâlî nazariyatla bu kadar meşgul olunca, yarım bıraktığı tasavvufa geri dönmek istedi. Bundan sonra nazariyatın yanında tasavvufun amelî yönüne de ağırlık vererek kendi iç dünyasına yöneldi. Buna göre Gazâlî'nin son olarak tasavvufa sığınmasının onun sadece felsefede aradığını bulamamasının ve kelamla tatmin olmamasının sonucu olduğunu söylemek tamamen doğru değildir. Tasavvufî etkiler, çocukluğundan itibaren onun zihnini birçok başkaları yanında etkilemişti (Şerif, 1996: 2, 241).

Gazâlî el-Munkız'da hakikatı arayanları dört kısma ayırır. Bunlar; kelim âlimleri, bâtinîler, filozoflar ve sûfilerdir.

Gazâlî önce kelim ilmini ele alarak işe başlamış ve bu ilim dalını iyice öğrenmiş, üzerinde derin derin düşünmüş ve ilk kurucularının eserlerini incelemiştir.

Ardından bu ilim dalı ile ilgili olarak eserler yazmıştır. Sonunda bu ilim dalının kendi maksadı için yeterli, fakat Gazâlî'nin kendi amacı açısından yetersiz olduğunu görmüştür (Gazâlî, 1990: 114). Gazâlî'ye göre bu yetersizliğin sebepleri şunlardır:

1- Kelamcıların gayesi Kur'an ve Sünnet merkezli Ehli Sünnet akidesini bid'atçıların vesvese ve kuruntularına karşı korumaktır. Ancak kelamcıların bir kısmı bu görevi en güzel şekilde yaparken, muarızlarından aldıkları mukaddimelere dayanmışlar ve bazen taklit, bazen icma-i ümmet, bazen de Kur'an ve Sünneti mücerred şekilde kabul etmelerinden dolayı, bu mukaddimleri kendileri de benimsemişlerdir.

2- Kelamcılar muarızlarının sözleri arasındaki çelişkileri yakalayarak, onları benimsedikleri görüşlerin gerekli hale getirdiği sonuçlarla kıstırmışlardır. Oysa bu metod kimseye yarar sağlamayacağı ve kimseyi tatmin etmeyeceği gibi Gazâlî'nin bunalımına da çare getirmemiştir.

3- Gazâlî'ye göre kelamcılar derin meselelerin mahiyetlerini araştırma merakına kapılarak maksatlarının dışına çıkmışlardır (Gazâlî, 1990: 115).

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir konu var ki, o da Gazâlî'nin kelam ilmiyle ilgili bu değerlendirmesi, içinde bulunduğu buhran haline çare bulabilmek açısından subjektif bir değerlendirme değildir. Nitekim bunu kendisi de el-Munkız'da ifade etmiş ve kendisinin dışındaki kimselerin şüphelerini giderme noktasında kelam ilminin olumlu etki yapmış olabileceğini belirtmiştir (Gazâlî, 1990: 115). Ayrıca Gazâlî, el-Mustasfâ adlı eserinde dini ilimleri külli ve cüz'i şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, kelam ilmini "külli ilim" olarak diğerlerini ise "cüz'i ilimler" olarak nitelemiştir. (Gazali, 1994: 1, 4)

Gazâlî kelam ilmi üzerindeki araştırmalarından sonra felsefeye yönelmiştir. Gazâlî'ye göre bir ilim dalının bozuk ve sakat yönlerini kavrayabilmek için, o ilim dalının en yetkili uzmanlarını da aşarak, kendi araştırmacıları tarafından bile fark edilmemiş olan tehlikeli tuzakları ve gizli amaçları tespit etmek mümkündür. Ancak bu konuma geldikten sonra o ilim dalı eleştirilebilir. Bu fikirden yola çıkan Gazâlî, hiçbir hocanın yardımına başvurmadan felsefe ilmini bu alanda yazılmış kitaplardan öğrenmeye çalışmıştır. Sonunda iki yıldan az bir zamanda felsefecilerin ilimlerini son noktasına kadar elde ettiğini belirtmiştir (Gazâlî, 1990: 137). Gazâlî felsefe ile ilgili olarak önce Makâsıdu'l-Felâsife'yi yazarak filozofların görüşlerini anlatmış, ardından Tehâfütü'l-Felâsife'yi yazarak, filozofları eleştirmiştir. Gazâlî felsefecileri; dehriler, tabiatçılar ve ilahiyatçılar olarak üç kısma ayırmıştır. Ayrıca İbn Sina ve Fârâbî'nin aktarmalarından yola çıkarak, Aristo felsefesini üç kısma ayırmıştır. Gazâlî'ye göre bunlardan bir kısmı küfrü gerektirir. Bir kısmı bid'atçılığı gerektirirken, üçüncü kısmı inkâr etmemek gerekir (Gazâlî, 1990: 141).

Gazâlî kelam ve felsefenin yanı sıra tâlimiyecilerin görüşlerine de vakıf olmuş, onların eksik ve çelişkili taraflarını kitaplarında ortaya koymuştur. Bu bağlamda "Gazâlî, irfan alanında, imamet öğretisine dayanan İsmailî irfan ile sûfî irfanı birbirinden ayırmış, birincisini reddetmiş ve onlar hakkında fihri fetvalar vermiştir. Gazâlî'ye göre onlar iki sınıftır. Birincisi, kendilerini suçlamak, delalette görmek ve bid'atçı saymak gerekenler; ikincisi ise tekfir edip, uzak durulması gerekenlerdir." (Cabiri, 2000: 609-610).

Bütün bu ilimleri tek tek incelediğini ve sonunda tasavvuf yoluna yöneldiğini belirten Gazâlî, sonuç olarak el-Munkız'da tasavvuf ile ilgili olarak şu değerlendirmede bulunur:

"Şüphe götürmeyecek surette anladım ki mutasavvıflar Allah yolunu tutan kimselerdir. Onların gidişi, gidişlerin en iyisidir. Yolları yolların en doğrusudur. Ahlakları, ahlakların en temizidir. Dünyadaki bütün akıllı insanların aklı, hâkimlerin

hikmeti, şeriatın esrarına vakıf olan âlimlerin ilmi, onların gidişlerinden, ahlaklarından bir kısmını değiştirmek, daha iyi bir hale getirmek için bir araya gelse buna imkân bulamazlar. Onların dışlarındaki ve içlerindeki bütün hareketleri ve durgunluktan hep nübüvvet kandilinin ışığından alınmıştır. Yeryüzünde nübüvvet ışığından başka aydınlanacak bir nur yoktur.” (Gazâlî, 1960: 63-64).

Gazâlî'ye göre sûfîlerin bilgileri iki kısma ayrılıyordu: Okuyup dinleyerek öğrenilen nazari bilgiler. Bir de yaşanılarak, tadılarak, hissedilerek elde edilen haller, zevkler, makamlar. Gazâlî, önce Ebu Talib Mekkî'nin “Kutu'l-Kulûb” adlı eserini, Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, bunun yanında Cüneyd, Şibli ve Ebu Yezid Bistami gibi bazı sûfîlerin görüşlerinin yer aldığı birçok eseri okuduğunu aynı eserinde ifade etmiştir. Böylece bu zatların ilimle anlattıkları maksatlarının özüne vâkıf olmuş, ayrıca tasavvuf yolunun iştirmekle ve öğrenmekle elde edilebilecek yönünü tahsil etmiştir (Gazâlî, 1960: 57-58). Buna göre kelim, felsefe ve talimiye teorik bilgiye önem verirken, tasavvuf teorik bilginin yanında pratik bilgiyi kapsayan bir anlayışa sahiptir. Küçüklüğünden beri tasavvufun teorik yönüyle irtibatlı olan Gazâlî, bu çizginin önde gelen isimleri olan Muhâsibî, Ebu Tâlib el-Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlerin görüşlerini inceledikten sonra pratik bir tecrübeye yönelmiştir. Buna göre Gazâlî'nin tasavvuf anlayışını Muhâsibî ile başlayan Cüneyd, Ebû Nasr es-Serrâc, Kelâbâzî ve Ebu Tâlib el-Mekkî gibi sûfîler ile devam eden ve kendisinden önce Kuşeyrî'de en belirgin halini gördüğümüz, nazariyatın yanında amelî de önemli olduğu, şeriat ilmine aykırı düşmeyen ılımlı bir tasavvuf anlayışını benimseyen, sahv ve temkin anlayışının devamı olarak niteleyebiliriz. Diğer taraftan bu çizgi Eş'arî-sünnî çizgi ile tasavvufun giderek kaynaştığı bir anlayış da içinde barındırır.

Sonuç olarak, ilimlerin tedvini ile başlayan süreçte, tasavvuf adına yaşanan bir takım olumsuz gelişmeler ve Hallâc-ı Mansûr'un ölümüyle başlayan tasavvufî sünnî akide arasındaki uzaklaşma, tasavvufun Kur'an ve Sünnet merkezli bir itikadi zemine oturtulması ihtiyacını hissettirmiştir. Sûfîler, bu alt yapıyı Şâfiî-Küllâbî gelenekle yakınlaşarak oluşturmaya çalışmıştır. Nitekim Serrâc'ın el-Lüma'sı Ebu Tâlib el-Mekkî'nin Kutu'l-Kulûb'u ve Kuşeyrî'nin ünlü er-Risâle'si hem tasavvufun sağlam bir itikadi zemine oturtulmasını sağlamış hem de bu süreçte Eş'arîlik ile tasavvufun giderek yakınlaşması sonucunu doğurmuştur. Nihayet bu sürecin zirve noktasında Gazâlî ile Şâfiî mezhebi, Eş'arîlik (ya da Sünnîlik) ve tasavvuf birbirinden ayırt edilemeyecek derecede bütünleşmiş ve kaynaşmıştır. Şu halde Gazâlî'den sonraki süreçte Eş'arîlik ve tasavvufu ayrı disiplinler olarak değerlendirmek ve Eş'arîliğin tasavvuf üzerindeki etkilerinden bahsetmek yerine bu iki disiplini de ayırt edilemeyecek şekilde kendisinde birleştiren Gazâlî'den söz etmek daha yerinde olacaktır.

Meseleye farklı bir açıdan bakıldığında da, İslami düşünce ilk oluşumunu zâhiri ilimler olarak adlandırabileceğimiz kelim, fıkıh, hâdis ve tefsir gibi disiplinlerde gerçekleştirirken; ilk zamanlarda bâtinî ilim olarak adlandırabileceğimiz tasavvuf, bu ilimlerin gerisinde kalmıştır. Elbette pratik hayatta önceleri zühd sonraları ise tasavvuf mevcuttu, ancak bu hareketin ilmi bir disiplin haline gelmesi zâhir ilimlere göre daha sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla yukarıda bahsedildiği gibi tasavvuf, Şâfiî ve Eş'arî zeminde bu süreci gerçekleştirmiştir. Muhâsibî ile başlayan bu süreçte, zâhiri ilimlerin lehine olan denge gittikçe bâtinî ilimlerin lehine doğru değişmiş olup en son Kuşeyrî'de zâhir ile bâtin arasında eşitlenmiştir.

Gazâlî ile birlikte Uludağ'ın da belirttiği gibi artık şeriatın tasavvufa yakınlaşması söz konusudur. Yani Gazâlî'den sonra artık denge bâtinî ilimlerin lehine olacak şekilde değişmiştir. Her ne kadar Gazâlî, bir filozof, kelamcı ve fakih olarak değerlendirilse ve bu disiplinlerin her biriyle ilgili hatırı sayılır eserleri olsa da aslında

o, bu bağlamda sadece sūfidir. Onun diğer özellikleri ise sūfi kimliğine hizmet eden ikinci kimlikleridir ki o yetkin derecede filozof, kelamcı ve fakih kimliğiyle aslında zâhir ilim kesimlerinden tasavvufa gelen eleştirilerin önünü kesmiştir. Bir anlamda sayılan ilim dallarına en yetkin sayılacak derecede hâkim olup, Eş'arî temeller üzerinde bu ilimlerin ibresini tasavvuf ve bâtına çevirmiştir. Gazâlî'nin diğer ilimlere eserlerinde yer vermesi onları tasavvuf karşısında konumlandırmak ve tasavvufu onlara karşı yüceltmek içindir. Çünkü diğer ilimler, ona göre tabir yerinde ise dünyevileşmiş iken, tasavvuf tamamen uhrevi bir amaca hizmet etmektedir (Bkz. Gazâlî, 1990: 179-180). Dolayısıyla burada Gazâlî tüm disiplinlerdeki otorite (hüccetü'l-İslam) kimliğiyle tasavvufun önünü açmıştır. Aslında bundan sonra olan, zâhir-bâtın uzlaşmasından ziyade, zâhiri ilimlerin dinamik, değişken ve gelişen yapısının önünün kesilerek, tasavvufun kendi zâhirini oluşturmasıdır ki bu zâhirin, Gazâlî'den önceki dinamik düşünce yapısıyla bir ilgisi yoktur. Artık siyasi iktidarların amaçlarına uygun olarak, onların da desteğiyle ilim çevrelerinde tasavvufi düşüncenin hükümlerliği söz konusudur. Bu, sünni siyaseti benimseyen yönetimlerde her âlimin tasavvufa bilfiil içinde olmasa da en azından ılımlı bakması sonucunu doğurmuştur. Şu halde "Gazâlî, tasavvufun mevcut fıkıhla çatışmayan, aksine kazandırdığı manevi boyut ile onu tamamlayan başka bir fıkıh meydana getirmiş, şeriatın bâtını hükümündeki bu fıkıhı, akidenin bâtını mesabesindeki mükâşefe ilmine bir giriş yapmıştır. Şu halde Gazâlî, tasavvufun ameli ve nazari kısımlarını, geniş sünnet, yani fıkıh kapısından sünnet dairesine sokmuştur. Artık tasavvuf, sünni düşüncenin temel ürünlerinden, hatta bizzat beyani aklın ürünlerinden birisi haline gelmiştir." (Cabiri, 2000: 610).

Burada Gazâlî'nin sadece sünni tasavvuf anlayışına katkısından bahsetmek yetersiz olur. Zira Gazâlî'den önce zâhir uleması tarafından eleştirilen Hâkim et-Tirmizî, Beyazîd-ı Bistami, Hallâc-ı Mansûr gibi düşünürlerin çizgisindeki felsefi tasavvuf anlayışı da, Gazâlî'den sonra kendisine geniş bir alan bulmuştur. Çünkü daha önce tasavvufu ilgili olarak, yanlış anlaşılma endişesinden dolayı zâhir ulemasının tepkisinden çekindikleri için, bazı düşüncelerini özel ve herkese açık olmayan meclislerde dile getiren sūfiler, Gazâlî ile birlikte özellikle İbn Arabî'den sonra düşüncelerini serbest bir şekilde ifade edebilmişlerdir.

3.3.3. İhyâ ve Gazâlî'nin Tesirleri

Gazâlî, İhyâ'yı yazmasındaki gayesini, aynı eserinde açıklamaktadır. Ona göre peygamberin varisi olan gerçek âlimlerin yerine taklitçiler ortaya çıkmıştır. Bunların çoğu da maddi menfaat peşine düşer olmuştur. Bu yüzden maruf ile münker birbirine karışmıştır. Gazâlî sözlerine İhyâ'da şöyle devam etmektedir:

"İlim ya fetva vermek için kullanılan bir yöntem, ya kendini beğenenlerin hasımlarını ilzâm etmek için kullandıkları cedel, ya da vâizlerin yaldızlı sözlerinden başka bir anlam ifade etmez olmuştur. Allah'ın Kur'an'da, fıkıh, hikmet, ilim, ziya, nur, hidayet ve rüşd diye adlandırdığı, Selefî Sâlihîn'in takip ettikleri ahiret yolu ilmi, insanlar arasında dürülüp kaldırıldı ve tamamen unutuldu. Vakta ki bu hal, din namına zararlı bir gedik ve karanlığa götüren korkunç bir tehlike oldu, dini ilimleri, yaşatmak, ilk imamların yollarını açmak, İslam büyükleri ve Peygamberimiz katında faydalı olan ilimleri anlatmak için bu kitabı yazmayı mühim bir vazife bildim." (Gazâlî, 1974: 1, 4).

Gazâlî İhyâ'nın başında ilimleri şer'i olan ve şer'i olmayan olmak üzere iki kısma ayırır. Şer'i ilimler dört kısımdan oluşur. Birincisi asıl olan ilimler olup Kitap, Sünnet, icma ve Sahâbe yoludur. İkincisi fûr'u ilimlerdir ki bu da asıl olan ilimlerden çıkarılan ilimlerdir. Bu da iki kısım olup; birincisi dünya işlerinin tanzimi ile alakalı

ilimlerdir ki bu fıkıh ilminin konusudur. Fıkıhla uğraşanlara ise fakih denildiği gibi bunlar dünya âlimleridir. İkincisi ise ahiret işlerinin tanzimi ile alakalı ilimler olup, kalbin iyi ahlak kötü ahlak ve Allah katında sevilen ve sevilmeyen hallerini bildiren ilimlerdir. Bu ilimlerle uğraşanlar da ahiret âlimleridir. Üçüncü kısım lugat ve nahiv ilmi gibi ilimleri elde etmeğe ayarayan alet ilimlerdir. Dördüncü kısım da diğer üç kısmı tamamlayan ilimlerdir (Gazâlî, 1974: 1, 49-50). Gazâlî'nin fikhî dünya ilimi, fukahayı da dünya âlimleri olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Daha önce sûfi âlimler tarafından fıkıh ilmi karşısında konumlandırılmaya çalışılan tasavvuf, artık fıkıh ilminin konumunu sorgulamaya başlamıştır.

Gazâlî sonraki bölümlerde dünya ve ahiret ilimleri hakkında geniş tafsilat verirken ahiret ilimlerini de iki kısma ayırır. Birincisi, mükâşefe ilmi adını alır ki buna ilmi bâtın da denir. İşte bu mükâşefe ilmi, sıddık ve mukarreblerin ilmidir. Bu ilim kötü huylardan arınıp temizlendiği vakitte, kalbe tecelli eden bir nurdan ibarettir. Bu sayede birçok şeyleri görür, adlarını duyar, mücmel ve kapalı olarak bunları anlamlandırmaya çalışır; derken kendisine geniş ufuklar açılır. Hatta Allah'ın, zat, sıfat ve e'f'âli hakkında marifet sahibi olur. Ayrıca Allah'a mülâkî olup cemâlini müşahede etmenin, Allah'a yakınlık ve civarına ermenin, mel-i a'laya yükselip, melâike ve peygamberlere arkadaş olmakla mes'ûd olmanın, ehli cennetin bazılarının bazılarını, semadaki yıldızlar gibi yüksekte görmekle aralarındaki derece farkını, bunlara benzer her şeyin ne demek olduğunu anlar. İkinci kısım ise kalbin ahvâlini bildiren muamele ilmidir ki kalbin mahmûd ve mezmûm hallerini konu alır (Gazâlî, 1974: 1, 57-59). Bundan sonra Gazâlî bâtın ve mükâşefe ilminin zâhir ilimlerine üstünlüğünü ispatlamaya çalışır. Buna göre zamanındaki zâhir ulemasının dinin zâhirine katı bir şekilde bağlanırken dinin ruhunu ve amacını unutmalarından yola çıkarak, gayretini dinin ahlaki yönü, ruhu, amacı ve hikmetine yoğunlaştırmıştır. Dolayısıyla Gazâlî, İhyâ ile ilimleri yeniden dizayn etmiş ve bu yeni süreçte tasavvufu, ilimlerin aslı konumuna yükseltmiştir.

Gazâlî itikat, ibadet ve ahlak konularını tasavvufi bir çerçevede derunileştirerek yorumlayınca, eskiden beri var olan tasavvuf karşıtlığı gücünü yitirmiştir. Gazâlî'nin fıkıh, kalam ve hikmet sahasında çok değerli ve seviyeli eserlerinin bulunuşu, İslam adına filozofları başarılı bir şekilde eleştirmesi zâhir ulemasının tasavvufa karşı gösterdiği direnci geniş ölçüde kırmış, mutasavvıfları ise rahatlatmıştır. Gazâlî filozoflara karşı İslamın hücceti olduğu kadar da zâhir ulemasına karşı bâtın ulemasının ve mutasavvıfların hücceti olmuştur. Bu da tasavvuf akımının güçlü bir şekilde yayılmasını ve güçlenmesini sağlamıştır (Uludağ, 2000: 252).

Bütün bunlar bize Gazâlî'nin kendisinden önceki ilimlere hâkim olduğu ve bu ilimleri derinlemesine analiz ettiğini ve sonuç olarak tasavvufta karar kıldığını göstermektedir. Ayrıca İhyâ sadece bir tasavvuf ve ahlak kitabı olmayıp, Gazâlî'nin yararlandığı kaynaklar da göz önünde bulundurulduğunda anlaşılacağı üzere, kendisinden önce var olan ilimlerin Kur'an ve Sünnetin genel amaçları doğrultusunda yeniden inşa edilmesidir. Bu ilimler içinde Gazâlî'nin gözdesi tasavvuf olup deyim yerindeyse Gazâlî, diğer ilimleri tasavvufa yaklaştırmaya çalışmıştır. Bu şekilde, tasavvuf eksenli bir ilim anlayışı Gazâlî'den sonra kemikleşmiş ve İhyâ birçok âlim ve eserlerine kaynaklık etmiştir. Nitekim "Fahredden er-Râzî'nin Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhüma başlıklı eseri, Nasirüddin-i Tusi'nin Ahlağ-ı Nasiri'si, İbn Haldun'un Muqaddime'si, Şehabeddîn es-Sühreverdî'nin Avârifü'l-maârif'i, Mehmed Birgivi'nin Tarikatü'l-Muhammediye'si gibi tanınmış eserler dâhil olmak üzere sonraki dönemlerde yazılmış pek çok kitapta İhyâ Ulumi'd-dîn'in farklı ölçülerde etkisi olmuştur." (Çağırıcı, 2000: 22,12).

Zebidî'nin İhyâ'ya yapmış olduğu şerhte kaydettiğine göre İhyâ ile ilgili şöyle denilmiştir: “İslama dair bütün kitaplar kaybolup sadece İhyâ kalsaydı diğerlerini aratmazdı.” (Zebidî, 1994: 1, 27). “Eser özellikle Kuzey Afrika'daki Şâzeliyye, Yemen'deki Ayderusiyye tarikatlarının mensupları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Muhibbi, bu bölgede İhyâ'nın bazı bölümlerini vird olarak okuyanların bulunduğuunu kaydeder.” (Çağrıç, 2000: 22, 12).

3.4. Eş'arîlik İle Tasavvuf Bütünleşmesinde Selçuklu Siyasetinin Rolü

Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisinde Selçuklu siyasetinin de azımsanmayacak derecede önemli bir etkisi vardır. Zira o dönemde Şii-Fatimi devletinin faaliyetlerine karşı sünnilîği güçlendirmek, halkın yöneticilere itaatını daha kolay sağlamak ve siyasi istikrarı devam ettirebilmek için Eş'arîlik ve tasavvuf, idareciler tarafından büyük destek görmüştür. “Çoğu kez bu iki hüviyeti (âlim-sûfî) şahsında toplayarak temayüz eden şahsiyetler, Selçuklu sultanlarından gerekli desteği, hürmeti gördükleri gibi, sultanların ana hedeflerinden biri olan sünnilîğin zafere eriştirilmesi planı, onların gayelerine de uygun düştüğü için, kargaşa ve fikrî anarşiye karşı Selçukluları desteklemiştirler.” (Ocak, 2001: 121).

Özellikle Selçukluların ünlü veziri Nizâmülmülkün kurduğu Nizâmiye Medreseleri Eş'arîlik ve tasavvuf temelli Sünnilîğin, Şii-Fatimi siyasal anlayışına karşı gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Zira Nizâmiye Medreselerinin en önemli görevi sünnilîği korumaktır. Buna göre zâhiri ilimlerin yanında Şii ve bâtinî anlayışa karşı, bâtinî fıkıh demek olan tasavvuf da bu medreselerde öğretilmekte idi. Nitekim Cüveynî, Gazâlî kardeşler ve Ebu Necib Sühreverdi gibi daha birçok âlim bu medreselerde yetişmiş, müderrislik yapmış ve Sünnî-Eş'arî tasavvufun gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

“Batı bölgeleri söz konusu olduğunda Eş'arîlik kelami bir kimlikten çok, kelamî, fıkıhî, tasavvufî ve hâdis taraftarlığını kuşatan siyasi ve sosyal bir kimlik olarak kendini göstermektedir. Bölgede Nizâmülmülk'le birlikte başlayan, Zengi, Eyyübi ve Memlûklü yöneticiler tarafından yürürlüğe konulan uygulamaların temelinde, Şiîliğin izlerinin silinmesi gibi bir amacın olması, sünnilîği ön plana çıkarmış ve Eş'arîlik böyle bir bağlamda sünnilikle özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla Eş'arîliğin bölgedeki içeriği kelamî olmaktan çok, siyasî ve sosyal temellidir; bu yüzden de kelamî bir zeminde değil, daha çok akide formunda kendini açığa vurmuştur. Bu durum, Eş'arîliğin tasavvufî olan irtibâtında kilit noktalardan birisidir.” (Kalaycı, 2011: 211). Zira kelamın bu yeni halinde akli istidlallere dayalı dinamik yapısının yerine, tekdüze hazırlanmış metinlerle kelamın alanı daraltılırken, kelamdan boşalan bu alanda tasavvufa geniş bir manevra imkânı doğmuştur.

Nizâmiye Medresesi'nde gelişen bu tasavvuf anlayışıyla iki şahsiyet ön plana çıkmaktadır. Birincisi tüm İslâm âlemine fikirleriyle etki eden İmam Gazâlî, ikincisi ise daha çok Türkler arasında gelişip yayılan sûfî tarikatlarına tesirleri ile Yusuf Hemedânî'dir. Fakat her ikisinde de ortak nokta: Sünnî İslâm dışı akımlara karşı sünnilîği korumak ve sünnî düşüncüyü geliştirmek üzere kurulmuş olan Nizâmiye Medresesi'nden yetişmeleri; bu iş için gerekli olan tefsîr, hâdis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimleri son derecede mükemmel öğrenmeleri, yani dinde hoca olmalarıdır. İkinci ortak noktaları ise Buhara'lı Kelâbâzî ile başlayan ve arkasından Serrâc, Sülemî, Kuşeyrî ve Ebû Ali Fâremedî çizgisiyle devam eden, Kur'an ve Sünnet'e bağlı, tasavvufî şer'î emirleri yaşamak olarak gören bir anlayışın takipçisi mutasavvıfların yolundan yürümeleri, yani sünnî mutasavvıf olmalarıdır (Ocak, 2001: 142).

“Yusuf Hemedânî; 440 veya 441 (m. 1048 veya 1049) yılında Hemedân'ın Bûzenecird köyünde doğmuş, on sekiz yaşında iken ilim tahsili için gittiği Bağdat'ta Şâfiî fakihî ve Bağdat Nizâmiye Medresesinin müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)'nin ders halkasına katılmıştır. Hemedânî, Abdullah Berkî, Hasan Andekî, Ahmed Yesevî ve Abdü'l-Halik Gücdüvanî olmak üzere dört büyük halife yetiştirmiştir.” (Ocak, 2001:144). Nitekim Ahmed Yesevi ve Abdü'l-Hâlik Gücdüvani Türkler arasında tasavvufun yayılmasında etkili oldukları gibi, Osmanlılar döneminde faaliyet gösteren birçok tarikata da kaynaklık etmişlerdir. Örneğin Abdü'l-Hâlik Gücdüvânî, Osmanlılarda çok yaygın olan Nakşibendiliğin kurucularındandır.

3.5. Fahreddîn Râzî

Eş'arî geleneğe Gazâlî'den sonra en önemli isim şüphesiz Fahreddîn Râzî'dir. Hicri 543/1149 senesinde Rey'de doğan Râzî, ilk tahsilini Begavî'nin yanında yetişen ve kelim ilmine dair Gâyetü'l-Merâm adlı eseriyle tanınan babası Ömer Ziyâu'd-Dîn'de yapmıştır. Sübkî'de geçtiğine göre, Ömer Ziyâu'd-Dîn, fakih, kelamcı, usulcü ve aynı zamanda bir sûfî idi (Sübkî, 1964: 7, 242). “Râzî, on altı yaşında iken babasının vefatı üzerine Simnân'a giderek burada Kemâleddîn es-Simnânî'nin derslerine devam etti. Bir süre sonra Rey'e döndü ve İşrakî filozofu Sühreverdi el-Maktûl'ün öğrencilerinden olan Mevdüddîn el-Cîlî'den kelim ve felsefe tahsil etti. Cîlî ile birlikte gittiği Meraga'da da ondan ders almaya devam etti.” (Yavuz, 1995, DİA: 12, 89; İbn Hallikan, 1978: 4, 250). İbn Hallikan, burada İmam Cüveynî'nin kelim ile ilgili kitabı Şâmil'i ezberlediğini söylemektedir. Râzî, Gazâlî'nin eserlerini de inceleyerek ondan büyük oranda etkilenmiştir. Daha sonra birçok seyahatlerde bulunan Râzî Harezme'e, oradan da Maverâunnehire geçer. Harezme'de Mutezile âlimleriyle tartışmaları sonucunda bu şehirden çıkarılan Râzî, aynı duruma Maverâunnehir'de de karşılaşınca Rey şehrine dönmüştür. Zamanında daha önce çok az âlimin elde ettiği şân ve şöhrete kavuşmuş, sultanlar ve idareciler tarafından büyük saygı görmüş ve kendisine ikramlarda bulunulmuş, bu sayede büyük bir servetin sahibi olmuştur. Ancak bir bu kadar da düşmanı olmuş, gittiği bazı yerlerde tepkiyle karşılanmış ve bulunduğu yerlerden ayrılmak zorunda kalmıştır (İbn Hallikan, 1978: 4, 250). Râzî, 606/1210 senesinde, Ramazan bayramında, Pazartesi günü Herat şehrinde vefat etmiştir. Sübkî'de geçen bir rivayete göre, Kerramiler tarafından zehirlendiği söylenmektedir (Sübkî, 1964: 8, 86).

Fahreddîn Râzî, fıkhîta Şâfiî olup aynı zamanda büyük bir Eş'arî kelamcıdır. Râzî'nin İmam Eş'arî'ye dayanan silsilesi şöyledir: Babası Ziyâeddin Ömer, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır el-Ensârî, İmamü'l-Harameyn Ebû'l-Meali el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû İshâk el-İsferayinî (ö. 418/1027), Ebu'l-Huseyn el-Bahilî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935).

Şâfiî mezhebindeki silsilesi ise sırasıyla şöyledir: Babası, Beğavî, Kadî Hüseyin el-Mervezî, Ali Kaffal el-Mervezî, Ebu Zeyd el-Mervezî, Ebu İshak el-Mervezî, İbn Süreyc, Ebu Kasım Enmatî, İbrahim el-Müzenî, İmam Şâfiî (İbn Hallikan, 1978: 4, 252).

İmam Râzî'nin keliminde kelami temalar diğer ilimlerle bütünleştirilmiş olmasıyla tebâruz eder. Mesela farsça yazdığı Esrâr et-Tenzîl adlı risalesinde kelamla ahlakı, Levâmî el-Beyyînât adlı eserinde kelamla tasavvufu, kelama birçok kitapta bulunmayacak bir ruhi lezzet ve güzellik katarak birleştirir (Şerif, 1996: 2, 271).

Tasavvufa karşı tavrına bakılacak olunursa, tartışmada yumuşaklığa çok seyrek itibar eden ve avının üzerine merhametsizce saldıran bir kaplan gibi olan Râzî, sûfilere karşı son derece yumuşak, onlara sempati duyan birisi olmaktadır. Bu da bize Râzî'nin

diğer ilimlerin yanında tasavvufa da yakın olduğunu göstermektedir. Zira tıpkı Gazâlî'de olduğu gibi Râzî de sûfî bir babanın evladı olup tasavvufa ilgili bir ailede yetişmiştir. Ayrıca sûfî olan babası onun ilk hocasıdır. Diğer taraftan Gazâlî ile zirveye ulaşan Eş'arilik-tasavvuf yaklaşması, Selçuklu sultanlarından da büyük destek görmüş bundan sonra Eş'arilik ve tasavvuf adeta bütünleşmiş, bu anlayış halk tabanında da yaygınlaşmıştır. Gazâlî'den büyük oranda etkilenen ve onun çizgisini devam ettiren, bunun yanında döneminin Sultan ve idarecileri ile ilişkileri çok iyi olan ve onlar tarafından ikramlarla karşılanan Râzî'nin de tasavvufa karşı ilgisiz kalması düşünülemezdi. Şu halde Selçuklular döneminde idarenin, başta Şia olmak üzere Ehli Sünnet dışı akımlara karşı sünnilîği güçlendirmek amacıyla izledikleri politikaya Gazâlî ve Râzî gibi âlimler destek verip, bunun ilmi alt yapısını oluşturmuşlardır. Böylece idareciler hâkimiyet alanlarını genişlettikleri gibi iktidarlarını da sağlamlaştırmış oldular. Şüphesiz bu şekilde halka ulaşmada kullandıkları en önemli araç tasavvuf idi. Dolayısıyla idareye yakınlığıyla bilinen Râzî'nin tasavvufa karşı olması düşünülemezdi.

Râzî'nin tasavvufu ile ilgili fiili durumu da burada üzerinde durulması gereken konulardandır. Râzî'nin tasavvufu ile ilgisi sadece teorik düzeyde mi idi, yoksa o da Gazâlî gibi bizzat tasavvufu tecrübe etmiş miydi?

“Rivayet edilir ki, İmam Râzî bir toplantıda mutasavvıf Necmuddîn Kübrâ ile karşılaşmış ve dini bilgisinin derinliği ile övünerek ona Allah'ın varlığını ispatlayan yüz tane delil bildiğini söylemiştir. Necmuddân cevap olarak: ‘Her delil ortada biraz şüphe olduğuna delalet etmez mi?’ diye sorarak, ‘Allah sûfînin kalbine öyle bir nur yerleştirir ki, o bütün şüpheleri dağıtır, böylece sûfînin artık delillere ihtiyacı kalmaz.’ diye cevabını tamamlamıştır. Bunu duyan Râzî kendisini şeyhe teslim etmiş ve sûfî olmuştur.” (Şerif, 1996: 2, 279, 33 nolu dipnot). Her ne kadar bu şekilde bir takım abartılı menkıbeler Râzî için rivayet edilse de, bunun amacı İmam Râzî gibi büyük bir âlimi kendi düşünce sistemine nispet ederek, düşüncesini meşrulaştırmak ve güçlendirmek olmalıdır. Dolayısıyla Râzî'nin tasavvufa ilgisi teorik düzeyde kalmış olup, pratikte böyle bir tecrübesi olmamıştır. “Zira eldeki biyografik veriler onun hayatının hiçbir döneminde zâhidâne bir yaşam sürmediğini, aksine ömrünün büyük çoğunluğunu hükümdarların saraylarında bolluk ve refah içerisinde geçirdiğini ve hesapsız bir servetin sahibi olduğunu; bununla birlikte de sûfî-mesrep bir mizac ile uzaktan yakından ilgisinin bulunmadığını göstermektedir. Elimizdeki bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz ki o, tasavvufî düşünceye ve yorumlara geniş yer ayırmış, onlardan istifade etmiş, hatta bazen de kendisini sûfî zümrelerin içerisinde mütâlaa etmiştir. (Sancar, 2011: 25, 26).

3.6. Tarikatın Kurumsallaşmasında Eş'ariliğin Etkileri

“Akâid formundaki Eş'arilik, kurumsal olarak ilkin Hafifiyye ve Kazeruniyye, daha sonra da Sühreverdiyye, Ebheriyye, Kübreviyye, Zahidiyye, Halvetiyye, Safeviyye, Kadiriyye gibi tarikatlar bünyesinde etkili olmuştur.” (Kalaycı, 2011: 211). Nitekim Hucvirî de Keşfu'l-Mahcub'unda İbn Hafîf'in kurduğu Hafifiyye'yi kitabında sıraladığı on tarikat içerisinde göstermiştir (Bkz. Hucvirî, 1982: 372). “Ayrıca İbn Hafîf'in Mu'tekadu's-Sağîr ve Kitabu'l-İktisâd adlı günümüze ulaşan iki eseri de Eş'arî-tasavvuf ilişkisinin örneklerindedir. Türkiye'de İshâkiyye veya Mürşidiyye diye tanınan Kâzerûniyye tarikatı Anadolu'ya muhtemelen, Ebû İshâk'ın Bizans'a karşı savaş için her yıl gönderdiği müridleri vasıtasıyla girmiştir.” (Algar, 2002: 25, 147). “Ebu İshâk el-Kâzerûnî'ye ait olan Mu'tekâd adlı akide metni, akâid formundaki Eş'ariliğin en güzel örneklerinden birisini oluşturmaktadır.” (Kalaycı, 2011: 212).

İhyâ, özellikle Kuzey Afrika'daki Şâzeliyye, Yemen'deki Ayderûsiyye tarikatları mensupları üzerinde son derece etkili olmuştur. Gazâlî Abdülkâdir-i Geylânî'ye de tesir etmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin hal, Gazâlî'nin ilim, Abdülkâdir-i Geylânî'nin makam konusunda kutub olduğu kabul edilir. Sonraki dönemlerde Gazâlî'ye nisbet edilen, Cüneydiyye veya Sehliyye'nin bir kolu sayılan Gazâliyye tarikatı kurulmuşsa da etkili olmamıştır (Uludağ, 1996: 13, 517).

Gazâlî ve Râzî'den sonra Eş'arilik büyük oranda bu iki âlimin düşüncelerini aşamamıştır. Dolayısıyla bundan sonra Eş'ariliğin tasavvuf üzerindeki etkisinden ziyade Gazâlî etkisinden bahsetmek daha yerinde olacaktır. Bunun yanında tarihi süreçte İslam dünyasında halk tarafından itibar ve rağbet görmüş olan ve müntesiplerinin sayısı buldukları ülkelerin sınırlarını aşarak yaygınlaşan belli başlı tarikatlarda da Eş'arî etkisini görmek mümkündür. Bu tarikatlar şu şekilde sıralanabilir:

1- 561/1166'da vefat eden Abdulkadir Geylani'ye nisbet edilen Kadiriyye tarikatı. Abdulkadir Geylani, tasavvufu, Kitap ve Sünnetle irtibatlandırması, usul ve fûrû açısından iyi bir fakih olması yönüyle İmam Gazâlî'ye çok benzemektedir. O da Gazâlî gibi, Hallâc-ı Mansûr'un hatasını görüyor ve şöyle diyor: "Hallâc'ın ayağı tökezledi fakat kendi zamanında kimse Onun elinden tutmadı." (Taftazânî, 1997: 473).

2- 578/1182'de vefat eden Ahmed er-Rıfai'ye nisbet edilen Rıfaiyye tarikatı. Kaynaklar onu âlim, muhaddis, Şâfiî fakih ve müfessir bir sûfi olarak tanırlar. Ahmed er-Rıfai'nin menkıbe ve eserlerinde görülen tasavvuf ve tarikat anlayışı Kitap ve Sünnet'e tamamen uygundur. Buna göre İslam, zâhir ve bâtın ile bir bütündür. Bâtın zâhirin özü, zâhir bâtının zarfıdır; zâhir olmasa bâtın da olmazdı. Kalp cesetsiz olmaz, kalbi olmayan ceset ise çürür. Tasavvuf bâtın ilmidir. Tarikat şeriat demektir. Derviş olmak için toplumdan uzaklaşmak gerekmez. Müridler dünyevî meşguliyetlerini terketmeksizin, helal ve harama dikkat ederek ve gafletten uzak kalmak suretiyle hak yolunda ilerleyebilirler. Tasavvuf baştan sona "edep"ten ibarettir ve bütün edep Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olarak elde edilir (Tahralı, 1989, DİA: 2, 128).

3- "Şehabeddin Ebu Hafs Ömer (539-632/1115-1234) ve amcası Ebu'n-Necib es-Sühreverdî (ö. 563)'ye nisbet edilen Sühreverdîyye tarikatı. Ancak bu tarikat daha çok Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'ye nisbet edilmiştir. Tarikatların kuruluş döneminde yaşayan Sühreverdî, gençliğinde Abdülkâdir-i Geylânî'den feyiz almış, çağdaşlarından Evhadüddîn-i Kirmânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile görüşmüştür. Evhadüddîn-i Kirmânî'yi Ahmed el-Gazzâlî ve Aynülkudât el-Hemedânî'nin fikirlerini benimsediği için bid'atçı sayan Sühreverdî, ilim ve irşad faaliyetini birlikte yürütmüş, eserleriyle muhafazakâr sünnî tasavvuf anlayışının temellendirilmesinde önemli katkılarda bulunmuştur." (Yılmaz, 2010, DİA: 38, 41). İmam Yafii uzun bir şekilde onun ünvanını sayarken şu ifadeleri de kullanır: "Tarikatın delili, hakikatın tercümanı, bâtın ve zâhir ilimlerini kendisinde toplayan büyük şeyhlerin üstadı." Şeyh Saadettin Hamevi onun hakkında şöyle demiştir: "Nebiye bağlılık nuru, Sühreverdî'nin alnında parlıyordu." (Camiî, 2011: 618).

Sühreverdîyye'de, Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'nin müridlerin uyması gereken kurallardan bahseden eseri Adâbü'l-mürîdîn'i, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin sünnî tasavvuf esaslarını anlattığı Avârifü'l-ma'ârif'i ile Ehl-i sünnet akâidini kaydettiği İ'lâmü'l-hüdâ ve aķidetü erbâbi't-tuķa isimli eserleri, Ebû Ca'fer İmâdüddin Muhammed b. Ömer es-Sühreverdî'nin Zadü'l-Müsâfir ve Edebü'l-Hadır adlı eseri tarikatın âdâbı ve erkânı için temel kaynaklardır. Özellikle Avârifü'l-ma'ârif'in okunması ve okutulması için icâzet alınması gelenek olmuştur. Bu sayede tarikatta sünnî çizgi büyük ölçüde bozulmadan devam ettirilmiş, mensupları Hindu, Budist vb. dinlerin tesirlerinden korunabilmiştir (Öngören, 2010, DİA: 38, 45).

Bu eser sadece kendi tarikatı için değil, hemen hemen tüm tarikatlar için adeta bir tarikat ilmihali konumundadır. Bu eserin Farsça tercümesine takdim yazan İranlı ilim adamı Kasım Ensari, eserin önemi hususunda şu görüşleri serdedir: Sühreverdî, Avârif adlı kitabını kendi geniş bilgileri ve mevcut kaynaklara dayalı olarak telif etti. Bu kitapta tasavvuf ehlinin zevke dayalı irfani bilgilerini, şeriat ehlinin kaideleriyle birleştirmiştir. Sühreverdî, eserinde ariflerin süluk adabını, sûflerin izledikleri yol ve irfanı ele almıştır. Bunları Kur'an ve Hadislerle süslemiştir. Yazıldığından itibaren tüm tarikatlardaki müridlerin istifade ettikleri bir eser haline gelmiştir (Aşkar, 2001: 85).

4- Ebu Hasen Şâzelî (ö. 624/1244)'ye nisbet edilen Şâzelîye tarikatı. Ebu Hasen Şâzelî ve öğrencisi Mursi bazı hiziplerin dışında yazılı bir eser bırakmamış, ancak Şâzelî'den sonra, öğrencisi Ebu'l-Abbas el-Mursi (ö. 686/1287) ve Mursi'nin öğrencisi İbn Ataullah İskenderi (ö. 709/1309) tarafından sistematize edilmiş ve İbn Ataullah tarafından bu tarikatla ilgi eserler yazmışlardır.

“Ebu Hasan Şâzelî zâhiri ilimlerde derin ilim sahibi kabul edilinceye kadar tarikata girmemiştir.” (el-İskenderi, 2011: 119) “Ebu Hasen Şâzelî, tarikat anlayışında âdâb ve erkâna, kılık ve kıyafete önem vermemiş, sağlam bir itikad, ibadetlere titizlikle riayet ve iyi bir ahlakı esas almıştır. Halvete de fazla önem vermemiş, tasavvufu aktif bir hayat içerisinde yaşama esasını benimsemiştir. İmam Gazâlî'nin İhyâu Ulûmî'd-Dîn ile Ebu Tâlib el-Mekkî'nin Kutu'l-Kulûb'unda yer alan ahlak esaslarını benimsemiştir.” (Türer, 1998: 190).

Şâzelî yolunun Gazâlî ve eserlerine karşı özel bir teveccühü vardır. Zira Şeyh Ebu'l-Abbas el-Mürsi, hocası Ebu Hasen Şâzelî'nin şöyle dediğini haber varmıştır: “Allah'a bir işiniz düştüğünde, İmam Ebu Hamid'i o işinizde Allah'a vesile yapın. Yine müridlerine nasihatla; “Gazâlî'nin İhyâ adlı eseri sana ilim kazandırır, Ebu Tâlib el-Mekkî'nin Kutul-Kulûb'u nur kazandırır.” derdi (el-İskenderi, 2011: 156). Şeyh Ebu Hasan Şâzelî zamanının kutbu olup gördüğü ruhsal bir vakıayı şöyle anlatmıştır: “Hz. Risalet, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya karşı Gazâlî ile iftihar etmiş ve onunla gurur duyduğunu söylemiştir. Hz. Risalet Gazâlî'yi reddeden bazı kişilere tazir cezası vermiştir ki, vefat ettikleri vakte kadar kamçı izleri vücutlarında belliydi.” (Camiî, 2011: 495).

Ebu'l-Abbas el-Mursi ise, Gazâlî'den bahisle şöyle demiştir: “Biz elbette O'nun büyük sıddıkiyet makamında olduğuna şahadet ediyoruz.” (el-İskenderi, 2011: 157). İbn Ataullah, şeyhi Mursi'nin dinin usulleri konusunda kitabı (Cüveynî'nin) el-İrşad'ı, hâdiste el-Mesâbih, fıkıhta et-Tehzib ve er-Risâle ve tefsirde de İbn Atiyye'nin kitabı olduğunu bildirmiştir (el-İskenderi, 2011: 183). Önceleri tasavvuf ve tarikat yoluyla ilgili bir takım şüpheleri olan ancak şeyhi Mursi ile karşılaştıktan sonra bu düşünceleri tamamen değişen İbn Ataullah, şeyhiyle ilgili kitabında şunları söylemektedir: “Ömrüme yemin ederim ki, on iki sene şeyhe öğrencilik yaptım, bir kez dahi olsun zâhiri ilim ehlinin inkâr edeceği her hangi bir şey ondan duymadım.” (el-İskenderî, 2011: 173).

Şâzelîye tarikatının esaslarını oluşturan Şâzelî, Ebu'l-Abbas el-Mursi ve İbn Ataullah'ın tasavvuf anlayışları, İbn Arabî ekolü cereyanından ve onun görüşü vahdet-i vücûd'dan uzak idi. Onlardan hiçbiri bu konuda bir görüş beyan etmemiştir. Onlar, İbn Arabî'nin görüşlerine ne kadar uzaksa, Gazâlî'nin Kur'an ve Sünnete dayalı, tasavvuf anlayışına da o kadar yakın ve bir o kadar da etkilenmişlerdir (Taftazânî, 1997: 475).

5- Seyyid Ahmed Bedevi (ö. 675/1276)'ye nispet edilen Bedeviye tarikatı. Seyyid Ahmed Bedevi'nin tarikatı Kitap ve Sünnete dayanmaktadır. Bunun içindir ki: “Bizim tarikatımız; Kitap, Sünnet, sıdk, safa, vefakârlık, eziyetlere tahammül ve ahdlere bağlılık üzerine kurulmuştur” der (Taftazânî, 1997: 477).

6- Burhanüddîn İbrahim b. Ebü'l-Mecd Abdülaziz ed-Desukî'ye (ö. 676/1277) nispet edilen Desukiye tarikatı. Tarikatında Şeriat'a bağlılığı en önemli prensip olarak kabul etmiş, müridlerine de bu hususta azami titizlik göstermelerini tavsiye etmiştir. Şeriat'tan uzaklaşan kimse evladı dahi olsa onun nazarında makbul değildir. Buna karşılık dünyanın neresinde olursa olsun, Şeriata ittiba edeni, evlat olarak telakki etmiştir. O'na göre Şeriat asıl, tarikat ise fer'dir. Ancak kemal Şeriat ile Hakikatı birleştirmek ile elde edilir. Desuki, zühd ve ibadete önem vermiş, "vahdeti vücûd" akidesine fazla iltifat etmemiştir (Türer, 1998: 194).

7- Necmeddin Kübra (ö. 616/1219)'ye nisbet edilen Kübreviye tarikatı ki ona şeyh-i veli-tıraş da (veli yetiştiren, velileri yontan şeyh) denir. Bunu sebebi şudur: Vecd galebe ettiği zaman mubarek bakışı kime isabet ederse o şahıs velilik mertebesine ulaşırdı (Camiî, 2011: 564). "Necmeddin Kübra'nın birçok eseri olmakla birlikte en önemlileri el-Usûlu'l-Aşere ve Fevâihu'l-Cemâl adlı eserleridir. Özellikle el-Usûlu'l-Aşere'deki kurullarla kendisinden sonraki birçok tarikatı etkilemiştir. Onun eserleri İran, Anadolu ve Hindistan bölgelerindeki tarikat çevrelerine hayli etki etmiştir. Dolayısıyla Kübreviye tarikatı, Nakşibendiyye ve Mevleviyye'yi de etkilemiştir." (Türer, 1998: 200).

Şeyhin eserlerinde, Hâris Muhâsibî (ö. 243/857), Hakîm Tirmizî, Ebu Nasr es-Serrâc et-Tûsî, Abdülkerîm Kuşeyrî, Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089), İmam Gazzâlî, Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî ve müşidi Ammâr-ı Yâsir tarafından daha önceki asırlarda kaleme alınan bazı tasavvuf klâsiklerini kullandığında şüphe yoktur. Fakat o, *Menâzilü's-Sâirîn* dışında bu kaynakların adını zikretme gereği duymaz. Bununla birlikte bahsi geçen müelliflerden bazı açıklamalar nakleder (Gökbulut, 2009: 187-188).

8- Tam adı Muhammed bin Muhammed el-Buhari olan, Bahauddin Nakşibendi (ö. 791/1389)'nin kurduğu Nakşibendiye tarikatı. Nakşibendi tarikat adabını Seyit Emir Külal (ö. 772/1370)'den öğrenmiş, ancak zâhirdeki hal böyle olmakla birlikte kendisi üveysi olduğu için manevi terbiyesi Abdulhâlık Gücdüvanî (ö. 595/1199)'nin ruhaniyetiyle olmuştur (Camiî, 2011: 507).

"Abdulhâlık Gücdüvanî ile Yeseviyyenin kurucusu Ahmed Yesevi'nin şeyhleri Yusuf Hemadani'dir." (Türer, 1998: 178). "Abdulhâlık Gücdüvanî devamlı olarak sıdk ve safa, şeriat ve Sünneti Mustafa'ya tabi olma yolunda, bid'at, heva ve hevese muhalefet ve bundan uzak durmada çabalamıştır." (Camiî, 2011: 500).

Özellikle Müceddidiyye kolunun Şeyhi İmam Rabbani, geliştirdiği "vahdeti şuhûd" anlayışıyla İbn Arabî'nin "vahdeti vücûd" düşüncesini eleştirmiştir. Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Sirhindi (ö. 1034/1624)'nin, hem politik hem polemik anlamında Şîliğe muhalefeti de içeren Mektûbât'ı ile tarikatın mahiyetine dair ilk defa hacimli doktriner bir eser ortaya koymuş ve tarikat muhafazakâr sünnî tavrıyla ulemâ kesimini de kendine çekmeyi başarmıştır (Algar, 2006, DİA: 32, 338).

Nakşibendiyye 18. asırda Mevlana Halid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827) ile Osmanlılarda hem genişlemiş, hem de istikrar kazanmıştır.

Camiî'nin belirttiğine göre Bahauddin Nakşibendi'ye, üstadlarından oluşan bir cemaat manevi halde şu telkinlerde bulunmuşlardır: "Bütün hallerde ayağını emir ve yasak seccadesi üzerine koymalı, amel ve ibadeti sünnete uygun ve azimet yoluyla yerine getirmeli, ruhsat ve bid'atlerden uzak olmalısın. Daima Resûlullahın Hâdisleri, O'nun ve Sahâbenin yolu üzerine olmalısın." (Camiî, 2011: 508).

9- Yukarıda isimlerini saydığımız tarikatların yanında Halvetiyye, Mevleviyye, Çeştiyye, Bayramiyye ve daha birçok tarikat da itikatta sünni anlayışı benimsemiş ve

Gazâlî'nin olgunlaştırdığı Ehli Sünnetin Eş'arî çizgisi ile uyumlu bir tasavvuf ve tarikat anlayışı ortaya koymuşlardır.

3.7. Gazâlî'nin Osmanlı Dönemindeki Etkileri

Osmanlı devletinde yaygın olan itikadi mezhep Maturidilik olmasına karşın medreselerde Taftazânî'nin “Şerhu'l-Akâid”i, Cürcanî'nin “Şerhu'l-Mevâkif”i gibi Eş'arî düşüncenin hâkim olduğu eserlerin başucu kitabı olması, Eş'arî öğretinin Selçukluların devamı olarak Osmanlıda da hâkim olduğunu göstermektedir.

Bunun birçok sebebi olmakla birlikte burada bir tanesini ifade etmek yeterli olacaktır. Sonraki Eş'arî kelamcıları gerek kelamın felsefileşmesi, gerekse Eş'arîliğin tasavvufla irtibatı noktasında İmam Eş'arî'yi aşmışlardır. Buna göre İmam Eş'arî, mezhebin başlangıç noktası olmuş, daha sonraki Eş'arî âlimleri görüşlerini bunun üzerine bina etmişler ancak kesinlikle taassup derecesinde onun görüşlerine bağlı kalmamışlar, hatta İmam Eş'arî'nin ve kendilerinden önceki Eş'arî âlimlerinin görüşlerini eleştirebilmişlerdir. Zira müteahirin dönemi Eş'arî kelamcılarının eserlerinde mütakaddimîn dönemin kelamcılarının eserlerine fazla müracaat edilmemiştir. Bu da Eş'arî âlimlerine serbest bir şekilde düşünme ortamı ve imkânı sağladığı gibi, aynı zamanda bu düşünürler serbest bir şekilde görüşlerini ifade edebilmişlerdir. Bunun sonucu olarak Eş'arî âlimler, kelamda sürekli bir değişiklik ve yenilik yaparak Eş'arî kelamını geliştirmiş, hatta Eş'arîlik Ehli Sünnet'in yegâne temsilcisi konumundaki yerini uzun yıllar devam ettirmiştir. Eş'arîliğin bu kadar yaygınlaşmasında, Eş'arî âlimlerinin, mezhep imamlarının hayatlarını ve fikirlerini konu alan tabakât geleneğini de eklemek gerekir. Bu sayede önceki Eş'arî kelamcılarının görüşleri sağlıklı bir şekilde sonraki nesillere aktarılabilmiş bu da mezhep şuurunu geliştirmiştir. Buna karşın Maturidi mezhebinde sonraki âlimler, İmam Maturidi'yi aşamamışlardır. Daha sonra yazılan eserler öncekilerin görüşlerinin açıklanması mahiyetinde olmuştur. Bunun yanında Maturidilikte, Eş'arîlikteki gibi bir tabakât geleneği gelişmemiş bu da mezhebin kurucuları olarak kabul edilen âlimlerin görüşleri ve eserleri hakkında bilgi edinme imkânını kısıtlamıştır.

Aslında Hanefiler tarafından bile Eş'arîliğe karşı Maturidilikten ziyade Ebu Hanife ve onun itikadi görüşleri ön plana çıkarılmıştır. Onun için de akide sistemleri, Eş'arîliğin yanında önemini yitirmiş, Hanefilerin ve Maturidilerin hâkim oldukları yerlerde bile Taftazânî, Cürcanî, İcî, ve Tûsî gibi Eş'arî kelamcılarının eserleri okunmuştur. Mesela Osmanlılardaki durum budur. Osmanlı uleması şeklen ve ismen Maturididir, ama aslen ve hakikaten Eş'arî'dir (Uludağ, 2013: 7).

Taftazânî'nin “Şerhu'l-Akâid” adlı eserine yazdığı giriş bölümünde Osmanlı medreselerinde okunan akâid ve kelam kitaplarını sıralayan Süleyman Uludağ, bu kitaplardan yola çıkarak şu sonuca varmaktadır: “Osmanlı ulemasının, eserlerini, şerhlerini ve hâşiyelerini medreselerde çağlar boyu okutmuş olduğu müelliflerden hiçbiri Maturidi mezhebinden değildir. Ayrıca bu müelliflerden hiçbiri Osmanlı medreselerinde de yetişmemiştir; ya Osmanlılardan önce veya Osmanlı ülkesinin dışında yaşamışlardır.” (Ayrıca bkz. Hızlı, 2008: 41). Zira Nasîruddin et-Tûsî (ö. 1273) tarafından yazılan “Tecrîdü'l-Kelâm”, Tusi'nin bu eserine Şemseddin Mahmud el-İsfahânî'nin (ö. 1348) yaptığı şerh olan “Şerhu't-Tecrîd”, bu şerhe Seyyid Şerif el Cürcânî (ö. 1413) tarafından “Hâşiyeye-i Tecrîd” adıyla yazılan hâşiyeye, Kadı Adududdin el-İcî'nin (ö. 1355) telif ettiği “Şerh-i Mevâkif”, Sadeddin Teftâzânî tarafından “Akâid-i Neseffî” ye yapılan şerh, Kadı Beydâvî (ö. 1286) tarafından yazılan “Tevâliu'l-Envâr” adlı eserler Osmanlı medreselerinde kelam ve akâid alanında ders kitabı olarak okunan

başlıca eserlerdir. (Bkz. Hızlı, 2008: 38-39). Bu da gösteriyor ki Uludağ'ın da belirttiği gibi Osmanlı şeklen Maturidi aslen Eş'arî idi.

Bütün bunlardan yola çıkarak Eş'arî-tasavvuf ilişkisinde ortaya konan, aslında sünni tasavvuf anlayışıdır. Bu anlayış Gazâlî'de zirve yapmış, bundan sonra da gerek kelam gerekse tasavvuf açısından Gazâlî tek bir adres haline gelmiştir. Dolayısıyla Eş'arî-tasavvuf ilişkisinin Gazâlî'den sonraki adı, Gazâlî'nin top yekün İslam düşüncesindeki tesiridir denilebilir.

“Gazâlî'nin sünni tasavvuf anlayışını yerleştirmek üzere çalışan diğer şahsiyetlerden farkı ve orijinal tarafı, onun İslam'da sünnilik ve tasavvuf veya şeriat ile tarikat diye iki ayrı cereyanı uzlaştırması değil, bu ikisinin bir olduğunu göstermesidir. Nitekim Gazâlî'den sonradır ki, artık ulema ve sûfler diye iki ayrı zümreler yerine âlim-sûfler veya sûfî-âlimler ortaya çıkmıştır. Artık İslam âlimlerinin çoğu aynı zamanda sûfî, tarikat büyüklerinin çoğu ise aynı zamanda âlim kimselerdir.” (Güngör, 2011: 66). Ancak burada tasavvufun sünni çerçeveye oturtulmasında Mâlikî ve Hanefîlerin de hakkının teslim edilmesi gerekmektedir. Nitekim mütekaddimin döneminde, Kelâbâzî'nin et-Taarruf'u ile Ebu Tâlib el-Mekkî'nin Kut'ul-Kulûb'u bunun en önemli örneğidir.

Meseleye Osmanlı ve Selçuklu dini siyasetleri açısından bakıldığında benzer tablolarla karşılaşmak mümkündür. “Zira ilk dönem Osmanlı medreselerinde okutulan ders ve kitaplar Selçuklu geleneğinin izlerini taşıyordu.” (Hızlı, 2008: 41). Buna göre bir takım siyasi kargaşaları da beraberinde getiren dönemin Şii ve bâtını gruplarına karşı sünni anlayış, Nizâmiye Medreseleri ve bu medreselerde görevli âlimler ve öğrencileri vasıtasıyla güçlü bir şekilde savunularak muhalif hareketler engellenmeye çalışılmıştır. Şüphesiz bu medreselerde hocalık yapan en önemli isimlerden birisi de İmam Gazâlî'dir. Tıpkı Selçuklularda olduğu gibi Şii ve bâtını gruplar ve bunların uzantıları konumundaki Kalenderîler, Kızılbaşlar ve Bektaşilere karşı benzer bir siyaset izleyen Osmanlılarda da medreseler ve bu medreselerde görev alan aydın zümre tarafından karşıt görüşler engellenmeye çalışılmıştır. Zira bu medreselerde de Nizamiye tarzı bir Gazâlî etkisini görmek mümkündür.

Osmanlı toplumunda tasavvufun gelişip güç kazanmasında ve şekillenmesinde de Gazâlî'nin rolünün bulunduğu kuşku yoktur. Hatta kendisi vahdeti vücûdculuğa yol açan temayülleri eleştirmesine rağmen, Tanrı-varlık ilişkisi vb. görüşlerinin büyük ölçüde Muhyiddîn İbn Arabî vasıtasıyla felsefe ve akâid meselelerinde, Osmanlı'nın ilk ve yüzyıllarca tek ciddi aykırı çıkışı kalacak olan Şeyh Bedrettin'in “Varidat”ı da dâhil olmak üzere, vahdeti vücûdculu literatürü bile etkilediği söylenebilir (Çağrı, 2000: 473).

Nihayet Fatih Sultan Mehmed'in yeniden başlattığı Tehafütler tartışmasında ortaya konan eserlerde Gazâlî'nin haklı gösterilmesi gayretleri de İslam dünyasındaki geleneksel Gazâlî otoritesinin Osmanlı'ya yansması olarak değerlendirilebilir (Çağrı, 2000: 474).

3.8. Taftazânî Ve Şerhu'l-Akâid

Eş'arilik-tasavvuf bütünleşmesinin siyasal ve sosyal boyuttaki yansımalarını görmek açısından özellikle değinilmek istenilen isim, Osmanlı medreselerinde, kelam alanında kitapları en çok okunan müelliflerden biri olan Taftazânî'dir.

“Tam adı Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Taftâzânî eş-Şâfiî olan Taftâzânî, Horasan'da Nasa yakınında büyük bir kasaba olan Taftazân'da 722/1322'de doğmuş, 792 veya 793 veyahut 797'de

Serahs'ta vefat etmiştir. Taftazânî aslında Şâfiî ve Eş'arîdir." (Uludağ, 2013: 55). Zira Şâfiî fikhıyla ilgili olarak Miftâhu'l-Fıkh adında bir eser yazmıştır.

Taftazânî'nin fıkıh, kelim, tefsir gibi birçok ilim dalında eseri olmakla birlikte, Akâidü'n-Nesefî'ye yaptığı şerh olan "Şerhu'l-Akâid" en meşhur kitabıdır. Selçuklular döneminde Nizâmülmülk tarafından sünni akideyi güçlendirmek amacıyla kurulan Nizâmiye Medreselerindeki Eş'arî çizginin devamı olarak kelim alanında Osmanlı medreselerinde en çok okutulan kitaplardan birisi Taftazânî'nin Şerhu'l-akâid adlı eseridir. "Eser, felsefeye geniş ölçüde yer veren diğer akâid kitaplarına nisbetle daha kolay anlaşıldığı için Osmanlı medreselerinde ve Ezher'de asırlarca okutulmuş, günümüzde de İslâm ülkelerinin çeşitli üniversitelerinde ve daha başka ilim çevrelerinde akâid sahasının ana kitabı olma vasfını korumuştur." (Yavuz, 1989, DİA: 2, 219).

Osmanlı medreselerinde bu kadar çok okunan bir eserin ve müellifinin tasavvuf hakkındaki düşünceleri de konu açısından önemlidir. Zira Taftazânî tasavvufa ve sûfilere, Eş'arî çizginin doğrultusunda olumlu bakmaktadır. Nitekim Şerhu'l-Akâid'de ilhamı, bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir (Bkz. Taftazânî, 2013: 103). Taftazânî aynı eserinde velilerin kerâmetlerine de değinmiştir. "Buna göre veli, mümkün olduğu nisbette Allah Teâlâ ve sıfatları hakkında marifet ve bilgi sahibi (ârifi billâh) olan, ibadât ve taatlere sürekli olarak riayet eden, günah ve kötülükten daimi surette kaçınan, hazlara, şehvet ve hırsılara dalmaktan uzak kalan kişidir. Velilerin kerâmeti Sahâbeden itibaren inkârı mümkün olmayacak şekilde tevatürle gelen harikulade hâdiseler olup hakıdır" (Taftazânî, 2013: 250). Taftazânî kerâmete, Kur'anda geçen Hz. Süleyman'ın vezirini (Necm, 27/40) ve Hz. Meryem'i (Ali İmran, 3/37) örnek verdiği gibi, buna Sahâbeden de bir takım örnekler getirmiştir. Ancak Taftazânî sünni anlayışı benimseyen sûfilerde olduğu gibi, kendisinden kerâmet zuhur eden ferdin kerâmetinin bağlı bulunduğu ümmetin peygamberine ait bir mûcize olduğunu ifade etmiş, bununla da kerâmet ile mûcize arasını ayırarak kerâmeti kabul etmeyen Mutezile'ye cevap vermiştir (Taftazânî, 2013: 251-252).

"Kul bana nâfile ibadetlerle de yaklaşır, nihayet ben onu severim; sevince de işiten kulağı, gören gözü... olurum" meâlindeki kutsî hâdisi (Buhârî, "Rikâk", 38) seyrü sülûkte fenâ fi't-tevhîd derecesine ulaşmaya işaret kabul eden Taftazânî kendisinin de bu yolun yolcusu olduğunu söyler (Özen, 2011, DİA, 40, 303).

Şerhu'l-Akâid'de velinin asla nebinin derecesine ulaşamayacağına değinen Taftazânî, Kerramiyeden bazılarının velinin nebiden üstün olmasına cevaz veren görüşlerini küfür ve sapıklık olarak nitelemiştir. Ayrıca Ehli bâtını eleştirdiği bölümde Hakk'a vakıf olan bazı şahısların, "Naslarda esas olan zâhiri manalar olmakla beraber, sülûk ehli için malum olan bir takım ince manaların aralarını telif etmek mümkündür" demeleri, imanın kâmil ve irfanın halis oluşunun neticesi olduğunu söyleyerek, sûfilerin bazı bâtını yorumlarına kapı aralamıştır (Taftazânî, 2013: 278).

Taftazânî Şerhu'l-Makâsid'da felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıflara nisbet ettiği bazı konularda isim vermeden Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi eleştirmiştir. Bu eleştirilerin başında onun vahdet-i vücûd anlayışı gelmektedir. Taftazânî vahdet-i vücûdu "mutlak vücûd" kavramı altında ele alarak felsefî temellerini sıralayıp felsefî bir üslûpla eleştirmiş, bu anlayışın temsilcilerinin mugâlataya başvurduklarını, ancak bunun büyük bir sapıklık olduğunu söylemiştir (Özen, 2011, DİA, 40, 303).

4. EŞ'ARİLİĞİN TASAVVUFU ETKİLEDİĞİ KONULAR

4.1. Bilgi

Bütün İslami ilim dalları hareket noktası olarak Kur'an ve Sünneti kabul etmişler ve görüşlerini naslardaki veriler üzerine bina etmişlerdir. Farklılık bu verileri değerlendirme aşamasında ortaya çıkmıştır. Kalam âlimleri, nasları sıkı bir akli tahlile tabi tutarken rasyonalist bir tavır içine girmişlerdir. Bunu yaparken nasların zâhirinden hareket etmişlerdir. Kalam ilminden farklı olarak, tasavvuf nasların zâhirinden, akli bir metolla işleyen yöntemin ötesine geçerek zevk ve müşahadeye önem vermiş ve ilham kanallı verileri de hareket noktası yapmıştır. Bu şekilde nasların zâhirinden anlaşılamayacak, bazen da nasların zâhirine ters düşecek söylemler içine girmiştir. Çünkü tasavvuf amaç olarak teorik gayelerden çok, pratik ve içe dönük gayeleri hedefler. Kalam ilminde dinin akli bir metolla ikna yollu söylemi, dış unsurlara karşı kendisini savunma güdüsü içinde hareket eder. Tasavvuf ise akli izahtan ziyade ruhi kavrayış ve tecrübeye önem verir. Çünkü tasavvufî ifadesiyle “yaşamayan bilmez”. Durum böyleyken bazı sûfiler bu metodlarıyla elde ettikleri sonuçlardan dolayı, nasların zâhirine ters düşmüşlerdir. Bazen dinden çıkmakla bile itham edilmişlerdir. Aslında onların amacı bilmekten ziyade yaşamaktır.

Ortaçağ İslam dünyasında bilgi problemi üzerinde ilk kez duran düşünürler, kalamcılardır. Ancak onların amacı, objektif bilginin imkânını eleştirmek değil, bu imkânın, sağlam akla sahip herkes için mevcudiyetini ortaya koymaktır. Bunun güvencesi de Allah'ın bu âlemi, bütün içindekilerle birlikte, belli bir düzene göre yaratmış olmasıdır. Bu düzen sayesinde ki, insan bu âlemi bilir ve bu bilgisinin yardımıyla da Allah'ın bilgisine ulaşır (Dağ, 1980: 98).

“Kalam ilminde bilgi teorisiyle ilk meşgul olanların Mutezile kalamcıları olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 330/941) Makâlât'ında parça parça, Mutezililer'e ait bilgi sorunu üzerinde durulduğuna ilişkin kanıtlara rastlanmaktadır.” (Yüksel, 2003: 3). “İslam kalamcıları, h. 4./m. 10. yüzyılın ortalarında ölen Ebû Mansûr el-Maturidî'den itibaren bilgi nazariyesini müstakil bir başlık altında ele alıp işlemişlerdir. Öyle görünüyor ki, Maturidî'den sonra bilginin değeri ve kaynakları üzerinde duran kelamın bu bölümü, kalam kitaplarının başında, onların ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Aslında mezhepler tarihi ile ilgili “Makalat” ve “el-Milel ve'n-Nihâl” adlı eserlerde, parça parça da olsa, Maturidî'den önce bilgi problemi üzerinde durulduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır. Ancak özellikle ilk devir Mutezile kalamcılarının eserleri bize kadar gelmediği için, bu konuda kesin bir yargıya ulaşmamız güçleşmektedir.” (Dağ, 1980: 98). Buna göre elde net veriler olmamakla birlikte akla verdikleri değer nedeniyle bilgi konusu, Mutezile tarafından işlenmiş olmalıdır. Fakat sistematik olarak bilgi konusu Maturidî ile birlikte işlenmeye başlanmıştır. Buna daha sonra Eş'arî kalam âlimleri de dâhil olmuşlardır. “Nitekim bize kadar ulaşan Eş'arî kelamıyla ilgili kaynaklara bakılacak olunursa, bilgi nazariyesine eserinde ilk yer veren kişi, h. 403/m.1012 yılında ölen el-Bâkılânî (ö. 403/1013) 'dir.

Daha sonra Abdu'l-Kahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), İmam Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), el-İci (ö. 756/1355) eserlerinde bu konuya geniş yer ayıran başlıca Eş'arî kalamcılarıdır.” (Dağ, 1980: 98). Bunlar arasında Bâkılânî (ö. 403/1013)'nin Kitabü't Temhîd'i, Bağdâdî'nin Usûlu'd-Dîn'i, Cüveynî'nin İrşâd'ı ve Râzî'nin el-Muhassal'ı sayılabilir.

Bilgi konusuyla ilgili olarak kalamcıların üzerinde durdukları nokta bilginin imkânı ve kaynağı problemidir. Bu bağlamda kalamcılar, bilginin değeri ve kaynağı

noktasında sûfleri eleştirmişlerdir. Zira sûfler, kelamcılarının bilginin kaynağı olarak kabul ettikleri sağlam duyular, doğru haber ve aklın tefekkürüne kalbi bilgiyi de ekleyerek keşif ve ilhamı bilgi olarak kabul etmişlerdir.

“İlk defa Şia'nın aşırı gruplarına mensup Mugire b. Saîd el-İclî'nin “ism-i a'zam” sayesinde ilâhî bilgilerin kalbe akacağını iddia etmesinden sonra Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen çeşitli rivayetlerin de etkisiyle ilham, bazı Şîî fırkaların kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür. Bundan yaklaşık bir asır sonra Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Saîd el-Harrâz gibi sûfler ilhamı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir.” (Yavuz, 2000, DİA: 22, 98).

Sûflerin zevk ve müşahedeyle elde ettikleri bilgi, bireysel olup zâhiri bağlayıcılığı yoktur. Bu bilgi çeşidi Ku'ran'da şu şekilde geçer: “Biz Ona (Hızıra) ilmi ledün öğrettik.” (Kehf/65). Buna göre zâhiri ilimden başka, bir de bâtinî ilim vardır. Sezgi ve ilhama dayalı bilgiler bu temel üzerine bina edilir. İlmi Ledün'e Allah'tan korkan ve nefsiyle mücadele eden takva sahipleri ulaşır. Nitekim konuyla ilgili ayet şöyledir: “Allahtan korkun Allah size öğretir.” (Bakara/282). Ledün ilmi ya da diğer adıyla marifet bilgisi, kişiye herhangi bir emek sarf etmeden, Allah tarafından vahyin diğer bir türü gibi nasip edilen bir bilgi türüdür. Durum böyle olunca bu bilgi seçkin kullara, kâmil insanlara verilir. Aslında tasavvufî öğretilerde bu bilgi objektif yönü olmayan, sübjektif ve sadece bilen kişiyi bağlayan, başkalarıyla paylaşılması doğru karşılanmayan bir bilgi türüdür.

4.1.1. Bilginin Tanımı ve Kısımları

Kelam ilminde bilginin üzerinde ittifak edilen bir tanımı yapılmış değildir. Bu durumda her mezhep ve hatta o mezhepteki kelamcılar bile birbirinden farklı olarak, kendi kelami anlayışına göre bir bilgi tanımı yapmıştır. Bilginin pek çok tanımı yapılmış olup üzerinde ittifak edilmiş bir bilgi tanımı yoktur. Bazı kelamcılar ise bilginin tarifinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.

Bilgi tanımı yapan ister kelamcı olsun ister filozof, bilginin temel unsurları diyebileceğimiz her hangi bir yönü, öne çıkardığını görmekteyiz. Bu öne çıkardığı yön lehine, bilgi tanımı yaptığı ve bilgiyi temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu tanımları kısaca, “bileni temel alarak yapılan tanımlar”, “bilineni temel alarak yapılan tanımlar” ve “bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi temel alarak ve öne çıkartarak yapılan tanımlar” olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Bu temellendirmelerde öne çıkartılan yönlerin farklı ölçülerde vurgulanmış olması, tanım konusunda oldukça değişik tariflerin yapılmasına neden olmuştur (Bozkurt, 2008: 255).

Eş'arî kelamcılarının Bâkîllânî (ö. 403/1013) 'ye göre, bilgi bilineni olduğu gibi bilmektir (Aydın, 2012: 374). “İmam Cüveynî'ye göre bilgi, ma'lumun olduğu hal üzere bilinmesi (marife) dir ki Cüveynî, bu tanımın maksada en uygun olanı olduğunu belirttikten sonra, diğer başka tanımlara da yer verir. İmam Cüveynî diğer tanımları üç sınıfa ayırarak eleştirmektedir.

Diğer tanımlar ise şunlardır:

- 1- Bilgi, malumun olduğu hal üzere açıklığa kavuşması (tebeyyün).
- 2- Bilgi, mahallinin kişinin âlim olmasını gerektiren şeydir.
- 3- Bilgi, kendisiyle vasıflanan kişinin doğru ve mükemmel fiiller ortaya koymasını sağlayan şeydir (Cüveynî, 2012: 32).

Abdulkâhir el-Bağdâdî'ye göre ise ilim, hayat sahibinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır. Ona göre bu tanım Salihî, Kerramiye ve Kaderîyenin tanımlarını geçersiz kılmaktadır (Bağdâdî, 2002: 13).

Fahreddîn Râzî'ye göre ilim, hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermeksizin, bir şeyin mahiyetini kavramak olan "tasavvur"dan ya da hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm vermek olan "tasdik"ten ibarettir (Râzî, 1996, 23).

Âmidî ise bilgiyi şöyle tanımlar: Bilgi öyle bir sıfattır ki, kendisiyle vasıflanan kimse için külli manaların hakikatlarının arasını, zıttına erişme ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde ayırma imkânı verir (Âmidî, 2003: 1, 26).

Bilgi, kadîm ve hâdis bilgi olmak üzere iki kısma ayrılır. Kadîm bilgi, Allah'ın zatı ile kaim, sonsuz sayıda bilinenle ilintili ve O'nun hakkında zaruri ya da kesbi olmaktan münezze olan ihata hükmünü gerektiren bir sıfattır. Hâdis bilgi ise, zaruri, bedihi ve kesbi olmak üzere üçe ayrılır (Cüveyn, 2012: 33). Bağdâdî'ye göre, hâdis bilgi insanların ve diğer canlıların bilgisi olup zaruri ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrılır (Bağdâdî, 2002: 18).

Bu bilgi tanımlamaları daha çok diğer itikadi mezheplere karşı ileri sürülmüş ve onlarla tartışma konusu olmuş konulardır. Ayrıca Eş'arîliğin teşekkül sürecinde henüz tasavvufun bilgi konusunda sistematik bir yapıda olmaması Eş'arîlerle sûfilere bilgi tanımlaması konusunda karşı karşıya getirmemiştir. Ancak burada Eş'arî-sünni tasavvuf geleneğinin önemli ismi Muhâsibî ve onun takipçisi konumundaki Gazâlî'nin bilginin kaynağı olarak akıl ve kalb görüşlerine değinmekte yarar vardır. Zira Eş'arî kelam okulunun kalbi bilgiye karşı ılımlı yaklaşımı bu süreçte şekillenmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki kelam ilmi ile tasavvuf arasında bilgi meselesi daha çok akli bilgi ve kalbi bilgi konusunda sorun teşkil etmektedir.

4.1.2. Muhâsibî'de Akıl ve Kalb

Genelde kelamcılarının bilginin kaynakları hususunda ittifak halinde oldukları nokta, duyular, akıl ve doğru haberdir. Bu, Eş'arî kelamcıları açısından da böyledir. Ancak burada tasavvufun en çok kullandığı kaynak olan kalbi bilginin Eş'arî kelamcıları açısından durumu konuya ışık tutabilecek niteliktedir. Özellikle öncesi ve sonrasında, Eş'arî çizgiyle tasavvufun bütünleşmesinde kilit rol oynayan iki isim olarak Muhâsibî ve Gazâlî'nin akli ve kalbi bilgi konusundaki görüşleri ayrı bir önem sahiptir.

Muhâsibî'nin bilgi kaynaklarına bakıldığında, kelamcıların duyu, akıl ve haber şeklindeki üçlü tasnifine dördüncü olarak sûfilere olduğu gibi kalbin de eklendiği görülür. Buna göre Muhâsibî'de bilgi kaynakları; duyular, akıl, haber ve kalbtir. Ancak kelam ve tasavvuf ilişkisinde bilgi kaynağı olarak akıl ve kalbin Muhâsibî'de ifade ettiği anlam tezimize ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

4.1.2.1. Muhâsibî'de Akıl

İslam düşünce tarihinde ve hatta en genel anlamıyla düşünce tarihinde ilk defa akla ontik bir tavırla bakan düşünür Muhâsibî'dir. Mutezile'nin akli, insan hürriyeti bağlamında tartışmalı bir şekilde bırakmasından dolayı, Mutezile ekolü dışında ve Ehli Sünnet çerçevesi içinde akılla ilgili ilk denemeyi Muhâsibî yapar. Muhâsibî akıl görüşünü Mutezile ile -isim anmaksızın- hesaplaşarak ortaya koymuş ve geliştirmiştir (Aydı, 1976: 61-63).

Muhâsibî, akıllı temelde ikiye ayırır: Gârizî ve tecrübî akıl. Akıl, kişinin kendisiyle doğduğu, sonra akledilirlere işaret eden sebeplerin öğrenilmesiyle derece derece artan bir gârizadır (Bolat, 1998: 71).

Başlangıçta aklın ne olduğunu anlatan Muhâsibî, aklın üç çeşit anlamından şöyle bahseder: “Bana aklın ne olduğu soruldu. Ben de seni lügat, Kitap ve Sünnetten anlaşılman manaya ve âlimlerin kendi aralarında onu adlandırma konusunda müracaat ettikleri üç manayı anlamaya havale ediyorum. Aklın üç anlamı vardır: Birincisi kendi anlamı; hakikatte aklın bundan başka anlamı yoktur. Diğer ikisi ise Arapların kullanılmasına cevaz verdiği iki isimdir. Çünkü o ikisi fiil olarak ‘A-K-L’ den gelirler. O iki isim, ancak akılla ve akıldan dolayı var olurlar. Allah ve âlimler o ikisini “akıl” olarak adlandırdılar.” (Muhâsibî, 1998: 164).

Birincisinin kendi anlamı olup, hakikatte aklın bundan başka anlamının olmadığını söyleyen düşünürümüz akıllı şöyle tanımlamaktadır: “Aklın manasına ve gerçekte kendisinde başka bir şey olmaması hususuna gelince; o yüce Allah’ın mahlûkatının çoğuna yerleştirdiği “gârizadır. Kullar onu birbirlerinden öğrenmedikleri gibi ona kendi çabalarıyla görüş, zevk, his ve tat ile de varmış değillerdir. Allah onlara bizzat bunu vermiştir. Böylelikle o yaratıklar Allah’ı akılla tanır, O’na akılla tanık olur kendilerine faydalı ve zararlı olanı da onun vasıtasıyla bilirler.” (Muhâsibî, 1998: 164).

Başka bir yerde ise şunları söyler: “Akıl Allah’ın imtihan edeceği kullarına doğuştan tabii olarak yerleştirdiği bir ‘gârizadır. Allah, âkil-bâliğ olanlara sorumlu tutulmaları için onu hüccet olarak ikame etmiştir. Yine Allah, insanlara akıllarından dolayı va’d-va’id, emir-nehî ve teşvik-sakındırma şeklinde hitap etmiştir. ...Akıl, ancak organdaki ve kalpteki fiilleriyle bilinebilen bir kabiliyettir. Hiçbir kimse onu, ne kendisinde ne de başkasında, fiilleri olmaksızın nitelendiremez. Yine hiçbir kimse akıllı, ne bir cismiyet, uzunluk, ilinti, tat, koku ve dokunma; ne de bir renk ile nitelendirmeye güç yetiremez. O ancak fiilleriyle bilinir.” (Muhâsibî, 1998: 165).

Bu tanımlardan da anlaşıldığına göre Muhâsibî, daha ilk planda bu gârizanın son şey olduğunu, tanımlanamazlığını, ne ise o olduğunu ortaya koyar. Ve aklın tanımlanamayacağı gibi bilinmeyeceğini de söyler, çünkü aklın amprik hiç bir yönü yoktur. Her düşünürün akıl görüşü psikolojisinden ayrı değildir. Psikolojisinde insanın müşahhas bütünlüğünden kalkan Muhâsibî, akıllı, temelini insanın varlık yapısının bütünlüğü içinde bulan, insanın varlığı dışında kendisine varlık yüklenemeyen ve doğuştan gelen bir kabiliyet olarak görür. Ve akla «Gârizadır» der. Bu görüş tamamen kendine aittir (Aydın, 1976: 62).

Aklın ikinci anlamı, manaya uygunluğundan dolayı “anlayış kabiliyeti (fehm)” kavramıdır. Bu din ve dünya işlerinden işittiği, dokunduğu, tattığı veya kokladığı herşeyi dile getirme (beyân)dir. Hall onu “akıl” fâilini de “akıllı” olarak isimlendirir (Muhâsibî, 1998: 167).

Aklın üçüncü anlamı ise, “basirettir”. Bu, dünya ve ahirette faydalı ve zararlı şeylerin derecesinin büyüklüğünü bilmektir (marifet). Allah’ı düşünmek, idrak etmek de bu türdendir. Allah’ın azabından kurtulmak ve mükâfatına ulaşmak için O’nun kadrinin yüceliğini, nimet ve lütuflarının değerinin büyüklüğünü, sevap ve azabının derecesinin çokluğunu bilmek bundan doğar. Yücelik ve azamet Allah’a ait olunca, korkma ve sakınmanın kaynağı da O, olur. O zaman kişi; Allah’a itaate koşmalı ve O’nun gözünden düşmekten de sakınmalıdır. Kişi kendisiyle cezadan kurtulup sevaba ulaştığı şeyi yüceltince ilim talebine önem verir ve anlamaya rağbet eder. Böylece Allah’ı düşünmek en çok önem verdiği şey olur. Eğer bununla ilim talebi kastedilmişse, bu da Mevla’nın kadrinin azametini, sevabının ve azabının derecesini göstermeye işaret eder. Bunlar üzerinde akıl yürüten kişi basiretli olur ve beyanın manalarının

gerçekliklerini hakkıyla anlar. Yine kişi Allah'ın kadrinin yüceliğini ve ona saygıyı anlayıp idrak edince, sevabını da cezasını da sadece Allah'tan bekler. O, bu yüce dereceye ulaşınca Allah'tan korkar. Sürekli "havf-reca" ve "rağbet-iştıyak" içinde olur. O, bunları gözüyle görüyormuş gibi tayin eder. Mademki bu, akılla talep edilir, akılla anlaşılır, akılla sorumlu olunur ve akılla da bundan (sorumluluktan) kurtulunuyorsa, o zaman Allah böyle olanı "akıllı" ve bundan ortaya çıkan şeyi de, "akıl" olarak isimlendirir. İşte bu, Allah'ı düşünmek ve O'nu idrak etmeye çalışmaktır (Muhâsibî, 1998: 168).

Tecrübî akıl da garîzî akıl sahiplerinin tefekkür ve itibâr yolu ile edindikleri kazanılmış (müstefâd) akıldır. Muhâsibî'nin, "siz, akıllı kazanmak için olanca gücünüzle çalışın; çünkü Allah'ın dostları düşünür, tefekkür eder, kâinattan ibret alır" derken kastettiği bu akıldır. Akıl, kişide bir ğarîza olarak bulunmakla birlikte, kişinin akıllı olup olmadığı hareketleri ile anlaşılır. O nedenle aklın fiillere yansması esastır. Bir değer yargısı olmayan ğarîzî akıl, fiil haline geldiği zaman bir kıritere ihtiyaç duyar. Bu kıritere göre bir şeyi inkâr veya kabul eder. Artık akıllı, fiil haline gelmiştir. Tecrübî akıl, mükteseptir. O nedenle insanlar akıllı olmaları açısından farklıdır. Tecrübî aklın yeri de Muhâsibî'ye göre kalptir (Bolat, 2001: 375).

Tasavvufî düşüncede akıllı bu kadar derinlemesine irdeleyen ilk düşünür olmasında Muhâsibî'nin kelamcı kişiliğinin de etkisi olsa gerektir. Zira konuyla ilgili müstakil bir eser yazan Muhâsibî akıllı adeta bir kelamcı ve filozofun bakış açısından yola çıkarak tanımlamakta ve bu çerçevede akla bir değer atfetmektedir. Ancak Muhâsibî düşüncesini bununla sınırlandırmayıp, akla işlevsellik kazandırarak onu tasavvufî bir forma sokmuştur. Dolayısıyla Muhâsibî'de ğarîzî olan akıl, tecrübî akılla birlikte akıl-kalb bütünlüğünü sağlamıştır.

Muhâsibî'ye göre akıllı kimse Allah'tan korkup, iman eden kimsedir. O, bunu şu sözleriyle ifade eder: "Allah'tan korkup mümin olunca akıllı olarak adlandırılır. İman ve korkuya delil şunlardır: Allah'ın yerine gelinmesini vâcib kıldığı emrini yerine getirme; Allah'ın mekruh kıldığı şeylerden sakınma ve yasakladığı şeylerden kaçma. Eğer kişi bunları yerine getirirse işte o zaman Allah tarafından akıllı olarak isimlendirilmeye hak kazanır. Aksine sadece şahsi isteklerini yerine getirmeye gayret eden bir kişi Allah tarafından "akıllı" olarak isimlendirilemez. Böyle bir kişiyi akıllı olarak görmek, idarecisi olmayan bir şehir kurmaya benzer (Muhâsibî, 1998: 172-173).

4.1.2.2. Muhâsibî'de Kalb

Biri melekût âlemi de denilen Levh'i-Mahfûz'a, diğeri beş duyuya açık olan mülk ve şehadet âlemi olmak üzere iki kapısı olan kalb (Gazâlî, 1974: 3, 45); Muhâsibî'ye göre basiret nuru olarak Allah'ın, akıllı kendisine yerleştirdiği bir kab ve marifetin de kendisinde doğduğu kaynaktır (Muhâsibî, 1986: 251, 279).

Muhâsibî'de gerek akıl gerekse kalb birbirinden bağımsız olarak farklı işlevlere sahip özellikler olarak kabul edilmez. Dolayısıyla ona göre; duyular, haber, akıl ve kalb birlikte bir anlam ifade eder. Buna göre kalbin diğerlerinden bağımsız bir bilgi türüne sahip olması ve bu bilginin de diğerlerine göre ayrıcalıklı bir yere sahip olması söz konusu değildir.

Kalb Muhâsibî'de insanın bilen, duyan, aşkın âlem ile, zamanın ve mekânın ötesi ile insanın bağlantısını kuran, kurduğu bu bağlantıyı insanın etkinliğini biçimlendirecek hale sokan güçlerin bir toplamı, onların nominal varlığıdır. Kalbin bilmesi, doğrudan doğru bilme, kavramsız bilme, bilenle bilinen arasına kavramların girmedığı bir bilmedir. Bu bilme türü de ma'rifedir. Ve Muhâsibî'de kalbin bilme fiili

ma'rifedir. Ma'rife kaynağını kalbde bulan iç ve dış duyarlılığın ortaklaşa gerçekleştirdikleri bilmedir (Aydın, 1976: 49).

Burada gerek sûfi kimliği gerekse Eş'arîliğin öncülerinden olan Küllâbiliğin lider isimlerinden Muhâsibî'nin zamanına göre önemli sayılacak akıl ve kalb görüşü, sünni tasavvufun bilgi konusuna kaynaklık edebilecek konumdadır. Zira o akıl konusunda müstakil bir eser yazan ilk sûfidir. Buna göre Muhâsibî, bilgi kaynaklarını duyular, akıl, haber ve kalb olarak belirlemiştir. Ancak burada kalb, tek başına bir bilgi kaynağı olmayıp diğer bilgi kaynakları ile bir bütünlük arz etmektedir. Akıl da birtakım nefsi ve hissi engellerden bağımsız ve kalb ile bağlantılı olarak bilginin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre kalbi bilgi olarak nitelenen bilginin, diğer bilgi kaynakları ile Kur'an ve Sünnet'e aykırı düşmemesi gerekmektedir

4.1.3. Gazâlî'de Bilgi

Gazâlî'nin bilgi teorisi üç kaynaktan beslenmiştir ki bunlar; Kur'an ve Hadis, sûfi kaynak ve felsefî ve kelami kaynaktır. Kur'an'da Nûr sûresinin otuz beşinci ayeti üzerine bir bilgi nizamı kurma gayretinde olan Gazâlî'de kalbi bilgi yönü öne çıkmaktadır (Taylan, 1989: 28).

“Gazâlî, bilgiyi güvenilirlik ve geçerlilik açısından üçe ayırır. Bunlar kesin bilgiler (yakiniyyât), inançlara dayanan bilgiler (itikâd) ve zanni bilgiler (zanniyât)'dır.” (Erdem, 2000: 29). “Burada yakın, aklın bir bilgiyi şüpheye mahal olmayacak derecede doğrudan bildiği tasdik olup, hakiki burhan ifade eder onu nakz etmeye ve yalanlamaya imkân yoktur. İtikâd, aklın bir bilginin nakzedilme ihtimalini idrak etmeden tasdik etmesidir. Zanniyât ise, aklın bilgiyi şüphe ile tasdik etmesidir.” (Taylan, 1989: 52-53).

Gazâlî yakîn ve kesin inancı yedi kısımda değerlendirir. Bunlar evveliyât (ilk/zaruri bilgiler), bâtinî müşahedeler, dış duyular (el-Mahsusât el-Zâhire, Hislerle algılanan görünür şeyler), tecrübî şeyler, mütevâtir bilgiler, vehmiyyât ve meşhurât'tır. Bunlardan ilk beşi, burhanlara öncül olamaya uygun hakiki yakini bilgi kaynakları olup kesin ve güvenilir bilgileri içerirler. Vehmiyyât ve meşhurât ise diğerleri gibi olmayıp kesinlik ve güvenilirlik içermez (Gazâlî, 1994: 1, 59-64).

4.1.3.1. Gazâlî'de Bilginin Kaynakları

a) Duyular: Gazâlî'ye göre bilgiye kaynaklık edecek şekilde teşekkül eden ilk şey duyu organlarıdır. Bunlar önem ve teşekkül bakımından kesin bir kurala bağlanmaksızın sıralanırlar. Bazı duyular yaş ilerledikçe zayıflarken bazıları da güçlenirler. İnsan, yedi yaşından sonra duyular âleminden başka şeyleri de idrak etmeye başlar ki bunlar his âleminde bulunmayan şeylerdir (Taylan, 1989: 61-62).

Gazâlî duyularla elde edilen bilginin kesinliği ve güvenilirliği hakkındaki şüphelerini el-Munkız'da şu şekilde ifade etmektedir: “Uzun müddet şüpheden ileri gelen araştırmalardan sonra mahsusâta hata olmayacağına emin olmayı nefsim kabul etmedi. Bu hususta düştüğü şük kuvvet buldu. İçim diyordu ki; Mahsusâta nasıl güvenilebilir? Bunların en kuvvetlisi göz hassesidir. Bu hasse gölgeye bakar, onu sabit, hareketsiz görür. Onda hareket olmadığına hükmeder. Bir müddet sonra tecrübe ve müşahede ile anlar ki o, hareket ediyor. Ancak o hareket birdenbire olmayıp tedric ile zerre zerre oluyor, onda sabit olmak durumu görülüyor. Kezâlik göz yıldızla bakıyor. Onu bir altın büyüklüğünde görüyor. Halbuki hendesî deliller, onun üzerinde bulunduğumuz küreden daha büyük olduğunu gösteriyor. Mahsusâta bu gibi hallerde

his hâkimi hükmediyor. Fakat akıl hâkimi müdafaasına imkân olmayacak şekilde tecrübe ile yalanlıyor.” (Gazâlî, 1960: 18).

Şu halde Gazâlî'ye göre, duyu organları ile elde edilen bilgiler; bilginin ilk oluşumu, alt yapısını oluşturması ve akla malzeme sağlaması itibarıyla önem arzederken; dış dünyayla ilgili olarak duyu organları ile elde edilen bilgiler kesin olarak kabul edilir. Fakat Gazâlî, bilginin bundan sonraki aşamalarında duyu organlarına fazla güvenilemeyeceğini düşünmekte ve bir sonraki aşama olan akla müracaat etmektedir.

b) Akıl: Bilgiye kaynaklık bakımından ikinci merhale ise akli bilgidir. Çünkü insanda önce dış dünyayı ve nesnelere dünyasını algılayarak özelliği yaratılmış, sonra temyiz gücü ve akıl safhası yaratılmıştır.

Gazâlî, İhyâ'nın birinci cildinde akıllı dört kısma ayırır. Birincisi, insanı diğer canlılardan ayıran akıldır ki, bu akıl ile nazari ilimler öğrenildiği gibi gizli sanat ve hüneler de bu akıl sayesinde öğrenilir. İkincisi, küçük bir çocuk için câiz olan şeylerin câiz, muhâl olan şeylerin de muhâl olarak kabul edilmesiyle ortaya çıkan bilgidir ki; bununla kastedilen zaruri bilgilerdir. Üçüncüsü, tecrübelerden elde edilen ilim olarak akıldır. Dördüncüsü ise, aklın gârizî gücünün bütün işlerin neticesini anlayarak, neticesi tehlikeli olan geçici lezzetlere karşı kendisini alıkoymasındadır. Daha sonra bu akıl çeşitlerini değerlendiren Gazâlî'ye göre, birincisi asıl ve köktür, ikincisi ona en yakın dal, üçüncüsü ilk ikisinin dallarıdır ki gârizî ve tabii kuvvet tecrübenin kaynağıdır, dördüncüsü ise akıldan beklenen neticedir. Buna göre ilk ikisi tabii diğer ikisi ise kesbidir (Gazâlî, 1974: 1, 216).

Gazâlî akı, Ravdatu't-Talibin adlı eserinde ise iki şekilde tarif eder. Birincisinde, ilim ve bilgi anlamında kullanılırken, akıl bu anlamda kalbin bir niteliğidir. İkincisi ise, Gazâlî'nin doğal akıl olarak nitelediği akıldır. Bu akıl, kalpte ilimleri idrak eden insanın hakikatını belirten bir latif varlık ve insanda en şerefli ve kıymetli cevherdir (Gazâlî, Ravda: 78). “Ayrıca Gazâlî, akıl kavramını nefis, kalb ve ruh kavramlarıyla yakın anlamlarda bazen de eş anlamlı olarak ele alır. Buna göre ruh anlamındaki kalbin arkasında cismani kalb, nefsin arkasında beden olduğu gibi aklın arkasında da bilgilerin tamamı kastedilmektedir.” (Taylan, 1989: 75).

Bütün bunlardan anlaşılacak üzere Gazâlî'ye göre akıl ilmin kaynağı, doğum yeri ve köküdür ki akla nispetle ilim ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle nur, göze nispetle görmek gibidir (Gazâlî, 1974: 1, 209). Gazâlî el-Mustasfa adlı eserinde akılla ilgili olarak şu ifadeleri kullanır: “İlimlerin en şerefli olanı ise, kendisinde ‘akıl’ ve ‘Sem’in eşleştiği ‘rey’ ve ‘Şer’in birlikte bulunduğu ilimdir.” (Gazâlî, 1994: 1, 2).

Gazâlî, bu derece üstün gördüğü aklın, vehim ve hayal perdesinden sıyrıldığı takdirde ancak yanılmaz ve eşyayı olduğu gibi görececek duruma geldiğine inanır (Bolay, 1993: 187).

Gazâlî akli bilginin duyu verilerinden üstün yanlarını ortaya koyduktan sonra, kaynaklık değerini sorgular. Nitekim konuyla ilgili olarak el-Munkız'da şunları söyler: “Dedim ki; mahsusâta olan güven bâtıl oldu. O halde zaruri olan akli bilgilerden başka itimada değer bir şey kalmadı. Bunun üzerine mahsusât işe karıştı. Dedi ki: Bu gibi akli bilgilere itimadının mahsusâta olan itimadına benzemeyeceğine nasıl emin olabilirsin? Bana güveni vardı. Akıl hâkimi geldi, beni tekzip etti. O olmasaydı beni tasdikte devam edecektin. İhtimal ki akıl anlayışının ötesinde diğer bir hâkim vardır. Ortaya çıktığı vakit akıllı verdiği hükümden dolayı tekzip eder. Nasıl ki akıl hâkimi ortaya çıktığı vakit hissi yalanladı. Aklın ötesinde diğer bir idrakin ortaya çıkmaması onun muhal olmasına delalet etmez.” (Gazâlî, 1960: 18-19). Gazâlî, buna uyku ile uyanıklık halini örnek verir. Nasıl ki uykuda yaşanan şeyler uyanıklık haline göre bir hayal ise, uyanıklık halinin de kendisine göre hayal olduğu başka bir halin olabileceğini söyleyerek, aklın her şeyi

kavrayamayacağı gibi insanı yanıltabileceğini de belirtir. Gazâlî, bütün bu şüphe halinden kendisinin ifadesine göre Allah'ın kalbine attığı bir nur sayesinde kurtulduğunu söyler.

Aklın eşyayı idrake müsait olarak Allah'ın kalbe attığı bir nur olması hasebiyle Gazâlî'de esas iki akılla karşılaşıyoruz: 1) Kendisinin güvenmeyip ve gücünün, imkânlarının yetersiz olduğunu söylediği bahsi akıl, 2) Temaşâi ve hadsi akıldır. İşte Gazâlî esas metafizike geçişi bununla temin etmektedir. Gazâlî bahsî aklın melekût âlemine ulaşmadaki yetersizliğini görür ve bu akıllı bir tarafa bırakarak o âleme hadsî akıl yoluyla ulaşmak ister. Bu manada Gazâlî'de akıl, kalp ve ruh aynıdır (Bolay, 1993: 189).

c) Kalbi Bilgi: Gazâlî, kalbin iki anlamından söz eder. Bunlardan birincisi, cismani kalbtir. İkincisi ise, cismani kalb ile ilişkisi olan, ruhani Rabbani latifedir ki insanda idrak eden, âlim ve ârif bu kalbtir. Aynı zamanda bu kalb, İlahi hitaba muhatap olan ceza ve mükafaat ile karşılaşacak olandır. Gazâlî'nin kalpten kastı da bu ikinci anlamıdır (Gazâlî, 1974: 3, 9).

Gazâlî'ye göre diğer azalar kalbin emrinde ve hizmetindedirler. Kalb bu azalarda dilediği gibi tasarruf eder ve onları istediği istikamete teveccüh ettirir. Bu azalar fitraten kalbe itaate mecburdur. Ona asla muhalefet ve ona karşı isyan edemezler. Diğer azaların kalbe itaati meleklerin Allah'a itaatine benzemektedir (Gazâlî, 1974: 3, 13-14). Nitekim Gazâlî, ilmin yeri olarak kalbi gösterirken, bütün azaları sevk ve idare eden nurani ve manevi benliği kasteder.

Bundan sonra ilim, malum ve âlim terimlerini benzetmelerle açıklar. Buna göre renklerin suret ve şekillerine göre ayna ne ise malumatın kalbe göre konumu da öyledir. Gazâlî bunu şu sözleriyle ifade eder: "O rengin sureti aynaya aksedip aynaya nakşolduğu gibi, her malumun bir hakikati ve her hakikatin da bir sureti vardır. İşte bu suret kalbin aynasına yerleşir ve orada açığa çıkar. Yine ayna başka, şahısların suretleri başka ve aynaya aksedip orada görülmeleri başka bir şeydir ki, bunlar üç şey olmuş oluyor. Burada da kalp, eşyanın hakikati ve hakikatlerin kalpte husulü ve huzuru gibi, ayrı ayrı üç şey vardır. Âlim eşyanın hakikatlerinin hulûl etmiş olduğu kalpten ibarettir. Malum, eşyanın hakikatlerinin kendisidir. İlim, eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında husulünden ibarettir." Başka bir ifadesinde ise, "ilmin hakikatine uygun bir suretin kalbe yerleşmesine ilim adı verilir." Daha sonraki bölümlerde ilim ve hakikatlerin kalpte yansımamasının nedenlerini sıralar (Gazâlî, 1974: 3, 29).

Gazâlî, ilim ve marifet kavramlarını birbirlerinden farkını ortaya koyarak açıklar. O marifeti şöyle tanımlar: "(Allah'ı tanıma) kurbiyetin kendisidir. Marifet, kalbin inanması bu inancın bütün azalarda hâkim olmasıdır." Daha sonra ateş benzetmesiyle ilim ve marifet kavramlarının arasındaki farkı ortaya koyar. Buna göre ilim ateşi görmek, marifet ise o ateşe girip onu hissetmektir. Ayrıca ilimde şek ve şüphe olurken, marifet şek ve şüphe kabul etmez. Bu halde iken Allah perdeleri (tamamen olmasa da) aradan kaldırarak marifet sahibine zatının ve sıfatlarının nurunu gösterir. Gazâlî'ye göre kalbin bu nurdan mahrum kalmasının nedeni ise dünya sevgisidir. Bulutların güneşin ışığını engellemesi gibi dünya sevgisi de kalbe marifet nurundan gelen aydınlığı engeller. Buna göre; marifetin hakikati, kulun kalbine bahşedilen bir nurdur. Ondaki daha değerli bir hazine yoktur (Gazâlî, Ravda: 70-71). O, İhyâ'da bu farkı havuz örneğiyle açıklamaya çalışır. Buna göre, su havuza iki yoldan gelmektedir. Birisi havuzun dışındaki derelerden gelen su, diğeri ise havuzun kazılması sonucu altından kaynayan gelen sudur ki, bu ikincisi daha iyi ve devamlıdır. Burada kalp havuza ilim ise suya benzetilmekte olup, dışarıdan gelen su ilmi içeriden gelen su ise marifeti sembolize etmektedir. Ayrıca, âlimler ilimleri kazanmak ve kalbe yerleştirmek

için çalışırlar. Veliler ise gönülleri parlatmak, temizlemek için çalışırlar (Gazâlî, 1974: 3, 44-46).

Gazâlî'ye göre, kalbte bilgilerin hâsıl olması iki şekilde gerçekleşir. Birincisi, nereden geldiği bilinmeyecek şekilde kalbe doğan bilgiler. İkincisi ise, istidlâl ve öğrenme yoluyla kalbe gelen bilgidir. Birincisine ilham adı verilirken, bunda delil ve kesb olmaz. İkincisine ise itibâr ve istibsâr denilir ki bunda delil ve kesb vardır. Gazâlî bu noktada İlham ile vahyi birbirinden ayırır. Buna göre ilham nasıl ve nereden geldiğinin bilinmediği bir bilgi iken; vahiy, sebebinin bilindiği ve meleği görmeye gerçekleşen bilgidir. Vahiy peygamberlere, ilham Allah'ın veli kullarına gelir. Delil ile elde edilen bilgi ise âlimlere mahsustur. Gazâlî, başka bir yerde ilhamı şöyle tarif eder: "Anlatılan bilginin veya marifetin sebepsiz olarak kulun kendi çabasını sarf etmeden doğrudan doğruya kalbe kazançsız olarak inen bilgilerdir." (Gazâlî, Ravda: 75). Ona göre kalp, eşyanın kendisinde tecellisi hususunda kabiliyetlidir. Ancak dünya sevgisi başta olmak üzere bir takım engellerden dolayı kalp ile levhi mahfuz arasına perdeler girer. Ancak kalbi dünya meşguliyetlerinden ve masivâdan arındırıp tamamen Allah'a yönlendirmekle bu perdeler aradan kalkar (Gazâlî, 1974: 3, 41-42).

Gazâlî'ye göre kalb, bütün eşyanın hakikatlarının kendisinde tecellisine kabiliyetlidir. Bu bazen duyular aracılığıyla olur; bazen tecrübelerimiz ve aklın istidlâl imkânlarıyla olur; bazen de her hangi bir delil ve çabaya ihtiyaç kalmaksızın doğrudan kalbte meydana gelir. Duyu organlarıyla elde edilen bilgiye duyu, aklın duyular üzerindeki akli bir etkinliği sonucu ortaya çıkan bilgiye tecrübe bilgisi, doğrudan akli istidlâllere dayalı bilgiye akıl bilgisi, kalpte vasıtasız ve çabasız olarak doğrudan doğan bilgiye de ilhami bilgi denir (Erdem, 2000: 297).

Gazâlî'nin kalbi bilgiyi ön plana çıkaran bu anlayışından sonra, Fahreddîn er-Râzî, İbn Haldûn, İbnü's-Salâh, Şevkânî, Zebîdî, Şehâbeddîn el-Âlûsî gibi âlimler, takva sahibi bazı kişilere gelen bu tür bilgilerin geçerliliği olabileceği fikrini benimsemişlerdir. İzmirli (ö. 1869-1946), 'Kelâm ilmi yalnız peygamberlerin ilhamını kabul eder. Peygamber dışında diğer insanlarda feyiz yoluyla meydana gelen yakınî bilgi hususunda kelâm bilginleri ihtilâl etmişlerdir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Kiya'l-Herrâsî (ö. 504/ 1110), Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi kelamcılar, nazar ve istidlâl söz konusu olmaksızın ilhamla yakınî ve kat'î bilgilerin elde edileceğini kabul ederler. Ancak ilham, evhamdan ayrılmalıdır; ilham, Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamalıdır. Bu şartlara rağmen din ve mezheple ilgili esaslar oluşturulurken ilham ölçü olamaz' şeklinde, onu kabul eden kelamcıları ve şartlarını bildirmektedir." (Aslan, 2008: 39) Fakat Gazâlî'den önce Abdulkâhir el-Bağdâdî de bu konuya değinmiş ve Allah'ın Hz. Âdem'in kalbinde herhangi bir kitaptan öğrenmeden ve istidlâl yoluna gitmeden, kendisiyle zaruri bir şekilde eşyanın isimlerini bildiği bir bilgi yarattığını bildirerek, ilhamı bir bilgi olarak kabul etmiştir (Bağdâdî, 2002: 29).

Konuyla ilgili olarak Fahreddîn Râzî, kalbi bilgiyi kabul ederken, insanın psikolojik yapısını göz önünde bulundurur ve ilhamın kaynağına dikkatleri çeker. Râzî, bu konuda çok zor şartlar öne sürerek bunları çok az kişinin yapabileceğini vurgular. Çünkü ona göre, kalbte meydana gelen her fiilin meyline bakılır. Eğer onun son maksadı; gayb âlemine yönelikse rahmânî, maddî âlemden herhangi bir faydaya yönelikse o şeytanî bir çağrıdır, yani ilhamda kaynak bakımından melek ve şeytanın müdahalesi denktir (Aslan, 2008: 39-40).

Seyfeddîn Âmidî de Allah'ı bilmenin sadece nazarla olmayacağını bildirerek bu konuda şunları söylemiştir: "Biz, Allah'ı bilmenin nazarla gerçekleşeceğini kabul ediyoruz. Fakat Allah'ı bilmenin tek yolunun nazar ve istidlâl olmadığını da kabul ediyoruz. Tersine, başka bir yol ile de Allah'ı bilmek mümkündür. Bu, ya Allah'ın buna

ilişkin bilgiyi mükellefte doğrudan doğruya yaratması yolu ile olur; ya ona bu bilgiyi doğruluğunda şüphe edilmeyen birinin -kesin mucizelerle desteklenmiş gibi- haber vermesi ile gerçekleşir; ya da sülûk ve riyâzât, nefsin temizlenmesi/tasfiyesi ve cevherinin olgunlaştırılması/tekmili ile olur ki, böylece nefis, başka bir delile ihtiyaç duymadan hiçbir öğrenme/taallüm ve öğretme/ta'lim olmadan açığa çıkan veya gizli kalan ulvî bilgilere ulaşır.” (Aslan, 2008: 40).

4.1.4. Sûflerin Bilgi Anlayışı

Konuya sûflerin penceresinden bakıldığında, Gazâlî ve Eş'arî kelamcılarının çizgisinden çok farklı değildir. Zira sünni çizgideki sûfler Eş'arî öğretiyi de temel alarak bu konuda bir ayırma gitmişlerdir. Buna göre sûfi terminolojisinde kalbi bilgi konusunda dikkat çeken bir sıralama, muhâdara, mükâşefe ve müşâhede kavramlarıdır. Bunun başka bir şekilde ifade edilmesi ise, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîndir. Bu sıralamada ilme'l-yakîn ve muhâdara ilim ehlinin halini yansıtır ki bunun bilgi değeri olması hususu ihtilafli değildir. Ancak gerek mükâşefe gerekse müşâhede hali subjektif bir halin neticesi olup bilgi değeri tartışılmıştır. Nitekim bu hususa bizzat sûfi yazarlar tarafından da değinilmiş, kalbi bilginin genel geçer bir bilgi kaynağı olmadığı dile getirilmiştir. Örneğin Hucvirî konuyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

“Bir taife de ‘marifet ilhamdır’, demiştir. Bu da imkânsızdır. Çünkü marifette, batılın da hakkın da bir delili vardır. Halbuki, hata-sevap yanlışa doğru konusunda ilham ehli için bir delil yoktur. Sebep de şudur: İlham ehli olanlardan biri: Allah Teâlâ'nın mekânı olmadığı bana ilham edildi, diyor. Diğer biri: Allah'ın mekânı vardır, diye bana ilham geldi, diyor. Şimdi yekdiğerine zıt olan bu iki iddiadan sadece bir tarafta hakkın bulunması zaruridir. Başka çare yoktur. Bunlardan her biri ilham iddiasında bulunmaktadır. Bu durumda da bu iki iddiada doğru ile yanlışı ayırt etmek için mutlaka mümeyyiz bir delilin mevcut olması lazım gelmektedir. Bu takdirde de iddia konusu olan husus delille bilinmiş olur. O zaman da ilhamın hükmü batıl olur.” (Hucvirî, 1982: 403).

Kelâbâzî de kalbi bilgi için asıl olanın akıl olduğunu ve sûflerin bu konuda görüş birliğine vardıklarını şu şekilde vurgulamaktadır: “Akıl sahiplerinden başkası Allah'ı tanıyamaz. Çünkü akıl insan için bir alettir.” (Kelâbâzî, 2013: 99). Dolayısıyla gerek ismi sayılan düşünürler gerekse sünni esaslar çerçevesinde bir tasavvuf anlayışına sahip olan sûfler tarafından altı çizilen nokta, kalbi bilginin diğer bilgi çeşitleri tarafından desteklenmesi ve kalbi bilginin bu bilgi çeşitlerine aykırı olmamasıdır.

Bunlara ilaveten kalbi bilgide hata ihtimali olduğu gibi, bu bilgi kişinin derecesine göre farklılık arzeder. Gazâlî, ilhamın kalpte ilk anda şimşek gibi parlayıp geçici olduğunu söyledikten sonra şöyle devam eder: “Sonra tekrar gelir ve bu hal geçer, tekrar döndüğü zaman, bazen durur ve bazen yine tez geçer. Durduğu zaman bazen uzar ve bazen duruş kısa olur. Bazen da ardı ardına benzerleri gelir. Bazen da bir şekil üzerine kalır. Allah'ın velilerinin dereceleri bu hususta ayrı ayrıdır.” (Gazâlî, 1974: 3, 43).

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre gerek Gazâlî gerekse takipçisi olduğu Muhâsibî, kendisinden önceki, genelde kelamcılarda özelde ise Eş'arî âlimlerinde bilginin kaynakları arasında zikredilmeyen, ancak sûflerin itibar ettiği kalbi bilgiye yeni bir işlevsellik kazandırmıştır. Buna göre düşünürlerimizde her ne kadar kalbi bilgi diğer bilgi çeşitlerine göre ön plana çıkarılmış olsa da, diğer bilgi çeşitlerinin kontrolü ve denetiminden bağımsız değildir. Hatta bu din açısından bir gerekliliktir. Ayrıca bu düşünürlerde, kalbi bilginin diğer bilgi çeşitlerine göre üstün tutulduğu kanaati daha çok

sûfi bakış açısının bir ürünüdür. Meseleye kelami noktadan bakıldığında ise farklı neticelere ulaşmak mümkündür. Örneğin kalbi bilginin diğer bilgi çeşitleri tarafından desteklenmeden tek başına bilgi değeri yoktur. Muhâsibî'nin kalb anlayışında görüldüğü gibi, kalbi bilgi subjektif bir bilgi çeşidi olup doğrulanma imkânına sahip değildir. Ayrıca kalb, akıl, nefis ve şeytanın etkisi altındadır. Dolayısıyla gerek bu bilgiye sahip olan kişi açısından, gerekse diğer kişiler tarafından kalbi bilginin ilmin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır. Nitekim hocası Seriyî es-Sakati'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye söylediği şu sözleri konuyu özetler mahiyettedir: “Allah seni önce hâdiste (ve diğer ilimlerde) âlim ve sonra sûfi kılsın, evvela sûfi sonra âlim yapmasın.”(Gazâlî, 1974: 1, 61). Konuyla ilgili olarak Gazâlî İhyâ'da sûfilerin ilimden uzak durarak sadece ibadet ve riyazet ile meşgul olmalarını şu ifadeleriyle eleştirmektedir: “Nice bu yola girmiş sûfiler var ki, yirmi sene bir hayal üzerinde kalmışlardır. Şayet bu yola girmeden önce ilim sahibi olsa, o halin hayal olduğunu hemen anlar ve kendisini kolaylıkla kurtarırdı. Binaenaleyh ilim ile meşgul olmak daha kuvvetli ve gayeye daha yakındır.” (Gazâlî, 1974: 3, 43).

Gazzâlî'ye göre tasavvufî haller aklın yetki alanı dışında kalır. Ancak bu alanda aklen imkânsız olan hususlar söz konusu olamaz. Meselâ Allah'ın bir sûfiye bir kişinin ölüm zamanını bildirmesi mümkündür; fakat onu kendisine denk bir duruma getireceğini bildirmesi kabul edilemez. Zira bu durumda bir akli imkânsızlık söz konusudur. Böylece hulûl ve ittihadı kökten reddeden Gazzâlî, akli bir denetim aracı olarak kullanmayı da ihmal etmemektedir. Tasavvufunu mâkul ve ılımlı hale getiren de bu durumdur (Uludağ, 1996, DİA: 13, 517).

4.1.5. Eş'arîliğin Bilgi Konusunda Tasavvufa Etkileri

Kalbi bilginin kişiye özel yapısı, hata ihtimalinin olması ve diğer bilgi çeşitlerinde olduğu gibi genel geçer bir bilgi ifade etmemesi, onun diğer bilgi çeşitleri tarafından kontrolünü gerektirmiştir. Bu bağlamda tasavvufa ve sûfilere, diğer itikadî mezheplere göre daha ılımlı yaklaşan, bazen bizzat sûfi kimliğiyle de ön plana çıkan, önceleri Küllâbilik ile başlayan daha sonra Eş'arîlik adı altında varlığını devam ettiren çizgideki âlimlerin, tasavvuf ilminin gelişimindeki rolleri önem arz etmektedir. Şu halde Eş'arîliğin tasavvufa bilgi meselesinde etkileri ve bunun sonuçları şöyle sıralanabilir:

Birincisi, kalbi bilgi subjektif bir bilgi olup ilgili kişinin ruh halini yansıtır. Dolayısıyla diğer bilgi çeşitleri gibi delil olarak kullanılamaz. Nitekim konuyla ilgili olarak İbn Hafîf'in şu sözleri önemlidir: “İlim tahsili ile meşgul olunuz, sûfilerin menfi sözleri sizi aldatmasın; şahsen ben hokkamı hırkamın cebinde gizler, kâğıdı da şalvarımın uçkuru arasında sıkıştırıp kimseye sezdirmeden ilim ehline giderdim; bir şeyin farkına vardıklarında benimle tartışır ve “İflah bulmayasın!” derlerdi, fakat daha sonra bana muhtaç olmuşlardır.” (Tanci, 2002: 62). Buna göre tasavvufta Eş'arîliğin de tesiriyle kalbi bilgi, genel-geçer bir bilgi olarak kabul edilmeyip, bu bilgiye hususi yollaradan sahip olan kişi dışındakiler açısından kalbi bilginin bağlayıcı özelliği yoktur. Ayrıca bu bilgiye sahip olan kişi açısından da Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir durum ifade etmemesi gerekmektedir. Kaldığı bu çerçevede kabul edilen kalbi bilgi, dinin temel hükümlerinin dışında takva boyutuna dönük söylemler içermiştir.

İkincisi, tasavvufun menşei problemi de göz önünde bulundurulduğunda, İran kaynaklı gnostik akımlar ve bu akımların İslam düşüncesine yansımalarından biri olan bâtınî akımlar ile sünni tasavvuf arasındaki en önemli fark, bilgi meselesinde ortaya çıkmaktadır. “Zira gnostikler gibi ilâhî sır ve hakikatlerin sülûk ve riyâzet neticesinde hâsıl olan ilhâmıla bilinebileceğini, bu yolla elde edilen bilgilerin, naslarda verilen

bilgilerden üstün olduğunu, hatta irfân sahibi âriflerden ibadet etme yükümlülüğünün düşeceğini savunan görüş mensuplarına müslüman toplumlarda da rastlanmıştır.” (Çift, 2012: 224). Zâhirde Kur'an ve Sünnet'in bâtını yönlerine de bilgi değeri verme açısından aynı gözüken tasavvuf ile bâtını akımlar arasındaki bu benzerlik, sünni tasavvufun kalbi bilgiyi Kur'an ve Sünnet temeli üzerine bina etmesiyle diğerinden ayrılır. Halbuki bâtını akımlarda kalbi bilginin Kur'an ve Sünnet'ten bağımsız olarak bilgi değeri vardır. Çünkü “İslâm düşünce tarihinde Bâtınıyye, nasları zâhir-bâtın ayırımına tâbi tutarak te'viller yapan, İslâm'ın temel hükümlerini (zarûrât-i dîniyye) bütün müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadî fırkalar olarak tanımlanmaktadır. Bâtınıyye'ye göre akıl ve duyular yeterli ve güvenilen birer bilgi kaynağı oluşturmadığından her asırda insanlara gerçek bilgileri öğretecek mâsum bir imam gereklidir; gerçek bilginin kaynağı odur.” (İlhan, 1992, DİA: 5, 191-193). Bunun yanında Selçuklu siyasetinin Bâtınıliğe karşı sünni tasavvufu ön plana çıkarması ve bu konuda Eş'arî gelenekteki âlimlerin gayretleri, bunun en önemli göstergelerindendir. Bu bağlamda Gazâlî'nin çalışmaları da ayrı bir öneme sahiptir. Kalbi bilginin Kur'an, Sünnet ve aklın kontrolündeki bir tasavvufi anlayış, sünni tasavvufun en önemli özelliğidir.

Üçüncü olarak, kalbi bilginin diğer bilgi çeşitleriyle kontrolü, tasavvufi düşüncenin Muhâsibî'den sonra, bilgi konusunda sahv ve sekr yanlıları şeklinde iki farklı çizgide ile ilerlemesini sonucunu doğurmuştur. Bu düşünürler, ilk bakışta Kur'an, Sünnet ve akla ters görünen şatahât türü sözlere iltifat etmedikleri gibi, şeriatın zâhirini bâtını için ölçü olarak belirlemişleridir. Abdulkâhir el- Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Hallâc-ı Mansûr bir gün Cüneyd'e uğramış ve ona “Ben Hak'kım” (Ene'l-Hakk) demiştir. Bunun üzerine Cüneyd, “Sen Hak'la beraberisin, şimdi kim bilir (kanımla) hangi kütüğü (darağacını) lekeleyeceksin?” cevabını vermiştir (Bağdâdî, 2011: 203). Dolayısıyla Eş'arî kelam düşüncesinin tesiriyle, tasavvufta sahv ve temkin anlayışına sahip olan sûfiler sekr ve şatahât anlayışını benimseyen çizgiyle aralarına mesafe koymuş, yeri geldikçe onları şiddetle tenkid etmişlerdir.

Dördüncüsü, Eş'arî gelenekten etkilenen sûfilerin bilgi konusunda bir diğer hedefleri de ibahiyeci anlayıştır. Şeriatın zâhirinden tamamen bağımsız hareket eden bu zümre, sünni tasavvuf anlayışı çerçevesinde, Gazâlî'den önce Kuşeyrî ve onun anlayışındaki sûfiler tarafından da eleştirilmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Kuşeyrî, İbahiyecileri şu şekilde tenkid etmektedir:

“Bize ahkâm câri edilir amma, biz esasında kötü ahlaklardan kurtulmuş ve ermişiz! Bizim yaptığımızda veya terk ettiğimizde Allah ne bizi kınar ne de bize bir itâb yöneltir” derler! İddia ederler ki, “Ehadiyet'in sırları kendilerince keşfolunmuştur. Tamamen benliklerinden alınıp ruhları ve kalpleri Hakk'a bağlanmıştır. Beşeri hükümler kendilerinden sâkit olmuştur. Kendilerinden geçtikten sonra samediyet nurlarıyla ayakta kalmışlardır. Konuştuklarında onların yerlerinde başkası konuşuyor. Tasarruf ettiklerinde onların vekili tasarrufu yapıyor. Belki onlar kendiliklerinden de geçmişlerdir.” (Kuşeyrî, 2003: 10-11).

“İbahiyeci mutasavvıfları sert bir biçimde tenkit eden Gazâlî “el-Keşf ve't-tebyîn” adlı eserini bu konuya ayırır.” (Uludağ, 1996: 13, 517). “Gazâlî, Faysalu't-tefrika'da mutasavvıf oldukları iddiasında olup Allah katında ulaştıkları yüksek derece sayesinde namaz kılmak, içki içmemek, günah işlememek vb. yükümlülüklerle kendilerinin sorumlu olmadığını ileri süren müfrit sûfilerin, İbâhî-Bâtınıliler'den daha tehlikeli olduklarını, çünkü sûfilik kisvesi altında dini içten yıkmaya çalıştıklarını belirtir.” (Reis, 2013: 144).

Beşincisi, sûflerin Kur'an ayetlerini bir takım işâri yorumlara tabi tutmalarında ortaya çıkmıştır. Zira sûfler bazen Kur'an'ı, zâhir manasıyla bağdaştırılması mümkün olmayan bir takım gizli anlam ve işaretlere göre açıklama yoluna gitmişlerdir. Bu tefsir metodunda kullandıkları bilgi çeşiti ise ilham olmuştur. Bunun sonucu olarak Kur'an sûflerin bakış açılarına göre yorumlanmıştır (Bkz. Ateş, 1974: 19). Ancak Kur'an'ın bu şekilde gelişi güzel yorumlanması sünni çizgideki sûfler tarafından bazı kurallara bağlanarak keyfiliğin önüne geçilmiştir. Buna göre bâtın mananın, doğru kabul edilebilmesi için şu dört şart lâzımdır:

- 1) Bâtın mananın, zâhir manaya aykırı olmaması,
- 2) Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna bir şâhid (delil) bulunması,
- 3) Bu manaya şer'i ve akli bir muârizin bulunmaması,
- 4) Bâtın mananın, tek mana olduğu ileri sürülmemesi (Ateş, 1974: 21).

Bu durumda işâri yorumların sınırları zâhiri ilimler ile çizilmiştir. Bunun yanında işâri tabirini kullanmakla tasavvuf fıkıh ve kelamın -kendi aralarında- otorite alanını kabul etmiş ve fıkıh ve kelam için bir alternatif olmadığını itiraf etmiştir (Demirli, 2013: 267).

Buna göre Muhâsibî ve Gazâlî gibi Eş'arî çizgideki âlimlerin, kalbi bilginin ilmi değerini diğer bilgi çeşitleri bakımından ortaya koymaları, tasavvufun dini alanda bir ilim dalı olarak kabul edilmesinde önemli rol üslenmiştir. Örneğin diğer sûflerde de görebileceğimiz gibi kalb, bir yandan aklın ulaşamadığı alanlarda bilgi kaynağı kabul edilirken diğer yandan bunun sınırları akıl, duyular ve sağlam haber kanallarıyla elde edilen bilgiler çerçevesinde tayin edilmiştir. Bunun yanında sûfî söylem akli meşruiyet zeminine çekilmiştir. Bu bağlamda diğer kelami ekollerin tasavvufa ve sûflere eleştirel bir açıdan yaklaşırken, Eş'arî kelamcılarının ılımlı yaklaşımları bunda etkili olmuştur.

4.2. Tanrı Ve Âlem Anlayışı

4.2.1. Âlem

Allah'ın varlığını ispatlamak için Mutezile'nin hudus delilini kullanan Eş'arîlik, bu çerçevede bir âlem anlayışı geliştirmiştir. Nitekim Cüveynî âlemi, "Allah ve O'nun zati sıfatları dışında her şey" olarak tanımlar (Cüveynî, 2012: 36). Cevher-i ferd anlayışına dayanan âlem anlayışı genelde kelamcılarının, özelde Eş'arîlerin âlem ve tanrı tasavvurlarının vazgeçilmez bir ögesidir. Zira bunun aksi bir âlem ve tanrı anlayışını kabul etmeleri evrenin Allah tarafından sonradan yaratıldığı fikrine dayanan hudus delilinin de çökmesi anlamına gelecektir. Tanrı âlem ilişkisini Mutezile'den alarak geliştirdiği atom nazariyesine dayandıran Eş'arîlik, varlık sınıflandırmasına göre Allah'ı kadîm varlık sınıfına koyarken, Allah'ın dışındaki varlıkları da muhdes varlık olarak kabul etmektedir. Buna göre âlem sonradan meydana gelmiş (hâdis)'tir. Her hâdisin bir muhdisi vardır. O halde âlemin de yaratıcısı Allah'tır. Muhdes olan âlem ise "cü'ü-llezi la yeteazza" (atom)'dan meydana gelmiştir. Eş'arî âlimlerin atom nazariyesi ile ilgili olarak altını çizdikleri nokta, cevher, araz ve cisimlerdeki de değişim ve dönüşüm kendilerinden olmayıp Allah'ın yaratmasıylaadır.

Eş'arî düşüncede âlem; cisim, cevher, araz ve halâ'dan oluşur. "Cevher, boşlukta/uzayda yer kaplayan, hacmi olan ve arazları kabul eden şeydir." (Cüveynî, 2012: 36). "Bâkılânî (ö. 403/1013) cevheri şöyle tanımlamaktadır: Cevher-i ferd, görünüşte (şâhid) bulunan, araz kabul eden mütehâyiz ve makul bir varlıktır. Buna göre cevher-i ferdin üç özelliği ortaya çıkmaktadır: Görünüşte bulunan olması, arazlardan ayrı olmaması ve yer kaplamasıdır." (Karadaş, 2003: 39).

“Eş'arî'ye göre araz, 'cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey' olarak tarif edilirken, Bâkılânî (ö. 403/1013) 'cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey' diye tarif eder.” (Yavuz, DİA: 3, 338). Cüveynî'ye göre ise, cevher ile var olan sıfattır (Cüveynî, 2012: 36). Bağdâdî ise bu tanımı biraz daha açarak arazı şöyle tarif eder: Arazlar; hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi özellikler bakımından cevher ile kaim olan sıfatlardır. Bağdâdî, Usulu'd-Dîn'de arazın otuz kısmını sayar (Bağdâdî, 2002: 53). “Bu ifedelerden anlaşıldığına göre araz dış dünyada cevhere bağlı olarak varlığını devam ettiren, ancak bağımsız bir varlığı olandır. Eş'arî'ye göre iki zıt araz bir araz bulunamaz. Bir mekânda farklı arazlar bulunabilirken, bir araz iki mekânda bulunamaz. Ancak bir mekânda iki araz bulunabilir.” (Aydın, 2012: 118). Cüveynî de Kitâbu'l-İrşâd'ta âlemin hâdis oluşu ile ilgili olarak bazı ilkeler ortaya koymaktadır. Buna göre arazlar vardır ve hâdistir. Bu kapsamda olarak, kadîmin yokluğu imkânsızdır, arazlar kendi başlarına kâim olmayıp intikalleri de imkânsızdır, hareketin cevherde gizli olup sonradan ortaya çıkması olan kûmun ve zuhur teorisi reddedilmiştir. Ayrıca cevherlerin arazlardan ayrılması ve öncesiz hâdisler imkânsızdır (Cüveynî, 2012: 36-43).

Cüveynî cismi şu şekilde tarif eder: “Kelamcıların istilâhında cisim, birleşik olan şeydir. İki cevher bir araya geldiğinde cisim olur; çünkü onların her biri diğeri ile birleşmiştir.” (Cüveynî, 2012: 36).

Bütün bunlara göre, Eş'riye'nin tabiat felsefesi atomculuğa dayanır. Buna göre kâinat özde farklı nitelikleri bulunmayan birbirine benzer cevherlerle değişik türden oluşan arazlardan meydana gelmiş olup hâdistir; kadîm ve aşkın bir muhdîs tarafından asli bir unsur olmaksızın yaratılmıştır. Cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri Allah'ın onları sürekli yaratmasına bağlıdır. Zira evrende Allah'tan başka yaratıcı ve müessir bir fâil yoktur. Eş'arî'ye göre yaratıcılık sadece Allah'a aittir. Bundan dolayı kâinata cereyan eden ve varlıkların meydana gelişinde tekili olan zorunlu bir illiyet ilkesinden söz edilemez (Sinanoğlu, 2005: 220).

4.2.2. Nedensellik

Eş'arîliğin bu şekilde atomculuğa dayanan Allah ve varlık anlayışının tasavvufta yansımalarının görülebileceği en önemli konu, nedensellik kanunudur. “Genellikle Eş'arîler, İbn Meymun'un da belirttiği gibi, Tanrı'nın herhangi bir anda âleme, doğrudan doğruya müdahalesini mümkün görmüşler ve bu müdahale olmadan âlemde gözlenen düzen ve olaylar arasındaki ilişkiyi “âdetin cüzleri” (alışkanlığın parçaları) biçiminde açıklamışlardır. Her olay, hatta her insan eyleminin birbirinden ayrı ve tam bağımsızlığı olan, parçalara bölünebileceği hususunda sonraki Eş'arîlerin ileri sürdükleri düşünceler, ilineklerin (arazların) süreksizliği ve süreksiz oldukları için, her an yaratıldıkları, ilkesine dayanmaktadır.” (Dağ, 1987: 37). Nitekim yaratmayla ilgili olarak Eş'arî “el-İbâne”de şunları söylemektedir:

“Biz Allah'ın sözünün yaratılmamış olduğuna ve ‘Bir Şeyin olmasını istediğimizde sözümüz ancak ona ‘ol’ dememizden ibarettir. Ve o da derhal oluverir’, (Nahl/40) ayetinde buyurduğu gibi onun ‘ol’ demeden hiçbir şeyi yaratmadığına inanırız. Allah'ın istemesinden başka yeryüzünde bir iyiliğin ve kötülüğün olmadığına ve olayların Allah'ın isteğiyle olduklarına ve Allah bir şeyi yaratmadan kimsenin bir şeyi yapmaya gücünün yetmeyeceğine inanıyoruz. Biz Allah'tan bağımsız değiliz onun bilgisinin dışına çıkmaya gücümüz yetmez. Ondan başka yaratıcı olmadığına ve ‘sizi de, sizin yaptıklarınızı da Allah yarattı’ (Saffat/96), ayetinde belirtildiği gibi insan eylemlerinin Allah'ın bir yaratığı olduğuna inanıyoruz. Allah'ın ‘Allah'tan başka bir

yaratıcı mı var?' (Fıtr/3) ve 'Onlar hiçbir şey yaratamazlar. Onlar kendileri yaratılıyorlar' (Nahl/20), ve 'Yaratan, yaratmayan gibi midir?' (Nahl/17) ve 'Yoksa onlar bir şeysiz olarak mı yaratıldılar? Yahut kendileri yaratıcı mıdır?' (Tur/35) ve Kur'an'da çok olan benzeri ayetlerde belirtildiği gibi insanların kendileri bir yaratık iken bir şeyi yaratmaya güçlerinin yetmeyeceğine inanırız." (Eş'arî, 2005: 19).

Eş'arî'ye göre, sarhoş etme özelliğine sahip içkinin içilmesinden dolayı oluşan sarhoşluk, yemek yenilmesinden meydana gelen doyum, suyu içme ile susuzluğun giderilmesi, ilaç içerek iyileşme, ateşe dokunma esnasında ortaya çıkan yanma, havada gönderilme esnasında taşın düşmesi gibi olaylar, onları zorunlu kılacak tabiatlarının eserleri olmadığı gibi, onları tevellüt ettirecek bir sebepten doğan hâdiseler de değildirler. Tüm bunlar Allah'ın yaratmasında icra ettiği âdeti gerçekleştirmedeki ihtiyarıdır. Bunların gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi yahut bir kısmının gerçekleşirken diğer kısmının gerçekleşmemesi mümkün olduğu gibi vukûunda ve hudûsunda değişik hallerin ortaya çıkması da mümkündür. Her şey aslına mebnidir. Muhdesin başkasında bir şey yapması doğru değildir. Ölü ne müktesib ne de fâildir. Bütün olaylar ihdasında muhtâr olan tek bir muhdisin yaratmasıdır. İhdas etmesi sahih olan her yönden istediği gibi yaratır ve O'nun için ihdası imkânsız olan hiçbir şey yoktur (İbn Füreik, 1987: 183).

Eş'arî'nin devamı olarak benzer yaratma anlayışı ve nedenselliğin imkânsızlığı fikrini İmam Cüveynî'de de görmek mümkündür. Nitekim Kitâbu'l-İrşâd'ta Ehli Hakk'ın görüşünü anlatırken şunları söylemektedir:

"Allah'ın benzersiz yaratan (mübdî') olduğu, O'ndan başka bir yaratıcının olmadığı ve yoktan var edenin (muhterî') ancak Allah olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Hâdis varlıkların tamamı Allah'ın kudretiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla kulların kudretinin taalluk ettiği şey ile sadece Allah'ın muktedir olduğu şey arasında gerçekte bir fark yoktur." (Cüveynî, 2012: 161). Cüveynî, Allah'ı merkeze alan yaratıcı anlayışı doğrultusunda sebeplerin zorunlu olarak sonuçlarda etkin oldukları yöndeki determinist düşüncüyü de şöyle reddeder:

"İllet, malulünü aynı anda zorunlu kıldığından belirleyicinin illet konumunda ele alınması geçersizdir. Şayet belirleyici, illet olarak düşünülecek olursa bu durumda onun ya kadîm ya da hâdis olması gerekir. Kadîm olması, âlemin varlığının ezeli olmasını gerektirir. Bu da âlemin kadîm olduğu düşüncesine yol açar. Belirleyicinin tabiat olduğunu iddia eden kişi sapıtılmış olur. Zira tabiatın belirleyici olduğunu iddia edenler nezdinde, engeller ortadan kalkınca tabiat, sonuçlarını zorunlu olarak doğurur." (Cüveynî, 2012: 44-45).

Buna göre Cüveynî, âlemin kendi başına var olmadığı gibi bir illetin zorunlu sonucu olarak da meydana gelmediğini belirterek, illiyeti kesin olarak reddetmiştir. Çünkü ona göre âlemde iki şeyin birbirini gerektirmesinden "birinin diğerini 'var eden' (mucîd), 'zorunlu kılan' (mucîb) veya 'doğuran' (müvellid) olması hükmü çıkmaz." Bundan dolayı nazarın akabinde bilginin oluşması, nazarın bilgiyi doğurduğu anlamına gelmeyip, bilginin yaratılması nazarı izlemiş ve her ikisini de Allah yaratmıştır (Cüveynî, 2012: 28). Dolayısıyla Eş'arî kelamcılar neden-sonuç bağındaki ilişkiyi zorunluluk ilişkisi olarak değil de Allah'ın âdeti olarak kabul ederler. Ayrıca bu görüş mûcize ve kerâmetin alt yapısını oluşturmaktadır.

Eş'arî gelenekte nedenselliğe en net tepkiyi Gazâlî göstermiştir. Aristo felsefesine dayanan determinist anlayışın, dini alanda uygulanmasından büyük sakıncalar gören Gazâlî, selefleri gibi illet ile malul arasındaki ilişkiyi zaruret bağı olarak kabul etmek yerine bunu alışkanlık olarak kabul etmiştir. Konuyla ilgili olarak Gazâlî, Tehâfüt'te şunları söylemektedir:

“Alışkanlık eseri olarak, sebep diye inanılan şey ile müsebbeb diye inanılan şey arasını birleştirmek bize göre zarurî değildir. Bilakis her (ikisi) ayrı şeylerdir, bu; o, değildir, o; da bu, değildir. Birinin isbâtı (olumlanması) diğerinin isbâtını tazammun etmez. Birinin nefyi (olumsuzlanması) diğerinin nefyini de mutazammın değildir. Birinin varlığı için; diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunlu değildir. Susuzluk ve su içmek, doymak ve yemek, yanmak ve ateşe girmek, aydınlık ve güneşin doğması, ölüm ve boynun kesilmesi şifâ ve ilaç içmek, ishâl ve müşhil kullanmak vs. gibi tıpta, nücûm ilminde (Asrtroloji’de) sanatlarada (kimya’da) ve mahâretlerde görüldüğü gibi birbirine bitişik şeyler değildir. Bunların birbirine bitişik oluşu Allah’ın daha önceki takdirinden dolayıdır. Bilakis, yemeden tokluğu yaratmak, boynunu kesmeden ölümü yaratmak, boynu kesmekle beraber hayatı devâm ettirmek ve daha buna benzer ard arda gelişlerin hepsine (Allahın) gücü yeter.” (Gazâlî, 1981: 159).

Gazâlî pamuğun ateşe değdiğinde yanması örneğini vererek, ateşe değdiğinde pamuğun yanmasının mümkün olduğu gibi yanmayabileceğini de söyler. Pamukta yanma eylemini gerçekleştiren ateş olmayıp Allah’tır. Buna göre ateş yanmanın, ekmek doymanın, ilaç sağlığın fâili olmadığı gibi bütün bunların yegâne fâili Allah’tır. Ona göre nedenselliği savunanların tek delili gözlemdir. Onların bu delilini şöyle çürütür:

“Gözlem o anda yanmanın hâsıl olduğuna delâlet eder, ancak bu onunla hâsıl olduğuna, yanmanın ateşten başka bir illeti (nedeni) bulunmadığına delâlet etmez. Çünkü ruhun ve kuvve-i müdrike ve muharrikenin; canlıların nutfesinden akıp (meydana gelmesi), sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi sınırlı tabiatlardan doğmaz. Keza baba nutfeyi annenin rahimine salıvermekle oğlunun fâili değildir, oğlunun hayatının, görmesinin ve işitmesinin ayrıca bunun içerisine giren diğer manâların (özelliklerin) fâili değildir. Bilindiği gibi bunlar o anda (temâs anında) vücûd bulmaktadır, ancak bir kimse «onunla vücud bulmaktadır» diyemez. Bilakis çocuğun vücûd bulması; Evvel (Allah) tarafından ya vâsitasızdır veya bu gibi hâdis işlere bakan melekler vâsitasıyla.” (Gazâlî, 1981: 160). Dolayısıyla Gazâlî’ye göre bir şeyin yanında var olmak, onunla var olmaya delâlet etmez.

Görüldüğü üzere, kelamcılarının nedensellik konusunda bakışlarında iki önemli nokta dikkat çekmektedir: a) Zorunlu ilişkiler yalnızca mantıksal alanda geçerlidir; ontolojik alanda (varlık alanında) böyle bir ilişki yoktur; var olduğu sanılan zorunlu ilişki yalnızca yan yanalık veya birliktelik ilişkisidir. b) Mantıksal bir çelişki taşımayan her şey Tanrı için mümkündür; yaratılma olanağına sahiptir. Birbirine bağlı olan bu iki nokta, kelamcılarının, Tanrı’nın mutlak kudretini korumaları ve mûcize olaylarını açıklamaları açısından önem taşımakla birlikte, doğal olgular arasındaki ilişkileri salt mümkün ilişkiler olarak görmeleri ve bütünüyle Tanrı’nın istencine bağlamaları, doğal olgulara ilişkin bir yasa oluşturma olanağını hemen hemen ortadan kaldırmaktadır (Dağ, 1987: 52).

Bütün bunların sonucunda Eş’arî kelimelerinin illiyet ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Evrende gerçekleşen bütün olayların tek yaratıcısı Allah olup bunun dışındaki hiçbir görünür veya görünmez sebep bu olayların yaratıcısı değildir. Ayrıca görünen âlemdeki sebep sonuç ilişkisi zorunlu olmayıp, her zaman sebep sonucu doğuramayacağı gibi sonuç sebepsiz de olabilir. Bunun yanında görünen âlemdeki sonucun sebepten sonra gelmesi özelliğini de Allah yaratmıştır. Dilerse bu kanunun dışına çıkabilir. Bu da Alla’ın sonsuz kudretinin bir göstergesidir. Dolayısıyla varlık ve olaylar arasındaki ilişki kendiliğinden ve tesâdüfi değildir.

4.2.3. Eş'arîliğin Varlık ve Âlem Düşüncesinin Tasavvufa Etkileri

Eş'arîlikteki Allah ve âlem anlayışını Kuşeyrî'nin şu satırlarında da görmek mümkündür: “Tevhid, eşyanın varlığında Allah'ın kudreti, tabiatsız işlemiş, sebepsiz eşyayı yapıp meydana getirmiş ve meydana gelen her şeyin illeti sadece Allah'ın kudretidir ve O'nun sanatı için hiçbir dış tesir bahis konusu değildir. Yüce göklerde ve en alt yerlerde Allah'tan başka bir tedbir edicinin bulunmadığını ve senin zihninde tasavvur bulunan her nesnenin hilafı olduğunu bilmendir.” (Kuşeyrî, 2003: 17).

Kuşeyrî, Eş'arîlerin yaptıkları gibi varlıkları kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırır. Kadîm varlıkta önce onladır. Allah Taâla'nın bir sıfatı olarak, varlığının başlangıcı olmamaktır. Hâdis ise, yok iken var olandır. Bir sıfat olarak “Kadîm Varlık” sadece Allah'a mahsustur. Yerler, gökler, canlılar ve diğer bütün varlıkların bir bütünü olan âlemin yaratılmışlık vasfını anlamaya çalışmak, aynı zamanda Allah'ın kadîm sıfatını anlamaktır (Akkuş, 1997: 102).

Kuşeyrî'ye göre âlem, bütün varlıklardan ibarettir. Bu âlemin içine yerler, gökler ve bizim varlıklarımız dâhildir. Âlemi oluşturan varlıklar cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Cevher, arazi kabul eden, arazla halden hale değişendir. Cevherin örneği; hareket eden ve sâkin haldeki bir varlığın kendisidir. Araz ise bu varlığın niteliği durumunda olan hareket ve sükündür. Cisimler cevherden meydana gelir. Cisim iki cevherin birleşmesidir. Terkib olma durumunda “cisim” veya “cisimler” (ecsâm) denilmesi bunun delilidir (Akkuş, 1997: 102).

Kuşeyrî, Lum'a fi'l-İ'tikâd adlı eserinde âlemle ilgili görüşlerini şu şekilde anlatmaktadır: “Âlem muhdes ve mahlûktur, onun bir yaratıcısı vardır. O, yaratıcı noksanlıklardan münezze ve aşkın olan Allah'tır. Allah, kadîmdir, O'nun varlığının bir başlangıcı yoktur. Birdir, zâtında bölünme olmaz. Zât ve sıfatlarında benzeri, fiillerinde bir ortağı yoktur. O'nun hakikati, celal sıfatları bakımından ezeli olduğu gibi cemel sıfatları ve isimleriyle de ezeldir. Cisimler, cevherler, arazlar, oluş şekilleri, renkler, tatlar, kokular hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılmalar, aydınlık ve karanlıklar hepsi de O'nun kudreti ile meydana gelir. O eksiklik ifade eden şeylerin vasıflanmasından tamamen münezzehtir. O, aziz, kâdir, mürid, âlim, hür (canlı), diri, işiten, gören, mütekellim ve bakidir.” (Işık, 2008: 202).

Bu şekilde bir varlık ve âlem anlayışı tasavvufun uluhiyyet anlayışına bir zemin teşkil ettiği gibi, mûcize ve kerâmet gibi olağanüstü hallerin de izahında sûfilere kolaylık sağlamıştır. Aynı zamanda bu şekilde bir âlem anlayışı, tasavvufun ahlaki öğretilerine de tesir etmiş olup, sûfilerin dünyaya bakış açısını şekillendirmiştir. Buna göre tevekkül, rıza, uzlet, vera, zühd, hüzn, nefse muhalefet, kanaat, şükür, sabır ve fakr gibi tasavvufi kavramlar, Allah'ın kudret ve iradesinin merkezde olduğu bunun karşısında âlemin yok hükmünde olduğu bir varlık ve âlem düşüncesinden beslenmiştir. İbn Füreke el-İbâne'de şükür konusundan bahsederken sûfilere olaya nedenselliğin reddi bağlamında baktıklarını anlatmaya çalışmaktadır. Zira gerek Muhâsibî gerekse diğer sûfilere göre şükür, sebepleri ortadan kaldırarak nimeti doğrudan Allah'tan bilmektir. Kâinatta kullanılan vasıta ve sebepler ise Allah'a kullukta hazırlayıcı unsurlardır (İbn Füreke: 2014: 66). Buna göre tasavvufta hedef, görünen âlemdeki sebeplerin arkasındaki gerçek müsebbibe ulaşabilmektir. Dolayısıyla sûfiler için, dünya ve içindekilerin hepsi fâni olduğundan, dünya hayatının kıymet verilmeye değer hiçbir tarafı yoktur.

4.3. Ulûhiyyet

4.3.1. Zat-Sıfat İlişkisi

Eş'arî, Allah'ın varlığının delili olarak, insanın son derece tam ve mükemmel olmasını öne sürer. Zira insan nutfeden alaka'ya ondan da bir et parçasına ve kemiğe dönüşerek halden hale geçmesi ve olgun bir varlık olmuştur. Çünkü insan kendi kendini bu mükemmellikte yaratamadığı gibi, çocukluktan gençliğe ondan da ihtiyarlığa geçirme imkânına da sahip değildir (Eş'arî, 1955: 17-18).

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den önce ulûhiyyet konusunda ortaya çıkan görüşleri üç grupta toplamak mümkündür. Bunlar; Allah ile ilgili sıfatların çoğunu nefyederek tenzihe ağırlık veren bu yüzden de "Muattıla" olarak da isimlendirilen Mutezile mezhebi, Kur'an ve Hadislerde geçen Allah'la ilgili isim sıfatları olduğu gibi kabul edip bunun üzerinde te'vili kabul etmeyen Selefi anlayış ve bu iki uç anlayışın ortasında uzlaştırmacı bir düşünce geliştiren İbn Küllâb ve arkadaşlarının oluşturduğu Ehli Hadis kelimcileridir. Buna bağlı olarak Eş'arîliğin uluhiyyet düşüncesi, İbn Küllâb ve arkadaşlarının uluhiyyet konusundaki görüşlerinin devamı niteliğindedir.

Eş'arî'ye göre ilahi isim ve sıfatların belirlenmesi, Allah'ın kendisinin ve elçisinin belirlemeleri ile birlikte, Müslümanların isim veya manası üzerinde görüş birlikteliğine ulaşması ile olur. Ayrıca sıfatlar mecâzi değil hakikidir. Yine Eş'arî'ye göre zatın kendisi veya başkası olmayan sıfatlar kadîmdir. Bunun yanında sıfatlar niteliksiz (bilâkeyf) ve benzetmesiz (bilâteşbih) olarak kabul edilmelidir (Yar, 2006: 3-7).

Bu konuda Eş'arî, şunları söylemektedir: "Yüce Allah'ın, kitabında kendisini vasıflandırması, isimlendirmesi, peygamberinin insanlara bildirmesi ve fiillerinin delalet etmesi itibarıyla Allah Teâlâ daima vardır, diridir, gücü yetendir, bilendir, dileyendir, konuşandır, işitendir ve görendir. Selef buhususlara da icma etmiştir. Allah'ın, bu sıfatlar ile mevsuf olması, mahlûkatından bu sıfatlara sahip olanlara benzemesini gerektirmez. O'nun diri, bilen, gücü yeten diye vasıflanması, insanlardan bu sıfatlara sahip olanlara benzemesini gerektirmez. Bu vasıflarda hâlık ile mahlûkun ortak olması, ancak "âlim" ve "kâdir" hakikatlerinde ortaklıklarını gerektirir. Bu hakikatlerde ortaklık ise aralarında bir benzerliği zorunlu kılmaz. Çünkü Allah Teâlâ'yı ve insanı mevcut diye vasıflandırmak, aralarında bir benzerlik olduğunu göstermez. Eğer bu çeşit ortaklıklar ile benzerlik meydana gelseydi, her ikisi de mevcut olduklarından dolayı siyah ve beyazın birbirlerine benzemeleri gerekecekti. Mevcudiyet hakikatinde ortak oldukları halde, bunlar birbirlerine benzemiyorlarsa, Allah Teâlâ ve insanlar da, diri, bilen, gücü yeten diye vasıflanmalarından dolayı -her ne kadar anılan sıfatların mahiyetlerinde ortak olsalar da- aralarında bir benzerlikten söz edilemez. Bütün bunların yanında, Yüce Allah bu sıfatlara sürekli sahip olduğu halde, mahlûkat, Allah'ın kendilerini ve sıfatlarını yaratmasıyla sahip olurlar." (Özdemir, 2005: 22).

Daha önce İbn Küllâb ve arkadaşları tarafından öne sürülen sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır görüşü, Eş'arî kelamcılar tarafından aynı şekilde kabul edilmiştir. Buna göre "sıfatlar, zatlarıyla değil, Allah ile kaimdirler. O'nun sıfatları ne O'dur, ne de O'ndan başkasıdır. Sıfatlar O'ndan başka olmadığı gibi, birbirlerinden başka da değildirler. İlim kudret değildir; ondan başka da değildir. (Eş'arî, 2005: 379) İlk dönem kelam firkalarının önemli tartışma konularından birisi olan sıfatlar konusunda tenzih ile teşbih arasında orta bir yola işaret eden bu anlayışa, sonraki Eş'arî kelamcıları tarafından bir takım izahatlar getirilmiştir. Nitekim Eş'arî'nin kendisi konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Aklın, dilin ve icmanın işaret ettiği gibi, Allah Teâlâ için sıfat teşkil etmemiz, o sıfatların hâdis olmasını gerektirmez. Çünkü Yüce Allah bu sıfatlarla daima muttasıftır, aynı zamanda bu sıfatların araz olması da lazım gelmez, çünkü Allah Teâlâ cisim değildir, araz ise ancak cisimlerde bulunur, bu durum da cisimlerin hâdis olduğuna delil olur. Aynı şekilde o sıfatların, Allah’ın gayrı olması da lazım gelmez, çünkü bir şeyin gayrı olan, herhangi bir şekilde ondan ayrılabilen şeydir. Halbuki Yüce Allah’ın sıfatlarının kendinden ayrılması câiz değildir. Onların ayrılığı, Allah Teâlâ’nın hudûsunu ve ulûhiyyeten çıkmasını gerektirir. Bizim sıfatlarımızın bizden ayrılığını câiz yapan sebepten dolayı, cisim, cevher, şurada var, burada yok gibi ifadelerle Allah’ı tarif etmek câiz değildir, buna binaen, bizim sıfatlarımız için câiz olan şey, Onun sıfatları için câiz olmaz. Bu sıfatlar Allah’ın gayrı olmayınca, aynı olması da lazım gelmez. Çünkü AllahTeâlâ’nın, hayatın kendisi, kudretin, ilmin aynı olması mümkün değildir. Böyle olsaydı kendisinden fiil hâsıl olmazdı. Çünkü fiil hayattan, ilimden, kudretten değil, hayat sahibinden, bilenden, gücü yetenden sadır olur.” (Özdemir, 2005: 24).

İmam Cüveynî, Eş’arîliğin bu konudaki görüşünü şu şekilde özetlemektedir: “Sıfatlar zattan ayrı olarak nitelendirilmedikleri gibi, onların zatın kendisi oldukları da söylenemez. Sıfatları, varlıklar (*mevcudât*) olarak ifade etmekten ve zat ile ilmin bir arada iki varlık olduğunu söylemekten kaçınmayız. Bütün sıfatlar hakkındaki görüşümüz bu şekildedir.” (Cüveynî, 2012: 124).

Fahreddîn Râzî, zat sıfat ilişkisine dair getirdiği izahatta şunları söylemektedir: “Sıfatlar başkasına muhtaçtır. Dolayısıyla zatlari (özleri) yönüyle mümkündürler. Bir etkene ihtiyaç duyarlar. Allah’ın zatından başka da etken yoktur. Dolayısıyla bu özel zat, nispet ve izafetleri gerekli kılmaktadır.” (Râzî, 1196: 58).

Osmanlı medreselerinde en çok okutulan akâid ve kelam kitaplarından birisi olan Şerh’ul-Akâidi’in müellifi Taftazânî de bu konuda şöyle bir izahat yapmaktadır: “Sıfatlar Allah’ın ne aynıdır, ne de gayrıdır. Yani Allah Teâlâ’nın sıfatları O’nun zatının aynı ve tıpkısı olmadığı gibi zatının başkası da değildir. Onun için (Allah’tan başka ve) gayrı olan varlıkların da ezeli olması ve kadîmlerin birden fazla olmaları lazım gelmez... İmkânsız olan, kadîm zatların birden fazla olmasıdır. Bir zat ile onun sıfatlarının ezeli olması değil. Ayrıca, ‘sıfatlar bi-zatihi vâcibü’l-vücûddur’ sözünü söylemeye cüret etmemek gerekir. Tersine bu konuda şöyle denmelidir: ‘Sıfatlar vâcib ve zaruri varlıklardır. Fakat vücûb ve zaruretini kendilerinin dışında olan bir şeyden almazlar’ (Vâcib li-gayrihi değildir). Tersine, O, sıfatın ne aynı ne de gayrıdır manasında sıfatlara vâcibtir, denir. Buradaki “O” sözüyle Allah Taâla’nın zatını kastedmekteyim. Li-zatihi vâcibu’l-vücûd Allah Taâla ve O’nun sıfatlarıdır, diyenlerin anlatmak istedikleri şey budur. Onlar demek isterler ki: Sıfatlar, mukaddes ve müteâl olan, vâcib zattan dolayı vâcib ve zaruridirler. (Sıfatların vücûbu, zatın vücûbuna dayanır). Aslında ve zatlari itibariyle sıfatlar, (vâcib değil) mümkündür. (Çünkü var olmak için Allah’ın zatına muhtaçtırlar). Mümkünün kadîm olmasında her hangi bir imkânsızlık yoktur. Şu şartla ki: Mümkün, kadîm olan zatla kâim olacak, vâcibler var olacak, ondan ayrı bulunmayacak. Her kadîm bir ilah değildir ki, birden fazla kadîm ve ezeli varlığın mevcûd oluşundan, birden çok ilahın mevcûd olması lazım gelsin.” (Taftazânî, 2013: 134-134).

4.3.2. Sıfatların Kısımları

“Eş’arî düşünce sisteminde de sıfat sınıflandırması bir takım farklılıklarla birlikte birbirine yakındır. Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’ye göre sıfatlar, müteallikâtıyla anlaşılabilenler (hayat, ilim, kudret ve irade gibi), zattan noksanlığı kaldıranlar (semi,

basar, kelim ve bekâ gibi), haber yoluyla bilinenler (yedeyn, cenb ve vech gibi), zatta fiile delalet edenler (istiva, meci' ve nüzul gibi) olmak üzere dört kısma ayrılmıştır. İmam Bâkılânî (ö. 403/1013)'ye göre ise, bir illete dayanmaksızın zatın aynı olan sıfatlar ve illete bağlı olarak bulunan sıfatlar olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.” (Karadaş, 2012: 95). İmam Cüveynî ise Allah'ın sıfatlarını zati ve manevi olmak üzere iki kısma ayırır. Mevsufla kaim olan bir illete dayanmaksızın zatla var olan sıfatlar zati sıfatlar olurken, mevsufta bulunan bir illete bağlı olarak var olan ve kendisiyle nitelenen için sabit olan sıfatlar da manevi sıfatlar olarak isimlendirilmektedir. (Cüveynî, 2012 46).

Bağdâdî'nin bildirdiğine göre, Eş'arî âlimlerinin üzerinde görüş birliği yaptığı Allah'ın ezeli sıfatları şunlardır: Allah'ın kudreti, ilmi, hayatı, iradesi, işitmesi, görmesi ve kelamı (Bağdâdî, 2002: 113). “Bu sıfatlardan her biri, vâcib ve zaruri varlık kavramının üzerinde ve ona ilaveten zâid bir mananın var olduğuna delalet eder” (Taftazânî, 2013:132).

İmam Cüveynî'nin yapmış olduğu sınıflandırmadan devam edecek olunursa sıfatları iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi zat üzerine zâid bir mana olmayıp, zatın bizzat kendisine delalet eden vücûd, kıdem, bekâ, kıyam binefsihi, muhâlefetun lil havâdis, vahdâniyet sıfatlarıdır (Cüveynî, 2012. 46-68). İmam Cüveynî yukarıda sayılan sıfatları zatına zâid bir mana olarak değerlendirmez.

İkincisi ise ezeli olarak Cenab-ı Hakk'ın zati ile kaim olan ve insan zihnine O'nun zatının anlaşılması hususunda yeni bir mefhum ve mana kazandıran manevi sıfatlardır (Özler, 2012: 234).

4.3.2.1. Fiili Sıfatlar

Fiili sıfatlar, Allah'ın fiillerinden türetilmiş, hâlık, râzık, âdil gibi Allah'a izafe edilmiş ancak ondan başka ve munfasıl olup zati ile kaim olmayan sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın fiilleridirler ve fiili sıfatlarından ihdâs olmuşlardır. Fiilleri olmadan önce bunlarla mevsuf değildi. Çünkü Eş'arî'ye göre, Allah'la hiçbir fiil kaim olmaz ve halk (yaratma) mahlûkun kendisidir. Ancak Eş'arî'ye göre, O'nun nefsinin bütün bunlarla vasıflandırması ise kadîmdir (Keskin, 2013: 184).

Fiili sıfatlar konusunda Eş'arî'nin düşüncesi Mutezile'ye dayanmaktadır. Çünkü Mutezile sonradan olma özelliği bulunan her sıfatı, fiil olarak değerlendirip hâdis varlıklardan kabul etmektedir. Bu bağlamda fiili sıfatlarla ilgili olarak Mutezile, bunların Allah hakkında ezeli olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmekle birlikte net bir tavır ortaya koymamıştır. Nitekim Eş'arî, Mutezile'nin bu tutumunu şu şekilde anlatır: “Onlardan bir fırka, ‘Allah ezelde Hâlık'tır’ denilemeyeceğini ve ‘Ezelde Hâlık değildir’ de denilemeyeceğini iddia ederler. ‘Allah Râzık'tır’ denilemez ve ‘Ezelde Râzık değildir’ de denilemez. Diğer fiili sıfatlar hakkındaki görüşleri de böyledir.” (Eş'arî, 2005: 173).

“Mutezile'deki bu çekimser ve ihtiyatlı yaklaşım bir ölçüde Eş'arîlerde de bulunmaktadır. Ancak Bâkılânî (ö. 403/1013) , fiil ile sıfatı birbirinden ayırarak bu sorunu çözme gayretindedir. Ona göre Allah'ın yaratıcı (Hâlık), rızık veren (Râzık), nimet veren (mün'im) gibi sıfatları başka, bunların fiilleri olan yaratmak başkadır. Birinci grupta yer alanlar kadîm, ikinci gruptakiler ise hâdistir.” (Karadaş, 2012: 110). “Ancak İmam Eş'arî, fiil ve sıfat ayırımına gitmediği için, ona göre fiili sıfatlar hâdistir.” (Keskin, 2013:186).

Eş'arî kelam âlimlerinin fiili sıfatları hâdis olarak kabul etmelerinin nedeni, bu sıfatlarda ifade edilen fiillerin öncesiz olmayıp sonradan meydana gelmeleridir. Eğer bu

sıfatlar Allah ile ezeli olarak kabul edilirse bu sıfatların taalluk ettiği olaylar da ezeli olacaktır. Bunun yanında bu olayların Allah'ın sıfatı olarak ezeli kabul edilmesi, Allah'ı da sonradan olma konumuna getirecektir ki, her iki durum da Eş'ariliğin uluhiyyet anlayışı açısından sakıncalıdır. Öte yandan Eş'arîlere göre tekvinle mükevven aynı şeydir. Mükevven hâdis olduğuna göre tekvinin de hâdis olması gerekir. Buna göre Allah'ın fiili sıfatları müstakil bir sıfat başlığı altında incelenmeyip, Eş'arî kelamcılarda kudret sıfatının taalluku olarak değerlendirilmiştir.

4.3.2.2. Haberi Sıfatlar

Varlıklarını akılla bilme imkânı olmayıp sadece Kur'an ve Sünnet'in bildirmesiyle bilinen sıfatlara haberi sıfatlar denilmektedir. Haberi sıfatlar konusunda İslam'ın daha ilk asırlarında bir takım görüş farklılıkları ortaya çıkmış, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalar naslarda geçen bu ifadelerle dayanarak İslam'la bağdaşmayan bir takım görüşler öne sürmüşlerdir. İslam düşüncesinde haberi sıfatların anlaşılmasıyla ilgili olarak iki görüş ön plana çıkmıştır. Bunlar, bilakeyf anlayışı ile te'vilci anlayıştır.

Selef uleması önceleri zati ve fiili sıfatları ayırmayıp bir tuttukları gibi, haberi sıfatları da bu gruba dâhil ediyorlardı. Onlar bu sıfatları te'vil etmeyip sadece haberi sıfatlar olarak isimlendiriyorlardı. Mutezile sıfatları nefyetme yoluna giderken Selef de isbât yolunu benimsemiş, bundan dolayı Selef "Sıfatiye" olarak isimlendirilirken Mutezile de "Muattıla" olarak isimlendirilmiştir. Bazı Selef âlimleri sıfatların isbâtı hususunda sonradan olan sıfatlarla işi teşbih noktasına vardırıdılar. Bazıları bunu havâdise delalet eden fiillerle sınırlandırdı. Haberi sıfatlar husunda ise iki fırkaya ayrıldılar. Onlardan bazıları lafzın muhtemel olduğu manlara te'vil ederken, bazıları da te'vil konusunda tevakkuf etmeyi tercih etti (Bağdâdî, 2002: 129). Nitekim Malik b. Enes'in "istiva" ile ilgili sözleri selefın tutumuna en güzel örneklerdendir: "İstivâ bilinen bir şeydir. Keyfiyeti ise mechuldur. Onun varlığına iman etmek vacibtir. Bu konuda soru sormak ise bid'attır." (Bağdâdî, 2002: 129).

İbn Teymiyye'nin verdiği bilgilere göre, İmam Eş'arî ve mütekaddimûn Eş'arî kelamcıları, akıl yoluyla bilinen sıfatları kabul ettiği gibi sem' yoluyla bilinen sıfatları da kabul etmiştir. Ancak İmam Cüveynî ve Bağdâdî gibi sonraki âlimler sadece akılla bilinen sıfatları kabul etmişlerdir. Haberi sıfatlarda ise Eş'arîlerden bazıları tevakkuf yolunu seçerken bazıları da nefy yolunu tercih etmişlerdir. (İbn Teymiyye, 1986: 2, 222). "Buna göre mütekaddimûn Eş'arîler bu hususta Eş'arî'ye uyup te'vile gitmezlerken, müteahhirîn Eş'arîler zâhiri anlamları tecsim ve teşbihe götürmesi muhtemel olan bu sıfatların tenzihe uygun münasip bir şekilde te'vil etme yolunu seçtikleri görülür." (Keskin, 2013: 190).

Eş'arî'ye göre, Allah'ın haberi sıfatları mecâzi değil, hakiki sıfatlardır. Ancak bu sıfatlar keyfiyetsiz (bilâkeyf) ve benzetmesiz (bilâteşbih) olarak kabul edilirler. Çünkü ayette buyrulduğu üzere Allah'ın hiçbir benzeri ve dengi yoktur. Hiçbir şey de O'na benzemez. Şayet Allah bir şeylere benzemiş olsaydı, tabii olarak O da onlar gibi olurdu (Kubat, 2012: 36).

Eş'arî'nin ve mezhebinin müteşâbihler konusundaki düşünceleri mezhebin eklektik yapısından dolayı değişkenlik arzeder. Nitekim Eş'arî, el-İbâne adlı eserinde Mutezile, Cehmiyye ve Hururiye'nin "istivâ" hakkındaki görüşlerini şu şekilde eleştirmektedir:

"Mu'tezile, Cehmiyye ve Hururiye düşünürlerinden bazıları Allah'ın 'Rahmân Arşî istivâ etti' ayetinin 'O istiva etti, sahip oldu ve egemen oldu' anlamında olduğunu söyledi. Fakat Allah her yerededir. Onlar bununla Allah'ın Arş'in üzerinde olduğunu

inkâr ettiler. Ehl-i Hakk'ın (Doğruluk, Ehli-Ehl-i Sünnet'i kastediyor) dediği gibi onlar istiva olayını güç diye yorumladılar; eğer bu onların dediği gibi olsaydı Arş ve Arz (Dünya) arasında fark olmazdı. Eksikliklerden beri olan Allah oraya da Evrende olan her şeye de Kâdirdir. Eğer Allah'ın Arş'ı *istivâ* etmesi *istivâ* anlamında olsaydı -ki o her şeyi *istivâ* etmiştir- o halde O Arş'ı, Arz'ı, semâyı, çimenleri ve tek tek her şeyi *istivâ* etmiş olur. Çünkü O eşyaya egemendir ve O'nu *istivâ* etmiştir. Eğer bütün eşyaya egemen ise bir Müslüman için Allah çimenleri ve boş arazileri istiva etti demek de; 'Arş'ı *istivâ* etme'nin, eşyanın geneli için geçerli olan *istivâ* şeklinde alınması da câiz değildir. Dolayısıyla söz konusu ayetin anlamı diğer varlıklardan ayrı ve Arş ile sınırlı olan *istivâ* anlamında olması gerekir. Mu'tezile, Hururiye ve Cehmiye Allah her yeredir diye iddia etti. Öyleyse buna göre O'nun Meryem'in karnında, çimenlerde ve boş arazilerde de olması gerekir. Bu dine aykırıdır. Allah onların sözünden beridir." (Eş'arî, 2005: 50-51).

Ancak burada sadece El-İbâne'den yola çıkarak Eş'arî'nin haberi sıfatlar konusundaki görüşleri hakkında bir sonuca varmak yanıltıcı olabilir. Nitekim konuyla ilgili olarak çalışan araştırmacılar el-İbâne'nin Eş'arî'nin fikirlerini anlamada tek başına bir kaynak olarak kullanılmasının sakıncalarına dikkat çekmektedirler (Bkz. Keskin, 2013:157). Dolayısıyla bu eserde geçen düşüncelerini diğer eserleri ile teyid etmekte yarar bulunmaktadır. Örneğin Eş'arî Kur'an'ın mahlûk olup olmaması konusundaki tartışmayla ilgili olarak tevakkuf edenleri şu sözleriyle eleştirmektedir:

"Bir kimse 'ben bu meselede tevakkuf ederek Kur'an-ı Kerim'in mahlûkiyeti veya gayri mahlûkiyeti hakkında bir şey söylemem' derse ona, bu tevakkufunla sen, mübtedî ve dâl olursun. Çünkü Peygamber (a.s.), benden sonra böyle bir hâdise zuhur ederse tevakkuf edin, Kur'an-ı Kerim'in mahlûkiyeti ve gayri mahlûkiyeti hakkında bir şey söylemeyin, söyleyen kimseleri de idlâl veya tekfir edin diye bir şey söylememiştir' denilir." (Eş'arî, 1960: 173).

İmam Eş'arî'nin bu tavrı Selef âlimlerin tavrını yumuşattığı gibi, sonraki Eş'arî kelamcılarının te'vil yönelmelerine imkân sağlamış bunun sonucu olarak da te'vil konusunda Mutezile'ye yakın bir duruş ortaya çıkmıştır.

Konuyla ilgili olarak da Watt şu değerlendirmeyi yapar: "İbâne'nin tedkiki gösterir ki el-Eş'arî vahye kesinlikle birinci dereceden yer verirken, bununla birlikte akla oldukça önemli bir pay ayırmıştır. Buna nazaran, onun Ahmed b. Hanbel'e ait olup bazı kereler terakkiye mani mübhemiyet alameti olarak bakılan bilâkeyf (lafzî anlamı itibariyle, 'nasıl olduğu bilinmeksizin') formülüne bağlılık arzetmesi garip görünebilir. İnsan, Allah'ın selbî bilgiden (yahut O'nun ne olmadığını bilmekten) başka tam olarak tanıma imkânını reddetmek için teşebbüse geçmiş olan önemli bir şahsiyetin mevcudiyetini hatırlayınca bu gerçekten garip değildir." (Watt, 1996: 174).

Eş'arî mezhebinde te'vil yolunu en çok savunan isimlerden birisi de şüphesiz İmam Cüveynî'dir. O Kitâbu'l-İrşâd'ta konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

"İmamlarımızın bir kısmı, *yedeyn*, *ayn* ve *vech* kâlimelerinin Allah'ın sıfatları olduğunu, bunların akılla değil, nakil yoluyla bilinebileceklerini kabul ederler. Bize göre doğru olan, *yedeyn* lafzının görmeye ve *vech* lafzının da vücûda/ varlığa hamledilmesidir." (Cüveynî, 2012: 138). Sâd, 38/75'te geçen 'iki elimle yarattığım şeye secde etmekten seni alıkoyan nedir?' *yedeyn* lafzının kudret hamledilmesini kabul etmeyen Cüveynî bu ayetle ilgili olarak şu sonuca varır: 'Öyleyse ayetin zâhiri terk edilir; akıl da yaratmanın kudret vasıtasıyla meydana geldiğine hükmeder.' Benzer tavrı Kamer, 54/14. ayetinde geçen 'ayn' ifadesi içinde kullanarak lafzın zâhirinin ittifakla terk edileceğini belirtir." (Cüveynî, 2012: 139).

Daha sonra içinde haberi sıfatların geçtiği müteşâbih ayetlerin zâhirini kabul edenleri şu şekilde eleştirir: “Bu sıfatları ilgili ayetlerin zâhirleriyle kabul etme yolunu benimseyen arkadaşlarımızın, *istivâ*, *meci'*, *nüzûl* ve *cenb* gibi sıfatlara ait görüşlerini ayetlerin zâhirine tutunarak açıklamaları gerekir. Bu lafızların ittifak edildiği şekliyle te'vili mümkünse, bizim zikrettiğimiz şekliyle te'vili de mümkündür. Her ne kadar biz, zâhire göre konuşmaktan kaçınıyor olsak da, mademki konu açıldı, o halde bu husus ile ilgili Kitap ve Sünnet'te yer alan ifadeleri ortaya koyalım. Mücessime'nin ayak takımı Haşeviyye, bu ifadelerin zâhiri anlamlarını gönül rahatlığıyla benimsediklerini açıklamışlardır.” (Cüveynî, 2012: 140).

El-İrşâd'ta ilgili ayetleri te'vil eden Cüveynî'ye göre te'vil ve te'vil imkânının alanı geniş olunca ayeti, hâdislere delaleti gerektirecek şekilde anlamının bir manası yoktur (Cüveynî, 2012: 142). Sonuç olarak İmam Cüveynî te'vili çok açık bir şekilde savunmaktadır. Ancak yine de bu hususta temkini elden bırakmamak gerektiğini, meseleleri iyice tahkik edip araştırdıktan sonra te'vil yapılabileceğini belirtir (Cüveynî, 2012: 144).

İmam Cüveynî'nin yanında bir diğer Eş'arî kelamcısı Abdulkâhir el-Bağdâdî de Usûlu'd-Dîn adlı kitabında haberi sıfatların te'viline geniş yer ayırmıştır (Bağdâdî, 2002: 128-133). Buna göre Eş'arî kelamında haberi sıfatların te'vili, bizzat Eş'ari zamanında selefi düşüncenin katı tutumu karşısında sınırlılık arzederken, sonraki Eş'arî kelamcılara alt yapı oluşturmuştur. Eş'arî'den sonraki kelamcılar ise Kerramilerin teşbih ve tescime varan düşüncelerine karşı nasların gerçek anlamlarından uzaklaşmamak kaydıyla te'vile daha çok imkân tanımışlardır.

4.3.3. Rü'yetullah

Allah'ın görülmesi konusu, dünyada ve ahirette olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Müşebbihe gibi bazı fırkalar Allah'ın dünyada da görülebileceğini öne sürerken, mezheplerin çoğu bu düşünceye karşı çıkmışlardır. Allah'ın ahirette görülmesini ise Mutezile'nin dışındaki birçok mezhep kabul etmiştir. “Ayrıca bu, O'nun ahirette Mutezile'nin iddiasının aksine resim ve ışığın bitişmesi olmaksızın, Kerrâmiyye ve Müşebbihe'in aksine yüz yüze (müvâcehe) olmaksızın, mümin kullarınca dolunayın görülmesindeki netlikte görülmesi şeklinde gerçekleşecektir.” (Kâdi Beyzavi, 2014: 200).

Eş'arî'ye göre dünyada Allah'ın görülmesi sadece Hz. Muhammed'e mahsustur (İbn Füre, 1987: 82). İmam Eş'arî ve takipçileri Allah'ın ahirette görüleceğini ve bu ru'yetin cennette gerçekleşeceğini akli ve nakli deliller ile öne sürer. (Cüveynî, 2012: 156). Bu konuda Eş'arîlerin öne sürdükleri deliller şu şekilde sıralanabilir:

“Yüzler var ki o gün ışıltıdır. Rablerine bakarlar.” (Kıyame/22, 23) ayetinde geçen “nazar”ın; dikkatle bakmak (nazar el-itibâr), beklemek (nazar el-intizâr) ve görme bakışı (nazar er-ru'yet) anlamlarına gelebileceğini ifade eder. Ancak Eş'arî'ye göre bu ayette geçen “nazar”ın ilk ikisi olamaz. Çünkü birincisinde ahiret dikkat etme yeri değildir. İkinci anlamda ise nazar vech (yüz) ile kullanıldığında, yüzdeki iki göz anlamına gelir. Ayrıca bekleme bakışı cennette olmaz. Dolayısıyla bu ayette geçen nazar “Rablerini görürler” anlamına gelmektedir. Bunun yanında Eş'arî'ye göre, “Kur'an literal anlamıyla (*zâhiren*) alınır. Bir kanıt olmadıkça onun zâhirinden ayrılmak olmaz. Eğer bir kanıt yoksa Kur'an zâhire göredir....Bu nedenle ‘Rablerine bakarlar’, dendiği zaman da bizim Kur'an'ı bir kanıt olmadıkça zâhirinden ayırarak yorumlamamız câiz değildir.” (Eş'arî, 2005: 23-24).

Allah'ın gözlerle görüleceğine ilişkin bir başka kanıt ise, Hz. Musa'nın "Rabbim, bana (kendini) göster. Sana bakayım" (A'raf/143) sözüdür. Allah'ın peygamberlik elbisesi giydirdiği ve günah işlemeyen kişilerden biri olan Hz. Musa, eğer imkânsız olsaydı böyle bir şey istemezdi (Eş'arî, 2005: 25).

Bu delillerin yanında Eş'arî, "Rabbim, bana (kendini) göster. Sana bakayım." (A'raf/143), "Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası vardır." (Yunus/26) ayetlerini de aynı şekilde rü'yetullah için delil olarak öne sürer (Eş'arî, 2005: 25-26).

Allah'ın gözlerle görüleceğine işaret eden kanıtlardan bir başkası da birçok grubun farklı yollardan Resulullah'tan aktardıkları "Siz, Rabbinizi Bedir gecesinde ayı gördüğünüz gibi açıkça göreceksiniz. Onu görmekte zorluk çekmeyeceksiniz," hâsidir. Görmek, eğer mutlak anlamda alınır ve gözlerin görmesine benzetilirse, bunun anlamı gözle görmekten başka bir şey değildir. Bu rivayet Resulullah'tan çok sayıda yollarla aktarılmıştır (Eş'arî, 2005: 27).

İmam Eş'arî, rü'yetullahın ispatı için yukarıda sayılan nakli delillerin yanında bir takım akli deliller de getirir. Konuyla ilgili olarak el-İbâne'de şunları söyler:

"Allah'ın gözlerle görülebileceğine dair bir başka kanıt ise onun sadece bir varlık olmasıdır. O halde Allah'ı görmemiz mümkündür. Çünkü olmayanı görmek mümkün değildir. Allah var olduğuna göre onun zatını (*nefsehû*) görmek imkânsız değildir." (Eş'arî, 2005: 28). Dolayısıyla Eş'arî'ye göre, Allah'ın var olması, görülebilmesi için bir illettir.

"Allah'ın gözlerle görülebileceğine dair bir başka kanıt ise O'nun eşyayı görmesidir. Eğer eşyayı bir gören varsa o kendini göremiyorsa eşyayı da göremez. Eğer kendini görüyorsa bizim de onu görmemiz câizdir... Kim Allah'ı gözlerle görmenin câiz olmadığını ileri sürerse, onun, Allah'ın gören, güç yetiren ve bilen olmasını da câiz bulmaması gerekir. Çünkü Âlim (bilen), Kâdir (güç yetiren) ve Râi (gören) olanın aynı zamanda görmesi de câizdir." (Eş'arî, 2005: 28). "Ayrıca ona göre müslümanlar, Cennette gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve kalbin hatırlamadığı sonsuz nimet ve esenliğin olduğu bir hayatı tadacakları konusunda düşünce birliği ettiler. Cennette Allah'ın gözlerle görülmesinden daha üstün bir nimet yoktur." (Eş'arî, 2005: 29).

Eş'arî, Allah'ı görmenin keyfiyeti ile ilgili olarak, görülenin cüzlerden mürekkep olmamasından dolayı keyfiyetinin olmadığını söyler (İbn Füre, 1987: 82). Ancak Eş'arî, Allah'ın görmenin dışındaki duyulara konu olamayacağını bildirir. Çünkü rü'yetullahtaki görme idrak iken tatma, dokunma ve koklama birer duyudur. Buna göre idrak ile duyum birbirinden farklıdır (İbn Füre, 1987: 80). İmam Cüveynî de ru'yet ile tatma, koklama ve dokunma arasındaki farka işaret ederek bunların idrak olmayıp temastan (ittisâl) ibaret olduğunu, idrakin ise temas olmasa bile her mevcûda taalluk etmesinin mümkün olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre "varlıkların görülmesinin imkânına delalet eden her şey, idraklerin tamamı hakkında da geçerli olur." (Cüveynî, 2012: 159).

Kuşeyrîye göre, rüyet-i ilahi, akıl yönüyle câiz, haber yönü ile cennetteki müminler için vâcibtir. (Nitekim) Bugün "O'nun misli bir şey yoktur" (Şura/11) ayetinden anladığımız gibi, yarın cennette müminler O'nu "O'nun misli bir şey yoktur" (Şura/11) ayetinde ifade edildiği şekilde göreceklerdir (Işık, 2008: 204).

4.3.4. Fiiller

4.3.4.1. Allah'ın Fiilleri

Eş'arî'ye göre muhdes, ihdas, hudûs, hâdis, hadîs, hades, fiil, mef'ûl, îcâd, mûced, ibda', mubde', muhtera', tekvîn, mükevven, mahlûk kavramları anlam bakımından eşittirler. Yine o, mahlûk ve muhdes ile hâlık, muhdis ve fâil kelimelerini anlam bakımından ayırmaz. O, her fiilin muhdes, her fâilin muhdis ve hâlık olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre gerçekte Allah'tan başka hâlık, muhdis ve fâil yoktur (İbn Füre, 1987: 28). Bunun yanında yine Eş'arî'ye göre, Allah'ın bedi', bedî', mubdi', mübdî, muhdis, münşî', hâlık, fâil, müdebbir, sâni', âmil, bârî', zârî' olarak nitelendirilmesi mevcûdu hiçbir şey olmaksızın kudretiyle icad eden (muhteri') ve var eden (mûcid) anlamlarına gelmektedir (İbn Füre, 1987: 48).

İmam Eş'arî'nin fiil konusundaki görüşüne göre gerçekte fâil Allah'tır. Bunun anlamı ise yokluktan varlığa çıkararak manasında "muhdis" demektir. Buna göre o, haleka, ahdes, ebdea', ensee, ihterea, zerea, verca, ibtedea, fetara kelimelerini söyleyen kişinin bütün bu sözlerini eşit görür. Bu nitelemelerin hepsi Allah'a mahsustur. Bunların muhdes varlıklar için kullanılması dilde bir genişleme sonucu olup, gerçekte bunların hepsi muhdes varlıklar için kullanıldığında "iktisâb" anlamına râcidir. Muhdes de gerçekte müktesib anlamında nitelendirilmekte olup Allah'ın bu şekilde nitelendirilmesi ise imkânsızdır (İbn Füre, 1987: 91).

Eş'arî'ye göre "Hâlık"ın anlamı kadîm bir kudretle yapan demektir. İnsanın kadîm bir kudretle yapması muhâl olduğuna göre hâlık olması da kesbin onun halkı olması da muhaldir. Eş'arî'nin burada dayanak noktası ise, Allah'ın yaratma işini, kadîm bir kudretle yapmasıdır. İnsan için kadîm bir kudret muhal olduğuna göre onun hâlık olması da muhaldir (İbn Füre, 1987: 224).

Eş'arî, Ehli Hakk'ın "Hâlık"ın manası konusundaki görüşlerini de şu şekilde aktarır: "Hâlıkın manası, kendisinden kadîm kudretle fiil meydana gelen demektir. Kadîm bir kudret ile ancak Hâlık olan fiil işler. Sonradan kazanmanın anlamı, fiilin muhdes bir kudretle olmasıdır. Kendisinden kâim bir kudret ile fiil meydana gelen fâil ve hâlık'tır. Kendisinden muhdes bir kudretle fiil meydana gelen müktesiptir." (Eş'arî, 2005: 375).

Konuyla ilgili olarak Eş'arî, Ehli İsbât'ın görüşlerini Makalât'ta şu şekilde aktarır: "Ehli İsbât'tan bazıları şöyle diyordu. Allah 'yaratır' manasında fiil işler. İnsan, hakiki anlamda fiil işleyemez. O, hakiki anlamda elde eder. Çünkü ancak yaratan fiil işleyebilir. Zira lügatte fâil, hâlık anlamındadır. Eğer insanın elde ettiğinin bir kısmını yaratması mümkün olsaydı, tamamını da yaratması mümkün olurdu. Nitekim kadîm, fiilinin bir kısmını yarattığı için, tamamını da yaratmıştır. Ehli İsbât, mahlûkun muhdes, muhdesin de mahlûk manasında olduğu hususunda ittifak etmiştir. «Bana göre doğru olan budur. Ben bu görüşe sahibim ve bunu benimsiyorum.»" (Eş'arî, 2005: 376).

Gazâlî de İhyâ'da, hâdis olan her şeyin Allah'ın yaratması ve îcâd etmesiyle olduğunu, O'ndan başka yaratıcı ve îcâd edicinin olmadığını belirtir. Gazâlî örümcek ve arıyı örnek göstererek, bu hayvanların yaptıkları mükemmel işlerinin inceliklerini bilmedikleri halde îcâdlarında müstakil olduklarını, onları yaratan Allah'ın yaratma ve îcâdında nasıl müstakil olmayacağını sorar (Gazâlî, 1974: 281-282).

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre gerek Eş'ari ve takipçilerinde fiillerin yegâne Hâlık, Fâili, Sâni Allah olup, kâinattaki bütün fiiller O'na nisbet edilir. Bu manada insanın fiillerini yaratması ve hakiki anlamda fiillerinin fâili olması söz konusu değildir.

4.3.4.2. İlahi Fiillerde Hikmet

“Hikmet” lügatte adaletle hükmetmek, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve gereğine göre amel etmek demektir. İlim ve amelde sağlam kılma, söz ve amelde isabet etmek, ilim ve akılla gerçeğin yerini bulması anlamına gelir. Allah hakkında hikmet, eşyayı bilmek, onu sağlam ve muhkem bu gaye üzerinde vücuda getirmektir (Yüksel, 1988: 43).

“Eş’arîler, Allah’ın fiillerinde hikmetin varlığını, O’nun dilediğini yapan (fâil-i muhtâr) olması açısından hareketle, câiz olarak görürler. Hatta bazıları o kadar ileri gider ki, Allah’ın bazı fiillerinde hikmetin olacağına bile, tasavvur edilemeyeceğini söylerler. Hikmet sıfatı ilim manasına alındığında ezeli bir sıfat, fiilin muhkem kılınması anlamında yani fiili sıfat olduğunda ezeli bir sıfat değildir.” (Yüksel, 1988: 49). Ayrıca Allah’ın bütün fiilleri iradesine göre gerçekleşmekle birlikte, aynı zamanda hikmete de uygundur. Allah bu fiillerinde adaleti de gözetmiştir. Ancak herhangi bir maksat ve fayda sağlama anlamında zorunlu değildir.

Eş’arî bu konuda Selef’in görüşünü şöyle aktarır: “Allah Teâlâ memlûk olmayıp, fiillerinde istediğini yapmaya mâlik olduğundan, ilahi fiillerin hiçbirini inkâr etmeye ve tedbirinden hiçbirini hakkında itiraz etmeye kimsenin hakkı olmadığına, yapmış olduğu fiilleri yapmadan önce de hikmet sahibi olup, yapacağı hiçbir şey onu hikmetten çıkarmayacağına Selef icma etmiştir. Fiillerinden dolayı Allah’a itiraz eden kimseler, şeytanın ‘Beni ateşten onu çamurdan yarattın, ben ondan hayırlıyım’ diyerek secde emrinin tedbirdeki bir hata ve hikmetten çıkmış bir iş olduğunu iddia ederek, Âdem (a.s.)’a secde etmekten kaçındığı andaki görüşüne uyan kimselerdir.” (Özdemir, 2005: 33).

Konuyla ilgili olarak İbn Füreke, Eş’arî’nin görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: “Allah’ın bütün fiilleri âdil, hikmetli, hak, doğru, güzeldir. Muhaliflerimizin O’nun bütün fiillerinde hikmet olduğunu söyledikleri gibi, O’nun fiillerinde çirkinlik, sefeh, cevr ve zulüm yoktur. Bir şeyin iki farklı yönden masiyet ve taat olabileceği gibi, bir şeyin bir yönüyle adalet bir yönüyle zulüm, yine başka bir şeyin bir yönüyle hikmet bir yönüyle de sefeh olabileceğini mümkün bulur.” (İbn Füreke, 1987: 140). Dolayısıyla Eş’arî’ye göre, Allah’ın fiilleri herhangi bir amaç ve yarara dönük olması söz konusu olmaksızın bilfiil hikmettir.

Eş’arî’ye göre Allah memlûk değildir, üzerinde mübîh, âmir, zâcîr, hâtîr olmadığı gibi kendisine çizgiler ve sınırlar çizen bir varlık da olmayan Mâlik-i Kâhîr’dir. O böyle olunca yaptığı hiçbir şey kabih görülmez. Çünkü bizim yaptığımız fiiller, sınırları ve çizgileri çiğnediğimiz ve yapma hakkına sahip olmadığımız şeyleri yaptığımız için kabih görülür. Bâri Teâlâ memlûk olmadığına ve birisinin emri altında olmadığına göre O’ndan meydana gelen hiçbir şey kabih görülmez (Eş’arî, 1955:117). Buna göre sevap ve ikâb Alah’a vâcib olmayıp, akıl cihetinden kâfirleri affetmesi câiz olabileceği gibi, müminlere de ahirette sevaplarının karşılığını vermeyi terk etmesi de câizdir. Yine akıl cihetinden Allah’a hiçbir şeyi yapması gerekli değildir. Bir şeyi yapması ya da terk etmesi vâcibtir denilmesi doğru değildir. Çünkü vâcibin bir mûcibe ihtiyacı olduğu gibi, mûcib kendisine vâcib kılmanın fevkindedir. Allah’ın fevkinde hiç kimse yoktur ki O’na bir şeyi vâcib kılsın. ‘Bunu yapması vâcibtir’ sözü ile ‘Bunu yapmakla memurdur’ eşittir. Buna göre Allah için nasıl ki ‘bunu yapmakla memurdur’ denilemiyorsa, ‘bunu yapmak vâcibtir’ de denilemez (İbn Füreke, 1987: 99).

Eş’arî’ye göre, Allah’ın fiilleri muhaliflerin iddia ettikleri gibi sâbık, mukârin ya da müteakkib bir illet ile hikmetli olsaydı bu sözle âlemin hudûsu ve muhdisin kıdemi görüşü imkânsız olurdu (İbn Füreke, 1987: 141). Eş’arîlerin çoğunluğuna göre, Allah’ın

fiilleri, bir takım neden ve illetler ile sınırlandırılmayacağı gibi, bir maksad ve faydaya binaen de işlenmiş değildir. Aksi halde Allah, o maksad ve gaye ile tamamlanmış olacağı için, bu O'nun için bir eksikliğin ifadesi olacaktır.

Sonuç olarak Eş'arîlere göre, Allah'ın fiillerinde hikmet vardır. Ancak bu hikmet sahibi oluşu, zorunlulukla değil, cevâz suretiyledir. Her yaratığın yaratılmasında Allah, hikmet sahibidir: Allah; mahlûkatı yaratmasa da, hikmetten çıkmaz, yarattığını kat kat yaratsa da câizdir. Kâfirleri yaratıp, müminleri yaratmaması veya müminleri yaratıp, kâfirleri yaratmaması, cansızları yaratıp, canlıları yaratmaması veya canlıları yaratıp, cansızları yaratmaması da câizdir. „Bu yönlerden hangisi olursa olsun, O'ndan doğru, âdil ve hikmet olarak meydana gelir (Yüksel, 1988: 48).

4.3.4.3. Hidayet, Delalet, Tevfik ve Hızlân

Eş'arîlere göre, Allah'ın kullarına hidayeti iki şekildedir. Birincisi, hakkı açıklamak ona çağırarak ve hakkın üzerine deliller ikame etmek cihetiyledir. Bu yönüyle hidayetin peygamberlere ve Allah'ın dinine çağırarak herkes izafe edilmesi doğru olur. Çünkü onlar hakka yol göstericilerdir. Nitekim Allah, Şûra suresi 52. ayetinde buna işaret ederek şöyle buyurmuştur: “Muhakkak ki sen (insanları) dosdoğru yola iletiyorsun.” İkincisi ise Allah'ın kulları için hidayeti olup, hidayet bulmayı onların kalplerinde yaratmasıdır. Nitekim Allah, En'âm suresi 125. ayetinde buna şu şekilde işaret etmiştir: “Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslam'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.” Birinci hidayet şekli bütün mükellefleri kapsar. İkinci hidayet şekli, hidayeti bulanlara mahsustur (Bağdâdî, 2002: 160-161).

“Tevfik, itaat etme gücünü yaratmadır. Hızlân ise günah işleme gücünü yaratmadır. Allah'ın tevfiğine mazhar olan kimse isyan etmez, çünkü onun isyan etmeye gücü yetmez. Bunun zıddı olan hızlânda da durum aynıdır.” (Cüveynî, 2012: 212). “Ehl-i Hakk'a gelince, onlara göre lütuf taatte bulunma kudretini yaratmadır. Bu da daima Allah'ın kudreti dâhilindedir.” (Cüveynî, 2012: 247).

Eş'arîlere göre hızlân, Allah'ın kâfirlerde inkâr etme gücü yaratıp onları kâfir olmaya muktedir kılmasıdır. İnkâr etme gücünün aşağısında kalan itaatsizlik ve isyan etme gücüne ise hirmân denir. Bundan dolayı Allah'ın hızlânı sadece kâfirlere mahsustur. Müminleri yardımsız bırakıp onlara kötülük işleme gücü vermesi hirmân olarak kabul edilmelidir (Çelebi, 1998: 17,419).

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre Allah, hidayet ve delaleti insanda yaratmaktadır. Ancak Allah insanlara doğru yolu gösterecek kitap ve peygamberler göndermiştir. Ayrıca ona göre hidayet Allah'ın kuluna lütfu olduğu gibi, dalalet de kuluna zulmü değildir. Nitekim konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Yüce Allah'ın bazı insanlara, hidayet ve tevfik bahşetmek, imanı onlara sevdiren ve ona kalplerini açmak, onları küfür, fiske ve isyandan nefret ettirip doğru yola getirmek suretiyle lütufta bulunduğu selef icma etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ, En'âm suresi yüz yirmi beşinci ayette “Allah bir kimseye hidayet dilerse onun kalbini İslam'a açık hale getirir” buyurmuş, Hucûrât suresi on dokuzuncu ayette de “İmanı size sevdirdi ve kalplerinizde onu süsledi, küfür, fiske ve isyandan sizi nefret ettirdi.” buyurmuştur. Yüce Allah bu ayetlerde onlara olan nimetlerini saymıştır. Eğer Allah Teâlâ yapacak olsa, yapacağı lütufların sonsuz olduğuna Selef icma etmiştir. Çünkü yaratıklar sonsuzdur. Lütufta bulunmak Allah Teâlâ üzerine vâcib olmadığına, lütufları sadece keremiyle yaptığına ve bazı insanlara lütufta bulunmayıp onları dalalette bıraktığına

icma ettiler. Bu konuda En'âm Suresi yüz yirmi beşinci ayette “Eğer Allah Teâlâ, bir kimseyi dalalette bırakmayı isterse onun göğsünü daraltır, sıkıntılı yapar” buyurduğu gibi, Musa (a.s) da, Samiri'nin İsrailoğulları için yaptığı buzağı kendisine gösterildiği zaman-ki buzağının bağırması ona göre Allah Teâlâ'nın fiili idi- “O senin fitnenden başka bir şey değildir. Onunla istediğini saptırıyorsun, istediğini hidayete erdiriyorsun” dediği Âraf Suresi yüz elli dördüncü ayette geçmektedir. Musa (a.s)'ın bu sözünü Allah Teâlâ reddetmemiştir. Eğer “İdlâl”, Kaderîyyenin iddia ettiği gibi cevri olsaydı, Yüce Allah onun bu sözünü reddederdi ve onu böyle söylemekten menederdi. Hz. Peygamber de “Herkes ne için yaratıldıysa o şeyde muvaffak olur” buyurmuştur.” (Özdemir, 2005: 32).

Bâkılânî (ö. 403/1013) hidayeti, mü'minler için hidayetlerini yaratma ve kalplerini imanla aydınlatma olarak tanımlamaktadır. Buna göre Allah kalplerini açarak, onlara tevfiik ve yardım yaparak ve hidayete giden yolu kolaylaştırarak mü'minlere hidayette bulunur. Yine onları ahiret için sevap ve cennet yoluna yönlendirir. Bu da Allah'ın mü'minlere hidayetidir. Kâfirler için delaletin anlamını da şöyle açıklar: Allah kâfirlerin delaletlerini kabih ve fâsid olarak yaratmakla onları delalet üzere bırakmıştır. Onları tevfiiklerini terk etmek, kalplerini daraltmak ve hidayet bulmaya olan güçlerini yok ederek dalalette bırakır. Ahiret için sevap ve cennetin yolundan şaşırtarak onları delalet üzere bırakır. Bütün bunlar Allah'ın kâfirleri şaşırtmasıdır. Bu görüşüne de “Allah kâfirleri şaşırtır” (İbrahim/14) ayetini delil olarak getirir (Bâkılânî, 1957: 335).

Cüveynî ise, Kur'an'da geçen hidayetle ilgili ayetlerden yola çıkarak hidayeti, imanın yaratılmış; idlâl'i ise yaratılmamış olmasına hamleder. Ancak Kur'anda geçen hidayetin başka anlamlara da gelebileceğini belirtir. Ona göre “hidayet kelimesi, mü'minlere cennetleri ve kıyamet günü onları cennete ulaştıracak yolları gösterme anlamına da gelir. Yine Cüveynî'ye göre, davet umumi hidayet ise hususidir (Cüveynî, 2012: 178-179).

4.3.4.4. Hayır ve Şer

Eş'arî'ye göre Allah, hayır ve şer, taat ve masiyet bütün mahlûkatın yaratıcısı ve bütün muhdesâtın da muhdisidir (İbn Füreke, 1987: 104). Bâkılânî (ö. 403/1013) de “Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir. (Ey Muhammed!) Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter.” (Nisa/ 79) ayetini delil göstererek hasenâtın Allah'a izafe edildiğini, seyyiâtın da kulların nefislerine izafe edildiğini belirtir (Bâkılânî, 1957: 318).

“Eş'arî'ye göre zulmü kendisinde değil; başkasına zulüm olarak yarattığı için zulüm sahibi zâlim olmaz. Zira O zulmü başkası için yaratmıştır. Zulmü başkası için yapan zâlim olmazsa, Allah da zulmü başkası için yarattığında, zâlim olmaz.” (Gölcük, 1997: 281). Bâkılânî (ö. 403/1013) de Eş'arî ile aynı görüşü paylaşarak, zulmün insanlar için yasaklanan bir şey olduğunu, bu konuda zulmü Allah'ın kullar için yarattığını insanın ise bu fiili kesbederek yasak bir şeyi yaptığını belirtir (Bâkılânî, 1957: 308).

Eş'arî Allah'ın şerri yaratmasıyla ilgili olarak Hz. Yusuf örneğini verir: “Onlara denilir ki Hz. Yusuf, ‘Allah'ım zindan onların beni çağırdığı şeyden daha iyidir’, demiştir. Onların onu hapsedmesi onun için bir kötülüktü. Onların davet ettikleri kötülüğü yapmaktansa kendi hapsi olan kötülüğü istedi. Bununla ahmak olmadı. Öyleyse eğer Allah bazı insanların çirkin bir şeyle sefih olmalarını istesede bunun Allah'ı sefih yapmayacağını inkâr etmeyin.” (Eş'arî, 2005: 71).

Eş'arî'nin bu konuda verdiği bir başka örnek de Hâbil ile Kâbil olayıdır: “Onlara denilir ki Allah'ın olacağını bildiği küfrü istemesinin çirkin, fâsit, çelişkili ve imana ters olduğunu inkâr ediyorsunuz? Eğer ahmaklığı isteyen ahmaktır derlerse, onlara şöyle denilir: Neden bunu söylediniz? Yoksa Allah, Âdem'in oğlunun kardeşine söyleyeceğini bildirmemiş midir? ‘Eğer sen beni öldürmek için elini uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam. Çünkü ben âlemlerin Rabbinden korkarım. Ben isterim ki sen, benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip ateş halkından olasın.’ O da azaba uğramamak için kardeşini öldürmemeyi istedi. Günahla yasaklanmış olan öldürmeye rağmen kardeşini öldürdü ve cehennem ehli oldu. Bu durumda o, ahmak olan kardeşini öldürmek istedi. Ve bununla ahmak da olmadı. Peki siz neden Allah'ın bir insanın ahmaklığını istediğinde ahmaklığın ona nasip olacağını ileri sürdünüz? (Eş'arî, 2005: 71).

Eş'arî, bu örneklerden yola çıkarak şu değerlendirmeyi yapar: “Onlara denilir ki sefih olan biz müslümanlardan bir suç görülmemiş midir? Allah bu müslümanları görüyor ve onlara kötülük mâl etmiyor. Kaçınılmaz olarak evet demeyecekler mi? O zaman onlara denilir ki bizden birinin kötülüğü istemesinin kötülük olduğunu ama Allah'ın kötülerin kötülük yapmalarına izin vermesine rağmen ona kötülük mâl edilemeyeceğini ve onun bundan beri olduğunu inkâr etmeyin.” (Eş'arî, 2005: 71).

Watt, Eş'arî'nin şer problemine karşısında ortaya koyduğu çözüm anlayışını şöyle değerlendirir: “Allah'ın iradesinin mutlak üstünlüğünün, dünyadaki her türlü şerri O'nun murâd etmekte olduğuna işaret etmesi hususunda el-Eş'arî oldukça açıktır. Aksi takdirde Allah'ın güçsüz yahut ihmalkâr olması gerekirdi. Fakat el-Eş'arî, Allah'ın hayırlı ve âdil olduğunda da oldukça kesindir. Onun kullandığı delillerden biri, Allah ile İblis ki el-Eş'arî İblise şerri murad eden kimse olarak bakar, arasındaki tezada dayanır. Çünkü dünyada hayırdan daha çok şer vardır. Şer, Allah'ın iradesine zıd ise, o takdirde İblis'in Allah'tan daha nüfuzlu olması ve aynı şekilde iktidar sulta ve ulûhiyet sıfatları itibariyle daha faziletli olması gerekir. Tek çözüm şekli, doğruluğun yahut iyiliğin zatî hiçbir varlığa sahip olmayıp bir şâriin emirlerinden istihraç edildiği yolundaki doktrine dayanır. Allah'ın fevkinde O'nun için neyin doğru neyin yanlış olduğunu tayin etmek için hiçbir kanun koyucu olmadığından Allah'ın ihlal edeceği hiç bir kanun yoktur.” (Watt, 1996: 178).

Sonuç olarak, Allah hayrı ve şerri yaratmakla birlikte hayrın yapılmasını emrederken, şerrin yapılmasını yasaklamıştır. Dolayısıyla Eş'ariler burada şerri yaratmakla işlemenin arasını ayırırlar. Şerri yaratmak kötü değilken, şerrin Allah tarafından yasaklandığını ve kötü olduğunu bilerek işlemek kötüdür. Bunun yanında hayır ve şer yaratmak bakımından farklı olmazken, kullar tarafından işlenmesi durumunda birbirinden ayrılır.

Genel bir değerlendirme yapılacak olunursa, Eş'arilerin Allah'ın fiilleri konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah'ın bir şeyi yaratması ya da yaratmaması câizdir. Teklîfu mâlâ yu'tak câizdir. Allah'ın salah ve aslahı yaratması kendisine vâcib olmayıp, O dilediğini dilediği şekilde yapandır. Allah'ın kullarına ibadetleri neticesinde sevap verip onları Cennete koymasını kendisine vâcib olmadığı gibi, kâfirleri de affedip Cennetine koymasını uluhiyyetine aykırı düşmez. Eğer Allah Kitap ve Peygamberler göndermeseydi kullar Allah'a karşı mükellef olmazlardı. Dolayısıyla Kitap ve Peygamber gelmeden önce de insular sorumlu değildiler. Peygamber göndermek Allah için vâcib olmayıp, dilerse gönderir dilemezse göndermez.

4.3.4.5. Kulların Fiilleri

Fiil konusunda Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, kulların bütün fiillerinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini ve O'nun tarafından yaratıldığını, Kâdî (Ebu Bekir Bâkillânî) ise onların tâat ve ma'siyet olmasının kulun kudretiyle olduğunu, İmâmü'l-Harameyn, Ebu'l-Hüseyn (el-Basri) ve filozoflar; fiillerin Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle meydana geldiğini, İsferyânî ise fiilde müessir olanın Allah ile kulun kudretinin toplamı olduğunu ileri sürmektedir (K. Beyzavi, 2014: 206).

Eş'arî'ye göre, insanların yapmakta oldukları bütün fiilleri Allah'ın kendilerini yaratmadan önce takdir etmiş ve onlar için levhi mahfuzda yazmış olduğuna, onları ve yaptıklarını ilminin ihata etmiş ve onlardan ne gibi fiiller meydana geleceğini haber vermiş olduğuna, bunları değiştirmeye ve Allah'ın takdir ve ilminin sebkat ettiği şeyden ve Allah'ın ilmindeki tasarruflarından çıkmaya kimsenin güç yetiremeyeceğine ve nihayet takdiri ilahiye gelerek şakî ve saîd olmak üzere iki kısma ayrılacaklarına selef icma etmiştir (Özdemir, 2005: 32).

Şu halde Eş'arîlere göre insanın fiilleri Allah tarafından yaratılır. İnsan, fiil işlerken Allah'ın kendisinde yarattığı irade ve kudreti kullanarak fiili kesbeder ve fiil meydana gelir. Bu durumda insan fiilinin gerçek fâili değil kâsibi olur. Zira Eş'arîlere göre gerçek fâil yaratıcı anlamına gelip kulun bu anlamda yaratıcı olarak nitelenmesi mümkün değildir. Nitekim Eş'arî, Ehli İsbât'ın insanın fiilleri konusundaki görüşlerini de şöyle aktarmaktadır: “İnsan, müktesip manasında hakiki anlamda fâildir. Onlar, insanın muhdis olduğunu kabul etmezler. Onların, insan hakkında, müktesip manasında hakiki anlamda muhdis kelimesini kullandıkları bana ulaştı.” (Eş'arî, 2005: 375).

Râzî'ye göre, Ebu'l-Hasen Eş'arî -Allah razı olsun- insanın kudretinin, kudreti altında olana hiçbir tesiri olmadığını, kudretin ve kudret altında olanın (makdûr) Allah Teâlâ'nın kudreti ile vaki olduğunu kabul etti. Kâdî Ebu Bekir Bakıllânî, fiilin kendisinin Allah'ın Teâlâ'nın kudreti ile vaki olduğunu zannetti. Tâat ve masiyet olması insanın kudreti ile vaki. Üstad Ebu İshâk, fiilin kendisinin iki kudretle meydana geldiğini zannetti. İmam'ül-Harameyn, Allah Teâlâ'nın insanda kudret ve irade var ettiğini ve bu ikisinin kudret yetirilene gerektirdiğini ileri sürdü. Bu ise filozofların ve Mutezile'den Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin sözüdür. Mutezile'nin çoğunluğu, insanın, gerektirme niteliğine göre değil, seçme niteliğine göre, işleri var ettiğini ileri sürdü (Râzî, 1978: 188).

Eş'arî'ye göre fiil mef'ûlun, ihdâs da muhdesin kendisidir (İbn Füre, 1987: 242). Başka bir yerde de Allah'ın yarattığı şeyin mahlûk, fiilinin de mef'ûlun kendisi olduğunu belirtir (İbn Füre, 1987: 66). Bu durumda Eş'arî'ye göre Allah kulların fiillerinin yaratıcısıdır. Kulların fiilleri de Allah'ın fiilleridir. Eş'arî'ye göre fiili aynı zamanda mef'ûlu olduğu için, kulların fiilleri de Allah'ın fiilleridir. Kulların yaptıklarına “fiilleri” denilmesi mecâzi olup, aslında bu onların kesbidir. Ona göre kesb, muhdes kudret mahallinde ona bitişik olarak ortaya çıkan şeydir. (İbn Teymiyye, 1986: 1, 459).

Eş'arî kulların fiillerinin yaratılması hususunda kıyastan şöyle delil getirir: “Biz küfrü, kabîh, fâsid, bâtıl, mütenâkız ve muhalafet edenin hilafına görürüz. İmanı da güzel, yorucu ve elem verici olarak görürüz. Kâfir bilmediği halde küfrün güzel ve hak olduğunu kasteder. Ancak onun kastına aykırı olur. Mü'min imanın elem verici, yorucu ve bitkin düşürücü olmamasını dilese de meşiet ve iradesi doğrultusunda gerçekleşmez. Buna göre bir fiil gerçekte muhdisinin onu ihdas ettiği üzere gerçekleşir. Bu durumda küfür için onun küfür, batıl ve kabîh olarak ihdas eden ve bu şekilde olmasını kasteden bir muhdisin olması gereklidir. Olduğunun hilafına hak, doğru ve güzel olmasını isteyen kâfirin küfrün muhdisi olması doğru değildir. Aynı şekilde imanı da hakikatını yorucu,

elem verici ve bitkin düşürücü olarak ihdas eden muhdis olması gerekir ki, çaba sarfetsen çabası elem verici, yorucu ve bitkin düşürücü özelliğini değiştirmeyen mü'min onun muhdisi olamaz. Kâfirin gerçekte küfrün muhdisi olması, mü'minin de gerçekte imanın muhdisi olması doğru olmadığına göre, o zaman bunları kasteden olarak Allah'ın muhdis olması gerekir. Çünkü cisimlerden her hangi bir cismin bunları ihdas etmesi mümkün değildir. Cisimlerin başkalarında bir şey yapmaları mümkün değildir." (Eş'arî, 1955: 71-72).

Eş'arî'nin, Allah'ın kulların fiillerini yarattığına dair kıyastan bir başka delili de ıztırari hareketleri Allah'ın yarattığına dair delilinin iktisabi hareketleri de yaratması hususunda kullanmasıdır. Buna göre Allah'ın ıztırari hareketleri yarattığına delalet eden şey onun hudûsu olduğuna göre, iktisab olayında da durum aynıdır. Bu durumda ıztırari hareketin Allah'ın mahlûku olduğuna delil olan her şey, iktisabi hareketin de Allah'ın mahlûku olduğuna delil teşkil eder (Eş'arî, 1955: 74-75).

Bu konuda akli deliller getiren bir diğer Eş'arî kelamcısı da İmam Cüveynî'dir. Ona göre kulun güç yetireceği şeyin, kul ona güç yetirmeden önce, Allah'ın makdûru olmasının muhâl olduğu söylenemez. Çünkü ona henüz hâdis kudret (kulun kudreti) taalluk etmemiştir. O halde kul, güç yetirmeden önce (daha sonra) güç yetireceği şeyin Allah'ın makdûru olması gerekir. Dolayısıyla Allah kula bu gücü verince, Allah'ın makdûrunda olan şeyin bu özelliğini kaybetmesi (O'nun makdûrundan çıkması) muhâl olur. O halde kulun makdûrunun da Allah'ın makdûruna dâhil olması gerekliliği kesinleşmiştir. Dolayısıyla her şey, O'nun makdûrudur. Çünkü Allah onların muhdisi ve yaratıcısıdır ve kulun, Allah'ın makduru olan her şeyi tek başına yaratması muhaldir (Cüveynî, 2012:162-163).

Cüveynî'nin bir başka delili de şöyledir: Mükemmel fiiller onu yapanın bilgisine delalet eder. Halbuki kulda şaşkınlık anında da fiiller sadır olur. Yine de bu fiiller belli bir nizam, düzen içerisinde tam ve mükemmel olarak ortaya çıkmaktadır. Kul, kendisinden sadır olan bu fiilleri tam olarak bilemez. Dolayısıyla sadır olan bu fiillerin, kendilerini meydana getirenin ilmine delalet etmesi gerekir (Cüveynî, 2012: 163).

Râzî ise Eş'arîlerin akli delillerini şu şekilde sıralar:

1- İnsan bir işi yaparken onu bırakma hususunda bir tercih edene ihtiyaç vardır. İnsanın seçme de mutlak serbestliği olmadığına göre bunu bir tercih eden vardır.

2- Eğer insan kendi işlerini yapsaydı, bütün teferruatını bilmeliydi. Zira bilmeden var etmeyi kabul edersek, Allah Teâlâ'nın âlim olmasının (âlimiyyetini) ispat delili boşa çıkar. Çünkü külli maksat, cüz'inin meydana gelmesinde yeterli değildir. Zira küllinin bütün cüz'ilerine nispeti eşit derecededir

3- İnsan bir cismin durgunluğunu istese, Allah da hareketini istese ya ikisi de olmaz ki bu imkânsızdır. Zira her birinin olmasına, diğerinin isteğinin varlığı manidir. İki imkânsız ise, ikisi beraber bulunur veya birlikte olur ki, bu da imkânsızdır veya biri olur diğeri olmaz, bu da çürüktür. Zira tek güç yetirilen nesneye tesir etmekte müstakil olan iki kudret eşittir. Tek bir nesne gerçek bir birlik olup bu farklılığı kabul etmez. Buna göre, bu güç yetirileni varlığını gerektirmeye nispetle iki kudret eşittir. Aralarındaki fark bu mananın dışında kalan diğer hususlardadır. Durum böyle olunca, tercih etme imkânsız olur (Râzî, 1978: 189-19).

4.3.4.6. Kesb Nazariyesi

İnsanın fiilleri iradeli ve irade dışı olanlar şeklinde ikiye ayrıldığında Eş'arî'ye göre, insan yalnızca iradeli fiillerine güç yetirebilir. Ancak muhdes olan bu güç de insana Allah tarafından verilir. Dolayısıyla burada fiilleri yaratan Allah olup, kul ise

sadece Allah'ın kendisinde yarattığı muhdes bir güç ile fiili kesbetmektedir. Şu halde fiili yaratan Allah, kendi ihtiyarı ile kesbeden ise kuldur. Buna göre Eş'arî'nin kesb anlayışından şu netice çıkarılabilir: “İnsanın fiilinin oluşumunda dört ana unsur vardır: 1- Önceden var olan yaratılmış bir irade. 2- Yaratılmış bir güç. 3- Sona ermiş bir iş. Güçle aynı anda birlikte bulunur. 4- Kudretle fiil arasındaki bağıntı. Kesb, bu irtibat olmaktadır. Bu da kudretin makdûra taallukudur.” (Gölcük, 1997:194).

Eş'arî'ye göre, edinmenin (iktisab) manası, bir şeyin muhdes bir kudret ile meydana gelmesidir. Böylece o şey, kendi kudretiyle meydana gelen kimse için kazanılır (Eş'arî, 2005: 376).

Eş'arî'ye göre, kulun kesbi Allah'ın fiili, halkı, mahlûku, ihdâsı ve muhdesi olup kulun da müktesebidir. Bunların ikisi tek bir kaynağa râci iki vasıf olup birisi kadîm diğeri ise muhdestir. Buna göre muhdes için kadîm uygun olmaz, kadîm için de muhdes uygun olmaz. O bir makdûrun birisi hâlık diğeri de müktesibi olmak üzere iki kâdire itlâk edilmesini kabul eder ancak gerçekte bir fiilin iki fâile, bir ihdâsın iki muhdise itlâkını ise kabul etmez (İbn Füre, 1987: 92). Aynı şekilde bir kesbin iki müktesib arasında olmasını da kabul etmez. Bir makdûra, birisi yaratması diğeri de kesbetmesi yönünden iki kâdir arasında olması yönünden ikisini birbirinden ayırır. Ona göre bir kesbin iki müktesibi, bir fiilin iki fâili ve bir ihdâsın iki muhdisei olmaz (İbn Füre, 1987: 102). Zira yaratmanın manası kadîm bir kudretle yapmaktır. İnsanın kadîm bir kudretle yapması mümkün olmadığına göre onun hâlık olması da mümkün değildir (İbn Füre, 1987: 224).

Bâkılânî'ye göre ise kesb, mahallinde kudrete mukârin bir fiilde tasarruf etmek olup, bu şekilde felç ve diğer hareketlerdeki zaruret sıfatının aksine olmuştur. Sağlıklı bir duyuya sahip herkes kendi eliyle gerçekleştirdiği isteğe bağlı hareketlerle felçlideki titreme hareketi arasındaki farkı bilir. Duyu yönünden fiilin makul sıfatı onun kesb olduğunun anlamına gelir (Bâkılânî, 1958: 307-308).

Kesb ile yaratma arasındaki fark şu şekildedir: Yaratma; yoktan var edenin (mûcîd) var etmesiyle (icâd) meydana gelendir (mevcûd). Bunun hükmü şudur: Yoktan var etme ile var edicide bir değişiklik olmaz, nitelik kazandırır ama kendisi bir nitelik kazanmaz. Yaratmanın şartı ise Yaraticının yarattığını her yönden bilmesidir, onun iç yüzüne vakıf olmasıdır. Kesb, yaratılmış güçle mümkün olandır. Kesbin hükmü iktisâb edenin kesble birlikte değişikliğe uğramasıdır. Kesb ona bir nitelik kazandırır ve müktesib ondan bir sıfat elde eder. Kesbin şartı müktesibin fiili bazı yönlerden bilmesidir. Onu bütün yönüyle bilmesi şart değildir (Gölcük, 1997: 196).

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Eş'arî kelâmcılarına göre kesb, kulların fiillerinin hâdis bir kudretle meydana gelmesidir. Bu durumda kulun tercihine bırakılan iradeli fiilleri hususunda biri Allah'a ait kadîm kudret, diğeri ise kula ait hâdis kudret olmak üzere iki kudretten bahsetmek mümkündür. Fiili yaratan ve meydana getiren Allah'ın kadîm kudretidir. Bu kadîm kudret olmadan kulun bir fiil meydana getirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla kul meydana gelen fiilin fâili de değildir. Çünkü fiilin fâili olmak yaratıcısı olmak demektir. Bu durumda kullar için kesb kavramı kullanılmıştır. Buna göre Allah fiili meydana getirirken, bu fiilin iyi veya kötü olması hususundaki tercih kulun kesbine göre şekillenir. Çünkü kesbi sağlayan şey kulun ihtiyarıdır.

4.3.4.7. İstitaât

İstitaât terim olarak “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç” diye tanımlanabilir.

İstitaât kavramı kelâm literatüründe iki anlamda kullanılmıştır. 1. Fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalar. Ehl-i Sünnet âlimleri, kişinin bir fiili gerçekleştirebilmesi için organizmasında o fiile ait yetenek ve organın sağlıklı bir şekilde bulunmasını istitaât terimiyle ifade etmiş ve bunu “selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât” (sıhhatü'l-cevârih ve'rtifâu'l-mevâni') tabiriyle açıklamışlardır. 2. Fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güç. İstitaâtin asıl mânasını teşkil eden bu güç iradesiyle belli bir fiili yapmak isteyen insanda bulunan bir sıfattır. Sünnî kelâmcılara göre bu tür istitaât, Allah'ın ayrı ayrı her fiil için kulda yarattığı bir arazdan ibarettir. Fiil için gerekli ve elverişli vasıtalara sahip olsa bile bu istitaâten mahrum bulunan insanın fiil işlemesi imkânsızdır. Fiilin asıl illeti veya vazgeçilmez şartı bu güçtür (Yavuz, 2001: 23, 399).

İbn Füreke, Eş'arî'ye göre istitaâtın kudret olduğunu, hâdis olup, kendi nefsiyle kâim olmayan hay olan bir cevher ile kâim olan bir mana olduğunu bildirir. O, kuvvet, kudret, eyd (desteklemek), avn, maûnet, nasr, nusret, lütuf ve te'yid kelimelerinin hepsi kudrete râci olduğundan bunlar arasında fark gözetmez (İbn Füreke, 1987: 107).

Eş'arî'ye göre istitaât fiille beraber olup fiil gerçekleştikten sonra yok olur. Buna göre Allah'ın kendisi için istitaât yaratmadığı kimsenin bir şeyi kesbetmesi mümkün olmaz. İstitaât olmadığından dolayı fiili kesbetmek mümkün olmayınca, kesbin ancak istitaâtle beraber bulunması doğru olur. Yine ona göre insan iki halde fiili gerçekleştiremez. Birincisi organ eksikliği veya organlarını kullanamama durumundan dolayı o fiile kudretin olmaması. İkincisi ise kudretin olmamasından dolayı fiili kesbedememe halidir (Eş'arî, 1955: 96-97). Eş'arî'ye göre kudret sıhhat ve selamet anlamında değildir. Çünkü sıhhat terkinin sağlıklı olması selamet ise zıtların ve afetlerin olmaması anlamına gelir. Burada kastedilen kudret ise bunların üstünde bir manaya sahiptir (İbn Füreke, 1987: 117). Bu durumda şayet istitaât, mal ve beden hazırlanması anlamına râci ise, fiilden önce, sonra ve fiil anında olur. Ancak kendisinin var olmasıyla kesbin olduğu bedeni kudret anlamına râci ise bunun fiilden önce olması sahih olmaz (İbn Füreke, 1987: 108). Dolayısıyla fiilden önce sebeplerin var olması anlamında beden sıhhati ve mal, fiilden önce var olurken, kesbin gerçekleştiği istitaât fiilden önce olmayıp fiille beraber olur. Nitekim Eş'arî, “Risâle ilâ Ehli's-Sağîr”de konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“İnsanın elde ettiği bir bilgi ile yaptığı işlerden bir şeyi, o şeyin olma anına mahsus kudretten başka bir kudretle bilici olmadığı gibi, bir kudret ile iki iş yapmaya güç yetiremeyeceğine de selef icma etmiştir. Çünkü tasarruf ancak kudretle bulunabilir. Eğer insanın kudreti olmadığı halde bir şeyde tasarrufu mümkün olsaydı, o şeyin meydana gelmesinde de kudrete ihtiyacı olmazdı ve ona muhtaç olmazdı.” (Özdemir, 2005: 31).

Eş'arî'ye göre iman için olan istitaâtın küfür için olan istitaâttan farklı olduğuna Selef icma etmiştir. Çünkü iman istitaâtının cinsi hidâyet ve tevfiik olduğundan ve Yüce Allah bunları ihsan ettiğinden kendisine şükrederiz. Küfür istitaâtı ise dalâlet ve hızlândan ibarettir ve ondan Allah'a sığınılır. Hidâyet ile korunmayı ve hızlânın yerine iman kuvvetini istiyoruz. Hâdis olanların fiilleri farklı, birbirlerinin cinsinden ve birbirlerine zıt oldukları gibi, kudretleri de farklı, birbirlerinin aynı cinsinden ve zıt olurlar (Özdemir, 2005: 29).

Bu şekilde bir insan ve fiil anlayışının neticesi olarak Eş'arî'ye göre “teklîfu mâ lâ yu'tak” câizdir. Çünkü ona göre istitaât arazdır. Araz ise iki zamanda baki kalmaz. Mükellef sadece teklif halinde kâdir olur. Çünkü Mükellef emredildiği şeyi ihdâsa güç yetirebilen kimsedir. Buna göre aslen fiil üzerinde kudreti olmayan kişi hakkında bunun câiz olması muhaldir (Şehristani, 1993: 1, 109).

Eş'arî'ye göre emredilen kişinin güç yetiremediği emirler iki kısımdır. Birincisi bazen kişinin emredildiği şeyi terk edip, lehine ve aleyhine olacak şekilde zıttıyla meşgul olması ve onu seçmesi şeklinde olur. İkincisi ise kişinin aczinden dolayı olur. Terkten dolayı emredilen kişinin istitaâtının kaybolması halinde emrin emredilen kişiye iktirânı inkâr edilmeyip bu şekilde emirler vârid olmuştur. Ancak aczden dolayı istitaâtın kaybolduğu halde ve bunun benzeri hallerde teklif vârid olmamıştır. Böyle bir şeyin vârid olması düşünülse bile bu Allah için mustahîl değildir ve O'nun sıfatında sefahlık abeslik meydana getirmez. Yine ona göre emir bundan daha şiddetli haller için bile vârid olmuştur. Zira Allah, Ebu Leheb'e peygamberini tasdik etmesi ile iman etmeyeceği bilgisinin arasına cem etmesini emretmiştir (İbn Fûrek, 1987: 111).

Eş'arîlerin savunduğu "teklîfu mâ lâ yu'tak" iki kısımdır. Birincisi, gerçekleşmesi ve var olması mümkün olmayan yahut acizlik sebebiyle kendisine güç yetirmenin mümkün olmadığı şeylerdir. İkincisi emredilen şeyin zıddıyla meşgul olmaktır. Bu durumda ikincisinde Eş'arîler ile diğer mezhepler arasında bir ayrılık olmazken birincisindeki ihtilaf da sadece isimlendirmededir. Çünkü Eş'arîler fiil ve kudretin aynı anda var olduğunu kabul etmektedirler. Buna göre Allah'ın Ebu Leheb gibi iman etmeyeceğini önceden bildiği kişilere de teklifte bulunması câizdir. Şu halde "Allah Hz. Peygamber'i tasdik etmeyeceği halde Ebu Leheb'e onu tasdik etmesini emretmiştir. Bu da iki zıttın bir araya gelmesi demektir. Birçok ayet, güç yetirilemeyecek şeyle yükümlü olmaktan Allah'a sığınmayı vurgulamaktadır. Mesela *Ey Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyleri bize yükleme!* (Bakara/ 286) ayetinde bu açıktır. Şayet böyle bir şey mümkün olmasaydı, bu hususta Allah'tan yardım dilemenin de bir anlamı olmazdı." (Cüveynî, 2012: 192).

"Eş'arî'ye göre, küfür ile meşgul olan kimse, kendi seçiminden kaynaklanan bu meşgûliyet bakımından artık aynı anda imana güç yetirmesinden söz edilemez. Ama bu yöndeki meşgûliyeti kalkar, imanı tercih ederse o zaman da küfre istitaâtı bulunmayacaktır." (Aydın, 2012: 338). Kişi aczinden dolayı imana güç yetirememiş ise burada teklif söz konusu değildir. Ancak zıttıyla meşgul olmasından dolayı imanı terk etmişse burada teklif vardır (Eş'arî, 1955: 99). Buna göre kişinin acziyetinden dolayı mükellef tutulması Eş'arî'ye göre câiz değildir.

Eş'arî bütün bu bilgiler ışığında Allah insan ilişkisine bakış açısını kendi sözleriyle şu şekilde özetlemektedir: "Yüce Allah'ın, kullarının bütün fiillerini, ecel ve rızıklarını kendilerini yaratmadan önce takdir ettiğine, kıyamet gününe kadar meydana gelecek olan her şeyi levhi mahfûzda tesbit ettiğine (selef) icma ettiler. Allah Teâlâ'nın ezeli ilminden kimsenin dışarı çıkmaya gücünün yetmeyeceğine, itaat edeceklerini önceden bildiği ve dilediği halde, emrettiği şeylerde onların itaat etmelerinin ve küfürden sakınmalarının vâcib olduğuna, kendisine karşı günah işleyeceklerini önceden bilmiş ve irade etmiş olduğu halde, kendisine karşı isyanı terketmenin bütün insanlara gerekli olduğuna, Allah'ın insanlardan emirlerine ve nehiyelerine uyulmasını isteyeceğine, emrolundukları şeylerde kendilerini methedeceğine, yasaklandıkları şeylerde isyan etmeleri halinde kendilerinin cezalandırılacaklarına, emrettiği takdirde kâfir olacağını bildiği insanı yaratmasında ve kendine karşı günah işlemekte kullanacağını bildiği kudreti o insana vermesinde âdil olduğu gibi, bu işlerin hepsinin Allah tarafından insanlar hakkında adâlet olduğuna, mümin olan kimsenin kâfir olacağını, yani şimdiye kadar bulunduğu imandan döneceğini bildiği zamana kadar hayat vermesinde ve onları bir haram parçası için helak edici azab ile cezalandırmasında adil olduğuna Selef icma etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ mahlûkatı hakkında bu işlerin tamamını yapmakta yetki sahibidir. Herhangi bir işi yapmasında başkasının yetki vermesine muhtaç değildir ki o yetkiden önce yaptığı işinde zâlim olmuş olsun. Allah

Teâlâ bu işlerin hepsini de yapmakta âdildir ve salahiyet sahibidir. ‘Dilediğini yapar’ buyurduğu gibi istediğini yapar.” (Özdemir, 2005: 28-29).

4.3.5. Hüsün ve Kubuh

Eş’ariler fiillerde hüsün ve kubuh kavramına üç anlam veriyorlar:

1- Sıfat yönünden tam olan güzel; eksik olan çirkindir.

2- Amaca uygun olan iyi, uygun olmayan kötüdür.

3- Dünyada övme ile ilgili olup, ahrette sevabı gerektiren güzel, buna karşılık dünyada kötülünen ve ahrette cezayı gerektiren çirkin diye adlandırılır (Gölcük, 1997: 265-266).

“Eş’arilere göre akıl, teklifi hükümler bakımından bir şeyin, iyi veya kötü olduğuna delalet etmez. Bir şeyin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi (tahsîn-takbîh) şer’î ve sem’î kaynaklardan öğrenilir. İyilik, şeriatla bilinen bir şey olup ona ilave olunan bir şey değildir. İyilik onu yapanın şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötülük hakkındaki hüküm de böyledir. [Buna göre] vâcib fiil ile kastedilen, o şey hakkında şeriatın yapılmasını emrettiği bir hükmün mevcudiyetidir. Mahzûr (yapılması yasak olan) ile kastedilen de şeriatın haram kıldığı ve yasakladığı şeydir.” (Cüveynî, 2012: 216-217). “Allah’a nispetle kötü diye bir şey yoktur. O, mutlak olarak bütün şeylerin sahibidir. Dilediğini ve seçtiğini yapar, O’nun yaratmasının bir illeti ve fiilinin bir gayesi de yoktur. Bize nispetle kabîh, şeriatın nehyettiği, hüsün ise böyle olmayan yani şeriat tarafından nehyedilmeyendir.” (Kadi Beyzavi, 2014: 212).

Eş’arî, kullarının fiillerinden Allah Teâlâ her neyin yapılmasını yasakladıysa veya kullarını neden nehyettiyse onun kötü ve çirkin, emrettiği veya yapılmasına onları davet ettiği veya mübah kıldığı şeylerin de iyi olduğuna (Selefin) icma ettiğini bildirir. Yüce Allah bu konuya Haşr Suresi yedinci ayette şöyle buyurarak delil getirdi: “Resül size ne getirdiyse onu alınız ve sizi neyden nehyettiye ondan sakınınız.” (Özdemir, 2005: 27).

Buna göre kesblerimizin bazılarının kabîh bazılarının da hasen olarak vasıflanmasını Allah’ın emri ve nehyine göre olup, bu vasfı ancak bu şekilde hak ederler. Taât ve mâsiyet olarak vasıflanması da bu mecrada olup sadece emir ve nehyiden dolayı olur (İbn Füreke, 1987: 97).

“Hüsün ve kubuh, kabîh ve hasen için birer sıfat ve o ikisinin üzerinde oluşan birer hal değildir. Hüsün ve kubuh ancak emir ve nehiyle anlam kazanır.” (Cüveynî, 2012: 216). İmam Cüveynî’nin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre hüsün ve kubuh, her hangi bir fiilin kendisine ait zatında olan ve o fiil için değişmeyen bir hal değildir. Hüsün ve kubuhun değişik kişi ve şartlara göre farklılık göstermesi, aklen hüsün ve kubuh olan şeylerin aslında şeriat tarafından belirlendiğinin göstergesidir

Bâkılânî’ye göre de eşyanın hükümleri ancak sem’î cihetiyle sabit olur. Vaki olan fiillerin sevapları ancak sem’î yoluyla gerçekleşir. Çünkü sem’in olmadığı durumlarda Allah’a taât ve O’na yakınlık olmayacağı gibi sahibine sevap da kazandırmaz. Bunun için, gerekliliği Resülün lisani üzere sem’î yoluyla belirlenmiş bir fiil olması lazımdır (Bâkılânî,1957:121). “Kâdî Ebu Bekr’in soruna yaklaşımı fiili işleyenin sevaba nail olup olmama noktasındadır. Bu şekilde fiilin mutlak olarak güzelliği ve çirkinliği bir kenara bırakılarak onun fâiline izafe edilişi önem kazanıyor.” (Gölcük, 1997: 268)

Râzî’ye göre akıl, güzel ve çirkin görünen âlemde tesbit edilebilir, ancak Allah’ın fiillerine güzel ve çirkinlik hükmünü vermeye gücü yetmez (Râzî, 1996: 85-86).

Sonuç olarak, Eş'arîliğin ulûhiyyet anlayışı, Mutezile'nin Allah-insan ilişkisinde insanı ön plana çıkaran ve ona geniş bir özgürlük alanı sağlayan anlayışına bir tepki olarak doğmuştur. Bunun sonucu olarak Eş'arîlikte Allah'ın kudreti ve yaratıcılığı en önemli vasıflarıdır. Eş'arî'nin "Risâle"de geçen şu ifadeleri onun bu anlayışına örnek olarak gösterilebilir:

"Allah Teâlâ'nın mahlûkatından hiçbir şeye muhtaç olmadığına, istediğini dalâlette bıraktığına, istediğini hidayete erdirdiğine, istediğine nimet verdiğine, istediğini aziz eylediğine, istediğini fakir yaptığına, istediğini zengin yaptığına ve bu yaptıklarının hiçbirinden mes'ul olmadığına, memlûk, memûr ve alıkonmuş değil, mâlik olduğundan fiillerinde ilel bulunmadığına, mutlak olarak istediğini yapar olduğuna selef icma etmiştir. Allah Teâlâ, Âraf Suresi yüz elli altıncı ayette 'Azabımla istediğimi azaplandırırım.' buyurmuştur. Enbiya Suresi yirmi üçüncü ayette de 'Yaptığından dolayı O, sorguya çekilmez, onlar sorguya çekileceklerdir.' buyurarak fiillerinde mahlûkatı gibi olmadığını açıklamıştır. Hud Suresi yüz yedinci ayette de 'İstedini yapar.' demiştir." (Özdemir, 2005: 27).

Bu bağlamda Sinanoğlu'nun şu değerlendirmesi konuya ışık tutacak niteliktedir: "Eş'arî, Allah'ın *mutlak hâkimiyeti* anlayışını mezhebinin en temel unsuru haline getirdi. Böylece o, Tanrı'yı ilim, irade ve yaratma sıfatlarında hiç kimsenin kendisine ortak olamayacağı; dilediğini dilediği gibi yaratma konusunda kendisinden hesap soramayacağı, fiillerde iyilik ve kötülüğün, varlıklarda güzellik ve çirkinliğin O'nun belirlemesiyle bilineceğini, bundan dolayı herkesin Tanrı'nın emir ve yasaklarını sorgulamadan; O'na kayıtsız şartsız itaat etmesi gerektiğini vurguladı. Tanrı'yı ontolojik olarak tasvir etmekten uzak durarak, daha çok O'nun sıfatları üzerinde yoğunlaşarak bilinebileceği tezini işleyen Eş'arîlik, Mutezile'nin gelişimini büyük ölçüde engellemiştir." (Sinanoğlu, 2005: 219).

Watt'a göre İbâne ve Makâlât'taki inanç esaslarının yahut İbâne'nin tamamının şöyle bir okunması, el-Eş'arî'nin, Allah'ın her şeye kadir oluşuna son derece önem verdiğini hatta Kur'anî olmaktan daha çok İslam öncesine ait olduklarını iddia ettiği kavramlardan birçoğunu kabullendiğini göstermeye kâfi gelir (Watt, 1996: 175-176).

4.3.6. Sûfilerin Uluhiyyet ve Tevhid Konusundaki Görüşleri

Eş'arîlik ile ilişkisi açısından tasavvufun ulûhiyyet anlayışını incelerken, buna bütün sûfi anlayışlarını dâhil etmek mümkün olmamaktadır. Zira "Okullaşma dönemi olarak da isimlendirilen dönemde tasavvufî düşünce, akli düşünceye yönelik tavrı açısından iki farklı eğilime sahipti. Bunlardan birincisi Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), Serrâc (v. 378/988), Ebu Tâlib el-Mekkî (v. 386/996), Kuseyrî (v. 465/1072), Kelâbâzî (v. 380/990), Hücvîrî (v. 465/1072) tarafından temsil edilen ve kelami anlayışla paralellikler arz eden tasavvuf anlayışı olurken; ikincisi de Bayezid Bistâmî, Hallâc (v. 309/922), Hakîmet-Tirmizî tarafından temsil edilen ve adeta akli hiçe sayarak kelami bakış açısıyla ortak bir zeminde buluşması neredeyse imkânsız olan tasavvuf anlayışıdır." (Sancar, 2010: 75). Buna göre, birinci anlayış sünni dairede kalma çabasından dolayı özellikle Eş'arîliğin ulûhiyyet anlayışını benimserken, ikinci anlayış ise daha sonra İbn Arabî ile sembolleşen vahdet-i vücûd anlayışını ortaya koyarak farklı bir yol takip etmiştir. Bu durumda Eş'arîliğin ulûhiyyet anlayışının tasavvuf üzerindeki etkileri incelenirken birinci grubun ortaya koyduğu tasavvuf anlayışı göz önünde bulundurulacaktır.

Genel olarak kelim ilminin uluhiyyet anlayışıyla, tasavvufun ortaya koyduğu uluhiyyet anlayışı, epistemolojilerinin farklı olmasından dolayı birebir örtüşmemektedir.

Nitekim birincileri akli bilgiye önem verirken, ikinciler zevki bilgiyi nihai bilgi olarak kabul etmektedirler. Ancak durum böyle olmakla birlikte tasavvuf, Kur'an ve Sünnet kaynaklı sünni bir akâid zemininde gelişme gerekliliği ve ilimler sınıflandırmasında yerini alma çabası sonucunda, Mutezili anlayışın ulûhiyyet anlayışına karşı özellikle Eş'arî geleneğin ulûhiyyet anlayışından ciddi anlamda etkilenmiş ve bu çerçevede bir ulûhiyyet düşüncesi geliştirmiştir. Bu konu, tasavvuf klasiklerinde ulûhiyyet başlığı altında müstakil olarak işlenmemiş, daha çok sûflerin tevhid anlayışları bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Dolayısıyla sûflerin ulûhiyyet konusundaki fikirlerini anlayabilmek için öncelikle tevhid anlayışlarını gözden geçirmek gerekmektedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Tevhid, kıdemi hadesten ifrad etmektir" (Hucvirî, 1982: 414), şeklindeki tevhid tanımlaması da kelamcıların anlayışı ile örtüşmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin konuyla ilgili diğer sözleri de şöyledir: "Hikmetin itikadından kul için lazım gelen mahlûkun Hâlıkını bilmesidir. Muhdes'in nasıl icâd ve ihdâs edildiğini anlamasıdır. Dolayısıyla kul, Hâlıkın sıfatını, mahlûkatın sıfatından ayırt ederek bilmiş olur. Kadîmi hâdisten ayırt eden sıfatı fark eder... Tevhid, Muvahhad'ın birliğine inanmak demektir. Bu inanç, O'nun bir olmasının ve ehadiyetinin tedkik ve tahkikiyle beraber oluşur. İnanılacaktır ki, O, doğmamış ve doğurmamıştır. Ziddi ve benzeri olmayan Tek'tir, O'nun hakkında teşbîh, tekyîf, tasvîr ve temsîl yoktur." (Kuşeyrî, 2003: 14). Buna göre ilk dönem sûflerininin tevhid anlayışları ile kelam âlimlerinin tevhid anlayışları birbirine yakınlık arz etmektedir.

Sûfler kendilerine has tevhid anlayışına "tevhîd-i sûfiyye, tevhîd-i hâlî, hakîkat-i tevhîd, tevhîd-i amelî" gibi isimler vermiştir. Bu ifadeler onların tevhidi sadece bilgi ve sûretten ibaret görmediklerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Sûflere göre tevhid duygu ve sevgi ağırlıklıdır, keşif ve ilhama dayanır ve sülûkü gerektirir. Sûfler tevhid konusunda kendilerine özgü, anlaşılması güç bir dil kullanır. Bu dil vecd ehlinin işaret dilidir. Sûfler bu dilin açıklanması ve yorumlanması halinde daha kapalı duruma geleceğini söyler. Tasavvufi tevhid ibadet, ahlâk ve duygularla ilgili olduğu için aynı zamanda amel yönü ağır basan bir tevhiddir (Uludağ, 2012: 41,21).

Genelde sûfler tevhidi üç kısımda müzakere etmişlerdir. Bunlar; Allah'ın kendisi hakkındaki birliğini bilmesi, Allah'ın kula kendisinin birliğini bilme kudretini vermesi ve kulların Allah'ın bu birliğini bilmesidir. Nitekim Hucvirî'nin tevhid tanımlaması ve tasnifi hakkındaki sözlerini mana bakımından bu çizgideki birçok sûflerin eserlerinde görmek mümkündür (Bkz. Hucvirî, 1982: 411).

Tasavvuftaki Eş'arî kelam öğretisinin tesirlerini görebilmek için özellikle Muhâsibî ile Gazâlî'nin yaşadığı dönemler arasında yaşamış sûflerin eserleri ve bu konudaki görüşlerine göz atmak yeterli olacaktır. Bu konuda iki kanadı da temsil etme kabiliyetine sahip bir isim olarak en dikkat çekici isim şüphesiz Kuşeyrî'dir. Zira Kuşeyrî ünlü eseri er-Risâle'de, sûflerin tevhid hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Görüşlerine yer verilen sûflerin düşüncelerinde sünni bir tasavvuf anlayışının izlerini görmek mümkündür. Ayrıca Kuşeyrî kitabında bu sûflerin tevhid tanımlamalarına da yer vererek sünni çizginin dışındaki mezhep ve firkalara tepki gösterir ve onlarla arasındaki farkı ortaya koyar. Esasen bu üslubu, kendisi gibi sünni bir tasavvuf anlayışına sahip diğer sûflerde de görmek mümkündür. Bu ve benzeri gayretler daha sonra Gazâlî'de zirve yapacak olan tasavvuf-Eş'arîlik kaynaşmasının da zeminini oluşturmuştur.

Kuşeyrî, Eş'arî kelam öğretisini aktarırken irade, ilim ve kudret sıfatlarının üzerinde ısrarla durmuş ve ayrıntılı olarak bu konuları işlemiştir. O, Eş'arî kelam geleneğine dayandırdığı itikadi görüşlerini öncelikle Kur'an ayetleri ışığında açıklamış, ihtiyaç olduğu yerlerde peygamberin hâdislerine, Sahâbenin icmasına ve

mutasavvıfların fikirlerine başvurmuştur. Bu yaklaşımıyla metodik olarak Eş'arî geleneğinin özelliklerini devam ettirmiş aynı zamanda tasavvufçulara da metodik olarak bir yol göstermiştir (Işık, 2008: 207).

Kuşeyrî sûfilerin tevhid hakkındaki fikirlerini şöyle özetlemektedir: “Cenab-ı Hakk (c.c.) Mevcûddur, Kadîmdir, Vahiddir, Hâkimdir, Âlimdir, Kâhirdir, Rahîmdir. İstedîğini yapar. Söylenen her sözü işitir. Mecîddir, Refî'dir, nefsi kelamla konuşandır. Bütün âlemi görücüdür. Her nesneden yücedir. Her mümkünü meydana getirmekle kudret sahibidir. Ölümsüz ve diridir. Bir'dir. Daima vardır. Samed'dir. İlimle âlimdir. Kudretle kadîrdır. İradesiyle mürîddir. Dinlemekle dinleyicidir. Görmekle görücüdür. Konuşmakla konuşucudur. Hayatla haydır. Bekâ ile bâkidir. O'nun iki yed'i vardır. Onlar O'nun için iki sıfattır. Özel olarak onlarla dilediğini yaratır. Ortaktan O'nu tenzih ederiz. O'nun için vecih vardır (Vechi demek zatı demektir). O'nun zatının sıfatları zatına mahsustur. Ne o sıfatlar zatın ta kendisidir denir, ne de sıfatlar zattan ayrılır sıfatlardır denilebilir. Aksine, o sıfatlar, ezeli ve kadîm sıfatlar, daimi vasıflardır. Cenab-ı Hakk ehadiyüzzâttır. Yani bir zatı vardır. Yapmış olduğu mesnuâtının hiçbir şeyine benzemez. Ne cisimdir. Ne cevherdir. Ne arazdır. Ve O'nun için arız sıfatlar yoktur. Cenab-ı Hakk vehimlerde tasavvur olunamaz. Akıllarda takdir edilemez. O'nun ne bir ciheti, ne de herhangi bir mekânı vardır. O'nun üzerine ne bir vakit, ne de bir zaman cari olur. O'nun vasfında fazlalık ve eksiklik câiz değildir. Ne bir heyet, ne de keyfiyet ve miktar O'nun özelliği olamaz. Bir sonuç ve bir hudut O'nu kestiremez. O'nun zatında herhangi bir hâdis yerleşemediği gibi, yapmaya O'nu mecbur eden herhangi bir illet de yoktur. O'nun için bir renk, bir oluş bahis mevzuu değildir. O'na herhangi bir yardım edici yardım edemez. O'nun kudretinin dışında hiçbir nesne düşünülemez. Hiçbir mahlûk O'nun hükmünden ayrılamaz. Hiçbir bilinen O'nun ilminin kapsamı dışında değildir. O, nasıl yapar ve neyi yapacaktır, diye yaptığından kınanmaz. O'nun için ‘nerededir?’, ‘niçin yaptı?’, ‘nasıldır?’ denilemez. O'nun varlığı için bir başlangıç açılmaz. Denilmez ‘O ne zaman oldu?’ Onun için sonuçlu bir bekâ yoktur. Binaenaleyh ‘O ecelini ve zamanını tamam etmiştir’ denilemez. Yaptığına ‘niçin yaptı?’ denilemez. Zira O'nun yaptıklarının illeti yoktur. O'nun için ‘O nedir?’ denilemez. Çünkü O'nun cinsi yoktur ki, benzerlerinden bir alametle ayrılınsın. O, karşılık olmaksızın görülür. Göz uçlarıyla bakmaksızın başkasını görür. Ellemeden, hareketler yapmadan yapar. En güzel isimler O'nundur. En yüce sıfatlar O'nundur. O irade ettiğini yapar. Kullar O'nun hükmüne boyun eğerler. O'nun saltanatında ancak dilediği cereyan eder. O'nun mülkünde ancak ezeli hükmünün kapsadığı oluşur. Hâdiselerde olacağını bildiğinin olmasını irade eder. Olması ve olmaması eşit olan gruptan olmayacağını bildiğinin olmamasını irade eder. İster hayırlı ister şerli olsun... Kulların kazançlarının Hâlıkıdır. Âlemdeki ayn ve eserlerin mucididir. İster az, ister çok olsun... Hiçbir zorlama olmaksızın, bir lütfi ilahisi olarak, milletlere peygamberleri gönderen O'dur. Peygamberlerin diliyle insanları kulluğa davet eden O'dur. Öyle bir tarzda davet etmiş ki, ne kimse itiraz edebilir, ne de kınar. Peygamberimiz Muhammed (a.s.)'i görünür mucizelerle ve apaçık delillerle takviye den O'dur. Öyle bir şekilde Onu takviye etmiş ki, O'na iman etmeyenin özür beyan etmesine imkân bırakmamıştır. O, takviyesiyle, yakîni ve küfrü apaçık göstermiştir. Peygamberimizin vefatından sonra İslam'ın izzetini ve cemiyetini O, korumuştur. Sonra veli kullarının dilleriyle belirtmiş olduğu dinin delilleriyle hakkı korumuş ve yardımcı olmuştur. Dosdoğru ümmeti sapıklık üzerinde bir araya gelmekten mahfuz kılıp belirmiş olduğu delillerle batılın kökünü kazımıştır.” (Kuşeyrî, 2003: 29-31).

“O'nun birliği ezeldir, mekânı, zamanı, mesafesi, vakti, keyfiyeti, yönü ve herhangi bir bölgesi yoktur. O, tüm mahlûkatı yaratmış ve âlemi ihdas etmiştir, bu

O'nun yücelik vasfındandır. O'nun zâtında hudûs meydana gelmez, yücelik vasıflarından hiçbirinde değişiklik olmaz. O, âlemde değişiklik yapar fakat kendi zâtında bir değişiklik olmaz. Allah varlıkları meydana getirmiş, ama kendisi yaratılmamıştır. Rüyet-i ilahi, akıl yönüyle câiz, haber yönü ile cennetteki müminler için vâcibtir. (Nitekim) Bugün “*O'nun misli bir şey yoktur*” (Şura/11) ayetinden anladığımız gibi, yarın cennette müminler O'nu “*O'nun misli bir şey yoktur*” (Şura/11) ayetinde ifade edildiği şekilde göreceklerdir. Kader, hayır ve şer Allah'tandır. O kulların kesbini yaratır, kullar da fiillerini kesb ederler. Din, kader (alın yazısı) ve cebir (zorlama) yolu ile değildir. Kula ait bir kudret vardır, bu da istitaât olup kesb bununla gerçekleşir. Ancak bu kesble, düzenleyici yaratma (halk) ve öncesiz yaratma (ibtida') gerçekleşmez. Allah, kesbedici olmayıp yaratıcıdır, kul ise kesb edici olup, yaratıcı değildir. Kula taâtından dolayı sevap verilir ve ödüllendirilir. İsyân ve hatalarından dolayı da cezalandırılır ve azap edilir. Taât ve isyân, ceza ve mükâfatın alameti olup sebepleri değildir.” (Işık, 2008: 204).

Kuşeyrî haberi sıfatları anlaşılması ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır: “Zatına ait sıfatlarının bir kısmına fiilleri delâlet eder. Bunlar O'nun kudreti, ilmi, hayatı ve iradesidir. Bir kısmı da noksanlığı gerektiren durumlardan tenzih eden, izzet ve celal sıfatlarını hak ettiğine delalet eden vasıflardır. Bunlar O'nun gerek Kur'an'ın bildirmesiyle gerekse Hz Peygamber yoluyla gelen sıfatlardır. Ayetlerde geçen “*O arşın üzerine istivâ etti*” (A'râf / 54), “*Gözümün önünde olması için*” (Tâhâ/ 39), “*Rabbın geldi*” (Fecr/ 22), “*Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın gelmesini mi bekler*” (Bakara/ 210), “*Allah bizzat kendisi sizi uyarıyor*” (Âli İmran /28) ifadeler bunlardır. Yine Hz.Peygamberin açıklamalarıyla gelen; “*O'nun iki eli*”, “*Allah her gece dünya semasına iner*”, “*müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır*” manasındaki metinlerde bulunan hususlar müteşâbih lafızlarla gelen haberi sıfatlardır. Hz. Peygamberden gelen haberleri ve Kur'an ayetlerini ne eksiltir ne de çoğaltırız. Onlardan manaları açık olanları anlamını kavrarız. Ancak müşkil olanların bilgisini Allah'a havale ederiz, onların te'viline de kalkışmayız. Fakat bunların hepsine özet şekilde iman ederiz. İnanığımız şeylerin tafsilatını bilemememiz, imanımızın hakikatine ve sıhhatine zarar vermez. Bu Tevrat, İncil ve Zebur'un sıhhatine imanın bize zorunluluğu gibidir. Bu ifadenin detayı ile ilgili bilgimiz ve bu bilgiye götürecek somut verilerimiz yoktur. Çünkü eksikliklerden münezze olan Allah, bize elimizde bulunan kitapların tahrif edildiklerini ve değiştirildiklerini haber vermiştir. Aynı şekilde Allah, meleklerle, peygamberlere imanı zorunlu kılmıştır. Ancak biz onların şeklini ve adedini bilemeyiz. Bu konunun ayrıntılarıyla ilgili bilgisizliğimiz, bunlara yönelik imanımızın sıhhatini engellenemez.” (Işık, 2008: 203).

Kuşeyrî, Eş'arilikte olduğu gibi isim ve sıfatların tevfiği olduğunu şu sözleri ile ifade etmektedir: “Allah'ın, kendini isimlendirmedığı şey ile onu isimlendirmeyiz. İsim ve sıfatlar olarak zikredilen şeylerin tamamına iman ederiz. Onların Kitap, Sünnet ve ümmetin icması ile tevkifi olduğuna itibar ederiz. Akli deliller yoluyla veya Arab dili bakımından O'na yüklenen isimlere itibar etmeyiz.” (Işık, 2008: 204).

Hucvirî de bu konularda Kuşeyrî'ye benzer şekilde şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İmdi kul Hakk'a dair marifeti olan bir ârif olursa, onun vahdaniyetine, vasl ve fasl kabul etmeyen yüce vâhid olduğuna, hakkında ikiliğin câiz olmadığına, vahdaniyeti sayı bakımından olmadığı için diğer bir adedin kabul edilmesi ile iki olmayacağına, Vahdâniyetinin adetten ibaret olacağına, onun için de vahdâniyetinde adedin bahis konusu olmayacağına hükmetmeye kadir olur. Yine kul hükmeder ki: Allah, mahdut ve sınırlı değildir ki, hakkında altı yön bahismevzuu edilsin... O'nun mekânı yoktur; O, mekânda da değildir ki hakkında mekânın varlığını kabul etmekle mütemekkin olsun.

O, araz değildir, onun için de cevhere muhtaç olmaz, iki halde mahallinde baki olmaması söz konusu olmaz. O, cevher de değildir, onun için, «kendisi gibi biri ile olmaksızın var olması sahih olmaz», denilemez. O, tab' (ve tabiat) da değildir. Onun için sükûn ve hareketin mebdeî ve başlangıç noktası olması sözkonusu olmaz. O, ruh olmadığı için bedene muhtaç değildir. Cisim olmadığı için parçalardan mürekkep ve eşyadaki kuvvet değildir. Bir şeyde hâll (hulul etmiş) değildir. Onun için eşyanın cinsinden değildir. O, bir şeye bitişik (muttasıl) değildir. Onun için bitişik olduğu şeyin ondan bir parça olması bahis konusu değildir. O, bütün kusurlardan ve noksanlıklardan beridir, tüm afetlerden münezze ve bilcümle ayıplardan müteâldir. Onun bir şebîhi (benzeri) yoktur. Onun için de o ve benzeri iki şey olmaz. O'nun çocuğu yoktur ki, neslinin, vaslının ve faslının varlığı bahis konusu edilsin. Zatı ve sıfatları üzerinde bir değişiklik olması câiz olmadığı için, bununla O'nun varlığının değişmesi ve değişen şeyin değişme hükmünde olması bahis konusu olamaz. O, kemal sıfatları ile muttasıftır. Muvahhidler, hidayet ve basiretin hükmü ve gereği olarak O'nun hakkında bu sıfatları kabul etmişlerdir. Ayrıca O da bizzat kendisini bu sıfatlarla tavsif etmiştir. . . Allah Hay, Âlim, Reûf, Rahîm, Mürîd, Kadîr, Semi', Basîr, Mütakellim ve Bâkî'dir. İlmi kendisine hulûl etmiş değildir. Kudreti, kendisindeki bir salâbet ve dayanıklılık değildir. İşitmesi ve görmesi, kendisi ile ittihad etmiş ve birleşmiş değildir. O, daima sıfatları ile beraber kadîmdir. Malumattan ve bilinebilir şeylerden hiç biri O'nun ilminin haricinde kalmaz. O'nun iradesi karşısında mevcûdât çaresizdir, irade ettiğini (mutlaka) yapar ve bildiğini irade eder. . . Faydanın da zararın da yaratıcısı O'dur. Hükmü tümü ile hikmettir. Cennet ehlinin O'nu görmeleri câizdir. Teşbih ve cihet nispet etmek, O'nun için layık değildir. Evliyanın O'nu dünyada müşâhede etmeleri câizdir, ille de inkârı zaruri ve gerekli değildir." (Hucvirî, 1982: 411-412).

İki büyük sûfinin de ortaya koyduğu gibi bunlar, Hakk'ın sıfatlarıdır. Hepsini dolaylı veya doğrudan Kur'an'a dayandıkları gibi, tafsilatta bazı farklılıkları olmakla beraber, özde aynıdırlar. Bütün bu sıfatları tek bir sığata indirgemek gerekirse bu sıfat, Allah'ın hâdiselerden farklılığıdır.

Hucvirî Allah'ın varlığı konusunda Eş'arîlerinkine benzer bir delili şöyle ortaya koymaktadır: "Arz, sema, güneş, ay deniz, kara, dağ ve sahra, çok miktardaki suretleri, şekilleri, hareketleri, sükûnları, bilgileri, konuşmaları, ölümleri ve hayatları ile bir fâile ihtiyaç göstermektedir. Bütün bunların bir Sâni ve Hâlık olması zaruridir. Bunların iki veya üç sânie ihtiyacı yoktur. O halde sâni birdir, kâmidir, haydır, âlimdir, âldir, kadîrdir, muhtârdır, diğerk takım ortaklardan müstağnidir. Her fiilin mutlak bir fâili bulunması gerektiğine ve bir fiil için iki fâilin varlığına ihtiyaç bulunmadığına göre, ilm-i yakîn ile şeksiz ve şüphesiz olarak birinin (ve tek ilahın) bulunmasının zarureti bilinmiş ve anlaşılmış olur." (Hucvirî, 1982: 411-414).

Sûfi akâidini kelami bir üslupla en açık bir şekilde ortaya koyan Kelâbâzî'nin sûfilerin tevhid ve ulûhiyyet konusundaki görüş birliğine vardıkları görüşlerini aktarması, tasavvuf ile Eş'arîlik arasındaki bağı ortaya koyması açısından önemlidir. Nitekim Kelâbâzî, "Taarruf" adlı eserinde Allah'ın sıfatları ve fiilleri, zat-sıfat ilişkisi, kader, hüsün-kubuh gibi birçok kelami konuda sûfilerin itikadını ortaya koymuştur. Bu bağlamda sûfilerin Allah'ın sıfatları ve zat-sıfat ilişkisi konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir:

"Sûfiler ittifak etmişlerdir ki: Allah Vâhid, Ahad, Ferd, Samed, Kadîm, Âlim, Kadîr, Hayy, Semî', Basîr, Azîz, Azîm, Celîl, Kebîr, Cevâd, Raûf, Mütakabbir, Cebbâr, Baki, Evvel, İlah, Seyyid, Mâlik, Rabb, Rahmân, Rahîm, Mürîd, Hakîm, Mütakellim, Hâlık ve Râzıktır." (Kelâbâzî, 2013: 63)... Hakk Taâla kendisini hangi sıfatlarla vasıflandırmışsa o sıfatlara, hangi isimlerle adlandırmışsa o isimlere sahiptir.

O, isim ve sıfatlarıyla kadîmdir ve ezeldir. Hiçbir yönden yaratıklara benzemez. Zatı, diğer zatlara; sıfatları öbür sıfatlara benzetilemez. Mahlûk olan varlıkların sonradan meydana geldiklerini gösteren hiç emare ve işaret O'nda mevcut değildir. Sonradan olan şeylerden (ve muhdesattan) evveldir, öncedir. O'ndan başka ezeli varlık ve O'ndan gayri ilah yoktur. O, her şeyden evvel mevcûd olan bir varlıktır. (Kelâbâzî, 2013: 63-64)... O cisim, madde, şekil, şahıs, cevher, araz, değildir. O'nda birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık, eksiklik yoktur. Bölümlere ve parçalara sahip, alet ve organlara malik değildir. Yön ve mekândan münezzehtir. Afet ve musibetler O'na isabet etmezler. Uyuklama O'nu tutmaz. Vaktin hükmüne tabi olmaz. İşaretler O'nu belirgin hale getirmez. Mekân O'nu ihtiva etmez. Üzerinden zaman geçmez. Bir şeye dokunmak, bir köşeye çekilmek, bir yere hulûl etmek, girmek O'nun hakkında söz konusu olmaz. O'nu fikirleri ihata etmez, perdeler örtmez, gözler idrak etmez." (Kelâbâzî, 2013: 64).

...Sûfiler şu hususlarda görüş birliğine varmışlardır: Gerçek manasıyla Allah'ın sıfatları vardır. Allah bu sıfatlarla muttasıftır. İlim, kudret, kuvvet, izzet, hilim, hikmet, kibriya, cebbarlık, kıdem, hayat, irade, meşiyet ve kelâm Allah'ın sıfatlarındandır. Bu sıfatlar cisim, araz ve cevher değildir. Nitekim Allah'ın zatı da cisim, cevher ve araz değildir. Allah'ın gerçek manasıyla sem'i, basarı, vechi ve yedi (işitmesi, görmesi, yüzü ve eli) vardır. Fakat bunlar mahlûkların işitmesi, görmesi, yüzleri ve elleri gibi değildir. Yine sûfiler Allah'ın görmesi, işitmesi, yüzü ve eli O'nun sıfatıdır. Organı, uzvu ve cüz'ü değildir diye ittifak etmişlerdir (Kelâbâzî,2013:65-66).

...Sûfilerin görüş birliğine vardıkları bir husus da şudur: Allah'ın sıfatları Allah'ın ne aynıdır, ne de gayrısıdır. İlahi sıfatların var olduğunu kabul etmek, "Allah bu sıfatlara muhtaçtır, eşyayı bunlarla idare eder" manasına gelmez. Allah'ın sıfatlarının var olduğunu kabul etmek, bu sıfatların zıtlarını reddetmek ve bizzat bu sıfatların mevcut olduğunu, O'nunla kâim bulunduğunu kabul etmek manasına gelir. "Allah'ın ilmi vardır" sözünden maksat sadece: "O'nda bilgisizlik yoktur", demek değildir. "Allah'ın kudreti vardır", demek sadece "O, aciz değildir" manasına gelmez. "Allah cahil ve aciz değildir" demek "âlim ve kadirdir" demek değildir, öyle olsaydı, Allah'tan cehl (bilgisizlik) ve reddedilmesi O'nun âlim ve kadir oluşu manasına gelir. Diğer bütün sıfatlar da böyledir (Kelâbâzî, 2013: 66).

...Sûfiler ittifakla derler ki "Allah'ın sıfatları birbirinden başka ve yekdiğerinin misli (mütegâyir ve mütemâsil) değildir. Mesela Allah'ın ilmi, ne O'nun kudretinin aynıdır, ne de gayridir. Cem', basar, vech ve yed öbür sıfatların hepsinde de durum böyledir. Allah'ın işitme sıfatı, görme sıfatı değildir, fakat görme sıfatından ayrı da değildir. Allah'ın sıfatları ne onun zatıdır, ne de zatından başkadır (Kelâbâzî, 2013: 67).

Kelâbâzî haberî sıfatların te'vili konusunda da sûfilerin görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: "Sûfilerden bazıları "ityân" ve "nüzü'l" gibi hususları te'vil ederek şöyle demişlerdir: İtyânın manası, Allah'ın bir kulunu kendisine yaklaştırması ve ulaştırması; Allah'ın bir şeye nüzü'l etmesinin manası, ona teveccüh etmesi, yakın olması, kerem ve şeref vermesi; bir şeyden uzak oluşu onu zelil kılması demektir. Müteşâbih olan sıfatların hepsinde de durum böyledir." (Kelâbâzî, 2013: 67).

Kelâbâzî rü'yetullah konusunda Eş'arî kelamcılar ile sûfilerin aynı şekilde düşündüklerini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Sûfiler icma ve ittifak etmişlerdir ki: Allah Taâla ahirette görülecektir. O'nu orada kâfirler değil, sadece müminler göreceklerdir... Sûfiler Allah'ı görmek aklen câiz, naklen vâcibdir, derler. Rü'yetin akıl yönünden câiz oluşunun sebebi şudur: Allah vardır, şayet Hakk Taâla görme hassası verirse var olan her şey görülebilir."(Kelâbâzî, 2013: 73).

Önemli bir tartışma konusu da kader, istitaât ve kesb olup bu hususta da sûfiler ile Eş'arîler arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Konuyla ilgili olarak Kelâbâzî şunları söylemektedir: “Sûfiler ittifakla şöyle derler: Hiç şüphe yok ki insanların bedenlerini (cismani) yaratan Allah olduğu gibi onların bütün fiillerini halk eden de Hakk Taâla’dır. Hayr olsun, şer olsun insanların yaptıkları fiillerin hepsi Allah’ın kaderî, kazası, meşiyeti ve iradesi ile dir. Böyle olmasaydı, insanların Allah’ın kulu, kölesi ve mahlûku olmamaları gerekirdi.” (Kelâbâzî, 2013: 76). Allah Taâla’nın (şeytan gibi) şer olan aynı varlıkları yaratması câiz olduğu gibi, şer olan fiilleri yaratması da câizdir. İttifakla kabul edilmiştir ki irkilenin hareketini Allah yaratır. Diğer (iradeli) hareketler de öyledir. Fakat Allah Taâla birinci durumda sadece hareketi yaratır, iradeyi yaratmaz; ikinci durumda hem hareketi, hem iradeyi yaratır.” (Kelâbâzî, 2013: 78).

“İnsanların aldıkları ve verdikleri nefesler, göz bakışları ve hareketleri Allah Taâla’nın kendilerinde meydana getirdiği (hâdis) bir kuvvet ve onlar için yarattığı bir istitaât (güç) sayesinde olmaktadır. Bu istitaâtle insan fiiliyle beraber bulunur, önce veya sonra bulunmaz. İnsan fiili bu istitaâtle vücuda gelir. Durum böyle olmasaydı, Allah Taâla’nın sıfatı (olan kudret) ile insanların diledikleri şeyi yapmaları ve istedikleri gibi hükmetmeleri gerekirdi.” (Kelâbâzî, 2013: 78). İstitaât organların sıhhatli olmasından ibaret (selâmet-i esbâb ve âlât) değildir. Öyle olsaydı sağlıklı organlara sahip bulunan herkesin fiil konusunda eşit olmaları lazım gelirdi. Halbuki bazen sıhhatli organlara sahip kimseleri görüyor, fakat fiillerini göremiyoruz. Bu durum gösterir ki; istitaât sağ ve sâlim organlarda zuhur den bir kuvvettir. Bu kuvvetin eksiklik-fazlalık ve bir zamanda bulunup başka bir zamanda bulunmama yönünden değişik dereceleri vardır. Bu hali herkes bizzat kendisinde müşâhede edebilir.” (Kelâbâzî, 2013: 79).

Fiil ve iktisabın manası insanın yaptığı işi hâdis ve mahlûk bir kuvvetle yapmasıdır... Sûfiler, insanların iktisabları konusunda irade ve ihtiyar sahibi oldukları; cebren, zorla ve istemeye istemeye iş yapma durumunda bulunmadıkları hususunda ittifak ederler.” (Kelâbâzî, 2013: 80).

Kelâbâzî’ye göre Allah, mümin için imanı seçme, irade etme ve güzel görme; küfürden nefret etme, tiksınme ve hoşlanmama hususiyetlerini yaratmıştır. Kâfir küfrü seçmiş, onu güzel görmüş, sevmiş, irade etmiş ve zıttına tercih etmiş; imandan nefret etmiş, tiksınmış, onu çirkin görmüş, irade etmemiş, zıddını ona tercih etmemiştir (Kelâbâzî, 2013: 81-82). İnsanların maslahat ve menfaatine ister uygun olanı olsun, ister olmasın, Allah Taâla kullarını dilediği muameleye tabi tutar, onlar hakkında istediği gibi hüküm verir. Çünkü var olan her şeyi O yaratmıştır, emir O’nun emridir. “O, yaptıklarından sorumlu değildir. İnsanlar ise sorumludur” (Enbiya, 21/23) diye sûfiler ittifak etmişlerdir (Kelâbâzî, 2013: 82). “Eslah” prensibine inanmak, Allah’ın kudretinin nihyeti olmasını, hazinelerin tükenmesini ve Hak Taâla’nın aciz bir halde bulunmasını gerektirir... Sûfilerin üzerinde ittifak ettikleri bir husus da şudur: Allah’ın kullarına verdiği iyilik, güzellik, sıhhat, selamet, iman, hidayet ve ihsan gibi şeyler sadece bir lütuftur. Bu gibi şeyleri vermeseydi vermeyebilirdi. O, iyilik yapmak mecburiyetinde değildir. Eğer iyilik yapmak O’na ait bir görev olsaydı övülmeye ve teşekkür edilmeye hak kazanmış olmazdı (Kelâbâzî, 2013: 83).

Kelâbâzî sûfiler hep birlikte şöyle dediklerini aktarır: “Allah yerde ve göklerde bulunan bütün varlıklara azab etse, onlara zulmetmiş olmaz, kâfirlerin hepsini Cennete göndermesi imkânsız değildir. Çünkü var olan şeyler O’nun mahlûklarıdır, emir de O’nun emridir. (A’raf, 7/52) Lakin Hakk Taâla müminlere devamlı olarak nimet, kâfirlere ebedi olarak azab vereceğini haber vermiştir. O, sözünde sadıktır. Verdiği haber doğrudur. Allah bir şeyi illet (sebeup) için yapmaz, öyle olsa o sebebin de başka bir

sebebi olması icabeder ve bu sonsuza kadar giderdi. Bu ise batıldır.” (Kelâbâzî, 2013: 84).

Sünni tasavvuf taraftarlarının uluhiyyet konusundaki görüş ve düşünceleri, yukarıda geçtiği şekilde Eş'arî kelmacılarının düşünceleriyle benzer doğrultuda olmakla birlikte, İbn Arabî (ö. 560-638)'nin de Futuhat-ı Mekkiye'sinde de benzer görüşlere sahip olduğu görülmektedir (Bkz. Coşkun, 2008:120-121).

Eş'arilikle tasavvufu “fiil” görüşleri bağlamında karşılaştıran Fazlurrahman'a göre, tasavvuf Gazâlî'nin Eş'ariliğini yeniden canlandırmıştır. Zira Eş'arilik hakiki fâilin Allah olduğu gerekçesiyle, insanların gerçek anlamda fiil ortaya koyduklarının söylenemeyeceğini, bunun sadece metafizik anlamda olduğunu öğretmişti. Tasavvuf ise, yalnızca Allah'ın var olduğunu beyan etti. Hem Eş'arilik hem de tasavvuf, Allah karşısında edilgenlik telkin ettiler, çünkü her ikisi de tabii ve beşeri iradi nedenlemenin anlamsız olduğu fikrini benimsediler (Fazlurrahman, 2006: 157).

4.4. Nübüvvet

4.4.1. Eş'arî Kelam Okulunun Nübüvvet Anlayışı

Nebinin iki manası vardır. Birincisi haber anlamındaki “nebe” kökünden müştâk iken, ikincisi yükselmek anlamındaki “nebve” kökünden müştâktır. Allah'tan özel yollarla bazı haberler getirdiği için haber anlamında kullanılabilirdiği gibi, peygamberin makamı açıklandığı ve şanı yüceltildiği için yükselmek anlamında da kullanılabilir. Bu durumda Resulün anlamı gönderilen demek olup, Allah'ın Resulü dediğimizde; Allah'ın halka risaletini gönderip kendisiyle sevabını ve ikâbını, va'dini ve va'dini ve ibadetlerin hükümlerinden halka tebliğ edilmesi gerekenleri bildirmesi anlaşılır (İbn Füre, 1987: 174).

Eş'arî'ye göre halka resullerin gönderilmesi aklen Allah'a vâcib değildir. Resuller göndermek veya göndermemek Allah'a kalmıştır. Resuller gönderdiği takdirde bir kavmin iman edeceği veya küfre olan bağlılığının artacağını bildiği halde resul göndermeyerek sefih olmaz. Buna göre Allah resul göndererek lütufta bulunduğu gibi peygamber göndermediği takdirde zulmetmiş olmaz (İbn Füre, 1987: 174). Yine ona göre resuller göndermeksizin resullerin kendisiyle geldiği şeyi halka anlatmak Allah'ın kudreti için câizdir (İbn Füre, 1987: 175).

Eş'arî'nin hiçbir zamanın peygamberden hâli kalmadığına dair dayanak noktası, akıl olmayıp haberdir. Eğer her hangi bir zaman peygambersiz kalsaydı, o zamanda yaşayan insanların fiilleri hakkında sevab ve ikâba dönük olarak, hüsün, kubuh, vücûb, nedb, taât, masiyet noktasında her hangi bir hüküm olmazdı. Bu konular sem'e göre olduğundan çocuklar için geçerli ahkâm yetişkinler için de geçerli olacaktır. Dolayısıyla asıl olarak risalet Allah için vâcib olmadığı gibi, onun fer'i olan imamet için de durum bu şekildedir (İbn Füre, 1987: 181).

Şehristânî de Eş'arî'ye göre resul göndermenin Allah için vâcib ve müstahîl olmadığını, bilakis câiz olduğunu belirtir. Ancak resul gönderdikten sonra onu mucizelerle te'yyid etmek ve mûbikâttan korumak Allah'a vâcibtir (Şehristani, 1993: 1,115-116).

Eş'arî'ye göre nebi ve resül birbirinden farklı olup, her resül nebi olduğu halde, her nebi resül değildir. Yine ona göre kadınlardan resül olmamakla birlikte dört tane nebi vardır. Allah “Biz senden önce de, memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkekleri peygamber olarak gönderdik.” (Yusuf/ 109) ayetiyle,

Hız. Peygamberin “Kadınlardan dört nebi vardır.” sözü buna delildir. (İbn Füreğ, 1987: 174).

Eş'arî'ye göre resül, halka risalet ile gönderilen, risaleti tebliğ etmek kendisine vâcib olan, halkın kendisine itaâtla ve emirlerine tabi olmakla emredildiği kimsedir. Bazı nebiler risaleti eda ile emredilmedikleri gibi gönderilmiş de olmazlar. Bu durumda bunların halleri kerâmet gibi kendilerine has bir durumla belli olur (İbn Füreğ, 1987: 174). Ayrıca nebiye, Allah'tan vahiy ve vahiy meleği gelir. Resul ise baştan bir şeriat ile gelebileceği gibi kendisinden önceki şeriatın bazı hükümlerini neshederek de gelebilir (Bağdâdî, 2002: 173).

Peygamberlik, velâyet babında en şerefli mevkidir. Allah'ın yanında keremli olmakta, kıymette, taâtta ve kullukta risaletten sonra onun üstünde bir mevki yoktur. Buna göre Eş'arî, insan peygamberlerin mukarreb meleklerden daha üstün olduğunu söylemiştir (İbn Füreğ, 1987: 175).

Eş'arî'ye göre peygamberlik kesb sonucu ele edilen bir mevki olmadığı gibi, bir sebebe bağılı olarak da gerçekleşmez. Buna karşın peygamberlik, Allah'ın fazlı ve keremi sonucu halktan dilediği seçmesiyle olur. Ayrıca peygamberlik bir amelin karşılığı ya da bir taâtın sevabı karşılığı değildir (İbn Füreğ, 1987: 175). Peygamberlik verasetle devam etmez. Peygamberin bir kâfirden dünyaya gelmesi câiz olduğu gibi, peygamberden bir kâfir evladın dünyaya gelmesi de câizdir. Peygamberin kadın, köle ve duyulara bakımından noksan olan kimselerden olması câiz değildir. Bunun yanında bütün peygamberlerin akıl, fazilet, zekâ, marifet, salah, iffet, cesaret, cömertlik, zühd bakımından en mükemmelleri olmaları gerekir (İbn Füreğ, 1987: 176). Eş'arî'nin bu konudaki bakış açısı uluhiyyet anlayışında olduğu gibi Allah'ın sınırsız kudretinin ve iradesinin bağımsızlığını merkeze yerleştirerek bir öğreti geliştirmektedir.

Eş'arî mâsiyet ve zelle işlemleri bakımından peygamberlerin hallerini, nübüvvetten önce ve sonra diye ayırır. Ona göre, peygamberin nübüvvetten önce mâsiyet ve zelle işlemesi câizdir. Nübüvvetten sonrasında bunun cevâzına dair Eş'arî'den bir bilgiye rastlanmamıştır. “Âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırdı.” (Taha/ 121) ayetini nübüvvetten ve risaletten önceye te'vil etmiştir. Çünkü Allah, Hz. Âdem'i cennetten çıkarılmasından sonra halka peygamber olarak görevlendirmiştir (İbn Füreğ, 1987: 176). Ayrıca ona göre peygamberlerden nübüvvetten önce büyük günahlar, nübüvvetten sonra da küçük günahlar vaki olmaz (İbn Füreğ, 1987: 158).

İmam Eş'arî, risaletin sıhhati ve resulün doğruluğunun bilinmesinin birkaç şekilde mümkün olduğunu bildirir. Bunlardan birincisi, resulün risalete daveti esnasında önceki bir âdetin bozulması şeklinde gerçekleşen mûcizeler izhâr etmesidir. İkincisi, mûcize göstermiş bir peygamberin onu tasdik etmesi. Üçüncüsü, risaletinin tasdiki hususunda gönderildiği insanlara zaruri bir ilim ihdas etmesi. Kendisinden önce gelen peygamberler tarafından müjdelenmesi ve özelliklerinin, kendi zamanının, isminin ve halinin bildirilmesi (İbn Füreğ, 1987: 176).

Eş'arî'ye göre tekrar tekrar peygamber göndermek Allah'a vâcib olmayıp, câizdir. Aynı şekilde bütün insanlara bir peygamber gönderebileceği gibi, her ümmete bir peygamber göndermek O'nun için câizdir (İbn Füreğ, 1987: 175).

Eş'arî'den sonra Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî gibi mezhebin önde gelen imamları, Berâhime gibi fırkaları hedef alarak nübüvveti ispata çalışmışlardır (Bâkılânî, 2000: 58). Bâkılânî (ö. 403/1013)'ye göre Berâhime'nin iddiasının aksine Allah'ın Nebi ve Resüller göndermesi akıl açısından muhâl olmayıp, Allah açısından câizdir. Çünkü O, mülkün sahibi olduğu gibi dilediğini yapandır (Bâkılânî, 2000: 58). Mûcize konusunda küçük bir risale kâleme alan Bâkılânî (ö. 403/1013)'ye göre, bir peygamberin sadece kendisinden önceki peygamberin şeriatıyla gönderilmesi doğru

olduğu gibi, yeni bir şeriatla gelmesi yahut önceki peygamberin şeriatına bazı farz ve ibadetler ekleyerek gelmesi de doğrudur. Buna göre bir peygamberin bir asırda veya müteakip asırlarda gelmiş olmaları, tek bir şeriata veya farklı şeriatlara çağırış olmaları bu konuda önemli değildir (Bâkılânî, 1998: 76-77). Bâkılânî'nin nübüvvet konusunda karşı tarafın iddialarını çürütmek amacıyla cedel metodu kullanmasından dolayı, bu konuda sistematik bir anlatım görmek yerine nübüvvetin varlığı ve imkânı anlatılmaya çalışılmıştır.

Nübüvvet konusunda kendisinden önceki Eş'arî kelamcıları gibi düşünen Gazâlî'ye göre de peygamber göndermek Allah için câiz olup, vâcib ve muhâl değildir (Gazâlî, 1971: 143). Gazâlî insanın âlemden haberdar olmasının ilkin duyular yoluyla gerçekleşen idrak sayesinde olduğunu söyler. Daha sonra insanda duyular âleminden ötesini idrak edebilmesi için temyiz kudretinin yaratılmasından bahseder. Sonra insanda akıl yaratılır. Akılla hükümleri ve daha önce kendisinde bulunmayan halleri idrak eder. Ancak ona göre aklın ötesinde bir hal daha olup, bu halde gaybı, gelecekte olacak hâdiseleri ve aklın ermediği bazı şeyleri görür. Gazâlî'ye göre, işte nübüvvet böyle bir haldir ki o halde insana manevî bir göz hâsıl olur. Bu gözde var olan nur ile gaybı ve aklın idrak edemeyeceği şeyleri görür. Bu nübüvvetin hassalarından sadece birisidir. Bunun yanında ona göre nübüvvetin bundan başka hassaları da vardır. Bu hassalar ve rüyada görülen şeyler denizde bir damla mesabesindedir. Akıl sahipleri yalnız ilimle buna yol bulamazlar. Ona göre nübüvvetin bundan başka hassaları, tasavvuf tarikine sülûk etmekten hâsıl zevk ile idrak olunur. (Gazâlî , 1960:67-70).

Gazâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı âlimler mûcize yöntemini kabul etmekle birlikte başka ispat denemeleri de yapmışlardır. Gazâlî'ye göre nasıl ki akıl insanın, duyuları vasıtasıyla algılayamadığı şeyleri idrak etmesini sağlıyorsa, nübüvvet de aklın idrak edemeyeceği fizik ötesi âleme (gayb) ait bilgilerin algılanmasını sağlar. Nübüvvet bu açıdan mümkündür ve fiilen de var olmuştur. Var oluşunun delili ise duyu vasıtaları ve akıl yoluyla ulaşılamayan birçok bilgiye insanların sahip olmasıdır. Bir şahsın peygamber olup olmadığı ise müşâhede veya tevâtür yoluyla bilinir. Tıpla az çok meşgul olmuş bir kimsenin doktorun davranışlarını görerek veya sözlerini duyarak onun doktor olduğunu anlaması gibi, Kur'an ve Sünnet'i okuyan ve öğrendiklerini bizzat uygulamak suretiyle deneyen kimse de, Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu idrak eder (Yavuz, 1995: 451).

4.4.2. Mûcize

Terim olarak mûcize, nübüvvet iddiasında bulunan zâtın, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana koyduğu aklî, hissî veya haberî delillere denilir (Bulut, 2011: 67).

İmam Eş'arî'ye göre, risaletin sıhhati mûcize ile bilinir. Mûcizenin sıhhati de nazar ve istidlâl ile bilinir (İbn Füreke, 1987: 182). Mûcize peygamberin doğruluğunu tasdik hususunda en önemli delildir. Dolayısıyla mûcizeyi Allah yalancı birisinin elinden değil, sadıkların elinde ortaya çıkarır. Ayrıca hallerinin ve makamlarının doğruluğuna delalet etmesi bakımından evliyadan nebi olmayan kimselerin de mûcizenin benzerini getirmeleri câizdir. Ancak peygamber mûcizeyle iddiasını ispatlama ve kavmine benzerini getirmeleri hususunda meydan okumakla, veliden ayrılır. Veli ise, kerâmetiyle meydan okumaz, onu açığa çıkarmaz ve onunla her hangi bir iddiada bulunmaz. Çünkü velinin kerâmetle bunları yapması hata ve masiyettir (İbn Füreke, 1987: 176). Şu halde İbn Füreke'in verdiği bilgilere göre bizzat Eş'arî'nin

kerâmeti kabul etmesi ve nebi ile veli, mûcize ile kerâmet arasında ilişki kurması, tasavvufu sünni çerçevede temellendirmek isteyen sûfiler tarafından Eş'arîliğe olan ilgiyi artırmıştır.

Kuşeyri ise er-Risâle'de İbn Fûrek'in mûcize hakkındaki düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır: "Mûcizeler Peygamberlerin doğru söylediklerinin delilleridir, mûcize sahibi Peygamber olduğunu iddia ederse, mûcize onun doğru söylediğini isbât eder, mûcize sahibi veliliğe işaret ederse, mûcize onun hâlinde sâdık olduğunu isbât eder ve bu hâl kerâmet ismini alır, mûcize ismini almaz. Her ne kadar bu hâl mûcize cinsinden ise de arada fark vardır." (Kuşeyrî, 2003: 565).

İbn Fûrek mûcize ile kerâmet arasındaki farkı şu şekilde izah eder: "Peygamberler mûcizeyi açıklamakla memurdurlar, kerâmeti saklı ve gizli tutmak ise veliler üzerine vâcibtir. Resûlullah (s.a.) mûcize sahibi olduğunu iddia ediyor ve bunu katiyetle ifade ediyordu, velî ise kerâmet iddiasında bulunmaz, kendisinden zuhur eden hâllerin kerâmet olduğunu kesinlikle söyleyemez. Zira bu hâllerin bir mekr (oyun, istidrâc) olması câiz ve mümkündür." (Kuşeyrî, 2003: 565).

Bâkılânî (ö. 403/1013)'ye göre "mûcize, yalnız Allah'ın kudreti dâhilinde olan, melek, insan ve cin gibi mahlûkatın gücünün yetmediği fiillerdir. Ayrıca mûcize mahlûkatın onu yapmaktan aciz olması demek değildir. Binaenaleyh mûcizenin Allah'ın makdûru olduğu halde mûcize oluşunu, mahlûkatın güç yetirdikleri şeylerden olmadığı; herhangi bir zamanda kudretleri olmadığı ve imkânsız olduğu için, ona güç yetirmeleri söz konusu olmayan bir fiil olduğu; her hangi bir kudret sahibinin kudreti dâhilinde olmadığı şeklinde anlamak gerekmektedir." (Bâkılânî, 1998: 47-49). Mûcizeyi tarif ederken, "onun cinsinden olan bir fiili kulların yapabildikleri veya yapamadıkları noktasından hareket edilmemelidir. Bu hususta dikkate alınması gerekli olan şey, o fiilin oluş tarzı ve hususiyeti olmalıdır." (Bâkılânî, 1998: 60).

Bâkılânî (ö. 403/1013)'ye göre iki tür mûcize vardır. Birincisi, eşyayı yoktan var etmek, ölüyü diriltmek, sağır ve abrası iyileştirmek, cemâdattan olan bir şeyi her hangi bir canlıya dönüştürmek gibi Allah'tan başka kimsenin yapamayacağı fiilleri yapmak. Bu nevi, çoğu insanlara göre mûcizenin en ileri ve en yüksek olanıdır. İkincisi ise, söz söylemede edebiyat yapmak, denizlerde yürümek, büyük dağları taşımak gibi benzerini ve öylesi bazı şeyleri insanların da yapabilecekleri fiillerdir. (Bâkılânî, 1998: 59).

Bâkılânî (ö. 403/1013) mûcizenin bazı özellikleri ve şartlarını şöyle sıralar:

1- Mûcizenin, halkın güç yetiremeyip sadece Allah'ın güç yetirdiği fiiller olması. Ayrıca olağanüstü olmak ve diğer insanların yapmamaları şartıyla kullarını da benzerine güç yetirebilecekleri fiiller cinsinden olmalıdırlar.

2- Mûcize olağanüstü olmalıdır.

3- Peygamberlerden başkası o fiili, peygamberin yaptığı şekilde yapmamalıdır.

4- Mûcize ile peygamber, benzerini getirmeleri hususunda insanlara meydan okuduğu gibi, kendisini yalanlayanların karşı çıktığı bir zamanda, onları aciz bırakarak, peygamberliğinin alameti olmalıdır (Bâkılânî, 1998: 77-78).

Bâkılânî (ö. 403/1013) mûcizede olağanüstülükten ziyade meydan okuma, peygamberliğe delil getirme ve mûcizenin zamanı gibi hususları ön plana çıkararak, bu özelliğe sahip olmayan olağanüstü ve mûcizenin benzeri ve onun cinsinden fiillerin kerâmet yoluyla evliya ve salih kimseler tarafından ortaya konmasının mümkün olduğunu kabul eder. Ona göre mûcize sadece olağanüstü olduğu için mûcize olsaydı, o türden bir fiilin mûcize olmaksızın meydana gelmesi câiz olmazdı (Bâkılânî, 1998: 79-80).

İmam Cüveynî'ye göre de mûcizenin özellikleri şunlardır: Birincisi mûcizenin Allah'ın fiili olmasıdır. Bu yüzden mûcizenin, kadîm bir sıfat olması mümkün değildir. İkincisi harikulade olmasıdır. Şayet mûcize genel ve sıradan bir şey olsa ve dürüst ile ahlaksız, iyi ile kötü, gerçekten peygamberlik iddiasında bulunan ile sahtesi arasında fark olmasaydı, mûcize doğru söyleyen kişiyi ayırt eden, onun doğruluğunu ortaya koyan ve (başkalarını) aciz bırakan olarak düşünülemezdi. Üçüncüsü ise, elinde zuhur ettiği kimsenin iddiasını doğrulaması ile ilgilidir. Bu da birkaç kısma ayrılır. Birincisi, peygamberin mûcizeyle meydan okumada bulunması ve mûcizenin de iddiaya uygun olarak çıkmasıdır. Şayet harikulade bir olay (*ayet*), peygamberlik iddiasında bulunmayan bir kişi elinde zuhur derse bu, mûcize olmaz. İkincisi mûcizenin, iddiadan önce meydana gelmemesidir. Şayet mûcize (*ayet*), önce meydana gelseydi hükmü geçmiş olurdu. Üçüncüsü de peygamberi yalanlayacak bir şeyin ortaya çıkmamasıdır (Cüveynî, 2012:252-258).

İmam Cüveynî kerâmetin imkânı hususunda da şunları söylemektedir: "Harikulade olan her şey, baştan Allah'ın kudreti dâhilindedir. Aklın kötü görmesi sebebiyle bir şeyin vukûu imkânsız olmaz. Kerâmetin meydana gelmesinde, mûcizeye zarar veren bir şey yoktur. Çünkü mûcize, bizzat kendisi değil, peygamberin peygamberlik davasına bağlantısı sebebiyle ve sözle tasdik yerine geçmesi açısından bir şey ifade der. Elçilik iddia eden kişiyi iddiasına uygun için tasdik eden hükümdar, bazı yardımcılarını yüceltmek için de aynı şeyi uygun görebilir. Burada yüceltme arzusu, eğer tasdik etmek istiyorsa, bu amacına zarar vermez. Düşünen kimse için burada bir kapalılık yoktur." (Cüveynî, 2012: 261).

Cüveynî'ye göre, mûcizenin peygamberlik iddiasına uygun olarak meydana gelmesi dışında, akıl açısından bu ikisinin (kerâmet ile mûcizenin) imkânı bakımından bir fark yoktur. Kerâmetin varlığını kabul edenler, reddedilmesi mümkün olmayan bir kısım sem'î deliller ileri sürerler (Cüveynî, 2012: 261).

Kerâmet konusunda önceki Eş'arî kelamcılarından farklı düşünmeyen Gazâlî de şunları söylemektedir: "Gerçek olan kerâmetin câiz olmasıdır. Çünkü bu bir insanın duası veya muhtaç olması sonucunda, Yüce Allah'ın meydana getirdiği olağanüstü ve insanları hayrette bırakan bir fiille ilgili olan bir husustur. Bu ise, şüphesiz Allah'ın zatında muhal olmayan hususlardandır. Zira bu, mümkün olup başka bir imkânsızlığa götürmediği gibi, mûcizenin de bâtil olmasına sebep olmaz. Çünkü kerâmet, ortada bir meydan okuma veya iddia bulunmadan meydana gelen olağanüstü bir olaydan ibarettir. Eğer bu olay meydan okumak suretiyle hâsıl oluyorsa, biz buna mûcize adını veririz ve bu da zorunlu olarak meydan okuyanın doğruluğuna delalet eder. Kerâmetin, ortada bir dava konusu bulunmadığı zaman, bazen bir fâsık vasıtasıyla da gösterilmesi câizdir. Çünkü kerâmet bizatihi kudretin içinde bulunan bir şeydir." (Gazâlî, 1971: 147-148).

Fahreddîn Râzî de mûcize konusunda şu tanımlamayı yapmaktadır: "Mûcize geleneği yırtan bir iş olup karşı çıkılamayacak bir meydan okumayla beraberdir. Bir 'iş' olduğunu söyledik, çünkü mûcize alışıldan başka bir şeyi yapma olabilir, bazan da alışılanı menetme olur. 'Geleneği yırtan' dememizin sebebi iddia edenin başkasından ayırdedilmesini temindir. Ancak 'meydan okumak şartı' ile dememiz, yalancının, geçmiş kimsenin mûcizesini kendisine mal etmemesini, ırhâs (Peygamberin gelmesinden önceki belirtiler)'den ve kerâmetlerden ayırdedilmesini sağlamaktır. 'Karşı çıkılmıyacak olması' demekten maksat büyü ve göz boyacılıktan ayırdedilmesidir." (Râzî, 1978: 207). "Ayrıca ona göre, mûcizenin görünmesi ile peygamberliğe (risalet) delil getirmek üç mertebeye dayanır. a) Birincisi, onun Yüce Allah'ın fiili olduğu, b) İkincisi, Allah Teâlânın o işi onu tasdik için yaptığı, c) Üçüncüsü, Allah Teâlânın tasdik ettiği her kesin doğru olduğudur." (Râzî, 1978: 210). Kerâmetin câiz olduğuna, Hz.

Meryem ve Âsaf kıssalarını delil getiren Râzî'ye göre kerâmetler, mûcize'den peygamberlik için meydan okumakla ayırtedilir (Râzî, 1978: 226).

Sonuç olarak Ebu'l-Hüseyin [el-Basrî] dışındaki bütün Mu'tezile kelamcıları kerâmeti inkâr ederken, Eş'arî kelamcılarında sadece Ebû İshâk el-İsferâyînî kerâmeti reddetmiştir. Eş'arîlerin bu konudaki delilleri ise Âsaf, Meryem ve Ashab-ı Kehf'in kıssalarıdır. Mutezile'nin harikulade bir olay, peygamberden başkasının elinden gelirse, gerçek peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan bir sahtekârın birbirine karışacağı iddiasına karşın, Eş'arîler nebînin tehadî (meydan okuma) ve iddia ile ayırt edileceğini öne sürmüşlerdir (Kâdî Beyzâvî, 2014: 230).

4.4.3. Sûfilerin Nübüvvet ve Velâyet Anlayışı

Nübüvvet konusuna tarihi arka planından bakıldığında zühd döneminde, teorik söylemlerden çok pratik uygulamaların ön planda olması, tasavvufun nübüvvet konusunda sistematik bir söylem içerisine girmesini gerektirmemiştir. Velâyet ve kerâmet konularından bağımsız olarak, genelde sûfilerin nübüvvet anlayışları sünni anlayışla paralellik arz etmektedir. Nitekim bu dönemde sûfilerin nübüvvet anlayışına ışık tutması açısından Bâyezid-i Bistâmî'nin (ö. 261/875) şu sözleri önemlidir: "Beyazid-i Bistâmî'ye; Enbiya hakkında ne dersin, diye soru sorulunca şöyle demişti: "Heyhât! Biz onlar hakkında hiç tasarrufta bulunamayız. Onlar hakkında ne tasavvur edersek edelim, bu tümü ile bize ait tasavvurdur. (Onlar bu tasavvurdan yücedirler). Hakk Taâla onların nefyini ve isbâtını (red ve kabulünü) öyle bir dereceye koymuştur ki, halkın gözü oraya ulaşamaz, velilerin mertebesi halkın idrakinden nasıl gizli ise, nebilerin mertebeleri de velilerin tasarrufundan öylece gizlidir." (Hucvirî, 1982: 358).

Konuyla ilgili değerlendirmesinde Hucvirî'nin şu sözleri de nebi-veli ilişkisine ışık tutabilecek özelliktedir: "Malum olsun ki, bu yolun bütün şeyhleri her zaman ve her halde velilerin nebilere tabi olduklarını, onların davetlerini tasdik ettiklerini, enbiyânın evliyâdan üstün olduklarını, zira velâyetin nihayeti nübüvvetin bidâyeti olduğu, bütün nebilerin evliya oldukları, fakat nebi olmayan velilerin mevcut olduğu, bu zümre için ârizî bir hal olan hususların, o zümre için makam olduğu, bu zümre için makam olan bir şeyin o zümre için hicâb olduğu hususunda icma ve ittifak etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ulemasından ve tasavvuf yolunun muhakkiklerinden hiçbiri bu hususta ihtilaf etmemiştir." (Hucvirî, 1982: 356).

Sûfiler nübüvvet konusunu genellikle velâyetle, mûcize konusunu da kerâmetle ilişkilendirerek işlemişlerdir. Özellikle kelim âlimleri tarafından eleştiri konusu olan velâyet ve kerâmet konusunun sûfiler tarafından bu şekilde nübüvvet ve kerâmetle ilişkilendirilerek işlenmesi, gelen tepkileri yumuşatmak ve tasavvufu sünni bir çerçeveye oturtmak gayretinin sonucu olsa gerektir. Fakat genel olarak tasavvufta peygamber ile veli anlayışlarının iç içe girmiş karmaşık bir hal alması, bazen neredeyse velâyetin nübüvvet konumuna yükseltilmesi, bunun yanında ilham ve kerâmet gibi ucu açık kavramların peygamberlere gelen vahiy ve mûcize ile eş değer konuma getirilmesi, en azından zâhirde bu şekilde anlaşılmasına imkân veren bir üslup kullanılması nübüvvet konusunda tasavvuf ile kelam ilmi arasındaki en büyük sorunu teşkil etmektedir.

Bunun yanında Şia'nın imamlar için öngördüğü ismet sıfatını, sûfilerin 'mahfûz' şeklinde veliler için öngördüğü görüntüsünün bulunduğunu söylemek gerekir. Her ne kadar teorik düzeyde, İbn Arabî başta olmak üzere birçok sûfi, nebi ile veliyi net çizgilerle birbirinden ayırmış olsalar bile, umumî nübüvvet kavramı ile veliliği nübüvvetin âdeta bir parçası saymaları, zihinlerde karışıklığın doğmasına neden

olmuştur. Buradan hareketle vahiy ile ilham ve mûcize ile kerâmetin ayırt edilmesi zorlaşmıştır (Karadaş, 2010: 39).

Diğer taraftan ilkin Hâkim et-Tirmizî tarafından ortaya atılan daha sonra İbn Arabî tarafından geliştirilen “hatmu velâyet” konusu da sorunun bir başka yönünü göstermektedir. Hucvirî'nin de belirttiği gibi velâyet konusunun başlangıcı olarak kabul edilebilecek kişi Hâkim et-Tirmizî'dir (Hucvirî, 1982: 326-327). Zira gerek sünni tasavvuf çizgisinde gerekse felsefi tasavvuf anlayışında velâyet öğretisi Hâkim et-Tirmizî'nin görüşleri üzerinde gelişmiştir. “Hakîm et-Tirmizî daha ziyade velâyet kavramı üzerinde yoğunlaşmış, tasavvufi anlamıyla velî kavramını kapsamlı ve sistemli olarak kullanmak suretiyle bir velîler hiyerarşisi geliştiren ilk kişi olmuştur. Tirmizî tarafından ortaya atılan ve ardından da İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilen bu anlayışa göre nübüvvet, Şia'daki nübüvvet-imamet ilişkisinde olduğu gibi daha çok velâyet ile irtibatlı olarak ele alınmış, velâyet nübüvvetin bir parçası olarak görülmüştür.” (Sancar, 2010: 93). Sünni kanatta Tirmizî'nin görüşleri genel anlamda olumlu karşılanmıştır. Fakat onun “hatmu velâyet” görüşü sünni tasavvuf çizgisinde yer bulamadığı gibi eleştiriye tabi tutulmuş ancak felsefi kanatta İbn Arabî'den sonra sistemleştirilmiştir.

Bu bağlamda bazı Eş'ari kelamcılarının velâyet ve kerâmet konusunda eleştirel bir tavır yerine ya olumlu ya da nötür bir tavır sergilemeleri, tasavvufun bu konularda Eş'ariliğe yaklaşmasını sağladığı gibi, kendi içinde etkiye açık bir alan bırakmasına da yol açmıştır. Konuyla ilgili olarak sünni çizgiye yakın sûfilerin nübüvvet ve velâyet anlayışlarına bakmak Eş'ariliğin tasavvufu benzer nübüvvet anlayışına sahip olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda tasavvufu sünni akide çerçevesinde dizayn etmeye çalışan sûfiler olarak Kelâbâzî, Serrâc, Kuşeyrî, Hucvirî, Ebu Necb es-Sühreverdî gibi sûfilerin görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır. Ancak burada Eş'arî âlimleriyle sûfilerin gerek nübüvvet konusunda gerekse diğer itikadi konularda hedef aldıkları iki fırkaya dikkat çekmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi Mutezile, diğeri de Şia'dır. Gerek Eş'arî âlimleri gerekse sûfiler, Mutezile ve Şia'nın nübüvvet anlayışlarından kendi fikirlerini ayırt edici bir takım kriterler ortaya koyarak ortak bir tavır sergilemişlerdir.

Veli ve velâyet konusunda tasavvuf, her ne kadar Şii düşünceden etkilenmiş olsa da, sûfiler bu meseleyi çok daha geniş bir perspektifle ele almışlar ve velâyet makamını belli bir zümrenin inhisarına terk etmemişlerdir. Zira Şia'ya göre velâyet yalnızca Hz. Ali ile Fatıma'nın soyundan gelen imamlara özgüdür. Ancak tasavvuf erbabı kendilerince belli şartlar öne sürmüş olsalar bile, bu vasfın bütün müminlere açık olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Diğer taraftan, hem Şia ve hem de tasavvuf velâyet anlayışlarını Kur'an ve Sünnet'e dayandırsalar da belli noktalardaki yorumlarında bazı dış tesirlerin varlığını hatırlamak gerekir. Ancak bunlardan hangisinin hangi hususlarda daha önce etki altında kalıp diğerini yönlendirdiğini kesin olarak söylemek zordur. Eş zamanlı tesirlerin varlığı göz ardı edilmemelidir (Çift, 2003: 120).

Arapça yazılmış ilk tasavvuf klasiği kabul edilen *el-Luma'* isimli eserin müellifi Serrâc'a göre nübüvvet, Allah'ın dilediği kimseleri seçip bu işle görevlendirmesi ile meydana gelir. Bu yönüyle peygamberlik tamamen vehbî olup, konudaki anahtar kavramı da *istafâ* fiilidir. *Istafâ*'nın biri peygamberleri, diğeri müminleri kasteden iki türü vardır. Peygamberlerin *istafâsı* ismet, vahiy ve risaletin tebliğ edilmesi ile olurken, müminlerinki safây-ı muâmele, hüsn-i mücâhede, hakikatlere ve manevî menzillere bağlanmakla gerçekleşmektedir (Sancar, 2010: 76).

Serrâc'a göre nebi ile veli arasındaki farklar şunlardır:

a) Peygamberler, mûcizeyle halkı kulluğa çağırır ve onu davalarında delil olarak kullanırlar; dolayısıyla, mûcizelerini gizlemeleri kesinlikle yasaktır. Velîler ise kerâmetlerini gizleme suretiyle kulluğa hâle getirmemiş olurlar.

b) Peygamberlerin mûcizeleri, onların nebîliği hususunda müşriklere karşı birer delildir. Müşriklerin imansızlığı kalplerinin kasvetli oluşu sebebiyledir. Velîlerin kerâmetleri ise başkalarına değil, sadece kendi nefislerine bir delildir.

c) Nebîlerin mûcizeleri artıkça, maneviyatlarının kemali de artar; diğer taraftan, velîlerin kerâmetleri arttıkça, vecd ve ürpermeleri de artar ve bu durum, kerâmetin kendileri için bir *mekr-i ilâhî* ve hile olabileceğini düşünmelerine vesile olur (Sancar, 2010: 78).

Sûfilere itikadi açıdan sıklıkla eleştirildiği bir dönemde, kitabında sûfî akâidini ve buna bağlı olarak nübüvvet anlayışını en net bir şekilde ortaya koyan bir başka sûfî de Kelâbâzî'dir. Kelâbâzî peygamberlerin meleklerden üstün olup olmadığı noktasında, sükûtu tercih eden sûfilere sayısı daha fazla olduğu yönündeki görüşünü şu şekilde ifade eder: "Allah kimi daha faziletli kılsa en faziletli olan odur, en faziletli olma (yaratılışın maddesi olma) cevherle ve (sonradan kazanılan) amelle değildir. Sûfilere göre peygamberlerle meleklerin birbirinden daha üstün olmaları hususu, ne nakli ne de akli deliller yönünden biri öbüründen, daha fazla kabul edilir durumda değildir." (Kelâbâzî, 2013: 104). Ancak Kelâbâzî, sûfilere şu hususta ittifak ettiklerini söyler: "Peygamberler, en üstün insanlardır. Derecesi ne kadar yüksek, kadr-ü kıymeti ne kadar yüce olursa olsun insanlardan ne bir siddîk, ne bir evliya ne de başka biri fazilet yönünden peygamberlere denk olamaz." (Kelâbâzî, 2013: 105).

Kelâbâzî peygamberlerin ismet sıfatiyla ilgili olarak sûfilere görüşlerini şöyle aktarır: "Cüneyd, Nûrî ve diğer sûfiler, peygamberler üzerinde cereyan eden (zelle ve küçük hata nevinden günahlar) sadece onların zâhiri (ve bedenleri) üzerinde cereyan etmiştir. Sırları (ve ruhları) ise tamamıyla Hakk'ın müşâhedesiyle meşgul bulunuyordu, demişler ve bu görüşün delili olarak: 'Ağaçtan yenmemesi gerektiği hususunu Âdem unuttu. Biz O'nu bu işe azm ve kast etmiş olarak bulmamıştık.' (Taha/ 115), ayetini ileri sürerek şöyle demişlerdir: "Önceden azm ve niyet edilmeyen ameller hükümsüzdür. Azm ve iradeye dayanmayan işler amel değildir. Allah Taâla: 'Âdem unuttu, biz onu bu işe azm eder bulmadık' sözü ile (ağaçtan yeme işinin) Âdem'in fiili olduğunu kabul etmemiştir." (Kelâbâzî, 2013: 107). "Bununla beraber velî ne büyük ne de küçük günahattan masum değildir. İki nevi günahattan birini işleyen velî, içten gelen samimi bir pişmanlık hissi ile tevbe eder. Buna karşılık peygamberler masumdur, büyük günah işlemezler, diye ittifak ve icma vardır. Hatta bazılarına göre nebi bile küçük günah işlemez." (Kelâbâzî, 2013: 114).

Velîliğin nişanlarından da bahseden Kelâbâzî konuyla ilgili olarak şu ifadelerle yer verir: "Velî kulların kalplerinde buldukları kerâmet ve ihsan nevinden olan şeylerin gerçekten böyle oldukları, bunların birer aldatmaca (mekr) olmadıkları, Allah'ın kendisine ayetlerini öğrettiği halde sonradan bunları inkâr eden kişinin hali gibi bir vaziyetin bulunmadığı konusunda Hakk Taâla, evliyasına emniyet duygusu (garanti) verir. Velîler bilirler ki hakikatın alametlerinin oyun ve aldatmaca (mekr ve hud'a)'ninki gibi olması mümkün değildir. Zira aldatmacanın alametleri görünüştedir. Aldatılan kişi, adamakıllı kınandığı için aslında aldanma ve kovulma alametleri olan şeyleri, dostluğun ve yakınlığın (velâyetin ve kurbun) işaretleri zanneder... Allah Taâla velîliğin alâmet ve emârelerini, velî kullarının sırlarında meydana getirir. Bir Allah, bir de ruhunda bunu bulan kimseden başkası bu alameti bilemez." (Kelâbâzî, 2013: 118-119).

Kerâmet konusunda Kelâbâzî, su üzerinde yürümek, hayvanlarla konuşmak, az zamanda uzun mesafe katetmek, (tayy-i mekân) ve bir şeyin mahallinden ve mevsiminden başka bir yerde ve zamanda zuhûr etmesi gibi -mûcize nevinden de olsa- evliyanın kerâmeti vardır, diye sûfilerin ittifak ettiğini ifade eder. Ona göre Rasulullah (s.a.s.)'in çağında kerâmetin vukûa gelişinin câiz olması ile diğer çağlarda vukûunun mümkün olması birdir. Rasulullah (s.a.) çağında kerâmetin vukûa gelmesi, peygamberi tasdik etmek manasına geldiği gibi ondan sonraki asırlarda da O'nu tasdik etmek manasına gelir (Kelâbâzî, 2013: 109).

“Kelâbâzî, mûcizenin peygamberliğin delili oluşu dolayısıyla kerâmetin kabul edilmesi durumunda peygamber olanla olmayanın ayır edilemeyeceği görüşüne karşın, mûcizesi olsun ya da olmasın Allah'ın kendisine vahiy gönderdiği kimselerin peygamber olacağını ileri sürer. Dolayısıyla ona göre kerâmetin kabulü mûcizeye engel değildir. Bu hususta nebi ve mütenebbi kavramlarını da öne süren Kelâbâzî'ye göre, sûfiler, Allah hakiki nebiyi mûcize ile teyid ve tasdik eder. Nebinin sahip olduğu şeylere yalancı peygamberlerin sahip olması imkânsızdır. Çünkü bu, Allah'ın sâdıkî kâzipten, doğru söylenenle yalancıyı yekdiğerinden ayıretmekten aciz olması manasına gelir, diye ittifak etmişlerdir.” (Kelâbâzî, 2013: 110). “Ayrıca ona göre peygamber olmayan, fakat hakiki manada veli olan bir şahıs ne peygamberlik davasında bulunur, ne de bâtil ve asılsız şeyler söyler. O insanlar sadece hak ve doğru olan şeye davet eder. Şayet böyle bir şahısta, Allah bir kerâmet izhâr ederse; bu, ne peygamberin peygamberliği için bir kusur olur ne de (Nebi ile mütenebbiyi birbirine karıştırma hususunda) şüpheyi düşmeyi gerektirir. Çünkü hakiki veli, peygamber ne demişse onu der, peygamber halkı neye davet etmişse o da ona davet eder. Şu halde böyle bir veliden kerâmetin zuhûr etmesi, aslında Nebiyi tasdik etmek, onun davetini ortaya koymak, delillerini geçerli kılmak, Ulu ve Yüce Allah'ın birliği ve peygamberlik gibi davet ve iddia konusu olan bahislerde kendisini tasdik etmek manasına gelir.” (Kelâbâzî, 2013: 111).

Evliyaya Allah'ın kerâmetlerinden bir şey zuhûr ettiği zaman Allah'a karşı olan zillet, meskenet, korku, tevazu, nefslerini hakir görme ve Allah'ın üzerlerindeki haklarına riayet etme gibi duyguları daha da artar. Bu ise onların hizmetlerini çoğaltır, yaptıkları mücahedelerde kendileri için güç kaynağı olur, verdiği nimetlerden dolayı Allah Taâla'ya şükretmelerine vesile teşkil eder. Şu halde peygamberlerin hârikulade halleri mûcize, evliyanınki kerâmet, Allha'a düşman olanları muhâda'a (aldatma, mekr) adını alır (Kelâbâzî, 2013: 111).

Kelâbâzî velinin iki türlü olduğunu belirtir. Birincisi, insanı (Allah'a ve İslam'a) düşman olma halinden çıkarır. Bu manada imanı olan herkes velidir. (Velâyet-i âmme) İkinci nevi velilîğe; ihtisâs, istifâ ve istisnâ (tahsis etme, seçme, süzme ve dost edinme) manasındaki velilik (Velâyet-i hâsse) adı verilir. Birinci tür velilikte kişinin bunu bilmesi gerekmezken ikincisinde bilmesi ve hakikatını anlaması gerekir. (Kelâbâzî, 2013: 113-114).

Eş'arîliğin fikirlerini en net bir şekilde ortaya koyan sûfî olarak İmam Kuşeyrî'nin nübüvvet ve velâyet anlayışı da bu bağlamda önemlidir. “İnsanın iradesini Allah'ın mutlak iradesi içinde değerlendiren Kuşeyrî peygamber göndermenin aklen câiz olduğu görüşündedir. Buna göre aklın peygamber göndermenin vâcibliğini ileri sürmesi doğru değildir. Zira hükümlerin farziyetini belirlemede aklın her hangi bir fonksiyonu yoktur.” (Akkuş, 1997: 171). “Ona göre, Yüce Allah sahip olduğu mülkü hakkında “*Dilediğini yapandır.*” (Hud/ 107) Mahlûkat, O'nun mahlûku, mülk de O'nun mülküdür. Fiilinde O'na bir engel, saltanatında bir kuşku ve çekişme yoktur. O, sultanlığının bir gereği olarak insanlara peygamberler göndermiş ve doğruluklarına delil olması açısından onların elleriyle mûcizeler meydana getirmiştir.” (Işık, 2008: 205).

Kuşeyrî'nin mûcize ve kerâmet konusundaki görüşleri, kitaplarını mütâlaa ettiği Bâkılânî (ö. 403/1013) ve hocaları Ebu Bekir b. Furek (ö. 406/1015), Ebu İshâk İsfereyânî'nin (ö. 408/1027) düşüncelerine dayanır. Buna göre, peygamberlerin göstermiş oldukları mûcizeler, nübüvvetleri konusunda davalarını tasdik edici bir delildirler. Peygamberliğin delili olan mûcizeler, peygamberlerden başkasında meydana gelmez. Kerâmet de “âdetullâh” ve “sünnetullâh” denilen tabiat kanunlarının üstünde ve hatta onlara aykırı olarak gerçekleşen bir hâdisedir. Ancak kerâmet velilerden sâdır olur. (Akkuş, 1997: 183).

Kuşeyrî'ye göre bu yönüyle mûcize ile kerâmet arasındaki en önemli fark, mûcizede tahaddînin bulunuşudur. O, bu kanaatini Bâkılânî'nin şu ifadeleriyle de destekleme ihtiyacı duyar: ‘Mûcizeler peygamberlere, kerâmetler velîlere aittir. Sadece peygamberlerin mûcizeleri vardır, velîlerin değil; çünkü mûcizede bir iddianın bulunması şarttır... Diğer taraftan, velî bir nübüvvet iddiasında bulunmadığı için ondan zuhûr eden şey mûcize değildir.’ Kuşeyrî bu ifadelerle aynen katıldığını açıkça ifade eder.” (Sancar, 2010: 82). “Ayrıca Kuşeyrî'ye göre velinin kerâmeti tâbi olduğu peygamberin sadık ve samimi olmasının da bir göstergesidir.” (Akkuş, 1997: 186).

“Kuşeyrî'ye göre velî'nin iki manası vardır. a) Veli “feîl” vezindedir, fakat Mef'ûl manasına gelir. Bu takdirde velî Allah tarafından durumu sevk-ü idare edilen kimse demektir. Nitekim Cenâb-ı Mevla “O, Salih (kul)larının durumunu yürütür.” (A'raf/196) buyurmuştur. Binaenaleyh, Mevlamız, velî kulunu bir lahza dahi nefesine bırakmaz. Aksine Hakk Teâlâ velî kulunu gözetir ve korur. b) Feîl vezni Fâilin mübalağası olarak gelmiştir. Bu takdirde velî kul, Allah'ın ibadet ve taatını koruyup yürüten kimsedir. Onun ibadet yapması aralıksız cereyan eder. Arasına isyan girmeksizin yürür. Veli kulda bu iki mananın da oluşması vâcibtir. Ta ki velî kul, hakiki velî olsun. Bunun için hem kusur etmeksizin Allah'a karşı kulluk vazifesini yürütmesi, hem de genişlikte ve darlıkta Allah'ın onu koruması gereklidir. Peygamberin masum kalması gibi, velinin şartı mahfûz kalmasıdır. Binaenaleyh her kim ki şeriatın onun üzerinde itirazı vardır. O kimse mağrurdur, aldanmıştır!” (Kuşeyrî, 2003: 434). Dolayısıyla Kuşeyrî'ye göre, velîller Allah'ın koruması altında olup, Allah, onlar için hızlân yaratmaz, bilakis onların lehine tevffikini devam ettirir.

Kuşeyrî'ye göre velâyet konusunda ittifak edilen bir husus da velîlerin rûtbelerinin hiçbir zaman peygamberlerin derecesine ulaşmayacağıdır. Zira velâyet makamında olan velinin istikamet üzerinde olan çizgisi, nübüvvet ve risalete tabi olmaktadır (Akkuş, 1997: 186).

“Kuşeyrî'ye göre peygamberin ismeti bi'setten itibaren başlar. Bu nedenle nübüvvetten önce onların günah işlemeleri câizdir. Bu bağlamda “Âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırdı.” (Taha/121) ayetinde geçen olay nübüvvetten önce gerçekleşmiştir.” (Akkuş, 1997: 175-176). “Buna göre Kuşeyrî'nin Kur'an-ı Kerim'de zikredilen diğer peygamberlerin fiilleri hakkındaki kanaatı da Eş'arî'nin nübüvvet öncesi “zelle” cinsinden mâ'siyetleri câiz gören, nübüvvet öncesi ve sonrası küfür ve şirkten korunmuş olduğu tarzındaki görüşüdür.” (Akkuş, 1997: 175-177).

Fikirlerine yer verilmesi gereken bir diğer sûfi düşünür de Hucvirî'dir. Tasavvuf ve marifet yolunu velî ve velâyetin kabulüne dayandığını ifade eden Hucvirî de nübüvvet konusunu nebi-velî ilişkisi üzerinden değerlendirmiştir. O önce velî ve velâyetin çeşitli sözlük anlamlarını zikrettikten sonra Hâkim et-Tirmizî'nin bu konudaki görüşlerini aktarır ve kendisini güzel gördüğünü ifade eder. Buna göre velâyet, nusret, imâret ve emirlik, rububiyet, mahabbet manalarına gelir. Veli kelimesini de diğer sûfiler gibi ismi mef'ûl ve ismi fâil kalıplarındaki şekillerine göre anlamlandırır. Bu durumda velî mef'ûl manasına gelirse; sevilen dost edinilen ve işleri görülen; fâil manasına

gelirse, seven, dost edinen ve işleri gören, demek olur. Her iki manada da Allah ve kul için kullanılır. el-Velî Allah'ın ismidir. (Hucvirî, 1982: 326-327).

Hucvirî'ye göre, Hakk Taâla nübüvvetin delilini günümüze kadar devam ettirmiş ve bu delilin izhâr edilmesine de evliyayı sebep kılmıştır. Böylece, aralıksız bir şekilde Hakk'ın ayetleri ve Muhammed (s.a.)'in doğru sözlü oluşunun delilleri zâhir olacaktır. Hakk Taâla velileri âleme vâli kılmıştır; böylece onlar sadece onun sözünü söyler (ve hükmünü ifa eder) olmuşlardır. Allah, nefse tabi olma yolunu onlar için (dürmüş, kapatmış ve) katlamıştır. Bunun için semadan yağmur onların bereketine, yüzü suyu hürmetine yağar. Yerden bitkiler onların hallerindeki safa sebebiyle biter. Müslümanlar, onların hürmeti ile kâfirlere karşı zafer kazanırlar (Hucvirî, 1982: 329-330).

Hucvirî nebi-veli ilişkisi hakkında Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu sözlerini aktarmaktadır: “Sıddıkların kemal ve nihayet halleri, nebîlerin başlangıç halleridir. Velî ve nebî arasındaki fark açıktır. Faziletçe, nebilerin sonra, velilerin ise önde olduklarını söyleyen mülhîd iki grubun aksine, nebîler velîlere üstün tutulmak gerekmektedir.” (Hucvirî, 1982:231). Ayrıca ona göre sûfî şeyhlerinin cumhuru (r.a.) ile Ehl-i sünnet ve'l-Cemaât, nebîler ve velilerden mahfûz olanlar meleklerden daha üstündür, diye ittifak etmişlerdir (Hucvirî, 1982: 359). Nitekim Allah Taâla'nın Âdem'e secde etmeleri için meleklerle emir vermiş olması, nebilerin üstünlüğüne delildir. Secde edilenin halinin, secde edenin halinden daha yüksek olması zaruridir. (Hucvirî, 1982:360)

Hucvirî diğer sûfiler gibi kerâmetin peygamberin mucizesiyle bir tutulamayacağını belirtir. Ona göre, nebilerin şerefi ve mertebeleri, rütbelerinin yüceliği, ismet ve günahsız olmanın saf oluşu iledir. Sadece mucize ve kerâmetle veyahut da harikulade bir fiilin ellerinden zuhur etmesi itibariyle değildir. İ'caz aslında hep musâvidir. Fakat derece bakımından biri diğerinden daha üstündür. Hucvirî'ye göre harikulade fiiller nebilerin birbirine üstünlük noktasında illet ve sebep olmadığına göre, benzer fiillerin peygamber veya veliden sadır olması da tafdîl sebebi olmaz (Hucvirî, 1982: 336).

Mucize ile kerâmet arasındaki farklara da değinen Hucvirî bu konuda şunları söyler: “Mucizenin sırrı izhâr, kerâmetin sırrı kıtmândır. Mucizede aslanan açıklamak, kerâmette aslanan saklı tutmaktır. Mucizenin semeresi başkalarına aittir, kerâmet ise sahibine hastır. Ayrıca mucizenin sahibi, elinde zuhûr eden harikulade hâdisenin mucize olduğunu kesinlikle bilir. Fakat velî, kendisinden zuhûr eden hârikulade hâdisenin kerâmet mi yoksa istidrâc mı olduğuna katıyetle hükmedemez. Bir de mucize sahibi şeriatla tasarrufta bulunur. Şeriatın red ve kabul ettiği hususların tertibinde Allah'ın emri ile konuşur ve hareket eder. Halbuki bu hususta kerâmet sahibi için teslimiyet göstermekten ve (dini) hükümleri kabul etmekten başka bir yol yoktur. Zira velinin kerâmeti, hiçbir şekilde nebinin şeriatının hükmüne aykırı olmaz.” (Hucvirî, 1982: 337). Ayrıca “kerâmet, sadece mucize sahibini tasdik etme halinde sabit olur. Tasdik ve itaat eden mü'minden başkasının elinden zuhûr etmez. Çünkü ümmetin kerâmeti Peygamberin (s.a.) mucizesidir. Hz. Peygamber'in şeriatı baki olduğuna göre, hüccetin (yani mucize gibi harikulade bir hâdise olan ve velilerden zuhur eden kerâmetin) de baki olması icab eder.” (Hucvirî, 1982:338).

Hucvirî, peygamberlerin ismet vasfı ile evliyanın mahfûz oluşunu arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: “Evliya masum, yani günahsız değildir. Çünkü ismet, yani masum olmak onlar için şart değildir. Fakat var olması, velâyetin yok olmasını icab ettiren afetlerden (ve günahlardan) evliya mahfûzdur. Allah tarafından muhafaza edilmiştir.” (Hucvirî, 1982: 342).

Gazzâlî sonrası dönemde yaşayan Bağdat Nizamiye Medresesinde öğrenim görmüş olan ve daha sonra da o medresenin müderrisi olan *Ebü'n-Necîb es-*

Suhreverdî'nin (ö. 563/1168) peygamberlik görüşü büyük ölçüde Eş'arî anlayışına uygundur (Karadaş, 2010: 30).

Sonuç olarak Hâkim et-Tirmizî'nin ortaya koymuş olduğu velâyet anlayışı her ne kadar diğer sûfilere kaynaklık etmişse de, bunun Serrâc, Kelâbâzî, Ebu Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Hucvirî gibi sûfilerin geliştirdiği sünni tasavvuf ile İbn Arabî'nin öncülük ettiği felsefi tasavvufa yansımaları farklı olmuştur. Birinciler velâyet anlayışlarını Eş'arî kelamıyla paralel olarak sünni çerçevede geliştirirken, ikinciler her ne kadar sünni çerçevenin dışına çıkmasalar da, sünni akâidle bağdaştırılması zor bir takım fikirler ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Eş'arî âlimlerinin nübüvvet-velâyet ve mûcize-kerâmet konusunda ortaya koymuş oldukları ılımlı fikirler, sünni çizgideki tasavvufun omurgasını teşkil etmiştir. Nitekim Eş'arî kelam öğretisinin nübüvvet anlayışı merkeze konulduğunda görüşlerinden bahsedilen sûfi ve düşünürlerin nübüvvet ve velâyet anlayışları Eş'arîliğin nübüvvet anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Burada sadece tak tarafı olarak Eş'arîliğin tasavvufa tesirinden bahsetmek mümkün değildir. Belki karşılıklı bir etkileşimden bahsetmek daha doğru olacaktır. Ancak kelami perspektiften bakıldığında, sünni tasavvuf anlayışının Eş'arî öğretiyi temel alarak felsefi tasavvufun ve bâtinî fırkaların nübüvvet ve velâyet anlayışı ile arasına bir çizgi çektiği görülebilir.

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hicri ikinci asırdan itibaren ilimlerin tedvini ile başlayan süreçte, dini her ilim dalı teorik anlamda Kur'an ve Sünnet'e göre yöntem ve prensiplerini oluştururken, zühd döneminde pratiğe ağırlık veren tasavvuf, bağımsız bir ilim dalı olarak ortaya çıkmamıştır. Bu dönemde zühd bir yaşam tarzı olup henüz teorik anlamda yöntem ve prensiplerini oluşturamamıştır. Ancak hicri üçüncü asırdan itibaren tasavvufun, iç ve dış nedenlerden dolayı kendisini Kur'an ve Sünnet merkezli meşruiyet zeminine oturtarak, kalamcılarının ve fakihlerin eleştirilerine konu olan sebepleri ortadan kaldırılması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Zira Beyazîd-ı Bistamî ve Hallâc-ı Mansûr'un şahsında ön plana çıkan sekr ve şatahât anlayışı, bunun yanında velâyet konusunda Şia'nın imamet anlayışını çağrıştıran söylemler, ayrıca bazı zümrelerin sûfilik kisvesi altında ibahiyeci bir söylem içine girmesi, sûfilere Ehli Sünnet düşüncesini temel alarak tasavvufu savunma gayreti içine girmeleri sonucunu doğurmuştur. Tasavvufta böyle bir çizginin başlamasında, Mutezile ile Selefi kanatların oluşturduğu kutuplaşma ortamında, adı Selefi öğretileri kelami bir formda ifade eden ve çoğunluğu Şâfiî hadisçilerden oluşan Küllâbiye'nin öncülerinden Hâris el-Muhâsibî önemli bir rol oynamıştır. "Muhâsibî, önceleri Mutezili fikirleri savunan bir kalamcı iken, daha sonra Küllâbî kanatta yer alarak Mutezile'yi isim vermeden eleştirmiştir." (Aydın, 1976: 22). Muhâsibî'den sonra onun öğrencisi olarak bu çizgide yer alan diğer önemli bir sûfi de, sekr anlayışına karşı sahv ve temkîn anlayışını savunan Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur. Yine bu anlayışın devamı olarak Serrâc, Ebu Tâlib el-Mekkî, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hucvirî ve Gazâlî sayılabilir. Öte yandan Küllâbî öğretinin devamı niteliğinde olan Eş'arîliğin, tasavvuf ve sûfilere karşı olumlu bir tavır sergilemesi, sûfilere Şâfiî-Eş'arî kanatta yer almalarını ve söylemlerini Eş'arî zeminde geliştirmeleri sonucunu doğurmuştur. Buna göre Eş'arîlik tarihi arkaplanda Şâfiîlik, Küllâbîlik ve tasavvuf geleneklerinden beslenmiştir. Eş'arî'nin fikri dönüşümünün manevi bir ihtidayı andırması, Eş'arîlikteki tasavvufi temayülün göstergesi olabilir. Ayrıca Bûndâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, İbn Hafif eş-Şîrâzî, Ebû Sehl es-Su'lûkî, Ebû Zeyd el-Mervezî gibi sûfilere Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye öğrenci olmaları Eş'arîlikle tasavvufun yakınlaşmasına katkı sağlamıştır. Daha sonra Eş'arî'nin fikirlerinin bize ulaşmasında önemli bir isim olan İbn Fûrek'in kelamcılığının yanında tasavvufla ilgili bir eser yazması da, bu çizginin Eş'arîliğin sistematik bir yapıya kavuştuğu dönemlerde de devam ettiğinin göstergelerindedir. Bunun yanında adı hem Eş'arîlikle hem de tasavvufla anılan Kuşeyrî, sünni tasavvufun oluşumunda önemli bir şahsiyettir. Nihayet Muhâsibî, Mekkî, Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvirî'nin arka planını oluşturduğu bu çizgi Gazâlî ile birlikte olgunlaşmış ve şeriat-tasavvuf bütünleşmesi gerçekleşmiştir. Gazâlî'nin İhyâ'sının sonraki süreçte tarikatların başucu kitabı haline gelmesi, tasavvuftaki Eş'arî tesirin önemli göstergelerinden biridir.

Bu oluşumda Selçuklu ve Osmanlı dönemleri siyasetlerinin bâtinî mezhepler ve onların tarihi süreçte uzantılarına karşı Eş'arîlik ile tasavvufu desteklemeleri bu yakınlaşmanın başka bir sebebi olmuştur.

Fikri planda Eş'arîliğin; bilgi, varlık, uluhiyyet ve nübüvvet konularında tasavvufta bazı tesirleri olmuştur. Zira bu konularda Eş'arî kalamcılarının fikirleri ile isimleri sayılan sûfilere görüşleri örtüşmektedir. Eş'arîlerin bilginin kaynakları konusunda kalamcılarının ittifak halinde oldukları duyular, akıl ve haberin yanında kalbi bilgiye de kendi subjektif çerçevesinde (bilginin kaynağı olarak kabul etmeseler de) bilgi olarak değer atfetmeleri, ancak bu bilgi türünü duyular, akıl ve haberin verileriyle sınırlandırmaları tasavvufun şeriat dairesinde kalmasını sağlamıştır. Bunun sonucu olarak işâri yorumlar ve şatahât türünden sözler zâhiri ilimler ile uyumlu bir şekilde

gelişmiş, zâhire ters düşen söylemler reddedilmiştir. Ayrıca bu şekilde bazı gnostik akımlar, Şia ve İbâhiye ile tasavvufun arası ayrılmıştır. Bu konuda önemli sonuçlardan biri de kendi bilgi teorisini geliştirerek tasavvufun bir ilim dalı haline gelmesidir.

Eş'arîliğin Allah ve âlem görüşü, sûfîlerin ulûhiyyet anlayışlarının temelini oluştururken, ahlaki anlamda da dünyaya bakış açılarını belirlemiştir. Özellikle zorunlu illiyyet kanununun reddi, buna karşın kâinattaki her olayda etkin, fâil-i muhtâr olan bir Tanrı anlayışı sûfîlerin Allah-âlem anlayışlarını doğrudan etkilemiştir. Zorunlu illiyyetin reddi, Eş'arî kelamcılarının mûcizenin ispatı konusunda kolaylık sağladığı gibi, buna bağlı olarak kerâmetin kabulüne de zemin hazırlamıştır. Birçok Eş'arî kelamcısının evliyanın kerâmetlerini kabul etmesi bununla izah edilebilir.

Eş'arîliğin tasavvufa tesir ettiği bir diğer konu da uluhiyyet anlayışıdır. Tasavvufu ilgili yazdıkları eserlerin bir bölümünü de itikad konularına ayıran sûfîlerin ilgili bölümlerdeki fikirlerinin Eş'arî kelamcılarının kitaplarından neredeyse bir farkı yoktur. Zira Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, sıfatların zatla ilişkisi ve çeşitleri konularında benzer görüşleri savunmuşlardır. Bunun yanında, Allah'ın fiillerinde Mutezile'nin aksine O'na geniş bir alan tanıyarak, Allah'ın kudreti ve iradesi doğrultusunda kulların fiil alanını daraltmışlardır. Bunun sonucu olarak, hüsün ve kubuh, tevfiq ve hızlân, adalet ve zulüm konuları da kulların iradesi doğrultusunda değil de Allah'ın kudreti ve iradesine şekillenmiştir.

Nübüvvet konusundaki fikirleriyle velâyeti nübüvvetin eseri olarak kabul etmeleri, Peygamberleri melekler de dâhil olmak üzere herkesten üstün tutmaları, Eş'arîliğin başka bir tesir alanını oluşturmuştur. Bu bağlamda nübüvvet ile velâyetin ve mûcize ile kerâmetin farkları net bir şekilde belirlenmiştir. Böylece Şia ve gnostik akımlarda olduğu gibi neredeyse peygamber konumuna yükseltilen velâyet anlayışı kesin bir şekilde reddedilmiştir.

Sonuç olarak tarihi süreçte arka planını Şâfiî hâdisçiler ile başlayan Küllâbî gelenekte bulan Eş'arî-tasavvuf yaklaşması, Gazâlî'ye kadar tasavvufun şer'i temeller üzerinde bir ilim dalı olarak gelişmesini sağlamıştır. Bu süreçte Eş'arîliğin tasavvufa bilgi, varlık, uluhiyyet ve nübüvvet konularında ciddi tesirleri olmuştur. Gazâlî'den sonra Eş'arîlik ve tasavvuf, sünnilîğin önemli iki disiplini haline gelerek siyasetin de desteğiyle bâtinî akımlara karşı birlikte tavır geliştirmişleridir.

KAYNAKLAR

- Afifi, Ebu'l-Alâ, 2012, Tasavvuf İslamda Manevi Hayat, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 288 s.
- Ahatlı, Erdinç, 2009, Serrâc Muhammed b. İshak, D.İ.A. Ankara, C. 36, S. 570-571.
- Akkuş, Süleyman, 1997, Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelami Görüşleri (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 233 s.
- _____, 2000, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risalesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sakarya, sayı: 2/2000, S. 89-112.
- Algar, Hamdi, 2002, Kazeruni, DİA, Ankara, C. 25, S.145-146.
- _____, 2002, Kazeruniye, DİA, Ankara, C. 25, S.146-148.
- _____, 2006, Necmeddi-i Kübra, DİA, C. 32, S. 498-506.
- _____, 2006, Nakşibendiyye, DİA, Ankara, C. 32, S. 335-342.
- Alper, Hülya, 2005, İbn Sina ve Bakillânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur'ani Perspektifle Değerlendirilmesi, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, Sayı 28 (2005), S. 53-73.
- el-Âmidi, Ali b. Muhammed, 2003, el-İhkam fî Usulî'l-Ahkam, Tahk. Abdurrezzak Afifi, Daru's-Samii, Suudi Arabîstan, 4 cilt.
- Aslan, Abdulgaffar, 2008, Kelamda İlhamın Bilgi Değeri, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, Yıl 2008/1, Sayı 20, S. 25-45.
- Aşkar, Mustafa, 2001, Tasavvuf Tarihi Literatürü, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 477 s.
- Ateş, Süleyman, 1974, İşari Tefsir Okulu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 361 s.
- Altıntaş, Hayrani, 1986, Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 193 s.
- Attar, Feriduddîn, 1984, Tezkiratu'l-Evliya, Haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 871 s.
- Aybakan, Bilal, 2010, Şâfiî Mezhebi, DİA, Ankara, C. 38, S. 233-247.
- _____, 2010, Şâfiî, DİA, Ankara, C. 38, S. 223-233.
- Aydın, Hüseyin, 2012, Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl, Fecr Yayınları, Ankara, 568 s.
- Aydın, Hüseyin, 1976, Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Pars Matbaacılık, Ankara, 191 s.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir, 2002/1423, Usulu'd-Dîn, Tahk. Ahmed Şemsu'd-Dîn, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 415 s.
- _____, 2013, el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 316 s.
- Bâkîllânî, Ebu Bekir İbn Tayyib, 1957, Kitâbu't-Temhîd, Tahk. Yusuf M. el-Yesui, Mektebetü's-Şarkiye, Beyrut, 470 s.
- _____, 1998, Olağanüstü Olaylar Ve Aralarındaki Farklar, Çev. Adil Bebek, Rağbet Yayınları, İstanbul, 150 s.
- _____, 2000, el-İnsaf Fime Yecibu İ'tikâduhû Velâ Yecûzu'l-Cehlu Bihî, Thk. M. Zahid Kevseri, Mektebetü'l-Ezher, 200 s.
- Baz, İbrahim, 2012, Tasavvuf Mektepleri, (Tasavvuf El Kitabı), Grafiker Yayınları, Ankara, S. 144-148.

- Beyhakî, 1985, Menâkıbu'ş-Şâfiyye, Tahk. S. Ahmed Sakar, Daru't-Turâs, Kahire, 1970, 2 c.
- Bolay, Süleyman Hayri, 1993, Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 308 s.
- Bolat, Ali, 2012, Tasavvufun Doğuşu (Tasavvuf el Kitabı içinde), Grafiker Yayınları, Ankara, S. 109-133.
- _____,2001, Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, Sayı 12-13, S. 363-389.
- _____,1998, Muhâsibînin Marifet Anlayışı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 152 s.
- Bozkurt, Mustafa, 2008, Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 12/1, S. 253-274.
- _____,2006, Râzî'de Bilgi Teorisi (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 213 s.
- Bulut, Halil İbrahim, 2011, Peygamberlerin Başarısında Mûcizenin Yeri Ve Önemi, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 11, Sayı 1, S. 65-78.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid, 2000, Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çevr. B. Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 722 s.
- Camiî, Abdurrahman, 2011, Nefahâtu'l-Üns-Evliya Menkıbeleri, Çev. Hz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Pinhan Yayınları, İstanbul, 848 s.
- Cebecioğlu, Ethem, 2009, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 741 s.
- _____,2006, Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 17, S. 7-27.
- Ceylani, Muhammed Fadıl, 2010, Nehru'l-Kadiriyye, Çev. Dilaver Gürer-Abdulaziz Ceylani, Ceylani İlim ve Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul, 343 s.
- Coşkun, İbrahim, 2008, Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu, Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, S.117-143.
- Cüveynî, 2012, Kitâbu'l-İrşâd, Çev. A. B. Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 360 s.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu İ. Agâh, İslam Mezhepler Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 274 s.
- Çağlayan, Harun, 2009, Kelamda Bilgi Kaynakları (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 179 s.
- Çağrııcı, Mustafa, 2012, Tevekkül, DİA, Ankara, 2012, c.41,1-2.
- _____,1996, Gazâlî, DİA, Ankara, c. 13, s.489-505.
- _____,2000, İhyâu Ulumi'd-din, DİA, Ankara, C.22, S. 10-13.
- _____,2000, Gazâlî'nin İhyâ'sı ile Birgivi'nin Tarikat-ı Muahmmediyesi'nin Mukayesesi, İslami Araştırmalar Dergisi, (Gazâlî Özel Sayısı), Cilt 13, Sayı 3-4, S. 473-478.
- Çelebi, İlyas, 2009, Sifat, DİA, Ankara, C. 37, S. 100-106.
- _____,1998, Hızlân, DİA, Ankara, C.17, S. 419-420.
- _____,1999, Hüsün ve Kubuh, DİA, C. 19, S. 59-63.
- Çift, Salih, 2003, Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hâkim Tirmizi Örneği, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa, S. 116-150.
- _____,2008, Ruveym b. Ahmed, DİA, Ankara, C. 35, S. 273-274.
- _____,2012, Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet, Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, S. 217-232.

- Çubukçu, İ. Agâh, 1972, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 204 s.
- Dağ, Mehmet, 1987, İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1987, Sayı: 2.
- _____, 1980, Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, Sayı 4, S. 97-114.
- Danışman, Nazif, 1955, Kelam İlimine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 204 s.
- Demirli, Ekrem, 2008, İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 19, S. 25-44.
- _____, 2013, Gazâlî ve Tasavvuf, (Gazâlî Konuşmaları Kitabı İçinde), Küre Yayınları, İstanbul, S. 253-291.
- Doğrul, Ömer Rıza, 2008, İslamiyetin Getirdiği Tasavvuf, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 206 s.
- Ebu'z-Zehra, Muhammed, 1996, İmam Şâfiî, Çev. Osman Keskiöglü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 382 s.
- Erdem, Hüsamettin, 1999, Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti, Selçuk Üniversitesi Vakfı Yayınları, Konya, 276 s.
- _____, 2000, Gazâlî'de Bilgi Meselesi, İslami Araştırmalar Dergisi, C.13, Sayı 3-4, S. 293-297.
- Erginli, Zafer, 2006, Muhâsibî, DİA, Ankara, C. 31, S. 13-16.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, 2005, Makâlatü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri), Çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 431 s.
- _____, 2005, el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne, Çev. Mustafa Çevik (Dinin İnanç İlkeleri), İlahiyat Yayınları, Ankara, 111 s.
- _____, 1960, İstihânu'l-havd fi ilmi'l-keâm, Çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, Cilt 8, Sayı 1, S. 165-174.
- _____, 1955, Kitâbu'l-Luma' fi Reddi alâ ehli'z-Zeyğî ve'l-Bid'i, Tahk. Hamude Guraba, Londra, 136 s.
- Fazlurrahman, 2006, İslam'da İhyâ ve Reform, Çevr. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 280 s.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, 1988, Abdulkahir el-Bağdâdî, DİA, Ankara, C. 1, S. 245-247.
- Gazâlî, Ebu Hamîd, 1981, Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı), Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 417 s.
- _____, 1971, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikatta Orta Yol), Çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 210 s.
- _____, 1990, el-Munkızu Mine'd-Dalâl, Haz. Abdulhâlim Mahmud, Çev. Salih Uçan, Kayıhan Yayıncılık, İstanbul, 464 s.
- _____, 1967, el-Munkızu mine'd-Dalâl, Tahk. Cemil Salibe-Kamil İyâd, Daru'l-Endülüs, Beyrut. 134 s.
- _____, 1960, el-Munkızu Min Ad-Dalâl, Çev. Hilmi Güngör, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 92 s.
- _____, 1974, İhyâu Ulûmuddîn, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 4 c.
- _____, 1994, el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, 2 cilt.

- _____, Tarihsiz, Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn, Çev. Remzi Barışık, Kılıç Kitabevi, Ankara, 256 s.
- Gökbulut, Süleyman, 2008, Ebû'n-Necib Ziyâüddîn es- Sühreverdî ve Âdâbü'l-Müridin Adlı Eseri, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 28, S. 146.
- Güngör, Erol, 2011, İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Yayınları, İstanbul, 220 s.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak Süleyman, 1998, Kelam, Tekin Kitabevi, Konya, 448 s.
- Gölcük Şerafeddin, 1997, Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 344 s.
- _____, 1991, Bâkılânî, DİA, Ankara, C. 4, S. 531-535.
- Hayy, M. Abdul, 1990, Eş'arîlik (İslam Düşüncesi Tarihi İçinde), Editör, M. M. Şerif, İstanbul, 4 c.
- Hızlı, Mefâil, 2008, Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, Cilt: 17, Sayı:1, S. 25-46.
- Hourani George F., 2003, Eş'arî, Çevr. Fethi Kerim Kazanç, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, Sayı 14-15, S. 359-366.
- Hucvirî, 1982, Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi), Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 608 s.
- Işık, İsmail, 2008, Kuşeyrî'nin Luma' fi'l-İtikâd Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 8, Sayı 2, Adana, S. 199-209.
- Işık, Kemal, 1967, Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 106 s.
- İbn Füreik, Ebu Bekir Muhammed İbn Hasan, 1987, Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el- Eş'arî, Tahk. Daniel Gimaret, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 406 s.
- _____, 2014, Kitâbu'l-İbâne an turuki'l-Kasidin ve'l-Keşf an Menâhici's-sâlikin ve't-Teveffür ila ibâdeti Rabbil Âlemin, Haz. Abdulgaffar Aslan-Ahmet Yıldırım, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul.
- İbn Kesir, 1995, Büyük İslam Tarihi, El Bidâye Ve'n-Nihâye, Çev Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 15 cilt.
- _____, 1993/1413, Tabakâtu Fukahâi's-Şâfiyye, Tahk. A. Ömer Haşim-Muhammed Z. Azb, Mektebetü Sekafetü'd-Diniyye, Kahire, 2 c.
- İbn Münevver, Muhammed, 2004, Esrâru't-Tevhîd fi Makalâti's-Şeyh Ebi Said (Tevhidin Sırları), Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 396 s.
- İbn Teymiyye, 1986, Minhâcu's-Sünnetü'n-Nebeviyye, Tahk. Dr. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad, 9 c.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, 1978, Vefeyâtu'l-A'yân ve İnbâu Ebnâi'z-Zemân, Tahk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, 8 cilt.
- İlhan, Avni, 1992, Bâtînîyye, DİA, Ankara, C. 5, S. 190-190.
- İmam Rabbani, 1986, Mektubat-ı Rabbani Çev. Abdulkadir Akçipek, Cümle Yayınları, İstanbul, 2 Cilt, 848 s.
- İrfan Abdulhamid, 2014 İslamda İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları, Çev. M. Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 320 s.
- _____, 1995, Eş'arî, DİA, Ankara, C. 11, S. 444-447.
- İsfahânî, Ebu Nuaym, 1988, Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Asfiyâ, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 10 cilt.
- el-İskenderi, İbn Ataullah, 2011, Allah'ın İki Veli Kulu, Çev. Abdullah Mağfur, Üsküdar Yayınevi, İstanbul, 488 s.

- İzmirli, İsmail Hakkı, 1928, İmamı' l-Hrameyn Ebu'l-Meali el-Cüveynî, Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, Yıl: 2, Sayı: 9, S. 1-33.
- Kalaycı, Mehmet, 2011, Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 336 s.
- _____,2010, Eş'arî liğın Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 51/2, S. 399-431.
- Karadaş, Çağfer, 2003, Bâkılânîye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Arasta Yayınları, Bursa, 152 s.
- _____,2010, Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, Cilt: 19, Sayı: 1, S. 25-42.
- _____,2000, İmam Rabbani ve İtikadi Görüşleri, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, Sayı: 9, Cilt: 9.
- _____,2001, Ebu'n-Necib Suhreverdi ve İtikadî Görüşleri, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, Cilt 10, Sayı 2, S. 123-134.
- _____,2003, Selçukluların Din Politikası, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:1, Sayı: 2, S. 95-108.
- Karaman, Hayreddin, 1989, İslam Hukuk Tarihi, Nesil Yayınları, İstanbul, 405 s.
- Kartal, Abdullah, 2009, Sekr, DİA, Ankara, C. 36, S. 334-335.
- Kaya, Mahmut, 2011, Tehâfütü'l-Felâsife, DİA Ankara, C. 40, S. 313-314.
- Kâdî Beyzâvî, 2014, Tavâli'ul-Envâr Min Metâli'il-Enzâr, Çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 39, İstanbul, 296 s.
- Kelâbâzî, 2013, Doğuş Devrinde Tasavvuf (et-Ta'arruf), Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 296 s.
- Keskin, Mehmet, 2013, İmam Eş'arî veEş'arîlik, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 320 s.
- Kılavuz, A. Saim, 1987, Hasan b. Ali el-Berberhari Hayatı ve İtikadi görüşleri, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2, C. 2, Yıl 2, S. 111-120.
- Köksal, İsmail,1999, Fıkıh ve Tasavvuf ilişkisi, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, S. 83-104.
- Kubat, Mehmet, 2012, Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelami Görüşleri, İslami İlimler Dergisi, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 13, S. 21-47.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, 2003, Kuşeyrî Risalesi, Çev. Ali Arslan, Alperen Yayınları, Ankara, 658 s.
- _____,1999, Kuşeyrî Risalesi, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları.
- Küçük, Osman Nuri, 2012, Tasavvufta Metod (Tasavvuf El Kitabı İçinde), Grafiker Yayınları, Ankara, s. 48-63.
- Küçük, Sezai, 2010, Tasavvuf Klasikleri, Erkam Matbaacılık, Ankara, s.159-178.
- Küçük, Ubeydullah, 1974, İhyâ (Önsöz), Bedir Yayınları, İstanbul, C.1 S. 9-106.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed, 1998, Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti, Çev. İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, Sayı 11, S. 159-182.
- _____,1986, el-Kasdu ve'r-Rucûu ila'l-lah, Tahk. Abdulkadir Ahmed Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 448 s.

- Mahmud, Abdulhâlim, 2005, Muhâsibî, Çevr. Beşir Eryarsoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 328s.
- _____,1990, el-Munkızu Mine'd-Dalâl Şerhi ve Tasavvufi İncelemeler, Çev. Salih Uçan, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 464 s.
- Nasr, S. Hüseyin, 2008, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, Çev. N. Avcı-K. Turhan-A. Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 342 s.
- Nesefi, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, 1993, Tabsıratu'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn, Thk. H. Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, C. 1, 626 s.
- Neşşar, Ali Sami,1999, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2 cilt.
- Nicholson, R. A, 2004, Tasavvufun Menşei Problemi, Çev. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul,189 s.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 2001, Selçukluların Dini Siyaseti, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, Ankara,453 s.
- Okudan, Rıfat, 2012, Tasavvufi Düşüncenin Temel Unsurları (Tasavvuf El Kitabı İçinde), Grafiker Yayınları, Ankara, S. 183-209.
- Orman, Sabri, 2000, Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri, İslami Araştırmalar Dergisi, (Gazâlî Özel Sayısı) Cilt 13, Sayı 3-4, S. 237-248.
- Önal, Recep, 2013, İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C. 2, Sayı 2, S. 151-178.
- Öngören, Reşat, 2011, Tasavvuf, DİA, Ankara, C. 40, S. 1119-126.
- _____,2010, Ebü'n-Necîb Sühreverdi, DİA, Ankara, C. 38, S. 35-36.
- _____,2012, Başlıca Tarikatlar (Tasavvuf El Kitabı İçinde), Editör Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara, s. 253-272.
- _____,2002, Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, Sayı 5, S. 85-96.
- _____,2010, Sühreverdiye, DİA, Ankara, C. 38, S. 42-45.
- Öz, Mustafa, 1974, Ebu'l-Hasen el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Ankara, Cilt 13, Sayı 3, S. 181-192.
- Özaydın, Abdulkerim, 2007, Nizamiye Medreseleri, DİA, Ankara, C. 33, S. 188-191.
- Özdemir, Mahmut, 2005, Eş'arî'nin Risâle ilâ Ehli's-Sağır fi Bâbi'l-Ebvâb Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 101 s.
- Özen, Şükrü, 1999, İbn Süreyc, DİA, Ankara, C. 20, S. 363-366.
- _____,2011, Teftazani, DİA, Ankara, C. 40, S. 299-308.
- Özervarlı, M. Sait, Gazâlî, DİA, 1996, C. 13 S. 505-511.
- _____,2001, Kalânîsi, DİA, Ankara, c. 24, s. 223-224.
- Ögke, Ahmet, 2012, Tasavvuf Terimleri (Tasavvuf El Kitabı İçinde), Grafiker Yayınları, Ankara, S. 160-177.
- Özköse, Kadir, 2012, Tasavvuf El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara, 399-413.
- Özler, Mevlüt, 2012, Allah'ın İsim ve Sıfatları (Kelam El Kitabı İçinde), Grafiker Yayınları, Ankara, 728 s.
- Öztürk, Yaşar Nuri,1990, Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 397 s.
- Radtke, Bernd, 2008, İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü, Çev. Salih Çift, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l- Arabî Özel Sayısı-1), Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, S. 501-507.

- Râzî, Fahreddîn, 1996, Meâlimu Usulî'd-Dîn, Çev. Nadim Macit (İslam İnancının Ana Konuları), İhtar Yayıncılık, Erzurum, 143 s.
- _____, 1978, Kelam Giriş el-Muhassal, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:140, Ankara, 278 s.
- Reis, Bedriye, 2013, Gazâlî'ye Göre Sözde Sûfler ve Yanılgı Noktaları, Ekev Akademi Dergisi, Yıl 17, Sayı 5, S.137-150.
- Saklan, Bilal, 1994, Ebu Tâlib el-Mekkî, DİA, Ankara, C.10, S. 239-240.
- Sancar, Faruk, 2010, Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği, (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 316 s.
- Schacht, Joseph, 1986, İslam Hukukuna Giriş, Çev. Mehmet DAĞ-Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 331 s.
- Serinsu, Ahmed Nedim, 2002, Kerâbisî, DİA, Ankara, C. 25, S. 264-265.
- Schoonover, Kermit, 2004, Muhâsibî ve er-Riaye Adlı Eseri, Çev. Ali Bolat, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı.12, S. 293-301.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, 2005, Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları, İlahiyat Yayınları, Ankara, 300 s.
- _____, 2012, İmam Ebu Hanife ve Vasil Bin Ata, Rağbet Yayınları, İstanbul, 269 s.
- Sobieroj, Florian, 2001, Mutezile ve Tasavvuf, Çev. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 10, Sayı 1, S. 273-296.
- Sunar, Cavit, 1978, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 134 s.
- Sübki, Tâcüddîn Ebû Nasr, Abdulvehhâb b. Ali, 1964, Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, Thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire, Matbaâtu İsa el-Babi el-Halebi, 10 cilt.
- Sülemi, Ebu Abdurrahman, 1998, Tabâktu's-Sûfiyye, Tahk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 503 s.
- Şa'ban, Zeküyyiddin, 1996, İslam Hukuk İlminin Esasları Çev. İ. Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara, 472 s.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, 1993, El-Milel ve'n-Nihâl, Tahk. Emir Ali, Ali Hasan, Darul Marife, Beyrut, c. 1, s. 665.
- Şerif, M. M., 1990, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul, 4 c.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefa, 1997, Medhal İle't- Tasavvufî'l-İslami adlı eserin son bölümü, Çev. Mustafa Aşkar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 36, Sayı 1, S. 471-479.
- Taftazânî, Sa'duddîn, 2013, Şerhu'l-Akâid (Kelam İlmî ve İslam Akâidi), Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 291 s.
- Tahrâlî, Mustafa, 1989, Ahmed er-Rıfai, DİA, Ankara, C. 2, S.127-130.
- Tanci, Muhammed, 2002, İslam Tasavvufu Üzerine, Çev. Bekir Topaloğlu, Damla Yayınları, İstanbul, 84 s.
- Taylan, Necip, 1992, Bilgi, DİA, Ankara, C. 6, S.157-161.
- _____, 1989, Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 192 s.
- Tritton, A. S., 1983, İslam Kelamı, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 217 s.
- Topaloğlu, Bekir, 1996, Kelam İlmî Giriş, Damla Yayınevi, İstanbul, 370 s.
- Tosun, Necdet, 2013, Yûsuf el-Hemedânî, DİA, Ankara, C. 44, S. 12-13.
- Tunç, Cihad, 1989, İslam Dinine Göre Hidayet ve Dalâlet, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, Sayı 6, S. 25-41.

- Türer, Osman, 1998, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Yayıncılık, İstanbul, 316 s.
- Uludağ, Süleyman, 2012, Tevekkül, DİA, Ankara, 2012, C. 41, S. 3-4.
- _____, 2010, Cüneyd-i Bağdâdî, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 164 s.
- _____, 2012, Tevhid, DİA, Ankara, 2012, C. 41, S. 21-22.
- _____, 2001, İşari Tefsir, DİA, Ankara, 2001, C. 23, S. 424-428.
- _____, 1991, Amr b. Osman el-Mekki, DİA, Ankara, C. 3, S. 90.
- _____, 2012, Bayezîd-i Bistami, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 197 s.
- _____, 2010, Şathiye, DİA, Ankara, C. 38, S. 370-371.
- _____, 2003, el-Lüma, DİA, Ankara, C. 27, S. 258-260.
- _____, 2002, Kuşeyrî, DİA, Ankara, C. 26, S. 473-475.
- _____, 2000, Bir Düşünür Olarak Gazâlî, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 13, Sayı 3-4, S. 249-254.
- _____, 1996, Gazâlî, DİA, Ankara, C. 13, S. 515-518.
- _____, 1988, Abdulkadir Geylani, DİA, Ankara, C.1, S. 234-239.
- _____, 1988, Adâbu'l-Mürîd, DİA, Ankara, C. 1, S. 336-337.
- _____, 2013, Kelam İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l-Akâid (Önsöz), Dergâh Yayınları, İstanbul, S. 11-76.
- _____, 2001, Kalb, DİA, Ankara, C. 24, S. 229-232.
- Yağlı Mavil, Hikmet, 2012, Eş'arîyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, C. 21, Sayı 2, S. 69-91.
- Yar, Erkan, 2006, Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, Sayı 11:1 (2006), S. 1-23.
- _____, 2005, Eş'arî ve Metodolojisi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ, Sayı 10/2, S. 19-47.
- Yavuz, Yusuf Şevki, 2012, Te'vil, DİA, Ankara, C.41, S. 27-28.
- _____, 1995, Eş'arî yye, DİA, Ankara, 1995, C.11, S. 447-455.
- _____, 1998, Hidayet, DİA, Ankara, 1998, C. 17, S. 473-477.
- _____, 2002, Kesb, DİA, Ankara, 2002, C. 25, S. 302-304.
- _____, 2001, İstitaat, DİA, Ankara, 2001, C. 23, S. 399-400.
- _____, 1999, İbn Küllâb, DİA, Ankara, C. 20, S.156-157.
- _____, 2006, Mücerredü Makalât, DİA, Ankara, C. 31, S. 448-449.
- _____, 1999, İbn Fûrek, DİA, Ankara, C.19, S. 495-498.
- _____, 1995, Fahreddîn Râzî, DİA, Ankara, C.12, S.89-95.
- _____, 1989, Akâidu'n-Nesefi, DİA, Ankara, C. 2, S. 219-221.
- _____, 2000, İlham, DİA, Ankara, C. 22, S. 98-100.
- _____, 1989, İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti, Kültür Matbaacılık, İstanbul, 155 s.
- Yazıcı, Tahsin, 1999, İbn Hafif, DİA, Ankara, C.19, S. 535-537.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, 1996, Fiil, DİA, Ankara, C. 13, S. 59-64.
- Yeşilyurt, Temel, 2008, Rü'yetullah, DİA, Ankara, C. 35, S. 311-314.
- _____, 2013, Bilgi Kuramı (Kelam El Kitabı İçinde), Grafiker Yayınları, Ankara, S. 306-315.
- Yıldırım, Ahmet, 2000, İlk Dönem Sûfilerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, Sayı: 9, Cilt: 9.
- Yıldırım, Ahmet-Aslan Abdulgaffar, 2014, el-İbâne an turuki'l-Kâsidin (Giriş Bölümü) İstanbul, S.13-25.
- Yılmaz, Hasan Kamil, 1992, Bündar b. Hüseyin, DİA, Ankara, C. 6, S. 489.
- _____, 2010, Şhabeddîn Sühreverdî, DİA, Ankara, C. 38, S. 40-42.

- Yücedoğru, Tevfik, 2011, Ebu'l Abbâs el-Kalânîsî'nin Kelâmî Görüşleri, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, C. 20, Sayı 2, S. 77-95.
- Yüksel, Emrullah, 1988, İlahi Fiillerde Hikmet, Erzurum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, Sayı 8, S. 43-76.
- _____,2003, Âmidî'de ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi, Kelam'da Bilgi Problemi Sempozyumu, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, S. 3-6.
- ez-Zebîdî, Seyyid Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Huseynî, 1994/1414, İthâf es-Sâde el-Muttakîn bi Şerh İhyâu Ulûmi'd-din, Müessesetü Tarihi'l-Arabî, Beyrut, c.1.
- Zehebi, 1983, Siyeri A'lami'n-Nübelâ, Thk. Ekrem el-Büsi-Şuayd A., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 25 c.
- Watt, W. Montgomery, 1996, Hür İrade ve Kader, Çev. Arif Aytekin, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 220 s.
- _____,1968, İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelam Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 166 s.
- _____,1998, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çevr. Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 416 s.
- _____,2004, İslam Kelam Ekollerinin Başlangıcı, Çev. M. Emin Eren, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2, S. 309-315.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı : Yunus ERASLAN

Doğum Yeri ve Tarihi : Gaziantep, 22.12.1976

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi S. B. E.

Bildiği Yabancı Diller : Arapça, İngilizce

Bilimsel Faaliyetleri :

İş Deneyimi

Stajlar :

Projeler :

Çalıştığı Kurumlar : Milli Eğitim Bakanlığı

İletişim

E-Posta Adresi : aslanyunus@hotmail.com

Tel. : 05363542721

Tarih : 2015