

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM VE İTİKADİ İSLAM MEZHEPLERİ BİLİM DALI

ABDURRAHMAN B. YUSUF EL-LİCÂÎ
VE KELAM ANLAYIŞI

Aziz Ömer GÜZEL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Sefa BARDAKCI

Konya 2020



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	AZİZ ÖMER GÜZEL
	Numarası	184267002007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Temel İslam Bilimleri
	Programı	Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/>
	Tezin Adı	Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî ve Kelam Anlayışı

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin İmzası
(imza)

ÖNSÖZ

Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren İslam'ın inanç esaslarını akıl ve nakil ekseninde ispat etme gayesine hizmet eden kelim ilmi, başta İslam coğrafyası olmak üzere geniş bir bölgeye yayılmıştır. Bu yayılma hiç şüphesiz kelam alanında söz söyleyen, eser telif eden ve talebe yetiştiren farklı ekollere mensup âlimler vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

Bu araştırmada Basra, Bağdat veya Semerkand gibi ilmî faaliyetlerin yoğun olduğu ve birçok âlimin yetiştiği bölgelerde doğan ve bu merkezlere ek olarak Nişabur'da olgunlaşan Eşarî kelamının izleri altıncı yüzyılda yaşamış bir mutasavvıf olan Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî (v. 599/ 1205) özelinde, İslam coğrafyasının en batısında, Mağrib'te sürülmektedir. Bu tezde, temel olarak bir mutasavvıfın ele aldığı kelam konuları ve bu konuları ele alış tarzıyla birlikte tercih ettiği konuları neden seçtiği de dikkatlere sunulmaya çalışılmıştır. Onun kelami görüşlerinin yanında bölgenin o dönemdeki sosyo-politik yapısı da sunulmuştur. Bu amaçla Licâî'nin yaşadığı bölgenin onun yaşadığı dönemki durumuna değinilmek amacıyla Murabıtlar ve Muvahhidler Devletleri ele alınmıştır. Licâî'nin hayatı, ilim anlayışı ve eserlerine de yer verildikten sonra onun ele aldığı kelami mevzular incelenmiştir.

Mutasavvıf yönü ağır basan bir âlim olan Licâî, genel itibariyle kelamın ulûhiyete dair meselelerine yer vermiştir. Burada onun kelami görüşlerinin Allah'ın sıfatları konusundan müteşekkil olduğunu belirtmek yerinde olur. Zira o cevher ve araz gibi kavramların yanında âlemin varlığına yer vermiş olsa da özünde Allah'ın zatına dair sıfatları ve haberi sıfatları incelemiştir. Kelama dair diğer tartışmalara ve meselelere hiç yer vermemiştir. Bu minvalde çalışmamızın bir sıfatullah incelemesi olduğunu söylemek yerinde olur. Haberi sıfatların derli toplu incelenmesi açısından çalışmamız önem arz etmektedir.

Çalışmamızda Licâî'nin görüşleri, önde gelen Eşarî kelamcıları ile karşılaştırmalara yer verilerek incelenmiştir. Söz konusu âlimler ile onlardan etkilendiği öngörülen Licâî arasında karşılaştırmalar yapılarak benzerlikler tespit

edilmeye çalışılmış Licâî'nin etkilendiği isimlerin izleri sürülmüştür. Böylece dönemin kelamcılarının ele alınan başlıklar hakkındaki görüşleri incelenerek zikredilmiştir.

Yüksek lisans eğitiminin ders döneminden bu çalışmanın tamamlanmasına kadar tecrübeleriyle bana yol gösteren, değerli vakitlerini ayırarak yetişmeme katkı sağlayan akademik danışmanım Sayın Prof. Dr. Sefa Bardakcı'ya, ilgili bölümlerde ve kaynak temininde yardımlarını esirgemeyen Sayın Doç. Dr. Adem Çatak'a, kıymetli meslektaşım ve dostum Durhasan Çelik'e, burada isimlerini saymadığım bölüm hocalarıma, ayrıca hayatımın her döneminde desteklerini hissettiğim aileme ve eşime teşekkürü bir borç bilirim.

Konya – 2020

Aziz Ömer GÜZEL



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	AZİZ ÖMER GÜZEL
	Numarası	184267002007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi
	Programı	Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Sefa BARDAKCI
	Tezin Adı	Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî ve Kelam Anlayışı

ÖZET

Bu çalışma, Mağrib'te yaşamış bir mutasavvıf olan Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî'nin kelam anlayışını ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır.

Araştırmanın giriş bölümünde, Licâî'nin yaşadığı coğrafyada, onun asrında mevcut olan siyasî anlayıştan söz edilerek sosyal yapı ve ilmî durum hakkında bilgiler sunulmaya çalışılmıştır. Böylece, Licâî'nin ele aldığı konular ve bu konuları ele alış sebepleri hususunda fikir sunulması amaçlanmıştır. Bu anlamda karşımıza çıkan Murâbitlar Devleti, sonrasında İbn Tûmert ve onun öncülüğünü yaptığı Muvahhidler hareketi konumuzu ilgilendiren yönlerine ağırlık vermek suretiyle ele alınmıştır.

Birinci bölümde Licâî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgiler sunulmaktadır. Bu anlamda onun ilgili olduğu tasavvuf ve kelim alanındaki tavrı ve konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde Licâî'nin varlık ve âlem anlayışı ele alınmış, varlığa dair öngördüğü sınıflandırmalara yer verildikten sonra onun mârifetullah, İsbat-ı vacip, Esmâullah konularındaki açıklamaları sıralanmıştır. Aynı bölümde Allah'ın zâtî ve sübûtî sıfatları hakkında Licâî'nin anlayışı ortaya konulmuştur. Bu bölümün ilk konusundan itibaren başlık açılan her konuda Licâî'den önce kelamcılarının açıklamalarına yer verilmek suretiyle karşılaştırmalar yapılmış; benzerliklerin tespit edilmesine gayret gösterilmiştir.

Üçüncü bölümde ise haberî sıfatlar hakkında bilgi verildikten sonra Licâî'nin incelediği haberî sıfatlar açıklanmış sonra kelamcılarının görüşleri karşılaştırmalı olarak zikredilmiştir. Bölümün sonunda Licâî'nin tenzih meselesine dair tavrına değinilmiştir.

Sonuç bölümünde Licâî'nin metodu hakkında çözümlemelere yer verilmiştir. Karşılaştırmalara mevzu olan kelamcılar ile Licâî arasındaki benzerlikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hülâsa belirtmek gerekir ki Licâî genel itibariyle sıfatlar hakkında görüşler serdetmiştir ve bu çalışma sıfatullah bağlamında konulara yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Murâbıtlar, Muvahhidler, İbn Tûmert, Licâî, Mağrib, Eşârî, Haberî, Sıfat, Mutasavvıf-Mütekellim.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	AZİZ ÖMER GÜZEL
	Numarası	184267002007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi
	Programı	Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Sefa BARDAKCI
	Tezin İngilizce Adı	Abdurrahman b. Yusuf al-Licâî and his Comprehension of Kalam

ABSTRACT

This study was written in order to reveal the understanding of kalam of Abu'l Kasım Abdurrahman b Yusuf al-Licâî, a Sufis who lived in Maghrib.

In the introduction part of the research, information about the social structure and scientific situation was tried to be mentioned in the geography where Licâî lived, by mentioning the political understanding existing in his century. Thus, it was aimed to present an idea about the issues that Licâî deals with and the reasons for handling these issues. In this sense, the Murabits State, which we came across, later İbn Tûmert and Muvahheds movement led by him, was handled by focusing on the aspects that concern our subject.

In the first part, information about the life, scientific personality and works of Licâi is presented. In this sense, his attitude and position in the field of Sufism and kalam, to which he is concerned, were tried to be determined.

In the second part, the understanding of the existence and the world of Licâi has been handled and after his predicted classifications about the existence have been listed, his expressions about mârifetullah, Isbat-ı vacip, Esmâullah issues has been listed. In the same section, Licâi's understanding of the legitimate and subtle attributes of Allah is revealed. Comparisons were made by including the explanations of the theologians prior to Licâi in every subject that has been opened since the first topic of this chapter; Efforts were made to identify similarities.

In the third part, after giving information about the news adjectives, the news adjectives examined by Licâi are explained, and then, the opinions of the theologians are mentioned comparatively. At the end of the chapter, the attitude of Licâi about the glory issue is mentioned.

In the conclusion part, analyses about Licâi's method are included. Similarities between the theologians who are subject to comparisons and Licâi are tried to be revealed.

Keywords: Murabits, Muvahheds, İbn Tûmert, Licâi, Mağrib, Eşarî, Haberî, Adjective, Sufi - Mutakallem,

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
b	: Bin
bk	: Bakınız
c	: Cilt
h	: Hicri
hz	: Hazreti
müifd	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s	: Sayfa
td	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk	: Tahkik
trc	: Tercüme
v	: Vefatı

İçindekiler

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. Araştırma Hakkında Genel Bilgiler	1
1.1. Araştırmanın Metodu.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
1.3. Araştırmanın Kaynakları	2
2. Licâî'nin Yaşadığı Dönemde Mağrib'te Siyasî ve İlmî Durum	3
2.1. Murâbitlar Devleti ve Dönemin Değerlendirmesi	3
2.2. İbn Tûmert ve Murâbitlar Devletinin Yıkılışı	6
2.3. Muvahhidler Devleti ve Dönemin Değerlendirmesi.....	8
2.4. Licâî'nin Yaşadığı Dönemde Mağrib'te Kelam İlmî.....	10
3. Ebu'l Kâsım Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri	14
3.1. Licâî'nin Hayatı	14
3.2. İlmî Kişiliği.....	14
3.2.1. Tasavvuf Anlayışı	15
3.2.2. Kelam Anlayışı	16
3.3. Licâî'nin Eserleri	18
3.3.1. Kutbü'l-Ârifin fi'l-Akâidi ve't-Tasavvuf	18
3.3.2. Şemsü'l- Kulûb ve Muâmelâtü'l-Muhibbi me'a'l-Mahbub	20
3.3.3. Şemâilü'l-Husûs	21

BİRİNCİ BÖLÜM**LİCÂÎ'YE GÖRE ÂLEM VE ALLAH**

1. Varlık ve Âlem	22
1.1. Cevher ve Araz	23
1.2. Madde ve Cisim	25
2. Allah'ın Bilinmesi (Mârifetullah)	26
3. Allah'ın Varlığının İsbatı (İsbat-ı Vacip)	32

3.1. Tevhîd Delili	36
3.2. Hareket Delili.....	37
3.3. Hudûs Delili.....	38
4. Allah'ın İsimleri (Esmâullah)	38
5. Allah'ın Sıfatları (Sifâtullah)	40
5.1. Zâtî Sıfatlar	42
5.1.1. Selbî Sıfatlar	42
5.1.2. Sübûtî Sıfatlar	46

İKİNCİ BÖLÜM

LİCÂÎ'NİN ELE ALDIĞI HABERÎ SIFATLAR VE TENZİH

1. Haberî Sıfatlar	54
1.1. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi	56
1.2. Allah'ın Kelamı (Kelamullah).....	59
1.3. Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah).....	63
1.4. Allah'ın Gelişi (Mecî).....	67
1.5. Allah'ın Bulutlar İçinde Gelişi (Gamâm)	68
1.6. Allah'ın Yüzü (Vechullah)	69
1.7. Allah'ın Eli (Yedullah)	70
1.8. Allah'ın Gülüşü (Dahk)	71
1.9. Allah'ın Gizli Konuşanlarla Birlikte Oluşu (Necvâ)	72
1.10. Allah'ın Ayetleri Okuması (Tilavet)	73
1.11. Ayetlerin Allah'tan İnişi (Nüzûl).....	74
1.12. Allah'ın Yüksekte Oluşu (Uluvv).....	75
1.13. Rahmet ve Gazap.....	75
1.14. Tadil ve Tecvir.....	76
1.15. Allah'ın İki Parmağı (İsba').....	78
1.16. Cebbar'ın Ayağı.....	78
2. Licâî'nin Tenzih Anlayışı	79
SONUÇ	82
KAYNAKÇA.....	84

GİRİŞ

1. Araştırma Hakkında Genel Bilgiler

1.1. Araştırmanın Metodu

Bu çalışmada genel itibariyle betimleme ve karşılaştırma yöntemleri kullanılmıştır. Licâî'nin yaşadığı coğrafyanın şartları, onun hayatı ve ilim anlayışı kaynaklar ışığında betimlenmiş; onun kelimî görüşleri, asrının ve müntesibi olduğunu düşündüğümüz Eşarî ekolün önde gelen isimleriyle karşılaştırmalara da yer verilerek incelenmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Licâî'nin görüşleri, ekolün kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eşarî (v. 324/936), Mağrib'te Eşarî mezhebinin yayılmasına yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla katkı sağladığı kaynaklarda zikredilen Malikî fakih ve Eşarî kelamcısı Ebû Bekir Muhammed el-Bakıllânî (v. 403/1012), Licâî'nin, bizzat zikrettiği isim olan İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (v. 478/1085) ve Hüccetü'l-İslam Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (v. 505/1111) görüşleri ile mukayeseli olarak incelenmiş; mezkûr kelamcılar ile Licâî arasında öngörülen etkileşimin varlığı ve boyutları ortaya konmaya çalışılmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamızda altıncı yüzyılda Mağrib'te yaşayan üstelik bir mutasavvıf olan Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî'nin kelam ilmine dair ele aldığı konular ve onun görüşleri mercek altına alınmaktadır

Bu araştırmayı önemli kılan birden fazla husustan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki çalışmamızın ana karakteri olan Licâî'nin şahsiyeti ile ilgilidir. Nitekim o, bir mutasavvıf olmasının yanında Ehl-i Sünnet kelamının felsefe ile memzuc bir hal aldığı dönemde sade, anlaşılır ve felsefî izahlardan uzak bir kelam metodu kullanması yönüyle de göze çarpar. Çalışmamız, ülkemizde köklü araştırmaların bulunmadığı Licâî'nin yaşadığı coğrafyayı ele alması bakımından fikir sunması hasebiyle de önem arz etmektedir. Bu devletin yıkılmasıyla dinî-siyasî bir oluşum olarak idareyi hedef alan Muvahhidler hareketi, otoriteyi ele geçirdikten sonra ilmi faaliyetlere ve düşüncenin gelişmesine önem veren bir yapıya sahip olması bakımından dikkat çeker. Çalışmamız tam da bu noktada beşinci yüzyılın

sonlarından itibaren Mağrib coğrafyasında yaşam alanı bulan fikir düzlemi ve hâkim olan ilmî anlayış hakkında ipuçları sunmaktadır. Aynı zamanda bu çalışma kelamın ulûhiyet alanına dair bilgiler sunması, özellikle haberî sıfatların teviline yer vermesi açısından da mühimdir. Hepsini olmasa da Licâî, nadiren bir arada ele alınan haberî sıfatların önemli bir kısmını açıklamış, kendi bakışıyla Ehl-i Sünnet'e uygun şekilde yorumlamıştır.

Çalışmamız yer verilen konularda Licâî'den önce günümüzde araştırmalara konu olan kelamcıların izahlarına derli toplu olarak değinmesi yönüyle de mühimdir. Licâî, kelam ve tasavvuf arasında insicamı yakalamış olması yönüyle incelenmeye değer bir âlimdir. Nitekim o, her ne kadar ağırlıklı olarak tasavvuf alanına dair eserler telif etmiş olsa da itikadî bilginin irfana ulaşmada zorunlu olduğuna değinmiş ve bu amaca hizmet ederek kelamî görüşler ortaya koymuştur. Licâî, mutasavvıf olmasına rağmen bir kelamcıdan farksız olarak, akıl ve istidlal olmadan hakikate ulaşamayacağını altını çizmiştir. Çalışmamız, hakkında ayrıntılı çalışmaların bulunmadığı Mağrib'in beşinci ve altıncı yüzyıldaki sosyal, siyasî ve kelam özelinde ilmî durumuna değinmesi bakımından da önem taşımaktadır.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Bilimsel bir araştırmanın asıl dayanakları güvenilir kaynaklardır. Bu doğrultuda, birincil kaynaklara başvurmak ve eleştirel bakışla doğru bilgiye ulaşmak önem arz etmektedir. Araştırmamızın Mağrib'in tarihini ilgilendiren konularında; Tarihu Devleti'l-Murâbitin ve'l-Muvahhidin fi's-Şimâli'l-Efriki, Kitabu Ahbâri'l-Mehdi ve İbdai Devleti'l-Muvahhidin, Vefiyâtü'l-A'yân, el-Mu'cib fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib, Kitabü'l-İstiksâ, el-Eşariyye fi'l-Mağrib adlı eserlere ve makalelere müracaat edilmiştir. Kavramların anlaşılmasını sağlamak amacıyla Mucemü't-Ta'rifât ve el-Müfredat fi Garibi'l-Kuran adlı sözlüklerin yanında Lisanü'l-Arab adlı esere bakılmıştır.

Şahıs eksenli çalışmamızda temel olarak ilgili müellifin kaleme aldığı eserlere başvurulmuştur. Bu anlamda Kutbü'l-Ârifin ve Şemsü'l-Kulûb zikre değerdir. Ayetlerin tercümesinde ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meali tercih edilmiştir.

Licâî'nin dışındaki kelamcılarının görüşleri ve açıklamaları kendi eserlerine başvurmak suretiyle elde edilmiştir. Bu anlamda Eşarî'nin el-Lüma fi'r-Red Alâ Ehl'i Zeyğ Ve'l-Bida, el-İbane ve Usulü Ehli's-Sünne, Makalatü'l-İslamiyyin adlı eserlerine; Bakıllânî'nin Temhidü'l-Evail, el-İnsaf adlı eserlerine ve Cüveynî'nin Kitabü'l-İrşad, eş-Şamil, Akidetü'n-Nizamiyye ve Lümaü'l-Edille adlı eserlerine başvurulmuştur. Gazzâlî'nin ise İlcamü'l-Avam, İhyau Ulumi'd-Din, el-İktisad fi'l-İtikad gibi eserleri zikre değerlidir. Ayrıca muhtelif kelam kaynaklarına Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi'ne ve isimlerini kaynakçada ayrıntılı belirttiğimiz eser ve bölümlere müracaat edilmiştir.

2. Licâî'nin Yaşadığı Dönemde Mağrib'te Siyasî ve İlmî Durum

2.1. Murâbitlar Devleti ve Dönemin Değerlendirmesi

Murâbitlar Devleti, 448/1056 yılında Moritanya'nın doğusunda Abdullah b. Yasin (v. 451/1059) tarafından kurulmuştur. Abdullah b. Yasin, zahidâne hayat süren, cihat anlayışını benimsemiş bir şahsiyet olmasının yanında, Malikî mezhebine mensup olduğundan, yönetimde mezhebin esasları ön plana çıkmıştır. Onun 451/1059 yılında vefat etmesiyle idareyi ele alan Ebû Bekir b. Ömer (v. 480/1087) daha sonra yönetimi Yusuf b. Taşfin'e (v. 500/1106) devretmiştir. Yusuf b. Taşfin, Mağrib'te siyasî birliği tesis ederek sınırları Tunus'tan Atlas Okyanusu'na, Nijer nehrinden İspanya'da Ebro nehrine kadar genişletmiştir. (Yiğit, 2006: 154). Hristiyan hücumlarına karşı fetihler elde eden İbn Taşfin, Endülüs'te sona ermek üzere olan İslam varlığının devamını sağlamış aynı zamanda Endülüs medeniyetinden etkilenecek eğitime ve kalkınmaya ehemmiyet vermiştir. (Harekât, 2000: 171).

Yusuf b. Taşfin, kabile reislerinin teşviki ve Abbâsî halifesinin onayıyla İslam dünyasında Emîrü'l-Müslimîn unvanını kullanan ilk hükümdar olmuştur. Onun kitaplara ve özellikle felsefî eserlere ilgi duyduğu, meclisindeki âlimlere ihtiram gösterdiği ve el-Gazzâlî'ye (v. 505/111) muhabbet beslediği hatta ihtiyaç hâsıl olduğunda kendisinden fetva talep ettiği zikredilmektedir. (Özdemir, 2013: 31; En'an, 1997: 44-48).

Devam eden süreçte İbn Taşfin, sadece şer'î vergilerle yetinerek diğer vergileri kaldırmaya devlet ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmiş, bunun üzerine cihat yükünü

paylaştırmak için yeni vergiler koymuştur. 496/1103 yılında Kurtuba'da kumandan, vali ve kabile reislerini toplayarak oğlu Ali'ye (v. 537/1143) biat alan İbn Taşfin kısa süre sonra vefat etmiştir. (Özdemir, 2013: 31).

Babasının vefatıyla yönetim erkini devralan Ali b Yusuf b. Taşfin, otuz yedi yıllık hükümdarlığının ilk yarısında fetih hareketlerine devam etmiştir. Ancak onun zühde düşkün biri oluşunun, yönetimi ihmal etmesine ve nihayetinde kabile liderlerinin de idareye müdahil olmasına ve iç karışıklıkların artmasına neden olduğu değerlendirilmektedir. Buna göre onun hemen her işinde Malikî fukahâya danışmayı haslet haline getirmesi, fukahânın otoritesini güçlendirmiştir. Bu uygulama ile mezhebin doktrinlerinin Kur'an ve sünnetin önüne geçtiği ve keyfe keder fetvalarla kelim, felsefe gibi nazara dayanan aklı ilimlerin yasaklanarak bu ilimlerle iştilig edenler tekfir edilmeye başlandığı şeklinde eleştiriler söz konusudur. Bazı kaynaklarda belirtildiğine göre, bu dönemde Gazzâlî'nin kaleme aldığı *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserin içinde bulunduğu bazı kitaplar yakılmıştır. (Merâkeşî, 2006: 130-131; Dinç, 2018: 2; Yiğit, 2006: 153).

Buradan anlaşıldığı üzere araştırmamızın ana eksenini oluşturan Licaî'nin yaşadığı dönemden önceki asır, ilmî faaliyetlerin çeşitli engellere maruz kaldığı - veya en azından desteklenmediği- bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Fikrî ve içtimaî yapının, Licaî'nin düşüncesinde ve ele aldığı konularda hatta konuları ele alışında etkisinin olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili bölümde gerekli bilgi verilmektedir.

Ali b. Yusuf, Endülüs'ü ele geçirmeye çalışan Hristiyanlarla birçok kere savaşmıştır. Aynı zamanda Murâbitlar'ın himayesini ortadan kaldırmak isteyen Endülüs emirleri otorite boşluğunu fırsat bilerek, Hristiyanların da desteğiyle ayaklanmaya başlamıştır. 515/1121 yılında Kurtuba'da çıkan isyanları bastırarak karışıklıkları ortadan kaldırmak üzere Endülüs'e geçen Ali, Muhammed b. Tûmert el-Mehdî el-Berberî es-Sûsî'nin (v. 524/1130) Sûs'ta isyan ettiğini öğrenince Mağrib'e geri dönmüştür. Üç yıl sonra Sûs bölgesini ele geçiren İbn Tûmert liderliğindeki Muvahhidler, Merâkeş'e saldırılar düzenlemeye başlamıştır. Bunun sonucunda Murâbitlar, 534/1140 yılında Muvahhidler'e karşı büyük bir zafer kazanmışlardır. Ancak Ali b. Yusuf'un son yıllarında Mağrib'deki merkezlerin büyük

bir kısmı Muvahhidler'in eline geçmiştir. Hristiyan birliklerin desteğine rağmen mağlup olan Murâbıtlar'a, İbn Tûmert'ten sonra hareketin başına geçen Ebû Muhammed Abdülmü'min el-Kûmî (v. 558/1163) son vermiştir. (Yiğit, 2006: 153).

Murâbıtlar, birçok kabilenin hâkim olduğu bölgeyi tek yönetim altında birleştirip Kuzey Afrika ve Endülüs'te de yönetimi ele alarak Tavâifü'l-Mülûk döneminde çöküşe geçen Endülüs'ün dört asır daha Müslümanların elinde kalmasında önemli rol oynamışlardır. Endülüs'ün ilhâkıyla ilim ve fikir hayatı gelişme göstermiştir. Tarihçiler nezdinde, her ne kadar Malikî fukahânın uygulamalarına karşı olumsuz kanaatten söz edilse de Endülüs'ün Hristiyanların kontrolüne geçişine engel olunması, merkezî otoritenin güçlendirilmesi, ayaklanmaların bastırılması gibi konularda fukahânın, önemli bir rol üstlenerek devlet namına ve Müslümanların çıkarına olumlu sonuçların elde edilmesini sağladıkları söylenebilir. Hülâsa, dönemin sosyal ve siyasal amilleri fukahânın uygulamalarının genelini anlaşılır kılmaktadır.

Kabileler halinde yaşayan ve geleneklerini yerleşik hayatta da göçebe hayatında da sürdüren Berberîler bölgenin etnik nüfusunun temelini oluşturmaktadır. Murabıtların son dönemde halka karşı olumsuz olduğu değerlendirilen tavrının arka planında söz konusu kabile kültürü yer almaktadır. Bölgeye gelen Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Basrî'nin (v. 131/748) talebeleri kısmen Mutezilî inancı yaymayı başarmış olsa da geniş halk kitlelerine nüfuz ettiği söylenemez. Bedevî Araplarla yakın fitrata sahip olan Berberîler, Mağrib'te pek çok isyan ve karışıklığa sebep olmuşlar ve çok kan dökmüşlerdir. Sahip oldukları katı mizaç, kabile asabiyeti ve kanun tanımaz yapıları Berberîler arasında fikrî ve kültürel gelişime engel olmuştur. (Yıldız, 1992: 482; Fayda, 1992: 311-317).

Murâbıtlar Devleti, Mağrib bölgesine hâkim olmayı başarmış, Endülüs'te Hristiyanlar ile mücadele etmiş ve benzer faaliyetleri sebebiyle halifenin dahi îcabını celbetmeyi başarmıştır. İtikatta Selef'in yöntemini takip etmeyi tercih eden Murâbıtlar, müteşâbih nasları tevile tabi tutmamış ve bu naslarda belirtilen haberlerden Allah'ı tenzih etme faaliyetine girişmemişlerdir. Bu durum Muvahhidler'in kuruluşuna kadar devam etmiştir. (Nâsırî, 1997: 1,196).

Malikî fukahânın uygulamaları sonraki dönem tarihçileri tarafından eleştirilse de fukahânın tek sesli olmadığını belirtmek gerekir. Zira Malikî fakih Ebu'l-Velîd İbn Rüşd el-Kurtubî (v. 520/ 1126)'nin Eşarî kelamcılar hakkındaki fetvası, dönemin din adamlarına izafe edilen kelam ilmi hakkındaki bakış açısının tersi yöndedir. Ali b. Yusuf, İbn Rüşd'e bir mektup yazarak Ebu'l-Hasan el-Eşarî, Bakıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek (v. 406/1015), Cüveynî gibi mezhebin önde gelen kelamcılarının hevâ ehli kimseler mi yoksa İslam'a hizmet eden ilim adamları mı olduğunu sormuştur. İbn Rüşd'e mektubunda, bu kişilere kötü söz söylemenin, onları tekfir etmenin, fikirlerinden sakındırmanın söz konusu olduğunu belirtmiş ve kanaatini belirtmesini istemiştir. İbn Rüşd cevabında, mezkûr kişilerin hak üzere olduklarını, faziletten ayrılmamaları sebebiyle onlardan zarar gelmeyeceğini ve söz konusu olumsuz fikirlerin iftira olduğunu belirtmiştir. Malikî fakih, emiri olumsuz tutuma karşı sakındırmıştır. (İbn Rüşd, 1987: 802-805). Zikrettiğimiz olay, fukahânın farklı bakış açılarına sahip olabildiğini göstermesinin yanı sıra Eşarî kelamcılar hakkında olumsuz kanaatin Licâî'nin yaşadığı dönem olan altıncı yüzyıl dolaylarına kadar sürdüğüne ve onların haklarında kesin bir kanaate varılacak kadar tanınmadığına işaret etmesi bakımından önemlidir.

2.2. İbn Tûmert ve Murâbitlar Devletinin Yıkılışı

Mehdî İbn Tûmert'in hayatının ilk otuz yılı hakkında net bilgiler bulunmamaktadır. Onun otoritesini kuvvetlendirmek suretiyle halkın gözünde yücelmesini sağlamak ve devlet kurmasını kolaylaştırmak amacıyla nesebi Hz. Muhammed'e bağlansa da ortaya kesin kanıtlar konulamamıştır. Ancak İbn Tûmert'in ilim tahsili konusunda hırslı ve oldukça zeki bir şahsiyet olduğu bilinmektedir. Yaşadığı toplumdaki kötü gidişat, ahlakî ve içtimaî çöküş, dinin ana kaynaklarından uzaklaşma, Allah'ı insan suretinde tasavvur eden Mücessime akîdesinin hâkimiyeti İbn Tûmert'in dikkatini çekmiş ve zikredilen hususların ıslahı için onu ilim tahsiline sevk etmiştir. (Aytekin, 1999: 425).

Dini ilimleri tahsiline Mağrib'te Malikî fıkhi ile başlayan İbn Tûmert'in daha sonra Endülüs, Tunus, Bağdat ve Mısır gibi ilim merkezlerinde bulunduğu kaydedilmektedir. (Hallikân, 1978: 47).

Onun Bağdat'ta Gazzâlî ile buluşup öğrencisi olduğu, Murâbitlar'ın Gazzâlî'nin kaleme aldığı İhya'yı yasakladıklarını öğrenince de Murâbitlar ile savaşıma hususunda Gazzâlî'den manevi destek istediği, muhtelif kaynaklarda geçen tartışmalı bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. (Aytekin, 1999: 426; Ayrıca bk: Sallâbî, 1997; Harekât, 2000: 246-247; Sallâbî, 2009; Dinç 2018: 358). Her halükarda İbn Tûmert usul, fıkıh, hadis, hilaf ve kelam ilmini tahsil ederek emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker kaidesini esas alarak yaşadığı toplumda gördüğü yanlışları dile getirmeye başlamış ve böylece insanların ilgisini çekmeyi başarmıştır. (Aytekin, 1999:426).

Savunduğu görüşler, ayrıca düşüncelerini yaymaya çalışması, onun çok defa sürgün edilmesine neden olmuştur. Bu arada bazı kimselerin İbn Tûmert'i benimsedikleri ve görüşlerini kabul ederek davasına katıldıkları görülmektedir. Ebû Bekir b. Ali es-Sanhacî, Abdülmü'min el-Kûmî ve Beşir lakabıyla meşhur Abdullah b. Muhsin el-Venşerisî bu isimlerin en önemlileridir. Hezerce gibi kabile reislerini de arkasına almayı başaran İbn Tûmert dinî kimlik arz eden hareketini siyasî bir noktaya çekerek Murâbitlar'a karşı ayaklanmıştır. Halkın Murâbitlar'a duyduğu hoşnutsuzluk onun taraftar toplamasını kolaylaştırmıştır. Muhammed b. Tûmert; Allah'ı cisim olarak kabul edip yaratılmışlara benzettikleri, halka zulmedip kan döktükleri, dolayısıyla dinden çıktıkları gerekçesiyle Murâbitlar'a karşı hücumu geçmiştir. Dolayısıyla onun riyaset ettiği hareket dinî temellere dayandırılarak, onun halk nezdinde kabul görmesi kolaylaştırılmaya çalışılmıştır. Murâbitlar'ın başkenti Merâkeş'i ele geçirmek üzere sefer başlatan İbn Tûmert ve taraftarları bu savaş sonucunda başarısız olmuş ve bu mağlubiyetten birkaç yıl sonra İbn Tûmert ölmüştür. Halefi Abdülmü'min, onun ölümünü nizamı sağlayana kadar takipçilerinden saklamıştır.

İtikadî alanda kabul ettiği anlayış onun bir mezhep kimliğiyle tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim fıkihta Malikî mezhebinin uygulamalarını takip etmesine rağmen itikatta çok renkli bir anlayışı benimsediği anlaşılmaktadır. Mutezile doktrininin şekillenmesinde etkili olan tevhid kavramına önem vermesi, iyiliği emredip kötülükten alıkoymayı dini bir vecibe olarak algılaması ve oluşturmaya çalıştığı tenzihçi anlayış onun Mutezile'den etkilenmiş olabileceğini akla

getirmektedir. (Beyzak, 1928: 51; İbn Tûmert, 2007: 267). Şii-İmamiyye fırkasında neşet eden masum imam ve mehdilik anlayışını fikri düzlemde kabul ederek imametine biat etmeyenleri tekfir etmekten geri durmayan İbn Tûmert, bununla beraber dört halifenin meşruiyetini teslim ederek pratik kısımda İmamiye'den ayrılmaktadır. (İbn Tûmert, 2007: 229-236). Kanaatimizce onun imamet anlayışında Şii Fatimî devletinin de etkisi vardır. Mehdilik iddiasını kabul etmeyenleri tekfir etmesi ve onlarla savaşı mübah görmesi bakımından da Haricî anlayışa meyli olduğu söylenen İbn Tûmert, bu hususlar hariç tutulduğunda genel olarak Eşarî itikadını benimsemiş görünmektedir. (Bk: Beyzak, 1971; Hamde, 1986: 270; Yavuz, 2017: 2069).

2.3. Muvahhidler Devleti ve Dönemin Değerlendirmesi

Hareketin öncüsü olan ve dini arka planı inşa eden şahsiyet olarak karşımıza çıkan İbn Tûmert hakkında gerekli bilgiler verildiği için bu başlık altında devletin tarihsel seyri hakkında konumuzu ilgilendiren kısımlar ana hatlarıyla belirtilmekle iktifa edilecektir.

Muvahhidler'i, dinî-siyasî hareketten teşkilatlı bir devlete, sonrasında bölgede fetih hareketlerini sürdürerek bir imparatorluğa dönüştüren Abdülmü'min'in vefatıyla yönetimi ele alan Ebû Yakup Yusuf b. Abdülmü'min ve ondan sonra başa geçen Ebû Yusuf el-Mansûr dönemlerinde istikrar korunarak kültürel atılımlar gerçekleştirilmiştir. Ebû Yusuf el-Mansûr devrinde 591/1193 yılında Kastilya yenilgiye uğratılmıştır. (Hasen, 1980: 47). Ancak Muhammed Nasır-Lidînillah zamanında Kastilya Krallığı'nın teşkilini sağladığı Haçlı ordusu 609/1212 yılında galip gelince Endülüs'te üstünlük Hristiyanlara geçmiştir. Böylece Muvahhidler Devleti'nin yıkılma süreci başlamıştır. Muvahhidler'in yıkılışına kadarki süreçte birçok hükümdarın iktidara gelmesi son dönemin ne kadar çalkantılı ve iktidarsız geçtiğini göstermektedir. Neticede halife Abdülvâhid er-Reşîd (v. 640/1242) döneminde takipçi toplayarak güç elde eden Merinîler, onu tahttan indirmeyi başarmış, 668/1269 yılında da başşehir Merâkeş'i ele geçirerek Muvahhidler devletine son vermişlerdir. (Sallâbî, 1997: 220; Özdemir, 2006: 410-411).

Muvahhidler hareketi asıl desteğini kabilelerden almış olsa da teşkilatta, din faktörünün asabiyetten daha önemli olduğu görülür. Abdülmü'min tarafından başlatılan bir uygulamayla her Müslüman erkeğin İbn Tûmert'in akîdeye dair risalelerindeki görüşleri öğrenmesi zorunluluğu getirilmiştir. Bu eğitim dışında cami ve medreselerde farklı ilim dallarında üst seviye öğretim yapıldığı zikredilmektedir. İbn Tûmert'in Kur'an ve sünnete dönüş çağrısı yapmasının bir sonucu olarak hadis, tefsir, kıraat gibi alanlara dair çalışmalar artmıştır. Asla dönüşün bir göstergesi olmaktan çok politik bir saik ile Abdülmü'min ve el-Mansûr devirlerinde Kur'an ve sünnetten uzaklaştıkları gerekçe gösterilerek Malikî fakihlerin fûrûa dair eserleri yakılmıştır. (Özdemir, 2006: 411). Devlet politikası olarak fıkhıta Zahirîliğin yöntemi tercih edilmiş ve bu alanda pek çok fakih yetişmiştir. Kalam ilmi alanında da bir canlanma olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu dönemde, Eşarîliğin ve kısmen Mutezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale gelerek yayılma alanı bulmuştur. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Endelüsî, Ebû Amr Osman b. Abdullah el-Kaysî, İbnü'l-Kettânî Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Abdüssamed el-Fâsî hem fıkıh usulünde hem kalam alanında temayüz eden isimlerdendir. Yine Muvahhidler döneminde bir kısım fukahânın karşı çıkmasına rağmen tasavvuf ilmi alanında da çalışmalar sürdürülmüştür. (Özdemir, 2006: 412).

Murâbıtlar'dan sonra kurulan Muvahhidler Devleti'nde genel olarak, hem halk hem de ulemâ nezdinde daha özgürlükçü bir anlayışın olduğu görülmektedir. Muvahhidler kendilerinden önceki devletin yıkılışına sebep olan hatalarından adeta ders çıkararak halkın iltifatını celbetmeyi başarmıştır. Hareketin kurucusu İbn Tûmert'in düşünce yapısı nazar-ı dikkate alındığında da bu gerçek gün yüzüne çıkmaktadır. Anlaşılan o ki; Murâbıtlar döneminde ağır aksak talim edilen Eşarî mezhebi, İbn Tûmert'in etkisiyle bâkir bir alan bulmuş ve bu dönemde siyasî idarenin desteğiyle bölgede yayılmıştır. Bununla beraber Murâbıtlar döneminde etkisini hissettiren kabile asabiyeti ve toplumsal hiyerarşi benzer şekilde devam etmiştir.

2.4. Licâ'nin Yaşadığı Dönemde Mağrib'te Kelam İlmî

Tarihte Mağrib olarak tanımlanan bölge günümüzde Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletlerini kapsamaktadır. (Harekât, 2003: 315). Hz. Ebû Bekir döneminde fetih hareketlerinin yöneldiği bu coğrafya, Emevîler döneminde tamamen Müslümanların eline geçmiş ve İslamlaşma sürecini tamamlamıştır. (Apak, 2008: 159). Hicri ikinci yüzyılda Emevî baskısından kaçan ve taraftar bulmayı hedefleyen Haricîler, Mısır üzerinden bölgeye geçerek görüşlerini yaymış ve bedevî mizaçla paralel hususiyetler sergileyen halk nezdinde kabul görmüşlerdir. (Hamde, 1986: 67-69). Bu süreçte Mağrib'te Sufriyye, Nefûse İbâzîleri, Midrârîler ve Rüstemîler gibi emirlikler kurmuşlardır. (Fığlalı, 1997:171). İmam Malik b. Enes'in (v. 179/795) talebelerinin bölgeye gelişi hicri dördüncü yüzyıl dolaylarında gerçekleşmiştir. Necmeddin Hintâtî'nin belirttiğine göre Malikiler, bu dönemde mezhebin doktrinlerini Berberi halk arasında yaymayı başarmış ve İmam Malik'e ait olan Muvatta'nın temel eser kabul edilmesini sağlamışlardır. (Hintâtî, 2004: 37; Ceydî, 1993: 52).

Mağrib'te kendine yer edinen itikadî oluşumlar sadece Haricîlik ve kolları ile sınırlı değildir. Nitekim Vâsıl b. Atâ, Abdullah b. el-Haris gibi önde gelen talebelerinin de olduğu bir grubu bölgeye göndermiş ve onlar eliyle Mutezile yayılma imkânı bulmuştur. Ancak İdrisîler Devleti'nin yıkılmasından sonra Mutezilî anlayış gerilemiş ve neredeyse yok olmuştur. Genel kabule göre Mağrib, İbn Tûmert'in ilim yolculuğundan dönüşüne kadar Selef akîdesi üzere kalmıştır. Nasların zahiri, teville yer verilmeden kabul edilmiş, teşbihten kaçınılmış, sıfatlar konusunda yorum yapılmayarak nazara, aklî delillendirmelere meyledilmemiştir. (Tehamî, 2006: 6). İbn Tûmert'in ölümünden sonra tesis edilen Muvahhidler Devleti'nde, öğrencisi Abdülmü'min el-Kûmî eliyle Eşarîlik, itikatta resmi mezhep haline getirilerek mezhebin doktrininin yayılmasına katkı sağlayacak telifât ve çalışmalar desteklenmiştir. Ancak Eşarî kelamının bölgede yayılmasını İbn Tûmert dönemine indirgemek tarihî bir yanılğı olur. Zira Eşarîliğin Mağrib'te zuhûru muhtelif yollarla İbn Tûmert'ten daha önce başlamıştır. (Tehamî, 2005: 246).

Mağrib, hicri dördüncü yüzyıldan itibaren Eşarî akîdesi ile tanışma imkânı bulmuştur. Ebu'l-Hasan el-Eşarî'den sonra sistemleşen ve yayılmaya başlayan akîde

Mağribliler'in hac yolculuğu, ilim tahsili amacıyla yaptıkları rihleler Bakıllânî (v. 403/1012) başta olmak üzere Eşarî ulemânın batıya öğrenci göndermesi ile bölge eşrafi arasında yayılmaya başlamıştır. Nitekim onun Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Abdillâh b. Hatim el-Ezerî gibi öğrencileri Kayravân'a yerleşerek Eşarîliğin yayılmasına hizmet etmişlerdir. Mağrib'te Eşarîliği öğrenen ilk kişi olarak Kalânî lakabıyla maruf İbrahim b. Abdillâh ez-Zebirî (v. 359/1067) zikredilir. Ayrıca Ebû Meymûne Diras b. İsmail el-Fâsî (v. 357/1065), doğuda Eşarî akîdesini tahsil ederek mezhebin Kayravân ve Fas gibi bölgelerde yayılmasını sağlamıştır. (Tehamî, 2006: 11).

Bakıllânî'nin yaşadığı dönemde ondan Malikî fikhî ve Eşarî kelâmını öğrenen Mağribli talebeler, tahsilleri sonucunda ülkelerine dönerek akîdeyi temelleri ekseninde yaymaya gayret etmişlerdir. Ebû Muhammed Abdillâh b. İbrahim el-Asîlî (v. 392/1002), Abdülcelîl b. Ebî Bekr er-Râcî ed-Dibâcî (v. ?), Ebû İmran el-Fâsî (v. 430/1038), Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed el-Kerşî el-Kayravânî (v. 386/996) ve Ebu'l-Kâsım Abdilhâlik b. Abdillâh es-Suyurî el-Kayravânî (v. 460/1068) ondan ilim tahsil eden önemli Mağrib kelâmcılarından.

Devam eden süreçte İbn Fûrek'in çabaları sonucu bölgede Eşarîlik yayılmasını sürdürmüş bununla beraber bölge kelâmcıları tarafından eserler telif edilmeye başlanmıştır. İbn Fûrek'in *Te'vilu'l-Müşkili'l-Hadis* adlı eseri ilim adamları arasında teveccühe mazhar olmuştur. Bunda İbn Hayr el-İşbilî (v. 515/1121) ve Ebû Cafer en-Nehvî (v. 543/1148) gibi kelâmcıların önemi büyüktür.

İbrahim et-Tehamî'nin belirttiğine göre Mağrib ve Endülüs'ün gerçek manada Eşarîlik ile tanışmasını sağlayan isim Ebû Zer el-Herevî'dir (v. 434/1042) (Tehamî, 2006: 19). İbn Kesîr ondan "Mağrib halkına Eşarîliği tanıtan, öğreten âlim" diye bahseder. (İbn Kesir, 1991: 50-51). Usulde Eşarîliği, fûrûda ise Malikî mezhebini talim eden Herevî, Muhammed b. Sa'devî (v. 486/1093) ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî (v. 474/1081) gibi birçok öğrenci yetiştirmiştir. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) döneminde ise Mağribli kelâmcılar akâid kitaplarına şerhler yazıp Kelâm ilminin izlediği aşamayı yakalamışlardır. Cüveynî'nin kelâma dair önemli eserlerinden biri olan Kitâbü'l-İrşâd üzerine –birçoğu günümüze ulaşmasa da- şerhler yazıldığı bilinmektedir. (Tehamî, 2006: 22).

Kelam ilmi tahsil eden Mağrib’li ulemânın bir ekol oluşturduğu konusunda herhangi bir malumât bulunmamaktadır. Ancak onlar doğudan hoca-talebe ilişkisi içinde aldıkları ilmi aynı yöntemle yaymaya gayret etmişlerdir. Bunun yanında onlar bu kitaplarda zikredilen görüşlerden Ehl-i Sünnet’e uymadığını düşündükleri kısımları deliller ışığında eleştirmekten geri durmamışlardır. (Tehamî, 2006: 23). Örneğin Cüveynî’nin şârihlerinden biri olan ve *el-Burhân fi Usuli’d-Din* adlı eserine şerh yazan İmam Mazerî (v. 536/1141) Ehl-i Sünnet’e aykırı olduğunu düşündüğü hususları eleştirmekten geri durmamıştır. (Tehamî, 2006: 23). Yine döneminde söz sahibi olan Malikî fakih Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (v. 543/1148) Cüveynî’nin Allah’ın tafsilatı bilmesi konusundaki görüşlerini eleştiren isim olarak karşımıza çıkar. (Tehamî, 2006: 24). Aynı isim doğuya giderek İmam Gazzâlî’den bire bir ders alan ve Cüveynî’nin anlayışını özümseyip Mağrib’e dönüşüyle bu alanda dersler veren kişi olarak da adından söz ettirmiştir. (Biçer, 1999: 491). İbn Tûmert dönemi öncesi için birçok Eşarî mensubu zikretmek mümkündür. Kaynaklarda zikredilen diğer isimlere rağmen araştırma konusunun öznesi olan Licâî’nin yaşadığı dönem hakkında bilgi vermede yeterli olduğu düşüncesiyle bu isimlerle iktifa edilmiştir.

İbn Tûmert dönemine kadar Eşarî akîdesine ve aklî ilimlere karşı takınılan üç temel tavır bilinmektedir. Bunların birincisi daha önce bahsi geçen Malikî fakih Hamdinî’nin başını çektiği, söz konusu ilimlere tamamen karşı duran hatta İhyâ gibi eserlerin yasaklanmasına, yakılmasına sebep olan gruptur. Öyle ki Gazzâlî’nin kitabını okuyan veya temlik edenlerin ağır cezalara çarptırılmasını istemişlerdir. Bir diğer anlayış tarafsız tutumu temsil eder. Onlar Eşarî kelamına tâbî olmazken ona karşı da çıkmamışlardır. Ebu’l-Fadl en-Nahvî’nin (v. 513/1119) önderlik ettiği son tutumun sahipleri ise Eşarîliğe sahip çıkarak her ilmin gelişmesi gerektiği fikrini taşımışlardır. Nitekim o, İhyâ hakkındaki fetvaya itiraz etmiş bu tavrın ilmî hayatı olumsuz etkileyeceğini savunmuştur. İbn Tûmert dönemine kadar bu tutumların muhtelif temsilciler eliyle sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. (Tehamî, 2005: 276).

İbn Tûmert’in, Eşarî akîdesine vâkıf olması ve bu görüşleri yayma çabası sonucunda onun vefatıyla kurulan Muvahhidler Devleti’nde Eşarîlik, itikatta resmi mezhep hüviyeti kazanmıştır. Hicri altıncı yüzyıl ortalarında devlet teşviki ile Eşarî

akâidi hızla yayılmış ve telif çalışmaları artmıştır. İmam Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin 324 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında Mağrib'te Eşarî akâidinin yavaş bir şekilde olsa bile erken dönemde yayılma imkânı bulunduğu söylenebilir. Licâî'nin yaşadığı dönem düşünce özgürlüğü ve kültürel hayat açısından oldukça canlı görünmektedir. Bu dönemde Licâî'nin ders aldığı herhangi bir mütekellim ismine rastlayamadık. Bununla beraber ileriki başlıklarda ayrıntılarıyla görüleceği üzere Licâî, Eşarî akîdesine ve doktriner delillerine hâkimdir ve bunları halkın idrakine uygun tarzda ifade edebilmektedir.

Genel olarak Licâî'nin yaşadığı dönemde Eşarî akîdesinin tanındığı söylenebilir. Bunda Muvahhidler Devleti'nin etkisi yadsınamaz. Nitekim devletin tesisinden önce var olan Eşarî doktrin savunusu sınırlı kalmış, akâidi hakkında tafsilatlı çalışmalar yapılamamıştır. Murâbitlar'ın nazarî ilimlere karşı takındığı tavır ve halkın, Malikî mezhebine ait olan tevilden kaçınma, taklide önem verme şeklindeki yönelişi sahiplenmiş olması, yayılma ve görüşlerin ifadesi noktasında etkili olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBU'L KÂSİM ABDURRAHMAN B. YUSUF EL-LİCÂÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1. Ebu'l Kâsım Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî

1.1. Licâî'nin Hayatı

Hayatı hakkında tafsilatlı bilgi bulunmamakla birlikte adına yer veren eserlerde ifade edildiğine göre asıl adı Abdurrahman olan Licâî'nin babasının adı Yusuf'tur. Ebu'l-Kâsım künyesiyle tanınan müellif, yaşadığı bölgede bulunan dağın adına nispetle Licâî şeklinde anılmıştır. Fas'ın kuzeyinde yer alan mezkûr dağın bulunduğu bölge seçkin âlimleriyle meşhurdur. Muvahhidler Devleti'nin ilk döneminde yaşamış olan Licâî, Muvahhidler'in halifelliğini üstlenen Abdülmü'min b. Ali (v. 558/1162), Yusuf b. Abdülmü'min (v. 580/1184) ve Yakup b. Yusuf (v. 595/1198) ile çağdaştır. (Licâî, 2001: 5,13).

Doğum tarihi tam olarak bilinemeyen Licâî, 599 yılında vefat etmiştir. Kimi müelliflere göre ise *Kutbü'l-Ârifîn* adlı eserine koyduğu son ferağ kaydının 599 yılına ait olmasından dolayı bu tarihten sonra vefat ettiği kabul edilmekte lakin net bir tarih verilememektedir. (Çatak, 2016: 31).

1.2. İlmi Kişiliği

Licâî'nin eserlerinden onun hem zahirî hem de manevî ilimleri tahsil ettiği, iki alanda da iyi yetişmiş bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. En belirgin yönüyle bir mutasavvıf olan Licâî, mezkûr alanda asrının en büyüklerinden sayılmıştır. (Licâî, 2001: 7). Bunun yanında kelim konularına da yer veren müellif, Eşarî kelamının izlerini taşıyan görüşlerini, ulûhiyet bahislerini merkeze almak suretiyle ortaya koymuştur. İslam düşüncesinin üç sacayağından ikisini teşkil eden tasavvuf ve kelim alanlarını ilgilendiren konular hakkında aynı eserde bilgiler vermesi bize göre onu önemli kılan hususlardan en önemlisidir. Kimi mevzularda ayet ve hadislerin açıklamalarına da yer vermesi onun döneminde talimi yapılan dinî ilimleri tahsil ettiğini ve İslam'ın ana kaynağına atfettiği önemi göstermektedir. Licâî'nin kelim

alanında izahlara yer vermesinde, dirayeti kadar siyasetin de rol oynadığı söylenebilir. Zira onun yaşadığı dönemde hüküm süren Muvahhidler ilmi faaliyetlerin, bilimsel çalışmaların önünü açmış ve özgür düşünceye olanak tanımışlardır. Özellikle de Licâî'nin asrında yaşayan halifelerin desteğiyle daha önce sönük kalmış yahut esamesi dahi okunmamış tasavvuf, cedel ve mantık gibi ilimler talim edilmiştir. (Licâî, 2001: 7)

Hayatı, ailesi gibi ona dair hususlarda malumât yetersiz olmakla beraber kaynakların zikrettiğine göre Licâî'nin eserleri, kendisinden sonra da okunmuş ve okutulmuştur. Nitekim ondan beş asır sonra yaşayan Ebû Ali Muhammed el-Yûsî'nin (v. 1102/1691) verdiği bilgiler bu yöndedir. Yûsî, Licâî'nin önemli iki kitabını elde ettiğini ve bunlardan istifade ettiğini ayrıca Licâî'nin türbesini ziyaret ettiğini de kaydeder. Onun kastettiği iki kitap Kutbü'l-Ârifin ve Şemsü'l-Kulûb'tür. (Yûsî, 1982: 268-269; Çatak, 2016: 32). Licâî'nin vefatından altı yüzyıl sonra Ahmed b. Muhammed b. Acîbe el-Hasenî (v. 1224/1809) kaleme aldığı *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd* adlı eserinde Licâî'den nakillerde bulunmuştur. (Hasenî, 2002: 4,246).

1.2.1. Tasavvuf Anlayışı

Abdurrahman b. Yûsuf el-Licâî'nin kaynaklarına bakıldığında onun tasavvufi bir eğitimden geçtiği, manevî ilimleri tahsil ettiği kolayca anlaşılmaktadır. Ortaya koyduğu izahlar onun kendi manevî yolculuğunun izlerini taşımakta, derunî yönü hakkında ipuçları sunmaktadır. Siyasal ve sosyal anlamda çalkantıların olduğu dönemde Licâî, sahih inançla beslenmiş Sünnî Tasavvuf anlayışının ana umdelerini ortaya koymuştur. Onun tasavvuf anlayışı mârifet temeli üzerine inşa edilmiştir. Nitekim o, mârifetullahı ulaşmanın, sağlam bir inanca sahip olduktan sonra aklın rehberliğinde kalbin de ona eşlik etmesiyle nefsi tanıma sonucunda mümkün olacağını beyan etmektedir.

Mensup olduğu tasavvuf ekolü ve üstadları hakkında bilgi sahibi olmadığımız müellif, yer verdiği başlık ve izahlarla ilme vukûfiyetini gözler önüne sermektedir. İnsanın kendini tanıma süreci şeklinde tanımladığı mârifet-i nefis ile manevî olgunluk kesp etme yollarını anlatan Licâî, bir kısım mutasavvıfların aksine ağır ibadet yükü

ve riyâzetten ziyade tefekkürü, kalp tasfiyesine önem vermektedir. Bu noktada onun itidal üzere bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek yerinde olur.

Yine o, tasavvufî mevzuları üstü kapalı olarak temsillerle anlatmak yerine örneklerle sade ve anlaşılır olarak açıklama yoluna gitmiş, insanların müşahede âleminde karşılığını bulabileceği misallerle konuları izaha kavuşturmuştur. (Çatak, 2016: 32-33).

1.2.2. Kelam Anlayışı

Esas itibariyle mutasavvıf olmasına rağmen Kelam ilminin alanına giren Allah'ın bilinmesi, varlığı, sıfatları gibi konuları kısa ve anlaşılır şekilde ele alan Licâî, Allah'ın ne olduğu kadar ne olmadığına da vurgu yaparak onu herhangi bir şeye benzerlikten ve şanına yakışmayacak durumlardan tenzih etmeye büyük ehemmiyet vermiştir. Görüşlerini belirttiği konular incelendiğinde onun adeta tenzih anlayışını ortaya koymak amacıyla olduğu gözlemlenmektedir. O, kelam alanında genel itibariyle Eşarîler'e ait görüşleri benimsemiş görünmektedir. Gazzâlî ve Cüveynî gibi bazı şahsiyetlerin ismini açıkça zikrederken katıldığı görüşü de beyan etmektedir.

Licâî'nin akâid seviyesinin ötesinde, kelam konularına yer vermesinin çeşitli sebepleri olduğu kanaatindeyiz. Bunlardan biri yaşadığı coğrafyada hâkim olan anlayıştır. Daha önce zikrettiğimiz gibi Mağrib, Murâbitlar döneminde ilmî anlamda Malikî fukahânın kontrolünde kalmıştır. Kelam tahsili yasaklanmış ve teccime varan görüşler kabul görmüştür. Bu sebeple görünen o ki, Licâî tenzih anlayışı üzere Allah'ın zâtına ve sıfatlarına dair konuları ele almış, üzerinde tartışmaların yoğunlaştığı haberi sıfatları izah etmiş, teşbih, teccim ve hulul gibi Ehl-i Sünnet'in reddettiği anlayışlar hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun mutasavvıf olması da kelam konularını ele almasında etkilidir. Licâî, tasavvuf ve kelam gibi uzlaşmazlığın görüldüğü iki alanı birbirini tamamlayan iki cüz şeklinde öngörmüştür. O, kelam konularına yer verdiği ilk bölümü ve tasavvufî mevzuları ayrıntılarıyla ele aldığı diğer iki bölümü birbirinden ayırmanın hakikate ulaşamayacağını söylemektedir. (Licâî, 2001: 64). Bu da onu farklı kılan hususlardan biridir.

Licâî, tasavvuf çevrelerinde bilinen, zahirî ilimler olmadan tahsil edilen batında yanılığa düşüleceği fikrine binaen yakîn ile bilinmek istenen yaratıcının, sahih bir itikat ile tanınmasına yardımcı olmayı hedeflemiştir. Zira onun mârifetullahın zahir ve batın yönü olduğu sadedindeki açıklamaları görüşümüzü doğrular niteliktedir. Mârifetullahı aklî nazar ve istidlal ile ulaşılacağını savunan Licâî, bunun keşif ve ilham ile elde etmenin temel seviyesi olduğunu söylese de hakikate ancak keşif ile ulaşılacağını söyleyen ve aklı öteleyen kimselerden kalın sınırlarla ayrılır. (Licâî, 2001: 43, 64).

Licâî, kimi konuları ayrıntılara yer vermeden ele alırken ulûhiyete dair bazı konulara ve tartışmalara hiç yer vermemiştir. Diğer bazı konuları ise (İlahi sıfatların akılla kavranması, istiva v.b) ayrıntılarıyla ele almıştır. Bizce bu onun, toplumun ihtiyaçlarını ve yaşadığı dönemdeki ilmî gündemi dikkate aldığını göstermektedir. Ayrıca ayrıntılı olarak ele aldığı konulardaki dirayeti onun kelam sahasına ne denli hâkim olduğunu ortaya koymaktadır.

Hicri altıncı yüzyılın sonlarında yaşayan Licâî, kelam konularını ele alırken genellikle gayet sade ve herkesin anlayabileceği bir yöntemi benimsemiştir. Yaşadığı dönem Kelam ilminin tam anlamıyla felsefe ile iç içe geçtiği bir dönem olmasına rağmen Licâî, konuları ele alırken genellikle felsefi izahlarda bulunmaz. Licâî, incelediği haberî sıfatları, Ehl-i Sünnet'e uygun olarak tevil etmekten geri durmamıştır. (Licâî, 2001: 57-65). Onun felsefi meylinin olmaması, kelam ilmine bir mütekellim kadar hâkim olmadığı düşüncesini de akıllara getirmektedir.

Kutbü'l-Ârifîn adlı eserinin Kelam konularını incelediği birinci kutbunun sonunda müellif, mevzuları kısa ve öz ele almaya çalıştığını ifade eder. Klasik sûfi anlayışının aksine Licâî'nin amacı Allah'ın varlığı, zâtı ve sıfatları konusunda muarızları susturmak ve kelamî usul üzere insanları ikna etmektir. Yani o, dileyen kalbin perdelerini ortadan kaldırıp keşfe ulaşır ve Allah'ın varlığını bilir demeden aklın konumuna vurgu yapmıştır. Licâî, Gazzâlî'nin hocası ve önemli Eşarî kelamcılarında olan Cüveynî ve Gazzâlî'nin adını zikretmiş, onların görüşleri ile kendi bakışını kıyaslamış böylelikle Kelam ilmine vukûfiyetini izhar etmiştir. (Licâî, 2001: 90-92) Kimi zaman da Kelam ilminin incelediği bir meseleyi izah ettikten

sonra Ehl-i Sünnet âlimlerin görüşü budur diyerek mensup olduğu zümreyi tarif etmiştir. (Licâî, 2001: 60)

Licâî'nin, Mürcie ve Kaderiye gibi muarızları ta'n ederken bir kısım hadisleri dayanak edindiği görülmektedir. (Licâî, 2001: 55; Licâî, 2012: 187-188). Licâî'nin Kaderiye'ye karşı kullandığı hadis buna örnek verilebilir. Onun zikrettiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: *“Kıyamet günü Allah Teâlâ tarafından bir münadi Allah'ın düşmanları nerede diye seslenir. Kaderiye'ye mensup olanlar ayağa kalkar. Yüzleri simsiyah gözleri mavidir. Dilleri ise dışarıdadır. Salyaları göğüslerine akar. Kıyamet yerinde olan herkes onların görüntülerinden korkarlar. Onlar da ne oldu bize? Biz güneşe, aya veya puta tapmadık derler. Yine Allah Teâlâ tarafından bir nida onlara doğru söylediniz. Siz güneşe, aya veya puta tapmadınız ama hiç hesaba katmadığınız bir şey sebebiyle küfre girdiniz denir.”* (Licâî, 2012: 187-188).

Mezkûr hadisi, Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman Ebu'l-Hüseyn el-Malatî el-Askalânî (v. 377/987), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a* adlı eserinde zikrederken (Askalânî, 1968: 172) farklı lafızlarla Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayravânî el-Kurtubî el-Malikî (v. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fi İlmi Meâni'l-Kur'an ve Tefsirihi ve Ahkâmihi ve Cümel min Fünûni Ulûmihi* adlı eserinde zikretmiştir. (Ebî Tâlib, 2008: 2,1092). İkinci olarak zikrettiğimiz Mekkî b. Ebî Tâlib'in, Licâî'nin yaşadığı coğrafyada yaşamış olması, Licâî'nin onun kitaplarını temin edip istifade ettiği fikrini akıllara getirirse de Licâî'nin hadisi farklı lafızlarla almış olması bu konuda net bir çıkarımda bulunmayı güçleştirmektedir. Ayrıca söz konusu eser incelendiğinde Licâî'nin açıklamalarının izlerine rastlanmamaktadır. Öte yandan zikredilen hadis, Kütüb-ü Sitte'deki hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

1.3. Licâî'nin Eserleri

1.3.1. Kutbü'l-Ârifin fi'l-Akâidi ve't-Tasavvuf

Kutbü'l-Ârifin, Licâî'nin itikadî ve tasavvufî görüşlerinin tafsilatıyla yer aldığı temel eserdir. Tasavvuf ıstılahında veliler topluluğunun lideri olarak tarif edilen kutup kelimesi, Licâî tarafından ana bölüm manasında kullanılmıştır. (Topaloğlu ve Çelebi, 2009:191; Ateş, 2002: 498). Licâî'nin yaşadığı asrın başında vefat eden

Gazzâlî'nin *el-İktisad fi'l-İtikad* adlı eserini dört bölüme ayırması ve her bölüme kutup adını vermesi aradaki benzerliğe dikkat çekmesi açısından önemlidir. (Gazzâlî, 2015). Bu mana tahlilinden hareketle Licâî'nin tercih ettiği isimle okurlara ariflerin işlerinin temelini izah ettiğini ve bu yolu tercih edenlere doğruyu göstereceğini, onların yön bulmasına yardım edeceğini anlatmak istemiştir.

Kitabı üç kutup halinde telif eden yazar birinci kupta akâide dair konulara yer verir. İlahiyat bahislerine temel oluşturması itibarıyla akıl ve canlılık özelliğine göre varlığı kısımlara ayıran Licâî, naslarda varit olan ve teşbih ifade eden rü'yetullah, vehullah, istiva gibi haberleri Eşârî kelamcılarının geleneğine uyararak izah ve tevil eder. Allah'ın isim ve sıfatlarına da açıklık getirir. Böylece Allah hakkında zihinlerde oluşması muhtemel batıl anlayışları ve yanılsamaları izale etmeye çalışır. Allah hakkında öncelik ve sonralığın; hareket ve sükûnun; teşbih, keyfiyet ve renklenmenin; eşi, benzeri oluşun herhangi bir kayıtla mukayyet olmasının imkânsızlığını anlatır.

Birinci kupta Kelam konularını açıkladıktan sonra ikinci kupta Tasavvuf alanına dair mevzulara yer veren Licâî, üç ana başlık halinde nefse karşı edep, insanlara karşı edep ve Allah'a karşı edep ile ilgili meseleleri ele alır. (Licâî, 2001: 65). Licâî nefsi tanımanın Allah'ı tanımaya götüreceğini öne sürmektedir. Bu beyanla o, nefsin tanıma derdinde olan müminin zamanla biliş seviyesinin yükselerek Allah'ı yakîn derecesinde bir bilgi ile tanıyacağını belirtmiştir. İnsanlara karşı edep konusunda ise, toplumsal uzlaşmayı sağlamaya yönelik bilgiler veren Licâî, bireylerin birbirinin hak ve hürriyetine ilişmekten geri durmasıyla, üstünlük taslamaktan sakınarak güzel ahlaka ulaşılacağını bireyler arası edebin korunacağını vurgulamıştır. (Licâî, 2001: 79-81).

Allah ile ilgili edepler konusunda ise günahı küçük görmemeyi, yaratana asilik etmemeyi ve daima ümit var olmayı öğütleyen müellif tasavvufî derinliğe sahip açıklamalara yer verir. (Licâî, 2001: 82-84).

Üçüncü kutup batınî meseleler ve sırlar hakkındadır. Fasıllara ayrılan bu başlık altında ruh, kalp, manevi cennetler, müşahede, kurbiyet, irfan gibi konular ayrıntılı olarak incelenmiş nefsânî hastalıklar üzerine kurulan köprüden teşbihle yedi

köprüden söz edilmiştir. Bu kısım Gazzâlî'nin hakikati yedi aşamada ele aldığı *Minhâcü'l-Abidîn* adlı eseriyle benzerlik göstermektedir. (Gazzâlî, 1979).

Eserin yazılış amacını açıklarken Licâî, kitabı üç kutba ayırdığını ve ancak bu bilgilere sahip olan kimselere arif denebileceğini belirtmektedir. Kitabın, ariflere arif denmesi için bilinmesi gereken her şeyi muhtevi olduğunu ifade eder. Onun irfanın başlangıcı olarak Allah inancına dair bahisleri elzem görmesi ve başta zikretmesi dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zahirî manada ulûhiyet mevzularını inceledikten sonra o, nefsin riyâzetine ve batınî meselelere geçmiş böylece tasavvufa giren sûfinin itikadî açıdan İslam inancına uymayan, din dışı şeklinde tabir edilebilecek görüşlere dalmasına karşı tedbir almıştır.

Muvahhidler döneminin ilmi seviyesi hakkında malumât elde etmeyi sağlayan eser bölgede hâkim olan itikatla beraber bu itikada etki eden şahsiyet ve ekoller hakkında da ipuçları sunması bakımından önemlidir. Ayrıca eser, mezkûr dönemde takipçi bulduğu anlaşılan Sünnî Tasavvuf ve Eşarî Akîdesi arasındaki uyumu gözler önüne sermektedir. Kitap incelendiğinde müşahede edileceği üzere Licâî halk ve mutasavvıfe arasında sahih itikadın dışına çıkılmaması için gayret sarf etmiştir. Kanaatimizce müellif, Murâbıtlar'a isnat edilen teşbih ve tescim konusunda halkı sakındırırken keşif ve müşahede yolunda sülûk edenlerin de bu yöne sapmasını, Allah hakkında yanlış kaniya dalmasını engelleme amacı taşımaktadır. Muhammed ed-Dibacî'nin tahkik ettiği *Kutbü'l-Ârifîn* adlı eser ilk kez 2001 senesinde matbu olarak yayınlanmıştır.

1.3.2. Şemsü'l- Kulûb ve Muâmelâtü'l-Muhibbi me'a'l-Mahbub

Yazma nüshalarda ismi *Şemsu'l-Kulûb ve Muâmelâtü'l-Muhibbi me'a'l-Mahbub* şeklinde geçen eser Licâî'nin tasavvufi makamları ele almak üzere yazdığı eseridir. 31 babtan ilkinde mârifetullah konusunu ele alması yönüyle Kutbü'l-Arifin ile özdeşlik gösterdiğini söylemek yerinde olur. Bu babta Kutbun ilk bölümünde olduğu gibi itikadî konular öz bir şekilde tartışmaya girilmeden Ehl-i Sünnet'in tevil ve tenzih doktrinine muvâfik olarak işlenmiştir. (Licâî, 2012: 187-195). Muhtasar olarak ele almasına rağmen Licâî, bu babda haberi sıfatların hemen hepsine değinir; okuyucularını teşbihten sakındırır. Örneğin o istiva hakkındaki ayetlere yer verip

konuyu ayrıntısıyla ele almak yerine Allah'ı taşıyacak hiçbir arş olmadığını belirtir böylece Allah'ı arşa oturmaktan yani hâdis bir mekâna hulul etmekten tenzih eder. (Licâî, 2012: 188).

Gayb âlemine ait örtülerin ancak riyâzete çekilmiş sadıkların ve salih evliyanın nazarı ile kalkacağını belirten Licâî, ancak manevi zevk yolu ile mârifetin özüne ulaşılacağını altını çizer. Ona göre her göz ihtiva ettiği ilahî nur hasebince, kabiliyeti miktarınca görür. Kalbin gözü olan akıl da ilahî nuru alırsa mârifetullahı idrak edebilir. Ancak basiret gibi kesin olmaz. (Licâî, 2012: 64-65). Bu ifadeleriyle onun Kelam ile elde edilen zahir ilmi ile Tasavvufun sağladığı manevî ilmi birleştirdiği anlaşılmaktadır.

Müteakip başlıklarda tevbe, kanaat, vera', zühd gibi Tasavvufî ıstılaha ait kavramlar kapsamlı bir tarzda açıklanmıştır. Onun Tasavvuf anlayışında başta belirttiğimiz gibi ifrat ve tefritten uzak durma noktasında hassasiyet görülür. Eserin tevhid babında müellif –ileride ayrıntılarıyla ele alınacağı üzere- Kelamî mevzulara yer vermeye devam etmiş teşbihten sakındırmayı, naslarda varit olan müteşabihâtı tevil ederek anlaşılır kılmaya çalışmayı sürdürmüştür. (Licâî, 2012: 189).

Şemsü'l Kulûb, kolayca anlaşılamayan birçok tasavvufî meseleyi olabildiğince sade bir üslupla izah etmiş mutasavvıfların kullandığı temel ıstılahları büyük bir dirayetle açıklığa kavuşturmuştur. Muhammed ed-Dibacî'nin tahkiki ile yayınlanan eser hali hazırda elimizde bulunmaktadır.

1.3.3. Şemâilü'l-Husûs

Licâî'nin kaleme aldığı *Şemâilü'l-Husûs* adlı eser, seçilmişlerin özellikleri şeklinde Türkçe'ye çevrilebilir. Müellif, mezkûr eserde havas ehlinin niteliklerini genel hatlarıyla sıralamayı hedeflemiştir. Diğer iki esere oranla muhtasar sayılabilecek bu risalede bazı Tasavvufî konular da kısaca özetlenmiştir. Muhtevayı avamın, havasın ve havassu'l-havasın idrak mertebelerine, anlama kapasitelerine muvâfık olacak şekilde üçlü bir derecelendirmeye tabi tutmuştur. (Aktaran: Çatak 2016: 44). Söz konusu eserin yazma veya metbu nüshası elimizde bulunmamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

LİCÂÎ'YE GÖRE ÂLEM VE ALLAH

Bu bölümde Allah'ın varlığının ortaya konmasında temel teşkil etmesi hasebiyle, Kelamcılar tarafından tartışılan varlık kavramı ve bu kavram dâhilinde bahse konu olan ayrımlar incelenecektir. Bölümün diğer ana başlıklarında da Allah'ın varlığı, isimleri ve sıfatları takip ettiğimiz sistematik üzere Licâî'nin yaşadığı asrın önde gelen Eşarî kelamcıları ile Licâî'nin görüşleri arasında mukayeseli olarak ele alınacaktır.

1. Varlık ve Âlem

Varlık insan aklının ulaşabildiği en genel kavramdır. Düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından hemen anlaşıldığı için apriori bir kavram sayıldığından varlık teriminin tam tarifinin yapılamayacağı ifade edilmiştir. Bekir Topaloğlu'na göre varlık *haddi zâtında ve gerçekte sabit oluş* demektir. (Topaloğlu ve Çelebi, 2009: 344).

Varlık terimi, delil ve ispata gerek kalmadan zihin tarafından bir anda kavranır. (Yavuz, 2013: 138-139). Varlığa dair vücûd, zât; cevher, araz gibi ayrımlar yapılmıştır. Buna göre vücûd varlığı, zât ise mahiyeti ifade eder. Nitekim ontolojinin en temel sorunu mahiyet-varlık (zât- vücûd) ilişkisidir. Burada vücûd varlığı zât ise mahiyeti karşılar. Bir yapının inşasından evvel, varlık âlemine çıkmadan önce zihinde tasavvuruna mahiyet, inşa edilmiş haline de zât denilmiştir. (Gölcük ve Toprak, 2014: 148).

Âlem hisler ya da akletme yoluyla kavranabilen veya mevcûdiyeti düşünülebilen, tüm mahlûkâtı içine alan kâinatın ihtiva ettiği her şey şeklinde tanımlanmıştır. (İbn Manzûr, 1994: 12, 420).

Genel itibariyle âlem kâinatı ifade etmede kullanılmıştır. Kelam âlimlerine göre ise Allah'ın varlığını ortaya koymada bir âlem, işaret olması yönüyle onun dışındaki bütün varlıklara âlem denilmiştir. Âlem, cevher ve arazdan meydana gelmiştir. (Bakıllânî, 2007: 21, Cüveynî, 2016: 12, Gazzâlî, 2015: 24, Cüveynî, 1992: 16).

Selef ve halefin görüşü şeklinde ikili açıklamaya yer veren Cüveynî; Selef'in âlemi *Allah'ın dışındaki cümle varlıklardan meydana gelen şey* şeklinde tanımladığını ifade ederken, halefe göre âlemin *cevher ve arazlardan müteşekkil olan şey* olduğunu belirtmiştir. (Cüveynî, 1987: 78). Âlemi tahditte Cüveynî, iki tanıma da yer vermiştir. (Cüveynî, 2016: 12). Âlemin tanımında ayrıntıya yer vermeyen Licâî'nin konu hakkındaki tutumunun ise Selef'ten yana olduğu anlaşılmaktadır. Zira o âlemi Allah'ın dışındaki tüm mevcûdât yani mâsivâ şeklinde tanımlamış, tanımında cevher ve araz kavramlarına bu noktada yer vermemiştir. (Licâî, 2001: 46). Licâî'nin âlem hakkında serdettiği tanım ile Bakillânî'ye muvâfık olduğu aşikârdır. Zira Bakillânî, âlemin hudûsunu delillendirirken onu Allah'tan gayri cümle mevcûdât şeklinde tanımlamıştır. (Bakillânî, 2007: 21).

Âlemi hareket ve sükûn özelliğine göre muharrik ve sakin şeklinde ikiye ayıran Licâî, bu tasnif üzerinden Allah'ın varlığını istidlal yoluna gitmiştir. (Licâî, 2001: 46). Onun konu hakkındaki açıklamalarına hareket delili başlığı altında yer verilmiştir.

1.1. Cevher ve Araz

Basit ayn da denilen cevher maddenin en küçük yapı taşıdır. (Cürcânî, 2004: 71; Bakillânî, 2005: 16). Kalam edebiyatında bu parçaya cevher-i ferd veya cüz'ün lâ yetecezza da denir. Cevher kendi başına boşlukta yer tutan ve var olmak için bir başka nesnenin varlığına gerek duymayan ve arazları almaya kabiliyetli olandır. (Cüveynî, 1987: 79). Araz ise kendi başına var olamayan, zâtıyla kaim olmayandır. Yani araz, cevherle var olan sıfattır. Licâî'ye göre ise cevher dokunulan, araz ise hissedilen şeydir. (Licâî, 2001: 46). Cevherin özelliği arazları kabul edebilmesi aynı zamanda hâdislerle nitelendirilmesidir. (Cüveynî, 1999: 52, Licâî, 2001: 46). Ölüm, hayat, renkler, yiyeceklerdeki tatlar, hareket, sükûn, ağırlık, birleşme ve ayrılma gibi özellikler birer arazdır. Taşın cevher olduğu varsayılırsa onun katılığı arazıdır. (Cüveynî 2016: 13).

Bakillânî'ye göre arazın ispatı bir cismin sükûnundan sonra hareketi veya hareketinden sonra sükûnudur. Şöyle ki; bu hadise ya kendi nefsi, benliği sebebiyle yahut da bir illete binaen mümkün olacaktır. Şayet kendiliğinden hareket ettiği

söylense o vakit sükûnu mümkün olmaz. Çünkü cismin bunu kendiliğinden gerçekleştirmesi düşünülemez. O halde hareketin sakin oluştan sonra bir illet sebebiyle vuku bulduğunun ikrarı zaruridir. Aynı delillendirmeye insanın bazen sahip olup bazen olamadığı kudret de misal getirilebilir. Zira bu özellik de arazdır. (Bakıllânî, 2005: 17). Cüveynî'nin arazın varlığını reddedenlerin iddiasını çürütmede benzer delillendirmeye gittiği bunu yaparken de cevhere arız olan hareket ve sükûn özelliğini ele aldığı görülür. (Cüveynî, 2016: 13).

Konuyu ele alan zikrettiğimiz kelamcılar, cevher ve araz tanımından sonra âlemin bu iki unsurdan oluştuğunu ifade etmiş ve bu âlemin hâdis olduğunu delillendirme yoluna gitmişlerdir. Varlığın cümlesi yani mevcûdât, kadîm ve hâdis olmak üzere iki unsurdan oluşmuştur. Kadîm; varlığının öncesi olmayan hâdis ise başlangıcı olandır. Kadîm tabiri ile sadece Allah ve onun zâtî sıfatları; hâdis ile Allah dışındaki her şey ifade edilmiştir. (Karadaş, 2003: 30-31). Âlemin hâdis olduğunun delili bir halden diğer hale, bir vasıftan diğer vasıfa geçmesi böylelikle değişmesidir. Bu vasıfları ancak hâdis olan kabul eder. (Bakıllânî, 2007: 21). Cüveynî'ye göre ise âlemin hâdis oluşunun delili onun hacmi olan varlıklardan ve cisimlerden müteşekkil oluşudur. Bunlar ise arazlardan hâli olamaz. Hâdislerden hâli olamayan da şüphe yok ki hâdistir. Aynı şekilde arazlar da varlık üzerine sonradan arız olmaları ademden vuku bulmaları sebebiyle hâdistirler. (Cüveynî, 1987: 79).

Licâî, varlığın kısımları konusunda genel kabule uygun olarak hâdis ve kadîm kavramlarından bahseder. Ona göre sonradan var olanların varlığı bir şey ile kayıtlı olma (takyit), bir hale özgü olma (tahsis) ya da yer kaplama (tahayyüz) ile alakalıdır. Kadîm olan Allah ise bunlardan beridir. Zira Allah, zaman ile kayıtlanmaktan, mekân veya yön ile tahsis edilmekten ve mahlûkâta ait bu tarz sıfatlar ile vasıflanmaktan yücedir. (Licâî, 2001: 43). Bakıllânî de bu paralelde görüş serdederken Gazzâlî, farklı olarak varlığı tahayyüz etmesine göre bir taksime tabi tutmuştur. Buna göre âlem mütehayyiz ve gayri mütehayyiz varlıklardan teşekkül etmektedir. Mütehayyiz olan varlıklar cevher ve cisimdir. Gayri mütehayyiz varlıklar ise varlığı için bir başkasına ihtiyaç duyuyorsa araz, duymuyorsa yaratandır. (Karadaş 2003: 32).

Allah kadîm olması hasebiyle de cevher ve araz olamaz. Şayet onun mütehayyiz (yer kaplayan) olduğu söylenirse hareket ve sükûn vasıflarından birisi zorunlu olacaktı ki bu Allah için mümkün değildir. Hem yalnız kadîm olan başka bir sebebe ihtiyaç duymaz. (Gazzâlî, 2015: 32, Gazzâlî, 2005: 125). Allah'ın mevcûdâtı var eden kadîm olduğunu ispatlamada Licâî, Gazzâlî'nin mütehayyiz kavramını açıklamada kullandığı argümanı tafsilatlandırarak kullanır. Allah'ın hareket ve sükûn ile nitelenemeyeceğini ifade eden Licâî, şayet böyle olsaydı ona muktedir; hareketini sonlandıran veya onu hareket ettiren bir varlığın olması gerekirdi demektedir. (Licâî, 2001: 46).

1.2. Madde ve Cisim

Sözlükte gövde, beden gibi anlamlara tekabül eden cisim; ıstılahta boyu, eni ve derinliği olan cevherlerden müellef varlık olarak tanımlanmıştır. (Cürcânî, 2004: 68; Cüveynî, 2016: 23). Çevremizde bulunup da duyu organlarımızla bildiğimiz tat, renk ve koku gibi vasıfları bulunan her şey cisimdir. Müellef olan cismin bir zâtı, özü bir de şekli vardır. İslam filozofları cismin maddesine heyulâ şekline ise suret demişlerdir. (Gölcük ve Toprak, 2014: 150). Cisim, ayn-ı mürekkep yani birleşik ayndır. (Uludağ, 2016: 105).

Bakillânî ve Cüveynî cismin, “birleşik (müellef) olması” şeklindeki tanımını benimser. (Karadaş 2003: 57; Cüveynî, 2016: 23). Gazzâlî'ye göre de cisim iki cevherden oluşmaktadır. Cisim hakkında ayrıntılı izahlara, felsefî açıklamalara girmeyen Licâî'nin cevher ve cismi, arazların mahalli olarak görmesi zikredilen önceki kelamcıları doğrular niteliktedir. Yine ona göre hareket, arazın cevher veya cismi mahal edinmesiyle vuku bulur. Araz onu terk edince de cevher/cisim sükûn bulur. (Licâî, 2001: 46).

Eşarî'ye göre Allah'a derinlik, uzunluk ve genişlik gibi müellef olmayı gerektirecek vasıflar isnat etmek mümkün değildir. Zira o birleşik yapıdaki nesnelere değildir. (Eşarî, 2012: 18; Eşarî, 1990: 2, 7). Bakillânî, muhdesâtı cism-i müellef, cevher-i münferid ve araz şeklinde üçlü tasnife tabi tuttuktan sonra Allah'ın cisim olmadığını delillendirme yoluna gider. (Bakillânî, 2005: 16). Aynı noktaya temas eden Licâî'ye göre de Allah'ın bitişik yapıda olması halinde ona elle

dokunmanın, ayırık olması halinde onu gözle müşahedenin mümkün olmasının kabul edilmesi gerekecektir. Allah'ın cisim olmadığını savunan Cüveynî de bu durumun Allah'ın hâdis olduğunu veya cevherlerin kadîm olduğunu söylemekle eşdeğer olacağını belirtmiştir. Her iki görüş de dinden çıkmak anlamına gelir. (Cüveynî, 2016: 23).

Mahiyeti hakkında birçok görüş ayrılığı olmakla beraber madde genel itibariyle duyularla algılanabilen, üç boyutu olan ve yer kaplayan nesne şeklinde tanımlanabilir. Evreni meydana getiren şey, varlığın şekil almadan önceki belirsiz hali, mutlak imkân ve sırf güç ifade eden cevher şeklinde de tanımlanmıştır. (Kaya, 2003: 302).

Mahlûkâtı tasnif eden Licâî akıllı canlılar, akılsız canlılar ve idrakten yoksun cansız varlıklar olmak üzere üç sınıftan bahseder. Bu sınıflandırmayı dayanak edinerek akıllı canlıların, insanın sahip olduğu görme duyusu ile muhtelif renkleri nasıl gördüğünü, işitme duyusuyla farklı sesleri nasıl ayırt ettiğini kavramaya dahi güç yetiremeyeceğini dile getirir. Akıllı varlıkların düştüğü bu acziyet akılsız ve gayri müdrük varlıklarda ziyade bulur. Dolayısıyla tüm mahlûkât yoktan yaratma ve eşsiz düzenin bânisi olmaktan uzaktır. (Licâî, 2001: 44).

2. Allah'ın Bilinmesi (Mârifetullah)

Kelam disiplininin ulûhiyete dair meselelerini kitabının birinci kutup başlığı altında ele alan Licâî, bu ana bölümün mârifetullah hakkında olacağını haber vererek ilahiyat bahislerini mârifetullah olarak adlandırdığını göstermektedir. Onun incelediği mevzulara geçmeden mârifetullah kavramının kelam ve tasavvuf çevrelerince nasıl ele alındığı hakkında bilgi verilerek mevzunun epistemolojik yönü de ortaya konmaya çalışılacaktır.

Arapça a-r-f kökünden türeyen mârifet kelimesi sözlükte bir şeyi eseri üzerinde icra edilen tefekkür ve tedebbür yani derinlemesine düşünme ile idrak etmek, tanımdır. İlimden daha özel bir manayı ihtiva etmesinden dolayı her mârifet ilimdir ancak her ilim mârifet değildir denmiştir. İlmin zıddı cehalet, mârifetin zıddı inkârdır. Hem Allah'ın zâtı üzerinde düşünülemeyeceği için Allah ancak eserleri üzerinden tanınabilir. Ayrıca *Allahu ya`lemü* demek caiz iken *Allahu ya`rifu* demek

doğru görülmemiş; Allah'a arif ismi isnat edilmemiştir. O her şeyi bihakkın bilendir. (Isfahânî, 2009: 560; Şaşa, 2018a: 26, Korkmazgöz, 2016: 36). Mârifet insana isnat edildiğinde ise ilim ile aynı şey kastedilir. (Şaşa, 2018a: 26).

İbn Fûrek'in İmam Eşarî'ye isnat ettiği tanıma göre ise mârifet; Yüce Allah'a boyun eğmektir. Çünkü insan, âlemden yola çıkarak Allah'ın yaratıcısı ve var edicisi olduğunu, kendi kendine fayda veya zarar vermekten uzak olduğunu düşünür ve bu inançla Allah'a boyun eğerek onun aşkınlığını ikrar eder. Bu da insanı tevhide ve tasdike götürür. Eşarî'ye göre ilim ve mârifet müşterek lafızlardır. (İbn Fûrek, 2005: 6 ve 154)

Sevk ettiği tevhid ve Allah inancından ötürü mârifetullah, kelamcılar tarafından akâid ilminin ilk rüknü, bilinmesi gereken vaciplerin ilki, mükellefin de ilk görevi sayılmıştır. (Bakıllânî, 2007: 14; İbn Fûrek, 2005: 30; Taftazânî, 1998: 1, 271; Gazzâlî, 2005: 124). Kelamcılara muvâfik olarak Licâî de kulun bilmesi gereken, cehalet içinde olması düşünülemeyen ilk vacip olarak mârifetullahı zikreder. (Licâî, 2001: 43; Licâî, 2012: 187). Zaten kelam doktrininden ziyade dinin özü ve aslı da Allah'ı bilmek ve onu tanımaktır. Mârifetullah da Allah hakkında konuşmayı iktiza eder. Bu açıdan mârifetullah; Allah'ın varlığını, birliğini ve cümle noksanlardan münezzehe olduğunu hiçbir şeye benzemediğini, akla gelen her ne varsa onun dışında, ötesinde olduğunu, kendini vasıfladığı sıfatlarla muttasıf olduğunu bilmektir.

Kelam ulemâsı, mârifetullah hakkında benzer yorumlar yapmalarına rağmen Allah'ın bilinmesinin şerî oluşunda ihtilaf etmişlerdir. Eşarîler kulun, dini tebliğ ulaşmadan mükellef sayılmayacağını yani kişinin Allah'ı akılla bilip sorumlu tutulmasının mümkün olmadığını savunurken Maturidîler kişi fetret ehli olsa dahi tevhidi akılla elde etmelidir görüşündedirler. Yani mârifetullahın ancak akılla edinilebileceğini aklın, teklifin dayanağı ve şartı olduğunu kabul eden Eşarîler, Maturidîlerin aksine mârifetullahı şerî bir ödev olarak kabul etmemişlerdir. (Korkmazgöz, 2004: 203; Sinanoğlu 2011: 386). Özetle Eşarîler, Allah akılla bilinir ancak insanı sorumlu kılan unsur şeriattır demektedirler.

Kelamcıların, mârifetullahı dayandırdığı nazar, bilginin hakikatini elde etmede başvurulan düşünme ameliyesidir. Sözlükte bir şeyin ne olduğunu idrak etmek için

gözü ve basireti odaklamak şeklinde tanımlanmıştır. Arapça ilâ harfi ceri ile bakmak manasına gelen kelime fi harfi ceri ile bir şey hakkında düşünme, kanaate varma anlamına gelmektedir. Derinlemesine düşünmeyi ifade eden tedebbür ve teemmül ile yakın anlamlı olarak kullanılmıştır. (İsfahânî, 2009: 812, İbn Manzûr, 1994: 5, 215). Kelamcıların ıstılahında ise kişiyi ilme ya da zannı galibe sevk eden fikirdir. Nazar, sahih ve fasid olmak üzere iki kısımdır. Sahih nazar, delilin işaret ettiği durumu bilmeyi sağlayan sürecin kendisidir. Fasid nazar da bunun dışında kalanların tamamıdır. (Cüveynî, 2016: 7)

Temelde Tasavvufî terim kabul edilen mârifetullah, Uludağ'ın tanımlamasına göre; “*Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında manevi tecrübe ile doğrudan elde edilen bilgidir.*” Mârifetin kapısının ilim olduğu ve ilimsiz mârifetin mümkün olamayacağı gibi mârifetsiz ilmin insanı hakikate götürmeyeceği fikrini benimseyen mutasavvıflar, bu kavramla metafizik âleme ait sırlara, nefsin kusur ve niteliklerine, gayba ait kimi hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. (Uludağ, 2003: 54) Onlara göre herhangi bir vasıtaya dayanmayan, mücâhede ve riyâzet yoluyla elde edilen mârifet akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgidен daha güvenilirdir. (Erkaya, 2017: 209).

Mutasavvıfların mârifetten kastı, nazar ve istidlal ile ulaşılamayan, sadece riyâzet ve nefsî mücahede denilen mistik uygulamalar sonunda hâsıl olan bilgidir. Yani onlara göre akıl bazı bilgilere ulaşmaya yarasa dahi kalp yoluyla ulaşılan vehbî bilgiye; mârifetullaha ulaşamaz ve mârifetullah kitap okuyup metin ezberlemekle elde edilemez. Böylece tasavvufun epistemolojisini keşf ve ilhama bina ettiği görülmektedir.

Konu, metot ve gaye bakımından birbirinden farklı iki alan olan kelam ve tasavvufun bilgiye ulaşma yollarında kendine has yöntemler benimsemesi tabiidir. Bu aslında bir yönüyle insan fitratıyla iltisaklı bir durumdur. (Uludağ, 2017: 156-158). Genel hatlarıyla özetleyecek olursak metodunu naslar ile delillendirmeye gayret eden kelam ilmine göre Allah'ı bilmek için akıl yürütmek, düşünmek zorunludur. Bu noktada ilham, selim olsa dahi öznel bilgi ifade eder ve genele teşmil edilebilir bir bağlayıcılığı yoktur. Mutasavvıflara göre ise Allah ve sıfatları yani

mârifetullah hakkında akıl ve nas vasıtalı bilgi verir. İçsel tecrübe kaynaklı manevî müşahede ise vasıtasız bilgi sunan kaynaklardır. (Uludağ, 2017: 113).

Licâî, mârifetullahı *kulun bilmesi zorunlu olan vaciplerin ilki* şeklinde konumlandırır. Kişinin bilmesi gereken ilk bilgi Allah hakkında düşünülmesi doğru olan ve olmayan hususlardır. (Licâî, 2001: 43; Taftazânî, 1998: 1, 271; Şaşa, 2018b: 86) Ona göre ise mârifetullah işitme veya görme gibi havâsı selime ile veya taklit yoluyla kavranıp idrak edilemez. Allah'ın bilinmesi yani mârifetullahı ulaşmak, ancak insanı zorunlu bilgiye –ilmi zarurî- yönlendiren sahîh nazar ve aklî teemmül ile vâkî olur. Bu görüş, hakikate ulaşma noktasında keşf ve ilhama öncelikli paye biçmesi beklenen bir mutasavvıfa ait olması bakımından önemlidir. Çünkü o, bu görüşüyle Cüveynî, Bakıllânî gibi kendisinden önce yaşamış Eşarî kelamcılara muvâfık olarak mârifetullahın tahsilinde keşf ve ilhamı önceleyen sûfler yerine -bir sûfî olmasına rağmen- nazar ve istidlâlî ilk basamak saymıştır. Licâî'nin bahsettiği söz konusu nazar, Allah'ın fiilleri ve yaratması üzerinden onun hakkında bilgi sahibi olmayı böylece onu tanımayı ifade eden düşünme, akletme faaliyetidir. Mârifetullahı ancak sahîh nazar ve aklî istidlâl ile ulaşılabileceğinden kelamcılar arasında ittifak vardır. (Cüveynî, 2016: 7-10; Cüveynî, 1999: 5-10; Şaşa, 2018b: 86; Licâî, 2001: 43). Aynı şekilde Licâî'ye göre saadetin başlangıcı da mârifetullah ile mümkündür. (Licâî, 2012: 194).

Licâî, sahîh nazarın yani doğru düşüncenin insanı, Allah'ı bilmeye götüreceğinden bahseder. Ancak onun, mârifetullahı, nazarî ilimle elde edilen olgu kabul eden Sünnî kelamcılarının aksine zarurî ilmin neticesine dâhil ettiği görülmektedir. (Licâî, 2001: 43). Mârifetullahın zarurî olup olmamasına göre kelam ve tasavvuf çevrelerinde ulemâ iki farklı görüş etrafında birleşmiştir. Kelam ulemâsı içerisinde Mutezile'den bir grup, Allah'ı bilmenin zarurî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre Allah'ı bilmek yaratılışın gereğidir ve her insan için ön koşulsuz olarak zarurîdir. Tasavvuf ehlinde bir grup ise yakînlerindeki sıhate bakarak Allah'ı zarurî olarak tanıdıklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre de Allah, kullarına kendini ezelden tanıttığı için Allah hakkında bilgi zarurî ve gayri irâdî bir şekilde husûle gelmektedir.

Istilahta zarurî ilim, düşünme ya da duyu organlarıyla bulma şeklinde değil apriori olarak bedîhî olarak kavranan bilgidir. (Durusoy, 2013: 144). Oysa Licâî, bilgiye ulaşmada nazar ve teemmüle büyük önem vermekte, hakikat bilgisinin apaçık şekilde elde edilmesi fikrine yer vermemektedir. Tüm bu veriler ışığında Licâî'nin Allah'ı bilmeye sebep olan zarurî bilgiden kastının, uygun sebebin bulunması ile sonucun önlenemez olduğu manasındaki zarureti kastettiği söylenebilir. (Durusoy, 2013: 145). Aksi halde onun istidlale ve keşfe dayanan sözlerinin tamamı yok farz edilmesi gerekir. Yani o zarurî bilgi ile şek ve tahmin gibi hususlardan ârî olan, yadsınamayan gerçeğe işaret etmektedir. (Bakıllânî, 2005: 11, Licâî, 2001: 43).

Gazzâlî'nin konu hakkındaki izahları Licâî'nin görüşlerine vuzuh kazandırmaktadır. Sıfatların izahını yaparken Gazzâlî, fiillerden failin kâdir oluşuna istidlalde bulunur. Ona göre tam da Licâî'nin kullandığı tabir olan *aklın zorunluluğu*, delile ihtiyaç duymadan bedîhî olarak bilmeyi sağlayan hükümdür. Örneğin, Gazzâlî her muhkem fiil aynı zamanda düzen ve nizam sahibi bir fiildir ve onu ortaya koyan fail kâdirdir görüşüne nasıl ulaştınız diye sorulsa aklın bahsettiğimiz zorunluluğuyla cevabını verecektir. Gazzâlî, buna rağmen inkârın ve hatada ısrarın tamamen ortadan kaldırılması amacıyla delil ortaya koyduklarını beyan etmektedir. (Gazzâlî, 2015: 51). Böylece aklın zorunluluğu kavramının Licâî'ye Gazzâlî'den geçtiği ortaya çıkmaktadır. Anlaşılan Licâî, Gazzâlî'ye ait olan *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı kelimâ esere vâkîf olmuştur.

Mârifetullah Licâî'ye göre, farz-ı kifâye değil, her bir birey için kaçınılmaz olan farz-ı ayn bir vazifedir. Yani her insanın vukûfiyet kesp etmesi zorunlu olan bilgidir. Kelamcıların mevzuyla ilgili icmâlî ve tafsilî delil ayırımına yer verdiği görülür. İcmâlî delil Allah'ın varlığının, birliğinin, mutlak yaratıcı olduğunun bilinmesidir ki bu her birey için elzemdir. Tafsilî delil ise mârifetullah hakkında kelamcıların yöntemi üzere cümle mevzulara, tartışmalara ve ayrıntılara vâkîf olmaktır. Bu da kelamcılarının görev ve yetki alanıdır. (Taftazânî, 1998: 1, 265-267).

Her iki ilmî sahaya da haklarında eser telif edecek kadar vâkîf olan Licâî'nin, Allah'ın bilinmesi konusunda kendinden önce İslam coğrafyasında adından söz ettiren Cüveynî, Bakıllânî gibi ulemâ ile hemfikir olduğu görülmektedir. (Cüveynî, 2016: 7-12; Bakıllânî, 2005: 11; Cüveynî, 1999: 5-7,14-21). Zira o, mârifetullaha

sahih nazar ile ulaşılacağını, aklı kullanıp teemmül etmenin sonuca ulaştıracadıını kaydetmektedir. Ancak onu farklı kılan bununla yetinmeyip, Allah'ı bihakkın tanıyıp hakikatin sırlarına ulaşmada kemal derecesine vâsıl olmanın keşif ve ilham yolu aracılığıyla imkânına işaret etmiştir. Bu kaniya Licâi'nin bölüm sonundaki şu değerlendirmelerinden ulaşılmaktadır:

“Bilmiş ol ki, bu birinci kutup okuma ve telkin etme yoluyla idrak edilir. Bu hususta avam ve havas ehli arasında fark yoktur. Bu bölümü, salih ve şerli kimseler anlar. Kelamcılar onun zahirine ağırlık verirken arıfler batınını keşfederler.” (Licâi, 2001: 64).

Yer verilen kısımdan anlaşıldığı üzere o, mutasavvıfların genelinin aksine mârifetullaha nazar ve istidlal ile ulaşılacağına inanmaktadır. Bu yönüyle mutasavvıfların ekserinden ayrıldığını özel bir konum elde ettiğini söylemek mümkündür. Licâi bilginin özüne ise keşif ile ulaşılacağını kabul etmektedir.

Abdurrahman b. Yusuf el-Licâi'ye göre mârifet tenzih, tefrid ve tazim içindir. (Licâi, 2001: 158). O, tenzih mârifetiyle kişinin Allah'ın her türlü noksanlık ve kusurdan beri olduğunu ikrarını kast etmektedir. Tefrid mârifeti ise kulun başına gelen iyi-kötü her şeyi Allah'tan bilmesidir. Kul aradaki vasıtaları kınamaktan vazgeçince bu mârifeti elde etmiş olur. Tazim mârifeti de en ulvi bilmeyi niteler. Kişi zorunlu ihtiyaçları dışında her şeyi terk edip Allah'a kalben yönelince tazim mârifetini elde eder. (Licâi, 2001: 170-171)

Nihaî olarak belirtmek gerekirse, Licâi'nin mârifeti okuma ve telkin yoluyla elde edilen zahirî bilgiye dayalı, terkedilmesi tasvip edilmeyen bir yöne sahip, diğer açıdan da ancak keşif ile idrak edilecek batınî boyutu bulunan bir olgu şeklinde açıkladığı görölmektedir. Eğer ilki tahsil edilmezse insanlar Allah'ı onun hakkında caiz olmayan şeylerden tenzihte aciz kalır. Licâi'nin ifadesiyle bu acizlik; *“sahibini, bidatleri vehmetmeye ve Ehl-i Sünnet mezhebinden çıkmaya götürür.”* İkincisi olmazsa da din, tam anlamıyla yaşanamaz. Bunun sonucunda da kişi mârifetin özünden perdelenip dış kabukta kalır ve havas ehlinin makamlarından uzak olur. (Licâi, 2012: 64). Kelama dair verdiği malûmât hakkında Licâi, bu bilgilerin tevhidin hakikatini elde etmeye vesile olduğunu belirtir ve her mükellefe lazım olduğunu

söyler. Bu bilgilerle kişinin dâru'l-meârif dediği manevî sırlar yurduna yükseleceğini ifade eder. (Licâî, 2012: 190).

3. Allah'ın Varlığının İsbatı (İsbat-ı Vacip)

İtikâda dair konuları tartışıp akıl, doğru haber ve duyular yardımıyla hakikati ortaya çıkarmaya çalışan kelamcılar, Allah'ın varlığını ve birliğini de aklî ve naklî izahlarla ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu amaçla varlığı zorunlu olan –Vacibü'l-Vücûd- Allah'ın varlığı, birliği ve yaratması da muhtelif yöntemlerle delillendirilmiştir. Bu delillendirmede âlimler kimi zaman âlemden kimi zaman insanın yaratılış ve fitratından kimi zaman da akıldan, metafizik âleme dair verilerden yola çıkmışlardır.

Var oluşunda başkasına muhtaç olmayan, varlığı kendinden olan zâtî delillendirmek manasındaki isbat-ı vacip hem inananların inancını kuvvetlendirerek taklidi yok etme hem de inanmayanları ikna etme veya karşı savunma ile onları susturma amacıyla kullanılmıştır. Böylece imanda körü körüne bağlanma seviyesinden çıkılıp bilinçli kabullenme derecesine ulaşılmış olur. Kelamcıların kullandığı hudûs, gaye, nizam, imkân ve kabul-i amme delillerinin yanında İslam filozofları ilk sebep, hareket ve ekmel varlık delillerini de isbat aracı kılmışlardır. Batı düşüncesinde ise genel itibarıyla, varlıktan yola çıkan ontolojik delil ile kâinattan yola çıkan kozmolojik delilin yanında ahlak deliline de yer verilmiştir. Zikredilen deliller genel kanıya göre ya âlemin sonradan meydana gelişinden ve Allah'ın kadîm oluşundan yola çıkar ya mevcûdâtı mümkün kabul ederek yaratıcının vücûbiyetine dayanır yahut da insanlık tarihi boyunca süregelen inanma güdüsünü hareket noktası kabul eder. İslam filozoflarının delilleri de tam manasıyla Kur'an temelli olmamasının yanında yöntem olarak yine ondan etkilendiği söylenebilir. Zira filozoflar, âlemin varlığından yola çıkıp ilk sebep olarak Allah'ı kabul etmişler veya onu ilk muharrik olarak vasıflamışlardır. Batı menşeli deliller de bu tür sistemler içermektedir. (Topaloğlu, 1989: 475-477).

Bahse konu isbat yöntemlerinin yanında Kur'an'da yer alan; Allah'ın bir ve tek yaratıcı olduğu fikrini ispatlamaya yönelik izahlar da mevcuttur. Bu izahları ihtivâ eden ayetlerin seksen civarında olduğu zikredilmiştir. Ayrıca Kur'an'ın kendine has

üslubu ile ortaya konan bu delillerin avam yahut havas ayırımı gözetilmeksizin herkese lazım olan bir su misali tüm insanların anlayacağı tarzda olduğu dikkat çekmektedir. (Topaloğlu 1983: 26). Kelamcıların delilleri nazara dayanmasından dolayı mütehassısı olmayan kimseler nezdinde kafa karışıklığına sebep olabilir ve her zaman anlaşılabilir. Filozofların delilleri için de aynı durum söz konusudur. Ancak Kur'an'ın delilleri sade, anlaşılır ve isbatı âlemle içkin olması hasebiyle daha elverişli görünmektedir.

Licâî'ye gelince onun, Vacibü'l-Vücûd olan Allah'ın varlığını ispat etmede fiillerden yola çıktığı görülmektedir. O, istidlal yaparken kıyas ve önermelere yer vermez. Licâî fiilleri ikiye ayırır. Birincisi onun mualece dediği tatbîk ve tâlim yoluyla öğrenilen fiillerdir. Bu kısma dâhil olan fiiller, insanların elleriyle tatbîk ettiği yazıcılık, terzilik gibi zanaatlardan müteşekkil fiillerdir. İkinci kısım fiiller ise tatbîk ve tâlim ile elde edilemeyen; insanın sudan yaratılması, surete büründürülmesi türünden fiillerdir. Licâî'ye göre bunlar Allah'ın kudretini ve eşsiz var edişini göstermesi yönüyle ihtira ve iktidar fiilleridir. (Licâî, 2001: 43).

Tâlim ve tatbîk ile ortaya konan fiillerin bir fâili olmadan vücûda gelmesi düşünülemez. Bu şekilde tâlim ve tatbîk ile vuku bulan (terzilik, yazıcılık vs.) zanaatların bir sanii yani yapıcısı, sanatkârı olmadan vâkâ olmasının düşünülemeyeceği aşikârdır. Buradan yola çıkarak beşeriyetin sudan yaratılması ve benzer hususları gerçekleştiren varlığın, var olduğu ve tüm bu fiillerin faili olduğu kesinleşmiş olur. Öyle ki o her şeyi nizam ve düzen içerisinde var etmiş hikmet sahibi, ihtiraa muktedir ve tam eksiksiz yapan yaratıcıdır. Bahse konu tâlim ve tatbîk yoluyla var etmede bir saniin varlığı zorunlu olduğuna göre insanın yaratıldığı suyun bir yaratıcı olmaksızın kendiliğinden el, ayak, kulak, göz, dil ve akıl gibi uzuvları var etmesi aklen muhaldir. Bir sanatın icra edicisi olmadan vücûda gelmesi imkânsız olduğuna göre sanatkârın varlığından şüphe duyulamaz. Çünkü sanatın varlığı sanatkârın varlığı hakkındaki tüm şüpheleri ortadan kaldırır. Bunun yanında Licâî, beşeriyetin sudan var edilmesinin talim ve tatbîk ile bilinmesinde yaratılmışların aciz olduğunu ifade eder. (Licâî, 2001: 43).

Allah'ın varlığını delillendirmede sanat delili diyebileceğimiz zikredilen önermeler bütünü göz önüne alındığında Licâî'nin, Kelamcıların kullandığı klasik

delillere, tekrara düşecek tarzda yer vermek yerine akılla kavranan ve duyularla bilinen âlemi temele alan delillerle yaratıcıyı kanıtlamaya çalıştığı söylenebilir. Böylece Licâî'nin, insanın çevresinde kolayca görebileceği olgulardan bahsederek derin felsefî izahlara girmeden herkesin anlayabileceği kolaylıkta delillendirme yoluna gittiği bu yönüyle Kur'an'ın ortaya koyduğu sarîh ispatlama yöntemini tercih ettiği söylenebilir. Aynı durum Eşarî'yi anımsatmaktadır. Zira o Allah'ın varlığını delillendirirken sade ve anlaşılır açıklamalarda bulunmayı tercih etmiştir. (Topaloğlu, 1983: 77-78).

Özetle Licâî, döneminde toplum nezdinde malum olan terzilik, kitap yazıcılığı, demircilik gibi işleri örnek gösterir. İnsan eli değen her işi aynı kategoride değerlendirmek mümkündür. Licâî bu işlerin hiçbirinin ustası, yapanı olmadan ortaya çıkamayacağını insanın yaratılışının da hepsinden üstün ve eksiksiz olması yönüyle insan özelinde cümle mevcûdâtı eksiksiz yapan, yoktan var eden, hikmetle ortaya koyan bir zanaatkârın yani Allah'ın varlığını delillendirmiş olur.

Licâî mevcûdâtı; akıllı varlık, akılsız varlık ve idrakten yoksun cansız varlıklar olmak üzere üç kısma ayırır ve şu açıklamayı yapar:

“ Akıllı, akılsız ve cansız tüm mahlûkât varlıkların görüp duymasını idrakten ve yok olduktan sonra bir bedene bir tek parmağı dahi olsa geri vermekten aciz olduğuna göre yoktan yaratma hususunda daha büyük bir aciziyet içindedir. Aklın zarurî kabulüne binaen tatbik, tâlim ve gözlem aracılığıyla elde edilemeyen tüm fiiller kâinatı eşsiz ve benzersiz olarak var edenin kudreti olmadan meydana gelemez; düzen içerisinde varlığını sürdüremez, çoğalıp azalamaz değişime de uğrayamaz. O var eden bir şeye sadece ol der o da hemen oluverir. İşte o ortağı ve benzeri olmayan mülkünde tek olan Allah'tır” (Licâî, 2001: 44).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Licâî, fiilleri taksim ettikten sonra buradan Allah'ın varlığını delillendirmeye geçmiştir. Licâî'nin üçe ayırdığı mahlûkât içerisinde en kabiliyetli olan akıllı varlıklar ona göre, zevale uğrayan bir uzvu dahi yerine koyamaz yeniden var edemez ve akıllar bu noktada muvâfıktır. Licâî daha az kabiliyetli varlıkların bundan daha uzak olduğunu ifade eder ve böylece herkesin

anlayacağı bir üslupla felsefi izahlara girmeden Allah'ın sonsuz kudret sahibi yaratıcı olduğunu delillendirmiş olur.

Bu noktada onun yaşadığı toplumun anlayışına uygun olarak derin felsefe bilgisi içermeden basit ifadeler kullanarak mevzuyu dile getirdiğini söylemek yerinde olur. Ayrıca onun sūfî karakterini de göz ardı etmemek gerekir. Zira sūfîler genel kaniya göre kalbî istidlal yoluyla yani riyâzet sonucu elde edilen keşf ile Allah'ın varlığını bilmeye ulaşılacağını düşünmektedirler. Licâî özelinde ise onun, Allah'ın, önerme ve öncüllerle ispat edilmeye ihtiyaç duymayacak kadar aşikâr bir varlık olduğuna inandığı söylenebilir.

İsbat-ı vacip mevzusu araştırmamıza konu olan ulemâ tarafından hudûs, imkân ve nizam delili cihetleriyle kimi zaman da temanu delili ekseninde ele alınmıştır. Mesela Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd* adlı eserinde ispat metodunu ortaya koymuştur. (Cüveynî, 2016: 16-17). Hatta o *Lumâ'u'l-Edille* adlı risalesinde de konuya yer vermiştir. (Cüveynî, 1987: 90-91). Aynı şekilde Gazzâlî de muhtelif eserlerinde mevzuyu ele alıp izahlarda bulunmuş muarızların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. (Gazzâlî, 2015: 24 vd; Gazzâlî, 1978) O, özellikle *el-Hikme* adlı risalesinde mahlûkâtın yaratılışındaki hikmetlerden bahsederek yaratılıştan, yaratıcının varlığına istidlalde bulunur. Eşarî'nin, insanın yaratılış delili diyebileceğimiz delilini Ebu'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Ahmed eş-Şehristânî (v. 548/1153) tafsilatlı olarak ele almış, Gazzâlî de aynı delil hakkında izahatta bulunmuştur. (Şehristânî, 2004: 12-13; Gazzâlî, 1978: 45). Bakillânî'ye gelince onun da *el-İnsâf fî mâ yecibu itikâduhû velâ yecûzu'l-cehlu bih fi ilmi'l-kelem* adlı eserinde Vacibu'l-Vücûd'a dair deliller serdettiği görülür. Âlemin hâdis oluşundan yola çıkan delillendirmesinde şu izah Licâî ile örtüşmektedir:

“Her resmin bir ressamının olması gibi her yazının bir yazıcısının olması da zorunludur. Aynı şekilde her bina da inşa edilmek için bir bâniye ihtiyaç duyar. Bize bir yazının kendiliğinden yazıldığını, bir dokumanın dokumacı olmadan meydana geldiğini veya herhangi bir şeyin sanii olmadan vâkî olduğunu söyleyenin cahil olduğundan şüphe etmeyiz. Bu durum sarih ve sahih olduğuna göre gökyüzünde askıda duran feleklerin hareketini dahi var eden bir yaratıcının varlığı reddedilemez” (Bakillânî, 2007: 21).

Eşarî, insanın Kur'an ayetlerinde belirtildiği aşamalardan geçerek dünyaya geldiğini, gücünün zirvesinde aklının da en yetkin olduğu durumda dahi cümle insanların kulak, burun gibi bir uzvu yaratamayacaklarını dile getirir. Licâî'nin sanat delili de Eşarî ile örtüşmektedir. Zira Eşarî, bir miktar pamuğun herhangi bir dokuma ustası olmadan elbiseye dönüşmesinin imkânsız olduğunu vurgular. (Eşarî, 2012: 15-16).

Bu açıklamalardan sonra Licâî'nin eserinde hulasasını sunduğu ispat metotları ele alınacaktır.

3.1. Tevhîd Delili

Temanu' delili de denilen ispat metodu m-n-a kökünden men etmek anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, birbirine engel olmak manasında kullanılmaktadır. Bu delil ile ayetlerde geçen (İsrâ, 17/42; Enbiya, 21/22; Müminûn, 23/91) iki tanrı varsayımına binaen tevhîdin zorunluluğu temellendirilmiştir. (Düzgün, 2018: 215).

Licâî, aslı Kur'an'a dayanan Kelamcılar tarafından temanu' delili veya tevhîd delili olarak adlandırılan istidlal yöntemini kendi metodunca ele almıştır. Allah'ın mülkünde tek, ortak edinmekten müstağnî olduğunu ifade eden Licâî, şayet şerîki olduğu var sayılsa iki halden birinin zorunlu olacağını ifade etmiştir. O şerik ya gayrı olur yani başkasıdır ya da gayrı değildir. Ortağın başkalık –gayriyet- dışında kalması aklen muhaldir. Muhal olanın var olması mümkün değilken onun hakkında konuşmak anlamsızdır. Eğer söz konusu ortağın gayrı olduğu kabul edilirse gayriyet ikiye ayrılır. Gayrılık ya her şeyden bağımsız –müstakil- şekilde söz konusudur ya da bağımsız olmayan gayrılık vâkîdir. Varlığı bağımsız olmayan bir şey sonradan yaratılmıştır. Muhdestir. Öyleyse bağımsız olmayan ortağın muhdes olması hasebiyle tanrılığından söz edilemez. Nitekim tanrı muhdes olmaz. Eğer bağımsız olan bir “başka” olduğu kabul edilirse şu haller zorunlu olur: Ya birbiriyle mütecânis veya yapışık, ya birbiriyle çelişik ve ayrı ya da birbirine karşılıklıdır. Şayet başkalığa, (gayriyete) söz konusu durumlardan biri taalluk ederse onun hudûsuna hükmedilir. Hâdis olduğuna hükmedilen varlığın da tanrı olması muhaldir. Licâî'nin yer verdiği delillendirme sonucunda ona göre, Allah'ın ortak edinmekten uzak olduğu ve

varlığına taalluk eden bir yaratıcının olmasının mümkün olmadığı ortaya konmuş olur. (Licâî, 2001: 48).

Licâî'ye göre, sayılan başkalık illetleriyle anlatılan hususlardan ârî olmuş bir diğer yaratıcı mevcut olsaydı o zaman iki ilah söz konusu edilmiş olurdu. Bu durumda iki tanrı, birbirine üstünlük sağlamak amacıyla mücadeleye girişirlerdi. Sonuç olarak düzen bozulurdu. Böylesi bir durumda rubûbiyet ve ulûhiyet de anlamsız kalırdı. Kelamî izahına ek olarak Licâî, “Allah buyurdu ki: İki tanrı edinmeyin, tanrı bir tektir. Şu halde yalnız benden korkun” mealindeki ayeti de kullanır.(Nahl, 16/51) Ayrıca “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu” (Enbiya, 21/22) ayeti de tevhidi delillendirmede kullanılan naslardan biridir. (Licâî, 2001: 48).

3.2. Hareket Delili

Kelam kaynaklarında ilk muharrik delili olarak da zikredilen delile göre âlemde bulunan varlıklar hareket halindedir. Tüm bu varlıkların hareketini başlatan bir muharrikin olması da zorunludur. Aynı zamanda onun hareket ve sükûn halleriyle vasıflanamaz olması da gerekmektedir. (Gölcük ve Toprak, 2014: 174; Şık ve Karagöz, 2017: 141-142).

Licâî, Allah’ın hareket ve sükûn ile nitelenemeyeceğini izah ettiği bölümde hareket deliline de yer vermiştir. Ona göre arazlar cevher ve cisimlerle var olur. Arazları kabul eden cevher ve cisimler ise hareket veya sükûn hallerinden biriyle vasıflanır. İlgili bölümde ele alındığı üzere Allah, cevher veya cisim değildir. Mahlûkât ya hareket halindedir yahut sakindir. Cümle yaratılanlar hareket veya sükûn hallerinden biriyle nitelenmişse onu var eden zanaatkârın meydana getirdiği eserine herhangi bir sıfat ve durum cihetinden benzemesinin imkânsızlığı sebebiyle o hareket ve sükûndan beridir. Eğer onun hareketli veya sakin olduğu söylense bu durumda onu hareket ettiren veya sakin kılan bir muharrikin olması zorunlu olurdu. Böylesi bir durumda teselsül olacağından Allah hareket ettirendir ve âlemin var edicisidir. (Licâî, 2001: 46).

Mevcûdâta ait durumlar kategorisine dâhil edilen hareket ve sükûn Eşarî âlimlerin ele aldığı kadar tafsilatlı ve karmaşık olmasa da Licâî tarafından da ele alınmıştır.

3.3. Hudûs Delili

Varlığı hâdis ve kadîm olmak üzere iki kısımda inceleyen Licâî, Allah'ın mutlak kadîm varlık olduğunu belirtir. Onun dışında kalan her şey de hâdistir. Bir şeyle kayıtlılık, bir hale özgülük ve yer kaplama muhdes varlıkların özellikleridir. Hâdis varlıklar var olabilmek için kadîme ihtiyaç duyar. (Licâî, 2001: 45).

Görüldüğü üzere Licâî, kavranması avama ağır gelecek izahlara yer vermeden Allah'ın varlığını sade ve anlaşılır üslupla delillendirmeye çalışmıştır. Kanaatimizce onun böylesi bir yolu tercih etmesinde konuyu mülahhas bir tarzda ele almış olması ve muhtemel okuyucu kitlesinin anlayış tarzı etkili olmuştur.

4. Allah'ın İsimleri (Esmâullah)

Allah'ın isimleri olarak tercüme ettiğimiz Esmâullah mevzusu, naslarda varit olan, Allah'a ait isimlerin anlamları, nasıl anlaşılması gerektiği ve Kelamî değeri açısından incelenmesini ifade eder. Genel itibarıyla araştırmamıza konu Licâî'nin çağdaşı sayılan âlimler nezdinde de bu şekilde incelenmiştir. Hemen belirtelim ki Licâî, Allah'a isnat edilen isimler hakkında bir başlık açarak isimlere ve görüşlerine yer vermemiş eserlerinin muhtelif yerlerinde bazı isimleri zikretmekle iktifa etmiştir. Bu sebeple konu bütünlüğünü sağlamak açısından Esmâ-i Hüsna hakkında bilgi verildikten sonra müellifimizin değindiği isimlere ve izahlara yer verilecektir.

Esmâullahi'l-Hüsna şeklinde kavramlaştırılan ifade, Allah'ın güzel isimleri olarak tercüme edilmektedir. Esmâ-i Hüsna terkibi Allah'a izafe edilen cümle isimleri karşılarken terim olarak daha ziyade doksan dokuz ismi içermektedir. Allah'ın isimleri bilgisi kelam ilmi açısından Allah-âlem ilişkisi hakkında bilgiye muhtevi olması, Allah'ı tanıtmaya açısından önemlidir.

Allah'ı farklı isimlerle anmak veya bir sıfatla vasıflandırmak isim veya sıfatın müşahede âleminde müstakil bir varlığı olmadığı için tevhide aykırı görülmemiştir. (Topaloğlu, 1995: 404). Allah'ın duyular yoluyla doğrudan yahut dolaylı olarak

tanınması mümkün olmadığından ona insanların isnadı vesilesiyle konulmuş bir isim yoktur. Zira Ehl-i Sünnet'e göre o kendini nasıl tanıttı, isimlendirdiyse öyledir. Ehl-i Sünnet ulemâsı isimle müsemmanın ayrılık- gayrılığı tartışmasında gayrı kelimesini kullanmaktan çekinerek bazen isim müsemmanın aynıdır derken bazen de ne aynıdır ne gayrıdır demişlerdir. Ancak görünen o ki söz konusu tartışma daha çok lafzîdir. (Topaloğlu, 1995: 405; Çelebi, 2000: 550). Bu tür kavramlar, vafettiği varlığın tanıtıcısı konumundadır. Bu sebeple isim müsemmanın gayrıdır. Bunun yanında kelimelerle yapılan zikir ve tesbihlerde amaç yaratıcıyken kelimeler birer araçtır. Bu bakımdan da isim müsemmanın aynıdır. (Topaloğlu, 1995: 404).

İlahi isimlerin sıfatlarda olduğu gibi gerçekliğini vurgulayan ulemâ isimlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususu üzerinde durmuştur. Karadaş'ın belirttiğine göre konuyu sıfat problemi şeklinde ele alan Bakıllânî, isimleri zâta delalet edenler, kadîm sıfatlarla ilintili olanlar ve nefyedici sıfatlara ait olanlar şeklinde üçlü tasnife tabi tutmuştur. (Karadaş, 2003: 123). Aynı tasnifi kabul eden Cüveynî, doksan dokuz ismi tek tek açıklamıştır. Bakıllânî *el-İnsaf*'ta ismin aynı ve zâtî itibariyle müsemma olduğunu akıllı her insanın "Rabbinin ismini tesbih et" ayetindeki tesbih edilenin ismi değil rabbin kendisi olduğunu kavrayacağını dile getirmiştir. (Bakıllânî, 2007: 65). Yine bu noktada Cüveynî onunla hem fikirdir. (Cüveynî, 2016: 61). Şehristânî: "*Bir şeyin ismi ya onun mahiyetine, ya cüzüne, ya hakiki sıfatına ya selbî sıfatına yahut da ona izafe edilene delalet eder*" der. Tüm bunlardan cüze delalet etme dışındakilerin hepsi caiz Allah'ın cüzüne delalet –müellef olmaması hasebiyle-muhaldır. (Şehristânî, 2004: 345). Esma-i Hüsna'yı şerh ettiği eserinde Gazzâlî, isim ve tesmiyeyi açıklarken Cüveynî'nin izahlarını talim etmiştir. (Gazzâlî, 2010: 21-24).

Önce de ifade ettiğimiz gibi Licâf, isimlere özel bir başlık açmamıştır ancak o sıfatlarla ilişkisi olan belli bazı isimleri zikretmiştir. Ona göre kadîm ismi Allah'a hastır ve kendisinden önceliğin ve sonralığın söz konusu olmadığını anlatmak için kullanılır. Onun yaratıldığı bir başlangıç söz konusu olamaz. O kıdeminde daimîdir. Allah hiçbir şeye muhtaç olmayan (samed), mutlak manada tek (vâhid) ve bir (ferd) olandır. O'nun tekliği, mahlûkât arasında benzeri olmadığından dolayı tek olan manasında bir teklik değildir. O'nun tekliği, kendisine has kudret, egemenlik, kahır, azamet, celâl, emir ve yaratma itibariyle mutlak manada olan bir tekliktir. (Licâf,

2001: 49). Cebbâr ismine de yer veren müellif bu ismin güç yetirme, mülkünde iktidar sahibi olma manalarına işaret etmiştir. (Licâî, 2001: 53). Kanaatimizce Licâî, Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme ve yaratılmışlara benzetmeden nefyetme amacıyla İlahi isimlere yer vermiştir. Şey ve ganî de Licâî'nin söz ettiği İlahi isimlerdendir. (Licâî, 2001: 49) Kahır kelimesi İzmirli'nin izahı üzere varlığını her şeyin hissettirmesi anlamında anlaşılmıştır. (İzmirli, 2013: 400).

5. Allah'ın Sıfatları (Sıfâtullah)

Sözlükte zâta ait durumlara ve hallere delalet eden isim, (Cürçânî, 2004: 144) özellik ve nitelik itibariyle bir şeyin adlandırılması (İsfahânî, 2009: 873) olarak tanımlanan sıfat, ıstılahta Allah'ın insanlar tarafından bilinmesini sağlayan niteliği veya Allah'ın zâtına izafe edilen mana ve mefhum şeklinde tanımlanmıştır. (Çelebi, 2009: 100; Özler, 2016: 111).

Kur'an ve sünnette Allah'a izafe edilen isim ve sıfatların mahiyeti, nasıl anlaşılacağı ve Zât-ı İlahi ile irtibatı konusundaki anlayış farklılıkları problemin temelini teşkil etmektedir. Naslarda varit olan bilgilerin tevhide güçlendirmeye yönelik olarak yer verilen vasıflar cihetinden olması ve insana izafe edilmesi olağan bazı kemal ifade eden sıfatların Allah'a izafe edilmesi söz konusudur.

Selef tarafından naslarda belirtilen vasıflar ve Allah'ı tanıtan kavramlar hususunda icmâlî olarak kabule dayanılmış cedel ve yorumdan kaçınılmıştır. Sahabe sonrası dönemde mevzu, muhataplar tarafından farklı algılanarak aralarında görüş ayrılıkları zuhûr etmiştir. Buna göre sıfatlar problemiyle karşı karşıya kalan Selef'ten büyük bir kesimin bu sıfatları isbat etmekle birlikte onları zâtî-nefsî gibi ayrımlara tâbî tutmadan sıfatlar konusunda tek bir ifade kullandıkları görülmektedir. Allah'a naslarda izafe edilen el, yüz gibi haberî sıfatları tevilsiz kabul etmişler ve anlayışlarını bir metod haline getirmişlerdir (Çelebi, 2009: 101; Gölcük ve Toprak, 2014: 218).

Müşebbihe ve Mücessime adı verilen fırkalar ise Allah'ı yaratılmışlara benzetmekte beis görmeyen, onu cisim ve cevher olarak algılayan bir anlayışı benimserken Cehmiye ve Mutezile, Allah'ın kıdem vasfına sıfatların iştirak etmesi durumunda kadîmlerin çoğalmasında (taaddüd-ü kudemâ) tehlikesinin ortaya çıkacağını

ifade ederek sıfatları mutlak tefviz ile nefyetmişlerdir. Kendilerince Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilahî ilme havale etmişlerdir. Sıfatları zâtın aynı kabul etmemelerinden dolayı Mutezile muattıla olarak tanımlanmıştır. Onlar bu bakış açısı ile ilahî sıfatları zihni kavramlar ve mecazlar düzeyine indirgemişlerdir. (Bağdâdî, 2017: 169-171).

Sıfatların varlığında ve yaratılmışa ait niteliklere benzetilmesinin reddinde görüş birliğinde olan Eşarîler yalnız sıfatların hakikatının bilinmesinde ortak görüş oluşturamamışlardır. Bazı Eşarîler ilahî âleme ait olan sıfatların insan idrakini aşması sebebiyle kavranamayacağını kabul ederken bazıları sıfatların ve ilahî zâtın hakikatının kısmen de olsa bilinebileceğini savunurlar. (Gölcük ve Toprak, 2014: 230). Licâî ise bu konuda, sıfatların akıl ve idrak ile kavranamayacağı kanaatindedir. (Licâî, 2001: 53).

Eşarî mezhebinin zât ve sıfatlar konusundaki tavrı ifrat ve tefrit ekseninde bulunan Mutezile ile Müşebbihe arasında itidâli temsil eden bir konumdadır. Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eşarî teşbih ve tecsîmi aklî ve naklî delillerle reddetmiştir. Allah ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla diri, irâde ile mürîd, kelamla mütekellim, sem ile işiten ve basar ile görendir. Bunlar onun zâtıyla kâim ezeli sıfatları olmasına rağmen zâtı değildirler. Aynı zamanda zâtından başka bir şey de değildirler. Yani sıfatlar zâtın aynı da değildir gayri da değildir. Bu, şu şekilde anlaşılabilir: Sıfatlar insan zihninde sözlük ve bağlamı yönüyle incelenir ve bu sayede anlaşılır. Bu sebeple zâtının aynı değildir ondan ayrıdır. Yine bu sıfatlar zihni varlık olmaktan çıkıp dış âlemde de bulunmaz ki bu yönüyle de zâtın aynıdır. (Gölcük ve Toprak, 2014: 219-220; Çelebi, 2009: 104).

Sıfatlar konusunda çeşitli tasnifler yapılmıştır. Eşarîlerin genel tasnifine göre sıfatlar zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere üç kısımdır. Zâtî sıfatlar da selbî ve sübûtî şeklinde ikili tasnife tabi tutulmuştur. (Gölcük ve Toprak, 2014: 222; Yeşilyurt vd. 2014: 204; Çelebi, 2009: 104). Haberî sıfatlar üçüncü bölümde ele alınacağından bu bölümde zâtî sıfatlar üzerinde durulacaktır. Zikrettiğimiz tasnife göre zâtî sıfatların birinci bölümünü oluşturan ve Allah'ın şanına yakışmayan bir eksikliği gideren, selb eden selbî sıfatlar; vücûd, kıdem, bekâ, muhalefetün lilhavâdis, kıyam binefsihi ve vahdâniyettir. Yine Allah'ı tenzih eden ancak hariçte varlığı bulunmayan itibarî

mefhumlardan ibaret olan sübûtî sıfatlar ise; hayat, ilim, irâde, kudret, sem, basar, kelam ve tedbir sıfatıdır.

Licâî, Sünnî Kelam anlayışına muvâfık olarak Allah'a isnat edilen sıfatların muhdes değil kadîm olduğunu dile getirir. (Licâî, 2001: 50). Selbî, sübûtî tarzında zâtî sıfatlar ayırımına veya fiilî sıfatlara ayrı başlıklar altında yer vermeyen müellifimiz, her sıfat hakkında Ehl-i Sünnet'in anlayışına uygun olacak şekilde beyanda bulunmuştur. (Licâî, 2001: 50-57; Licâî, 2012: 188-191).

5.1. Zâtî Sıfatlar

5.1.1. Selbî Sıfatlar

5.1.1.1. Vücûd

Zihin dışında Allah'a ait gerçekliğin bulunduğunu ve yokluğunun düşünülmeceğini belirten sıfattır. (Yavuz, 2013: 136). Nitekim Allah, Vacibü'l-Vücûd'dur. Kelamcıların çoğu vücûdu, nefsi sıfat diye ayrı bir başlıkta ele almışlardır. (Çelebi, 2009: 104). Vücûdun zıddı olan adem yani yokluk, Allah hakkında muhaldir. O, zaman mefhumu olmaksızın vardır. Licâî, Allah'ın varlığından ve varlığının devamlı oluşundan çeşitli vesilelerle bahsetmiştir. Ona göre Allah mutlak surette var olan ve -vücûd sıfatı ile- varlığı devamlı olandır. (Licâî, 2001: 48; Licâî, 2012: 188). Varlığının devamlı oluşunda kelamcılar arasında ittifak vardır. (Cüveynî, 2016: 36).

5.1.1.2. Kıdem

Allah hakkında kullanılan kıdem sıfatı sözlükte varlığı geçmişe dayanmak, varlığı üzerinden zaman geçmek anlamına gelir. (İsfahânî, 2009: 660) İstılahta ise Allah'ın varlığının başlangıcının olmaması, var oluşunun zamanla kayıtlanamaması yani yokluk diye bir devre geçirmemesi anlamına gelir. (Yavuz, 2002: 394). Kıdem ezelî olmaktır. Bu itibarla Allah hakkında hudûsu düşünmek mümtenîdir. Ehl-i Sünnet kelamcılarının mevcûdâtın hudûsunu ortaya koyma çabalarının temelinde, Allah'ın kadîm olduğunu ortaya koyarak kıdem sıfatını pekiştirme ve dayanak sağlama düşüncesi yer almaktadır. Zira onlar şehâdet âleminden yola çıkarak

mahlûkâtın hâdis olduğunu, kadîm bir muhdisin onları var ettiğini ispata çalışmışlardır. (Topaloğlu, 1983: 138; Bakıllânî, 2007: 27; Licâî, 2001: 44).

Allah'ın varlığı bir zamanla mukayyet olmaktan, bir yöne tahsis edilmekten veya bir mekân izafesinden müstağnidir. Onun sıfatları yaratılmışların sıfatlarından yücedir. Allah dışındaki varlıkların tamamı muhdestir ve varlıklar bir şeyle mukayyet olmaktan, bir hale özgü kılınmaktan ve bir yerde bulunmaktan kurtulamaz. Yani Allah ezeli ve kadîmdir. Allah'ın kendini yarattığı bir başlangıç söz konusu olamaz. Mevcûdât için geçerli olan bidayet onun için mevcut olmayıp o, başlangıcının dayandığı bir an olmaksızın kıdeminde dâimdir. (Licâî, 2001: 45-46; Licâî, 2012: 188). Burada Licâî, Gazzâlî'nin taksimatında yer verdiği tahayyülden söz eder. O da Gazzâlî gibi tahayyüzü, mevcûdâta has kabul ederek mevcûdâtı mütehayyiz; Allah'ı gayri mütehayyiz olmakla vasıflamıştır. (Gazzâlî, 2015: 32). Yine Licâî'ye göre kadîm ismi yalnız Allah'a hastır ve kendisinde sonralığın olmadığını beyan eder. Allah kıdem sıfatı ile var olma hususunda bütün varlıklar ve geçmiş zamanların önüne geçmiştir. (Licâî, 2001: 51). O, irâdesinin sonradan meydana gelmişlerden önce de var olmasıyla kadîmdir (Licâî, 2001: 52). Cüveynî'nin ifadesinde yer alan bir görüşe aynen yer veren Licâî, *kıdemi sabit olanın ademi müstehil olur* demektedir. (Cüveynî, 1999: 70). Buna göre vücûd sıfatına sahip olan Allah'ın yok olması imkânsızdır. (Licâî, 2001: 48) Yaratıcıyı mahlûkâttan ayıran özellikler kadîm oluşuna bağlanmıştır ve onu muhdes sıfatları taşımasından tenzih eder. (Licâî, 2012: 187).

5.1.1.3. Bekâ

Bekâ varlığının sonunun olmaması anlamına gelir ve zıddı fenadır. Bekâ, binefsihî ve bigayrihî olmak üzere iki çeşittir. Binefsihî bâkî olan varlığı kendinden olan ve fenâ bulmayan Allah'tır. Bâkî bigayrihî ise, Allah'ın var kıldığı ve fenâsına hükmetmesi mümkün olanı niteler. (İsfahânî, 2009: 660; 138) Allah, ezeli ve ebedidir. Devamını sağlayan bir sonralıktan söz edilemez. (Bakıllânî, 2007: 27). Cüveynî'nin belirttiğine göre bekâ, varlığı devamlı olan zâta yönelik bir sıfattır ve ona ilave edilmiş değildir. Yine ona göre kıdemi sabit olan varlığın ademi muhaldir. (Cüveynî, 2016: 18; eş-Cüveynî, 1999: 70).

Allah'ın mahlûkâtın var edilişinden önce, bir başlangıç söz konusu olmaksızın zâtının daimî olması gibi bekâsı da mahlûkâtın yaratılmasından sonra nihayet ve fasıladan uzak bir biçimde devamlıdır. Onun kıdemine bir başlangıç olmadığı gibi bekâsına da nihayet olması düşünülemez bir durumdur. Allah bunlardan yüce ve aşkındır. (Licâî, 2001: 45; Licâî, 2012: 188). O, cümle fânî varlıklar yani bütün mevcûdât yok olduktan sonra da bekâ sıfatıyla varlığını sürdürür. Bu sıfatı vesilesiyle bütün nihayetlerden ve nihayet bulanlara benzemekten arınmış fânîlik ve sonluluktan münezze olmuştur. (Licâî, 2001: 51).

5.1.1.4. Muhâlefetün Lilhavâdis

Aykırı veya farklı olma manasındaki muhalefet ile sonradan olan tüm varlıkları ifade eden havâdis kelimelerinde terkip olan muhalefetün lilhavâdis kavramı Allah'ın yaratılmış hiçbir varlığa, nesneye veya canlıya benzemediğini, cümlesinin hilafına olduğunu ifade eden bir sıfattır. Muhalefetün lilhavâdis herhangi bir ayette Allah hakkına kullanılan bir sıfat olarak yer almış değildir. Ancak onun yaratılmışlara özgü vasıflardan müstağnî olduğunu ifade eden ve onu tenzih eden birçok ayet bulunmaktadır. (Meryem 19/65; Şura 42/11; İhlas 112/4) Kanaatimizce mevzu bahis nasları ve İslam'ın tevhid anlayışını göz önünde bulunduran âlimler hiçbir şeyin Allah'a benzeyemeyeceğini, ona denk olamayacağını ifade etmek ve aksi görüşleri reddetmek amacıyla muhâlefetün lilhavâdis sıfatını öne sürmüşlerdir.

Licâî'nin ele aldığı konuların neredeyse tamamında bu sıfatı isbat etme çabasının olduğu görülmektedir. Nitekim Licâî, kişinin zihninde tahayyül ettiği, aklında benzerlik kurduğu tefekküründe resmettiği her ne varsa Allah'ın onun hilâfına olduğunu belirtmektedir. Yine o yaratan ile yaratılan arasında hiçbir benzerlik kurulamayacağını, teşbihin câiz olmadığını savunmuştur. (Licâî, 2001: 47-48). Allah'ın yaratılmışlara benzemediği diğer Eşarî kelamcılar tarafından da ittifakla ifade edilmiştir. (Eşarî, 2012: 16,32) Muhalefetün lilhavâdis adında tenzihâttan bir sıfatın ilk defa Cüveynî tarafından terkip olarak zikredildiği bilinmektedir. (Yurdagür, 2005: 403-404). Ona göre Allah hâdislerin hiçbirine benzemez ve hiçbir hâdis de ona benzetilemez. (Cüveynî, 2016: 19). Eşarîlerin kabul ettiği ancak Licâî'nin adını zikretmediği tek sıfat muhâlefetün lilhavâdistir.

5.1.1.5. Kıyam Binefsihî

Sözlükte doğrulup ayakta durmak manasına gelen kıyam ile kendiliği ifade eden nefis kelimelerinden müteşekkil olan terkip, ıstılahî manada Allah'ın hiçbir varlığa, mevcûda hacet duymadan var olması, varlığı ve devamlılığı dâhil cümle hususlarda ihtiyaçsız olması anlamına gelir. Kur'an'da her şeyi idare eden, yöneten manasında kâme fiilinden kayyûm kelimesi farklı ayetlerde zikredilmiştir. (Bakara 2/255; Ali İmran 3/2). Terimin kelimeler literatürüne cevher-araz tartışmalarının yaşandığı ilk dönemde dâhil olduğu belirtilmektedir. (Sifil, 2002: 514-515). Cüveynî bu açıklamayı doğrular nitelikte Allah'ın kendi zâtıyla kâim olduğunu zikretmekte, yerleşeceği bir mahal veya mekâna hacet duymaksızın var olduğunu söylemektedir. Kelamcıların farklı izahlarına değinen Cüveynî, Allah'a mekân izafe edilmesinin doğru olmadığına da yer verir. (Cüveynî, 2016: 19). Âlemde bulunan her şey var olmasında ve varlığının devamında başka bir müessire muhtaçtır. Çünkü hepsi hâdistir. Kadîm olan Allah ise hiçbir şeye muhtaç olmayarak bizzat kâim olandır. Bu sıfat Allah'tan her türlü ihtiyacı selbeder. (Gölcük ve Toprak, 2014: 225). Bu sıfat, Licâî'nin istiva konusunu açıklarken izah ettiği sıfattır. (Licâî, 2012: 188).

5.1.1.6. Vahdâniyet

Arapça v-h-d kökünden türeyen vahdâniyet Allah'ın tekliğini, birliğini ve bölünememesi oluşunu ifade etmede kullanılır. Hakikatte vâhid, inkisâmı mümkün olmayan şeydir. (İsfahânî, 2009: 857; Cüveynî, 1999: 168) Nitekim Allah vâhiddir yani bir tektir. Bu isimlendirme ile Allah'ın cüzünün, benzeri ve denginin olmadığı kastedilir. Kur'an'da Allah'ın birliğinden bahseder çok sayıda ayet mevcuttur. (Zümer 39/4, İhlas, 112/1-4). Bu sıfatla Allah'a isnat edilen teklik sayı bakımından olmayıp onun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde denginin ve benzerinin olmayışı yönündendir. Allah'ın zâtında bir olması, müellef olmadığını zâtına benzeyen bir ortaktan münezzehe oluşunu ifade eder. Sıfatlarında bir olması bir cinsten iki sıfatının olmaması ve mahlûkât ile sıfat yönünden benzerliğinin bulunmaması fiillerinde bir olması ise dilediğini bizzat yapması işinde ortağının olmaması anlamına gelir. (Gölcük ve Toprak, 2014: 227).

Allah'ın mutlak güç sahibi tek yaratıcı oluşunu delillendiren kelamcılar genellikle Kur'an'da yer alan “Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, onların her ikisi de fesada uğrardı (düzen bozulurdu).” (Enbiya, 21/22) ayetinden istidlalle İslam'ın tevhid akîdesini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu anlayışla Eşarî, Cüveynî ve Gazzâlî'ye paralel bir nitelikle Licâi de temanü veya tevhîd delili denen metodu kullanmıştır. (Özler, 2016: 78-89). Eşarî, iki yaratanın kâinatı nizam içerisinde ve eksiksiz olarak idare etmesinin muhal oluşunu izah etmektedir. Ona göre iki ilah olması var sayılsa bunlardan birinin ya da ikisinin acizlik içinde olması kaçınılmazdır. Mesela iki tanrıdan biri, bir kişinin yaşamasını diğeri de ölmesini istese her ikisinin istediğinin olması imkânsız olduğu için birinin dediği olacak böylece acizyet ortaya çıkacaktır. Eğer her ikisinin istediği gerçekleşmezse ikisinin de acizyetine hükmedilir. Öyleyse Allah mülkünde vahdâniyet sahibidir. (Cüveynî, 1987: 17).

Cüveynî'ye göre de Allah ferddir; bölünme ve parçalanmaktan uzaktır. Allah'ın vâhid olarak isimlendirilmesiyle O'nun benzeri ve denginin olmadığı kastedilir. Olaya farklı bir noktadan bakan Cüveynî, iki ilah olsa ve bunlardan biri bazı sıfatlarla diğeri de diğeri sıfatlarla muttasıf olsa ikisi de kadîm olsa nizam mümkün olur mu sorusuna cevap arar. Buna göre Cüveynî, söz konusu durumda mutlak güç sahibi olmayanın ilah da olamayacağına dolayısıyla acizliğin kaçınılmaz olduğuna kânidir. (Cüveynî, 2016: 19-27). Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmayan, mutlak manada tek ve bir olduğunu belirten Licâi, onun tekliğinin mahlûkât arasında benzeri olmadığından dolayı tek olan manasında bir teklik olmadığını Allah'ın kendisine has kudret, egemenlik, azamet ve yaratmanın varlığının sübûtuyla mutlak manada olan bir teklikten ileri geldiğini beyan eder. (Licâi, 2001: 49). Yine ona göre, vahdâniyeti kabul etmeyen ve bu konuda cehalet sahibi olanın küfrüne hükmedilir. Bulunduğu hal üzere ölürse hiçbir şefaatinin şefaati ona fayda veremez. (Licâi, 2012: 191).

5.1.2. Sübûtî Sıfatlar

Allah'ın zâtına izafe edilen ve onun ne olduğunu ortaya koymayı hedefleyen sıfatlardır. Ulûhiyeti öz ve tam manada niteleyen bu sıfatlara kuruluşları bakımından

kök kelimeler olmaları hasebiyle meanî sıfatlar da denmiştir. Allah'ın tanınması ve doğru bir inancın benimsenmesi bakımından bilinmesi gereken sıfatlara sübûtî sıfatlar denmiştir. (Topaloğlu ve Çelebi, 2017: 280-281).

5.1.2.1. Hayat

Hayat sahibi olmak canlı ve diri olmak demektir.(Isfahânî, 2009: 268). Allah hakkında kullanıldığında bu sıfat, ilim ve kudret sahibi olmasını ifade etmede kullanılır.(Cürcânî, 2004: 83; İbn Manzûr, 1994: 14, 211).

Âlemi yoktan var eden mutlak yaratıcının hayat sıfatına sahip olmaması düşünülemez. Zira fiilde bulunabilmek, güç yetirebilmek ve nihayetinde acziyetle vasıflanmamak diri olmayı gerektirir. (Cüveynî, 2016: 31). Allah'ın işiten, gören, her şeyi ilmiyle kuşatan olarak kabul edilmesi onun hayat sahibi olmasına bağlıdır. Bu yönüyle hayat sıfatı diğer sıfatlarla sağlam bir ilişki içindedir. Ancak onun hayat sahibi olması diğer varlıklar gibi diri olması anlamının üzerindedir. Çünkü Allah'ın hayat sahibi olması, maddenin ruh ile irtibatı sebebiyle vuku bulan geçici ve mecazî bir dirilik değil ezeli ve ebedî olarak hakikî manadaki hayattır. Aynı zamanda Allah'ın kemal sıfatlarla vasıflanmasına esas teşkil eden bir sıfattır. (Gölcük ve Toprak, 2014: 233) Eşarî'ye göre Allah'ın diri olduğunun kabul edilmemesi cansız olan bir insanın, canlılığın güç yetirip yapabileceği şeyleri yapabilmesini kabul etmeye eş değerdir. Bu durum nasıl ki mantıksızsa Allah'ın hay sıfatıyla muttasıf olmaması da aynı şekilde mantıksızdır.(Eşarî, 2012: 18-19).

Bakıllânî, Allah'ın Kur'an'da kendini hayatla vasıfladığını bu sebeple hayat sıfatının Allah için sabit olduğunu beyan eder. (Furkan, 25/58; Bakıllânî, 2007: 28). Aynı şekilde Allah'ın fail oluşu, canlı olmayandan hiçbir fiilin sadır olamayacağı fikriyle de hayat sıfatının varlığı desteklenmiş olur.(Bakıllânî, 2005: 20).

Gazzâlî, her şeyi bilen, güç ve iktidar sahibi olanın hayat sıfatını haiz olmasını dile getirerek önce bahsettiğimiz kelimelerle uyumunu gözler önüne sermektedir. Zira ona göre, Allah'ın fiilde bulunabilmesi ve her şeyi bilmesi onun diri, hay olmasını zorunlu kılar. Bu sebeple hayat sıfatının tafsilatla incelenmesine de lüzum yoktur. (Gazzâlî, 2015: 61).

Allah'ın sıfatlarından biri olan hayat sıfatı, tüm diri ve ölülerde ortaya çıkar. O, her canlı varlığı hayat sıfatıyla yaşatır. (Licâî, 2001: 50). Buna göre Licâî, hayat sıfatının kabulünü âlemdeki canlılığa bağlamamaktadır. Allah âlemi yoktan var eden insanların canını aldıktan sonra yine onları diriltecek olandır. Hayat sıfatı kemal sıfatı olması hasebiyle Allah'ın kudretini, ilmini, görme ve işitmesini de destekleyen bir sıfattır. Hayat sıfatı özelinde Licâî ile konu hakkındaki görüşlerine yer verilen kelamcıların Eşarî akîdesi üzere hemfikir oldukları ve birbirine muvâfık ifadelerde buldukları görülmektedir.

5.1.2.2. İlim

Bir şeyin hakikatini idrak edip künhüne vâkıf olmak demektir. (Isfahânî, 2009: 130). Allah'a izafe edildiğinde ilim, onun zâtı ile kâim olan ve insanların muhdes bilgisine benzemeyen kadîm bilgidir. (Isfahânî, 2009: 131). Kur'an'da muhtelif kavramlarla Allah'ın âlim olduğu, her türlü bilgiye sahip olduğu beyan edilmiştir.

Allah'ın hikmete binaen fiilde bulunduğunu, onun ölçü ve mükemmellikten uzak iş yapmadığını ifade eden Eşarî, bunların ancak âlim bir zâttan sadır olacağını belirtir. Âlemi eksiksiz düzen içerisinde var edenin yarattıklarının keyfiyetini ve özünü bilmesi gerekir. Dolayısıyla Allah âlimdir. Benzer şekilde yaratıcının kâdir ve hay bir varlık olması zorunludur. Nitekim söz konusu vasıfların taşınmaması ölü insanın da fiilde bulunabileceğini doğrular ki bu muhaldir. İnsanın yaratılışı, ay ve yıldız gibi gök cisimleri ile bu cisimlerin izlediği yol ile tüm bu sayılanlardaki ölçü ve kemal onları bir var eden olduğunun ve var edicinin her şeyi bilen âlim olduğunun delilidir. (Eşarî, 2012: 18-19).

Allah'ın âlim olduğuna işaret eden birçok ayet bulunmaktadır.(Bakara, 2/200; Gafir 40/19; Ali İmran 3/29; Hud 11/14) Ayrıca fiiller sonucunda vâkî olan her şey fiillerin hikmetle en güzel şekilde ve belli bir düzen üzere var edildiğini göstermektedir. Bu, failin âlim olduğunu aşikâr eder. (Bakıllânî, 2007: 29; Cüveynî, 1987: 94). Bir kimse, bir kâtibin uyum içerisinde yazdığı düzenli çizgileri görür ancak o kâtibin yazmayı bilmediğini iddia ederse iddiası onun akılsız olduğunun göstergesidir diyen Gazzâlî, sanattaki düzen ve hikmeti saniin ilmine raci kılması yönüyle kendinden önceki kelamcılara muvâfıktır. (Gazzâlî, 2015: 60-61).

Allah öncesiz ve sonrasız olarak var olan tek ilimle muttasıftır. O ilminde hiçbir değişme ve tecdîd olmaksızın bütün her şeyi ayrıntısıyla kuşatandır. Bu yönüyle Allah hem cüzileri hem de küllileri bilendir. (Şehristânî, 2004: 121-125). Şehristânî'nin izahını Gazzâlî'ye yakın bir tarzda dile getiren Licâî, Allah'ın ilim sıfatıyla cümle bilgileri, varlıklar için gizli kalmış işleri, batınî âleme ve batın ilmine dair işleri ve muğlak/anlaşılması güç meseleleri ihata etmiştir. İlim sıfatını izahta Licâî'nin Gazzâlî'ye ait olan satırlara vâkıf olduğu görülmektedir. Ancak Licâî, ayrıntılara ve tartışmalara yer vermeksizin ilim sıfatını da ihtisar ile beyan etmiştir. (Licâî, 2001: 50) Ona göre Allah'ın ilmi nazar ve istidlale dayalı değildir. Zira böyle olduğunun kabul edilmesi onun, bütün gizlilikleri bilemeyeceği sonucuna götürür. (Licâî, 2001: 52)

5.1.2.3. İrâde

Bir şeyi istemek manasına gelen irâde kelimesi meşîet ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. (Cürcânî, 2004: 16-17). Bu manada Allah mürîddir. Yani dilediğini yapandır. İrâdenin zıddı olan zorunluluk ve cebr Allah hakkında muhaldir. İrâde Allah'ın ezeli, kadîm sıfatıdır. (Gölcük, Toprak: 2014: 236-237).

Allah dilediğini varlık sahasına çıkarır. Onun dilemediği bir şeyin onun hükmü altında olması mümkün değildir. Allah'ın irâdesi ezeldir. İrâdesinin hâdis olduğunu söylemek onun var olması için başka bir irâdeye muhtaç olması anlamına gelir. Bu da irâde açısından muhal olduğu için Allah'ın ezeli ve kadîm bir irâdeye sahip olduğu anlaşılmış olur. (Eşarî, 2012: 31-32).

Allah irâde sıfatıyla bütün varlık türlerine tasarrufta bulunur. Yine bu sıfatla tüm devam etmesi gereken işler, durumlar icra edilir. Yani yapılması gerekenler yapılır. Değişken tabiatlı olmayan Allah'ın istemesi, dilemesi, rızası, rahmeti, hoşnutsuzluğu, gazabı, öfkesi, dostluğu ve düşmanlığı onun rızasına dayanır. Licâî irâde sıfatının diğer zâtî sıfatlar gibi kadîm olduğu hususunda Ehli Sünnet ulemânın fikrine muvâfıktır. Licâî'ye göre Allah, mahlûkâtıyla ilgili bütün işleri irâdesi ile yürütür. Onun irâdesi sonradan yaratılan varlıklar nedeniyle tagayyüre uğramaz. Mahlûkâtın yaratılışı, var edilmeleri hakkında karar verildikten sonra gerçekleşir. Kadîm olan irâde sıfatının mahlûkâtın ademinde de var olması buna delildir.

Mahlûkât ezelde nasıl takdir edildiyse onu belirleyen irâde ile vakti gelince var edilir. Ayrıca nasıl ki her şey Allah'ın irâdesiyle var edildiyse aynı şekilde onun irâdesiyle yok edilir. Yüklendiği anlam nazarı itibare alındığında Licâî'nin irâde sıfatına daha geniş alan tanıdığı ve önem verdiği gözlemlenmektedir. (Licâî, 2001: 50-51).

5.1.2.4. Kudret

İrâde kuvvesine tesir eden sıfat manasına gelen kudret (Cürcânî, 2004: 145) Allah'a izafe edildiğinde, dilediğini eksik veya fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak demektir. Kudretin zıddı acizliktir ki bir şeye güç yetirememek anlamında kullanılır. Kudret mümkün olanın mevcut olmasını sağlayan bir sıfattır. (Topaloğlu, 2002: 316,317). Kur'an'da Allah'ın kudretinin her şeyi kapsadığı, onun her şeye gücünün yettiği ve Allah'ın bu manadaki kudreti kendi zâtına izafe ettiği zikredilmektedir. (Furkan, 25/2; İsrâ, 17/30; Bakara, 2/20; Bakara, 2/109).

Licâî, Allah'ın kudret sıfatıyla bütün varlıkları yoktan yaratıp var kıldığını, bütün sıfatların, türlerin ve zâtların yaratılışında kudretin rolü olduğunu söylemektedir. Yaptığı hiçbir işte acziyet ile nitelenmesinin mümkün olmadığı yaratıcı, bir şeyin olmasını irâde ettiği zaman, kudretiyle onu meydana getirir. O bir şeyden başka bir şeyi meydana getirdiği gibi hiçbir şey olmadan da bir şey yaratabilir, yani yoktan var edebilir. Kur'an'da Allah'ın bir şeyin olmasını dilediği zaman ona ol dediği ve onun da olduğu ifade edilmiştir. (Yasin, 36/82). Ancak bu ifade Allah'ın kudretinin sonsuzluğunu, gücünün sınırsız oluşunu anlatmak içindir. Ol emri bütün kâinat ile ilintilidir. Allah ol emrini kullanmadan da bir şey yaratmaya muktedirdir. Bu söz yaratılan her varlık için tekrar etmez. Allah'ın kudretinin taalluk ettiği mahlûkâtın, ol denmeksizin olmayacağını düşünmek cehalettir. (Licâî, 2001: 50-52).

Licâî'ye göre her şey Allah'ın kudretiyle biçimlenir. Bu ifade, Licâî'nin tekvin sıfatına yer veren Maturîdî kelamcılarının ayrıldığı, Eşarî ulemânın sistemini takip ettiğinin bir diğer göstergesidir. Sonsuz kudretinin bir karinesi olarak gök ehliyle ilgilenmek Allah'ı yer ehliyle ilgilenmekten alıkoymaz. İktidarını tek başına yürüten Allah işinde hiçbir alete ihtiyaç duymaz. Hiçbir engelin tesir edemeyeceği Allah'ın mutlak muktedir olduğundan şüphe edilemez. (Licâî, 2001: 51-52).

5.1.2.5. Sem' ve Basar

İşitmek manasındaki sem ile görmek manasındaki basar Allah'ın kemal sıfatlarından ikisini ifade eder. Bu iki sıfat ile Allah'ın her şeyi gördüğü ve işittiği böylece hiçbir şeyin ondan gizli kalmadığı beyan edilmiştir. (İsfahânî, 2009: 127,425) Nebatât türünden olmayan canlı bir varlık herhangi bir özre sahip değilse işitilen şeyleri işitir ve görülenleri görür. O halde Allah sağırlık ve körlük gibi özürlerden münezzehtir ve işitir, görür. Yani sağırlık veya körlükle nitelenmesi mümkün olmayan varlık olan Allah'ın semî ve basîr olduğu sabittir. (Eşarî, 2012: 19). Konu hakkında Eşarî'ye benzer tarzda bakış açısına sahip olan Bakillânî'ye göre ise sem ve basar, hayat sıfatıyla ilgili iki sıfattır. Çünkü hayat sahibinin semî ve basîr olması gerekir. Bu sıfatlarla muttasıf olduğu kabul edilmezse zıtları olan sağırlık ve dilsizlikle muallel olduğu iddia edilmiş olur. (Bakillânî, 2005: 21). Cüveynî de konuya aynı noktadan bakmaktadır. (Cüveynî, 1987: 97).

Licâi ise, sem ile Allah'ın bütün sesleri işittiğini, duyulan her şeyi duyduğunu; basar ile de görülen her şeyi gördüğünü, zulmet perdelerini ortadan kaldırarak görülme yönüyle gizli sayılan ne varsa hepsini gördüğünü söylemektedir. (Licâi, 2001: 51). İşitilenleri işitip görülenleri görmek Allah'ı meşgul etmiş sayılmaz. O aynı anda işitmeye konu olanları işitip görmeye konu olanları görür. Hiçbir alete ihtiyaç duymayan Allah, şayet kulak vasıtasıyla ve işitme duyusuyla duyuyor; gözle ve görme duyusuyla görüyor olsaydı her şeyi tüm cihazlarıyla kuşatması muhal olurdu. Zira o göze ve kulağa ihtiyaç duymaz. (Licâi, 2001: 52).

5.1.2.6. Kelam

Konuşmak, söz söylemek manasına gelen kelam Allah'ın konuşma yetkinliği olan bir varlık oluşunu belirten kemal sıfatıdır. Nitekim Kur'an ayetleri de buna işaret eder. (Bakara 2.775; Tevbe 9/6; Araf 7/143; Şura 42/51).

Licâi, Allah'ın kelam sıfatı sayesinde dilsizlik ve sükût etme vasıflarından ayrıldığını beyan etmektedir. Licâi'ye göre bu sıfat yaratıcıyı, konuşma yönüyle izafe edilme ihtimali olan eksiklik ve ayıplardan arındırır. Yani onun mütakellim olması, susma ve bildiklerini saklama gibi vasıflardan uzak oluşunu ispat etmektedir. (Licâi, 2001: 51).

5.1.2.7. Tedbir

İncelenen yedi sübûtî sıfatın dışında Licâî, tedbir adında bir sıfattan da bahsetmiştir. Kelam kaynaklarında rastlayamadığımız ve Licâî'nin açıklamalarına bakarak ezeli düzen şeklinde tercüme ettiğimiz tedbiri Licâî, tüm işleri düzene koyma manasında kullanır. Allah alemi düzene koyarken ve düzeni takip ederken de alele veya uzva ihtiyaç duymaz. (Licâî, 2001: 50-51). Licâî'nin bu meyandaki izahlarına bakılarak söz konusu ilahî fiilin kelamcılar tarafından kaza ve kader kavramlarıyla ifade edilen içeriğe tekabül ettiği söylenebilir. Ancak onun açıklamaları cüzi iradeyi ortadan kaldıracak mahiyette değildir.

Sıfatlar konusuna genel olarak bakıldığında Licâî'nin görüşlerinin Ehl-i Sünnet kelamcılarında uygun görüşler olduğu pek tabii müşahede edilmektedir. Nitekim Licâî, sıfatların sonradan var edilmediğini, kadîm olduğunu savunmuştur. Eşarîlerin metoduna muvâfık olarak öz ve anlaşılır bir şekilde sıfatları inceleyen müellifimiz, irâde sıfatının önemine değinmiş sübûtî sıfatlara tekvini dâhil etmemiştir. Licâî'nin ele aldığı her bir sıfat incelendiğinde onun, tecsim ve teşbihten özellikle kaçınarak Allah'ı noksanlardan tenzih etme amacı güttüğü göze çarpar. O ayrıntılı felsefi izahlara ve tartışmalara, muarızlara karşı reddiyelere yer vermemiştir. Onun sıfatlar konusunda herhangi bir tasniften söz etmediği görülmektedir. Sıfatın ismini zikrettikten sonra açıklamasına yer verip diğer sıfata geçmektedir. Sonraki dönemlerde yapılan tasnifât Licâî'de görülmezken o tartışmalara pek konu olmayan fiilî sıfatlardan da söz etmez.

Licâî, ilahî sıfatların akıl veya vehim ile kavranamayacağı kanaatindedir. Akletme ile elde edilen veya zan ifade eden her şey hâdistir. Hâdis olan her şey ise zaman, mekân veya bir türe dâhil olma ile mukayyettir. Hiçbir hâdis varlığın bu durumdan hâli olması da mümkün değildir. Aklın sınırı bu üç unsurun kapsamında olan her şey iken akıl bunların ötesini kavrama hususunda acizdir. Yani akıl bu sınırdan kalır, ötesinin keyfiyetini idrak edemez. Aklın idrakten aciz kaldığı söz konusu sınırın ötesinde vahdâniyetin kavranmazlığı ve rubûbiyet sıfatları vardır. Ortak edinmekten yüce, Cebbâr olan Allah dışında hiçbir varlık bu sınırın ötesine vâkıf olamaz. Allah zâtına muttalî olunmasından yücedir. Ancak cahiller bozuk akli mukayeselerinden doğan zanlar ile ezeli sıfatları kavradıklarını öne sürmüşlerdir. Bu

mümkün değildir. Çünkü akli örten perdelerin arkasında baş veya kalp gözüyle görülemeyen, kuruntu ile hayalde canlandırılmayan, zihinle keyfiyeti idrak edilemeyen, düşünce ile tahayyül edilemeyen, dil ile nitelenemeyen ve kulak ile duyulamayan mukaddes zât vardır. Onun bulunduğu yücelikten daha üstü veya altına gelebilecek daha alt dereceler yoktur. Böylece kadîm olan Allah'ın sıfatlarının hâdis olan insan fizyolojisi ile algılanıp kavranması mümkün değildir. (Licâî, 2001: 53).



İKİNCİ BÖLÜM

LİCÂÎ'NİN ELE ALDIĞI HABERÎ SIFATLAR VE TENZİH

1. HABERÎ SIFATLAR

Allah'ın zâtî ve sübûtî sıfatlarını Ehl-i Sünnet'in anlayışı üzere inceleyip açıklamalara yer veren Licâî haberî sıfatlara da yer vermektedir. Haberî sıfatlarla birlikte rü'yetullah, kelamullah gibi erken devirden itibaren tartışma konusu olan hususları da haberî sıfatları ele aldığı formatta incelemektedir. Ancak onun haberî sıfatlar çatısı altında ele alınabilecek - nur, sâk, ayn v.b- mevzuların hepsine yer vermediği öte yandan kaynaklarda haberî sıfat sayılmayan ancak teşbih ve tecsim fikri uyandıran - necvâ, hulûl v.b - ifadeleri izaha çalıştığı gözlemlenmektedir. Bu başlık altında haberî sıfatlar hakkında genel bilgi verildikten sonra Licâî'nin ele aldığı sıfat, karşılaştırmaya konu olan kelimelerin mevcut olan açıklamaları ekseninde incelenecektir.

Haberî sıfatlar, naslarda Allah'a nispet edilmeleri sebebiyle sıfatlar konusunda ele alınan ancak literal anlamları itibariyle yaratılmışlara ait özellik taşımadan haber veren kavramlardır. Bunlar İstiva, vech, mecî, yed, nüzûl, dahk ve ayn gibi kavramlardır. Kur'an ayetlerinde veya hadislerde bu tür kavramlar Allah hakkında kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne göre bu sıfatlar zahir manasıyla anlaşılabilir ve ne kastedildiği hususunda kesin bilgi ortaya konamaz. Bahse konu haberleri sözlük anlamları ile anlamak teşbih ve tescime (antropomorfizm); reddetmekse tatil anlayışına götürür. (Çelebi, 2009: 105). Haberî sıfatların anlaşılmasında dört farklı yaklaşımdan söz edilmektedir. Bu anlayışlarından biri teşbihtir. Yaratan ile yaratılan arasında benzerlik kurma manasına gelen teşbih, İslam dışı din ve anlayışlar ile aşırı tutumların etkisiyle haberî sıfatların literal manada anlaşılması ve sonuç olarak Allah'ın insana benzetilmesi durumudur. Art niyet veya cehalet sebebiyle teşbih anlayışının benimsendiği ancak İslam tarihi içerisinde nitelik ve nicelik olarak dikkat çekici boyutta olmadığı söylenmektedir. (Çelebi, 2009: 102).

Haberî sıfatları anlamada başvurulan bir diğer anlayış tenzih ve tatildir. Tenzih, ıstilahî anlamda Allah'ı insana ait olan vasıflardan uzak tutma, yaratılmışlara özgü kusur ve noksanlardan beri olduğunu benimseme manasına gelir. (İsfahânî, 2009: 60;

Topaloğlu ve Çelebi, 2017: 316). Tatil ise burada, Allah'ın bazı sıfatlarını ona nispet etmemek anlamında kullanılmaktadır. (Topaloğlu ve Çelebi, 2017: 309). Sıfatlar konusunda ilk defa bu görüşü savunan Câd b. Dirhem olmuştur. Ona göre sıfatları kabul etmek tevhide aykırıdır. Onun benimsediği bu anlayış Cehm b. Safvan tarafından geliştirilmiş sonra Mutezile âlimleri mezhep kimliği olarak kabul etmiş ve sistemleştirmişlerdir. (Şık ve Karagöz, 2017: 178).

Bir diğer anlayış olan tefviz, sözlükte kişinin kendine has tasarruf ve idare hakkını başkasına vermesi, devretmesi şeklinde tanımlanmıştır. (Topaloğlu ve Karagöz, 2017: 312). İlahi sıfatlar söz konusu olduğunda ise onların mahiyeti hakkında tevil yapmaktan geri durmak ve bilgiyi ilahî ilme havale etmek demektir. Tefviz yaklaşımını tatbik eden Selefiye'ye göre Allah'ın naslarda belirtilen sıfatları reddedilemez.

Selefin metodu yedi kavram üzerinden anlaşılmaktadır. Buna göre takdis, Allah'ı cismiyyetten ve cisimlerde bulunan özelliklerden tenzih etmek; tasdik, haberde bildirilen hususa inanmak; aczini itiraf, haberin hakiki manasını idrakten aciz olduğunu ikrar etmek; sükût, haberde belirtilen hususun manasını sormamak ve bu tür konulara dalmamak; imsak, söz konusu lafızlar üzerinde tasarrufta bulunmamak; keff, kalbi habere dair meselelerle meşguliyetten men etmek; teslim ise lafızların manasını bilen nebi, sıddık kimseler bulunduğuna inanmaktır. (Gazzâlî, 1984: 14-15).

Konu hakkında takip edilen metotlardan sonuncusu tevildir. Tevil, Allah'ın yaratılmışlara benzediği fikrini uyandıran nasları, tevhide uygun olarak gramer kuralları, akıl ve ilmin ışığında mecazî anlam hamlederek neye işaret ettiğini açıklama ameliyesidir. (Sinanoğlu, 2005: 102). Tevili kabul eden Kelam âlimleri, bahse konu sıfatları ulûhiyet anlayışına muvâfik olarak tevil etmeye gayret etmişler yapılan tevilin ise kesin sonuç ifade etmeyip yorum olduğunu benimsemişlerdir.

Haberî sıfat kavramının, hakikatte Allah için varlığı düşünülemez sıfatları kapsamı haber yoluyla bilinen sıfatları ifade etmesi yönüyle bu şekilde kavramlaştığı düşünülmektedir. Kavramın Eşarî, Bakıllânî gibi kelamcılar tarafından kullanılmayıp Şehristânî ile literatüre dâhil olduğu zikredilmiştir. Selef'ten sonra

gelen âlimlerin tevile başvurularının sebeplerinden biri, bazı kimselerin teşbihe gitmiş olmalarıdır. Onlar Allah'ın şanına layık olmayan bu tutumlara son vermek ve tevhidi güçlendirmek amacı gütmüşlerdir. Bir diğer sebep ise Kur'an'ın anlaşılıp hayata tatbik edilmek için nazil olmuş olmasıdır. Onu anlamının yolu ise teşbih içeren ayetleri tevil ederek yorumlamaktır. (Düzgün, 2018: 239).

İleride görüleceği üzere Licâî, seçtiği haberî sıfatları, genel olarak, geçtiği kaynağı da zikretmek suretiyle ele almış ve tevil ederek yorumlamıştır. Naslarda varit olan her haberî sıfatı almayan müellifimiz, muhtemelen sıfatı seçerken yaşadığı ortamda hâkim olan tartışma ve sualleri göz önünde bulundurmuştur. Ayrıca o konuya haberî sıfatlar başlığıyla giriş yapmadığı gibi haberî sıfat ya da sıfat kavramını da kullanmamıştır. Yeterli gördüğü açıklamayı sunmakla iktifa ederek konu hakkındaki tartışmalara değinmemiştir. Çalışmamızın bundan sonraki başlıklarında onun ele aldığı konular zikredilip karşılaştırmalara yer verilecektir.

1.1. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi

Sözlükte eşit, mutedil ve düzgün olma, karar kılma gibi anlamlara gelen istiva kelimesi (İsfahânî, 2009: 439) kelim ilminde hakkında tartışmalar yaşanan haberî sıfatlardan birine tekabül eder. (Topaloğlu ve Çelebi, 2017: 169) Bunun dışında Kur'an'da istiva, Hz. Musa'nın rüşt çağına ulaşmasını (Kasas, 28/14), Cebrail'in ufkun zirvesinde durmasını (Necm, 53/6) , Hz. Nuh'un gemiye yerleşmesini (Müminûn, 23/28), geminin Cudi dağına oturmasını (Hud, 11/44) ifade etmede kullanılmıştır. (Abdülbaki, 1996: 458).

Mütekaddimun kelamcılar arasında zikredilen Eşarî, istiva konusunda Selef akîdesi ekseninde savunuda bulunmaktadır. Allah'ın arşta olduğuna naklî delilleri zikrederken *“O'na hoş kelimeler yükselir”* (Fatır, 35/10) *“Doğrusu Allah, onu kendine doğru yükseltti”* (Nisa, 4/158) *“Onlar, sadece Allah'ın buluttan gölgelikler içinde meleklerle birlikte gelmesini ve kendi işlerinin bitirilmesini mi gözetliyorlar. Oysa bütün işler Allah'a götürülür”* (Bakara, 2/210) gibi ayetlere yer verir. Eşarî, yüksek olan her şeyin sema olarak adlandırıldığını, arşın ise semanın ötesinde bulunduğunu belirten Eşarî, Müminlerin dua ederken ellerini yukarı kaldırmaları da Allah'ın arşın üzerinde oluşuna delildir. (Eşarî, 2010: 60)

Eşarî'ye göre, Mutezile, Cehmiye gibi gruplar istivaya kudret, üstün gelme ve hâkimiyet manalarını vermişler ancak tevilin yanlışa götürmesi sebebiyle haktan sapmışlardır. Allah'ın arşa istiva etmekten yüce olduğunu, onun her an, her yerde olduğunu söylemek aynı zamanda Allah'ın yerin altında olduğunu da kabul etmektir. Böylece Allah kendi üzerinde bulunanların altında olmuş olur. Sonuç olarak ona göre, Allah'ın arşa istivası tevile mahal olmayacak şekilde hulul ve ittihattan uzak, keyfiyeti meçhul bir surette vuku bulmuştur. (Eşarî, 2010: 61-62)

Haberî sıfatları tevil yoluna giden Eşarî âlimi Cüveynî, istivadan kastedilenin üstün gelmek, kahretmek, galip ve yüce olmak şeklinde anlaşılması gerektiği inancındadır. O, "Bişr, Irak'a kılıç kullanmadan ve kan dökmeden istiva etti" manasındaki beyit ile istişhad ederek istivanın, dilsel veriler de kullanılarak tevil edilmesi görüşünde olduğunu ortaya koymuştur. (Cüveynî, 1987: 108).

Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî'ye göre de Allah istivadan münezzehtir. Bir cisme ancak bir cisim yerleşir ve ancak bir araz onda yer tutabilir. (Gazzâlî, 2015: 34-35). Allah'ın cisim veya araz olmadığı kabul edildiğine göre arşa oturma anlamındaki istiva muhaldir. Ayrıca bir şeyin bir mekânda bulunması durumunda üç halden biri zorunlu olur. Mekânda bulunan ya mekândan küçüktür ya büyüktür yahut da mekân ebatlarındadır. Üç durum da Allah hakkında söz konusu olamayacağı için istivanın oturmadan başka bir şey olduğu anlaşılmış olur. Cüveynî'nin yer verdiği beyite aynen, yorumu da yakın bir bakışla yer veren Gazzâlî, aynı zamanda halktan birinin istiva hakkındaki sualine İmam Malik'in cevabıyla mukabele edebileceğini de beyan etmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere Gazzâlî, hakikatte tevil ve yorum fikrinde olsa da avamın bu tür ayrıntılarla meşgul olmasını hoş karşılamaz ve onlar için Selef'in yolunu daha güvenilir görür. (Gazzâlî, 2015: 38-40)

Licâî'nin beyan ettiğine göre Allah'ın arşa istivasını açıklarken istivanın keyfiyetine dair bir yanılgıya düşmekten sakınmak gerekir. Çünkü rububiyet sıfatları hakkındaki vehimler, gönüllerde küfür meydana getirir. İstiva konusunda Licâî beş husus saymaktadır. Birinci olarak kişiye düşen ilk vazife, Allah'ın arş ve diğer tüm varlıklar var olmadan önce de mevcut olduğunu bilmesidir. Bunun sonucunda kişide, geçmişte arşın üzerinde oturma ihtiyacı duymayan varlığın sonsuza dek böyle bir hacetten müstağni olduğu fikri aşikâr olur. İkinci olarak arş da dâhil tüm hâdis

varlıkların Allah'ın azameti yanında hiçbir şey mesabesinde olduğu bilinmelidir. İstiva etmeyi anlamak isteyen kişi üçüncü olarak kelimenin lügat manasını bilmelidir. İnsanlar “padişah tahta oturdu” derken padişahın cismi ile değil otoritesi ve iktidarı ile tahta oturduğunu kastederler. Bu izah Allah'ın arşa istiva etmesinin hululden münezzeh oluşunu açıklar. (Licâi, 2001: 57-58).

Bilinmesi gereken dördüncü husus, istivanın insan için kullanıldığında dokunma ve mekân tutmanın söz konusu olduğudur. Nitekim Hz. Nuh'un gemiye istiva etmesi, gemiye yerleşip orada karar kılması şeklinde olmuştur. (Müminûn, 23/28). Beşinci olarak bilinmelidir ki; istiva rubûbiyet hakkında söz konusu olduğunda kudret, kahır (varlığını her şeye hissettirmesi) ve irâde şeklinde anlaşılır. Bu şekilde Allah'ın arşa istivasının kahır ve iktidara delalet ettiği anlaşılmış olur. Şayet konu hakkındaki tevil anlaşıldıysa o zaman Allah'ın kıdem sıfatının onun muhdesât alanına intikal etmesine engel olduğu zorunlu olarak anlaşılmış olur. Yani kıdem sıfatıyla muttasıf olan yaratıcı, hâdis alana intikal etmez. Arşın üzerini akıl kavrayamadığı gibi dil de tabir edip tanımlayamaz. Bu mahlûkatın idrakini aşan bir durumdur. “*Toprak altında olan her şey de onundur*” (Taha, 20/6) ifadesi de buna benzer. Toprağın altında olanın da arşın üstünün de ilmi Allah'a aittir. Onun ilmi her şeyi kuşatmıştır. (Licâi, 2001: 57-58).

Allah'ın arşa istivası, karşı karşıya gelme, yaklaşma, dokunma, hulul etme olmaksızın keyfiyeti meçhul ancak teşbihsiz bir şekilde gerçekleşmiştir. Şayet onun istivası karşı karşıya gelme (mukabele) şeklinde olsa onun hakkında bir taraftan, yönden bahsedilebilirdi. Yaklaşma söz konusu olsa ona cins isnat edilirdi ki mütecavir olan varlıklar hudûs bakımından aynı cinstir. Onun istivası dokunma manasında olsa, onun cins olduğu söylenirdi. Çünkü ancak cisimler birbirine temas edebilir. İstiva hulûl şeklinde gerçekleşseydi de onun bir yerden bir yere intikalinden bahsedilebilirdi. Oysa arş muhdes Allah ise kadîmdir. Kadîmin muhdese hulûlü ise kıdem sıfatının zevali anlamına geleceğinden hulûl muhaldir. (Licâi, 2012: 188-189)

Görüldüğü üzere Licâi, istivayı Müteahhirun dönem Eşarî kelamcıları arasında sayılan Cüveynî ve Gazzâlî ekseninde ele almış yani dil, akıl gibi unsurları faaliyete geçirerek sıfatı tevil etmiştir. Açıkçası Licâi'nin konu hakkındaki anlayışı söz konusu iki mütakellim ile tam anlamıyla örtüşmektedir. Bunun yanı sıra elde ettiğimiz

verilere göre Licâî'nin konuyu, bu iki kelamcıdan daha tafsilatlı ve sistemli olarak ele aldığını söylememiz mümkündür. Licâî, saydığı maddeler ile istiva meselesinde kullanılabilir izahları ortaya koymuş, farklı bakış açılarıyla meseleye vuzuh kazandırmaya çalışmıştır.

1.2. Allah'ın Kelamı (Kelamullah)

Allah'ın sözü, kelamı manasındaki kelamullah terkibi, Allah'ın yaratılmamış olan ezeli sıfatı etrafındaki tartışmaları ifade etmektedir. Konuyu izah ederken Eşarî, kendinden sonraki Sünnî kelamcıları da etkileyecek şekilde kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsi kavramları üzerinde durmuştur. Buna göre Kur'an'ın tilavet olunan, mushaflarda yazılmış olan hali, kelam-ı lafzîdir. Kelam-ı nefsi ise, ibarenin gayrisinde zâtı ile kâim olan manadır. Nefsi kelam ses, harf ve kelime gibi yaratılmışlara izafe edilen hususlardan münezzehtir. (Eşarî, 2010: 42, Bıyıkoglu, 2014: 665-666). Söz konusu ayrımı Eşarî, söz kavramından yola çıkarak izah etmektedir. Kur'an'da, "Biz bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman sözümüz ol demektir. O da hemen oluverir" (Nahl, 16/40) manasındaki ayettir. Bu ayette Allah'ın kavlinin ol hitabında bulunduğu zikredilmektedir. Eşarî der ki:

"Şayet Allah'ın sözü muhdes olsaydı ol diyecek bir sözden (kavl) bahsedilemezdi. Onun sözünün kendisine hitap edilen bir nesne konumunda bulunması imkânsızdır. Bu yüzden onun kelamı kadîmdir. Bu istidlale dayanarak Kur'an'ın gayri mahlûk olduğu da anlaşılabilir olur." (Eşarî, 2010: 43, Eşarî, 2012: 23).

Eşarî'ye göre gören her varlık görülebilir. Allah da basîr sıfatına sahiptir yani her şeyi görmektedir. Öyleyse Allah, görülebilir. Yine ona göre Allah, kendisini görecek olanlar için farklı bir husus var edecek ve görmeyi mümkün kılacaktır. (Aydın, 2003: 250).

Bakillânî'nin kelamullah hakkındaki görüşleri incelendiğinde onun Eşarî ile örtüşen görüşler serrettiği gözlemlenmektedir. Bakillânî, Eşarî'nin zikrettiği ayetleri ele alarak onun bakış açısına muvâfık yorumlara yer vermektedir. Böylece Bakillânî, konuyu anlaşılır kılarak muarızları susturma yoluna gitmiştir. Eşarî'den ayrı olarak Bakillânî'de tilavet, kıraat gibi ayrımlar göze çarpar. Ona göre tilavet ve kıraat

resulün fiilidir. Allah'a ait olan kadîm kelim ise tilavet olunan (metlûv) ve okunanın (makru) manasıdır. İbadet mabudun kendisi olmadığı gibi, tilavet metlûv; kıraat de makruun kendisi değildir. “*Rabbinin kitabından sana vahyolunanı oku*” (Kehf, 18/27) ve “*Kur’an’ı okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah’a sığın*” (Nahl, 16/98) şeklindeki Kur’anî lafızlar buna delalet etmektedir. (Bakıllânî, 2007: 87-89).

Kelamullah’ın Mushaflarda yazılı olması hususuna Bakıllânî, Kur’an’ın levh-i mahfuzda yazılı olması yönüyle açıklık getirmeye çalışmıştır. Kur’an’ın bir kitapta yazılı olduğu (Vakıa, 56/77-78) ve levh-i mahfuz denilen yerde bulunduğu (Burûc, 85/21-22) zikredilmiştir. Mushaflarda yazılı olan ile levh-i mahfuzda bulunan Kur’an arasında fark yoktur. İkisi de Allah’ın kelimidir. Ancak tilavet edilen, tilavet ediciye (tâlî) göre değiştiğinden tilavet mahlûktur. (Bakıllânî, 2007: 98-99).

Konuya Cüveynî’nin de aynı zaviyeden baktığını söylemek hilaf-ı hakikat sayılmaz. Ona göre de kelim ortak olarak kullanılan işaretler ile ibarelerin kişiye delalet ettiği, kişiyle kâim olan bir sözdür. (Cüveynî, 2016: 45). Bu minvalde onun kelim-ı nefsi ve kelim-ı lafzî kavramlarında da Ehl-i Sünnet’e muvâfik olduğu anlaşılmaktadır. (Cüveynî, 2016: 47; Cüveynî, 1978: 103-104). Cüveynî’nin belirttiğine göre Kelamullah mushaflarda yazılıdır, gönüllerde mahfuzdur ancak mushaflara hulûl etmez. Hâdis olan mushafa Allah’ın kelamının hulûl etmesi düşünülemez. Satırların delalet ettiği, mushaflarda yazılı olan kelimdir. Ancak bu, kelimullahın kendisi değildir. Allah kelamının, cisimlerle alakalı olması değildir. (Cüveynî, 1978: 105-106; Cüveynî, 1992: 29; Cüveynî, 2016: 57). Kıraat ve okunan (makru) kavramlarını da Eşarî anlayışa uygun olarak ele alan müellif, kıraatin, okuyanın ses ve nağmesi olduğunu ve bu yönüyle kelimullahı benzemediğini; okuma ile okunan arasındaki ilişkinin de zikir-mezkûr arasındaki ilişki türünden olduğunu beyan etmiştir. (Cüveynî, 2016: 56-57).

Allah’ın hayat sahibi oluşundan yola çıkarak kelim sıfatını ispata çalışan Gazzâlî, mütekellim oluşun ses ve harfler ile kaim olmadığına işaret etmektedir. Zira Allah, ses ve harften oluşmayan, zâtına ait (kelim-ı nefsi) konuşmaya sahiptir. Yetkinliği ifade eden kelim da budur ve bu kelim Allah’a ait kadîm sıfatlardan biridir. Gazzâlî, Sünnî kelimcilerin zikrettiği bir beyitle kelimullahın mahiyetini ortaya koymuştur. (Gazzâlî, 2015: 68).

“Şüphesiz asıl söz kalpte olandır,

Dil ise kalpte olana bir delil kılınmıştır.”

Gazzâlî’ye göre, Allah’ın kelâmı, mushaflarda yazılmış, kalplerde korunmuş ve diller ile okunmuştur. Kağıt, mürekkep ve harfler gibi unsurlar ise hâdistir. Mushaflarda yazılı olmasının manası Allah’ın kadîm kelâmına delalet etmesi yönüyledir. Mezkûr ifadeden, kadîm olan kelâmın mushafta bulunmasının gerektiği sonucuna ulaşamaz. Ateşin mushafta yazılı olduğundan haber vermek de bu yönüyle değerlendirilebilir. Çünkü mushafta yazılı olan ateş olsa yakardı ancak onun delaletidir. (Gazzâlî, 2015: 72). Allah’ın kelâmı kadîm olmakla beraber kıraat ve okunan (makru) hâdistir. Okuyanın hâdis varlık olması cihetiyle, bu hüküm zaruridir. Hâdis olana kadîmin taalluku da muhaldir. Okunan şeyin anlamı Gazzâlî’ye göre Selef âlimlerinin icmâsı ile kadîmdir. (Gazzâlî, 2015: 73).

Licâî’ye göre Kur’an mecâzi anlamda değil hakiki anlamda Allah kelâmıdır. Kur’an ezeldir, kadîmdir ve mahlûk değildir. Kur’an harf, ses veya lûgat değildir. (Licâî, 2012: 189). Mushaflarda yazılmış, dillerde okunmuş ve kalplerde muhafaza edilip korunmuştur. Ancak Kur’an, bunlar dışında bir hal değildir. Bu şu şekilde anlaşılabilir. Allah’ın kelâmının bir adam olduğunu kabul etsek bu adam çeşitli sözlerle anılır, ondan bahsedilir. Ancak onun hakkındaki sözler, onu anlatmakla sınırlıdır. O adamın kendisi olamaz. Zira adamın zâtı sözlerden tamamen farklıdır. Kur’an’ın dillerde okunmasının manası budur. O kişi, birine bir şeyi emrettiğinde, birini bir şeyden sakındırdığında veya bir şeyle korkuttuğunda yahut da bir şeye teşvik ettiğinde kişi bunların hepsini gönlünde muhafaza eder. Yine adamın zâtı, ezberlenip gönülde muhafaza edilen şeylerin gayrisidir. İşte bu da gönüllerde mahfuz oluşunun anlamıdır. Aynı misalden hareketle o adamın ismini kitaplara yazsan, o adamın zâtı ile kitaplarda yazılanın aynı olması da mümkün değildir. Kur’an’ın Mushaflarda yazılmış olmasının manası da bu şekilde anlaşılabilir olur. (Licâî, 2001: 56).

Sanılanın aksine tilavet ve kıraat Allah’ın kadîm kelâmı değildir. Bu ikisi ancak kelimullahı delalet eder. Şayet tilavet ve kıraatin, Allah’ın kadîm kelâmı olduğu kabul edilirse ikisinin dile hulûlü ile kelimullahın da okuyanın diline hulûlü

kabul edilmiş olur. Eğer kelimullah dile hulûl edebilseydi Allah'ın kelamıyla birlikte dile hulûl etmiş olurdu. Çünkü onun kelamı zâtı ile birliktedir. Birbirinden ayrılmaz. Bütün Ehl-i Sünnet âlimleri Allah kelamının iki zâta var olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu da Allah kelamında iki konuşan olmayacağı, Allah'tan başka kimsenin onun kelamı ile konuşamayacağı anlamına gelir. (Licâi, 2001: 56).

Tilavet ve kıraatin kelimullah ile olan münasebeti, bir ağaç ile onun gölgesinin münasebetine benzer. Tilavet ve kıraatin Allah'ın kadîm kelamı olduğunu zanneden kimse bir ağacın gölgesini görüp de onu ağacın kendisi zannederek “bu gölge ağacın ta kendisidir” diyen kimse gibidir. (Licâi, 2001: 56). Ona göre kıraat ve kitabet muhdes olduğundan kadîm olan onlara hulûl etmez. (Licâi, 2012: 189-190).

Şayet kelimullah bir beşerden dinlenirse o işitilen, tilavet ve kıraat edilmiş olarak dinlenmiştir. Ancak onu ahirette bizzat Zât-ı İlahî'den dinleyen kimse onu tilavet ve kıraat edilmemiş bir şekilde dinlemiş olur. Çünkü Kur'an beşeriyet söz konusu olduğunda ancak tilavet, kıraat, harfler ve seslere izafe edilebilir. Rubûbiyet söz konusu olduğunda ise Allah'ın konuşmasının telaffuz veya nutuk şeklinde olmayacağından tilavet, kıraat, harf, ses veya lügatten söz etmek muhaldir. Hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah konuşmak için harfe sese ve benzerlerine de ihtiyaç duymaz. Onun kelamı öyle bir şeydir ki, emir, nehiy, teşvik ve tehdit türünden her şey o kelamdan anlaşılır. Ancak Arapça da değildir. Şayet Arapça olsa kelimullah dillerden bir dildir denirdi. Onun tilaveti Arapçadır, kelimullahın isimlendirilmesi ise Kur'an şeklinde ıstilahî bir isimlendirme değil ilahî bir isimlendirmedir. (Licâi, 2001: 57).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Eşarî'den Licâi'ye yer verdiğimiz kelamcıların zikrettiği “mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan kelam” ifadesi Numan b. Sabit İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye aittir. (Ebû Hanîfe, 2015: 53).

Genel itibariyle kelimullah meselesinin, Eşarî ve Bakillânî tarafından temel umdeleriyle, ayetlerden istidlallere yer verilerek incelendiğini söyleyebiliriz. Cüveynî ve Gazzâlî'de ise mevzu daha derinlemesine ele alınmış, ayetlerin yanında tutarlı yorum ve bakışlar da yakalanmıştır. Ancak hepsinde ortak olarak kelamın kadîm oluşu, tilavet, kıraat gibi kavramlar ile bunların nasıl anlaşılması gerektiği

üzerinde durulmuştur. Yine hepsinin Sünnî doktrine uygun ve birbirinin mütemmim cüzleri sayılabilecek yorumlara yer verdikleri anlaşılmaktadır. Licâî, konu hakkında hepsinin izlerini taşıyan ifadelere yer vermiştir. Onu farklı kılan husus, kalamullah mevzusunu muhtasar bir tarzda ele almasına, önceki kelamcıların yer verdiği tartışma ve savunulara yer vermemesiyle beraber gayet sade ve herkesin anlayabileceği bir üslup kullanması, yer yer misallerle konuyu açıklığa kavuşturma gayreti içinde olmasıdır. Kelamcılar, konuyu, ehline uygun bir dille anlatırken Licâî'nin sade üslup kullanarak adeta meseleyi avamdan sakınmaması dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak kalamullah konusunda Licâî'nin Eşarî kelamına mutabık görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

1.3. Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah)

Sözlükte görmek manasına gelen rü'yet kelimesiyle, Allah lafzından terkip edilen kavram, cennette müminlerin Allah'ı görmesi hakkındaki problemi ifade etmektedir. (Topaloğlu ve Çelebi, 2017: 268). “*O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar*” (Kıyame, 75/22-23) manasındaki ayetler ile “*Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.*” (Mutaffifin, 83/15) ayeti ve “*Gözler onu göremez, o ise gözleri görür*” (Enam, 6/103) ayetlerden delillerdir.

Naklî delillerden önce aklî izahlara yer veren Eşarî rü'yetullahın ispatında caiz olmayan herhangi bir nitelik olup olmadığını irdeler. Ona göre rüyet, muarızların iddia ettiği üzere yaratılmışlık düşüncesine sebep olmaz. Çünkü her yaratılmış varlık görülemez. Yine rüyet, görülenin (mer'î) hâdis bir sığata sahip olduğu anlamına da gelmez. Diğer taraftan rü'yetullahın kabulü halinde Allah'ın yaratılmışlara benzetilmiş olacağı düşüncesi de rüyeti gerçekleşen varlık için haksızlık (cevr), zulüm ve yalan izafesi de tutarsızdır. (Eşarî, 2012: 38-39).

Naklî delillerin ilki mesabesinde bulunan “*O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar*” (Kıyame, 75/22-23) manasındaki ayeti inceleyen Eşarî, bakmanın itibar etme anlamında olmadığını, insandan Allah'a imkânsız olduğu için merhamet etme şeklinde de anlaşılamayacağını ayrıca beklemek şeklinde

anlaşılmasının da mümkün olmadığını savunur. (Eşarî, 2010: 31-32; Eşarî, 2012: 39-40).

Gözlerin Allah'ı idrakten aciz olması ise dünya hayatı için geçerlidir. Ahiretin şartları farklı olacağından orada mümkün olacaktır. Allah'ın görülmesi ile diğer varlıkların görülmesi arasında fark vardır. Zira onun zâtı gözle veya başka bir uzuvla ihata edilemez. (Eşarî, 2010: 36; Eşarî, 2012: 41).

Bakıllânî'ye göre de Allah'ın ahirette görülecek olması aklen ve naklen kesindir. Cennetlikler için bu, bir nimet ve ulaşılan üstün fazilettir. Eğer rüyet imkânsız olsa, Musa (a.s) gibi bir peygamberin böyle bir şeyi istemesi de imkânsız olurdu. Bakıllânî, Allah'ı tanıyan birinin hele ki bir peygamberin Allah'ı görmeyi dilemesini (Araf, 7/143) rü'yetullah delil kabul etmiştir. Diğer taraftan ona göre Allah'ın mevcut olması aklî delildir. Çünkü mevcut olan görülebilir. Kemal sahibi Allah'ın görülmesi ise kemalinin göstergesidir. Bakıllânî, Eşarî'nin yer verdiği naslara aynen yer vererek benzer açıklamalarda bulunmuştur. Bu bakımdan onun Eşarî'nin yorumlarının şârihi olduğunu söylemek yerinde olur. (Bakıllânî, 1978: 302; Bakıllânî, 2007: 45) Ona göre de rü'yetullah keyfiyeti meçhul ancak teşbih ve sınırlamadan uzak bir şekilde vâkî olacaktır. (Bakıllânî, 2007: 46).

Bakıllânî'ye göre, gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini haber veren ayet, onun dünyada görülmesinin yanında yer kaplayan, tasviri mümkün ve hulûl edebilen bir cisim gibi anlaşılmasına da engel teşkil etmektedir. (Bakıllânî, 1978: 306). Allah'ın dağa tecelli edişinden haber veren ayeti (Araf, 7/143) ele alan Bakıllânî, ayette geçen tecelli kelimesinin engel ve maniye kaldırmak manasına geldiğini söyler. "Hayır, o gün onlar Rablerinden perdelenmişlerdir" (Mutaffifin, 83/15) ayetinde geçen hicabı ise kâfirler için söz konusu olan perde şeklinde açıklar. (Bakıllânî, 1978: 309).

Cüveynî'ye gelince onun, rü'yeti mevcut olma yönüyle temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. (Cüveynî, 2016: 72; Cüveynî, 1978: 115). Cennette gerçekleşeceği düşünülen rü'yet, kullanıldığı harf-i cer itibariyle görülmeden başka bir anlama hamledilemez. Bakıllânî'nin aklen izah etmeye çalıştığı Kıyame suresindeki ayeti, Cüveynî dilsel bakımdan izah eder. (Cüveynî, 1978: 117). İhata etme ile bilmenin farkından söz eden müellif, gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğine

işaret eden ayette geçen idraki de görmeden ayırt ederek açıklar. Öte yandan o, tevilden söz eder ve mutlağın mukayyete hamlinden yola çıkarak idrakin dünyada, mevcûdât ile kayıtlı kılınması gerektiğini belirtir. (Cüveynî, 2016: 77-78; Cüveynî, 1978: 118).

Hız. Musa'ya verilen ilahî icabetin söz konusu olduğu ayet (Araf 7/143) Ehl-i Sünnet'in izahı üzerinden değerlendirilir. Yani Cüveynî'ye göre de bu hâdiserü'yetullahın reddine değil cevazına delildir. Rü'yetullah teşbih ve tecsim ihtiva eden anlayıştan uzak bir şekilde gerçekleşecektir. (Cüveynî, 2016: 77-78; Cüveynî, 1978: 118-119).

Rü'yet konusunu ele alırken mevcut olmaktan yola çıkan Gazzâlî, zâtı olan her varlığın görülmesinin gerekliliğine değinir. Yani zâtı bakımından görme fiilini almaya müsaittir. Aklen hâdis olmaya delalet etmedikçe ve onun sıfatlarıyla çelişmedikçe herhangi bir varlık için söz konusu olan rü'yet, Allah için de mümkündür. (Gazzâlî, 2015: 42).

Allah'ın yönden münezzehtediğini izah eden Gazzâlî, insanın, görülen her şeyi bir yön ile görme alışkanlığına dayanarak, rü'yeti anlayamadığını beyan eder. Şerî deliller noktasında Hız. Musa'nın talebini önceki kelamcılarının ele alışına benzer tarzda irdeleyen müellif, onun bir peygamber olması hasebiyle rengi, yönü olan bir varlık olarak Allah'ı tasavvur edip görmeyi dilemesinin imkânsız olacağını söyler. Bu da rü'yetin cihet ve keyfiyetten uzak gerçekleşeceğine delil kabul edilmiştir. (Gazzâlî, 2015: 46). Hız. Musa'nın dünyada rü'yeti istemesi, gerçekleşecek olanın vaktini bilmemesinin göstergesidir ki peygamberler gaybın tamamına muttalî olamazlar. Gazzâlî, gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini haber veren ayette geçen idrakin görme olmadığına işaret etmiştir. (Gazzâlî, 2015: 47).

Konuyu, “*O gün öyle yüzler vardır ki; rablerine bakıp parlayacaktır*” (Kıyame 75/22) ayetine yer vererek ele alan Licâî, mezkûr ayette, cennette müminlerin Allah'a bakacağını beyan edildiğini bildirmektedir. Yine o Darü's-Selâm adında bir yerden bahsetmektedir. Darü's-Selâm Rahman'ın arşından bir bölümdür. Onun azametini ancak Allah bilir. Licâî'nin belirttiğine göre ramazan ve kurban bayramında müminlerin, namaz kılacakları yere gidişi gibi, cennetlikler her cuma

oraya çıkarlar. Cennet ehli burada yerlerini alınca, önlerindeki perdeler kaldırılacaktır. Bu perdeler, Allah'ı örtemez. Yalnızca mahlûkâtı örter. Her kim Allah'ı örtecek hicabın olduğuna inanırsa o hakikatte rububiyet sıfatı hakkında cehalet içindedir. Onun için herhangi bir perdelenme mümkün olsaydı, gökler ve yeryüzü yıkılır, dökülürdü. Cennet ehli için perdeler kaldırılınca onlar Allah'a bakacaklardır. Allah onlara görünecektir. (Licâî, 2001: 60). Licâî'nin bu açıklamaları Dârü's-Selâm'dan bahseden bir hadis olduğu ve onu şerh ettiği izlenimi uyandırmaktadır. Ancak yaptığımız araştırmalar sonucu böyle bir hadise rastlanamamıştır.

Licâî burada Ehl-i Sünnet açısından önemine binaen, "Onun benzeri hiçbir şey yoktur o işiten ve görendir" ayetini de zikreder. Belirttiğine göre mümin kul, o gün rabbine bakacak alt, üst, sağ, sol, ön, arka gibi cihetleri değil yalnız Allah'ı görecektir. Kulun hatırına Allah'tan gayri hiçbir şey de gelmeyecektir. Kul o anda Allah'a nazar etmekten başka hiçbir şeyden lezzet almayacaktır. Kul, Allah'ın azameti ve celali karşısında kapıldığı hayretle adını, yanında kimlerin olduğunu ve her şeyi unutacaktır. O zaman kul, rabbini hem baş gözüyle hem de basiretle yani gönül gözüyle görecektir. Ancak gözle ve gönülle görme ameliyesi Allah'ı veya bir sıfatını kuşatma, sıfatın nihayetini idrak etme manasında değildir. (Licâî, 2001: 60).

O esnada akıl, anlama kabiliyetinden, anlama kabiliyeti idrakten, idrak de Allah'ın sıfatını kuşatıp kavramaktan aciz kalır. Rüyet anında ve sonrasında akıl ve vehim, onun sıfatlarını tahayyül edemez. Allah'ın azameti karşısında orada bulunan herkes kendisinden geçecektir. Allah'ın tecelli etmesi hareket, sükûn, gelme veya gitme cinsinden değildir. Allah, kullarına bir teşbih veya keyfiyet söz konusu olmaksızın tecelli edecektir. (Licâî, 2001: 60-61).

Müminler cennette Allah'ı göreceklerdir. Bu onlara bir ikram, hediye, rıza ve tecellidir. Ancak rüyet, Allah'ın zâtını kuşatma, mekân üzere teşbih ve keyfiyeti malum bir şekilde idrak olunarak gerçekleşmez. Allah'ın zâtında sınır veya son müşahede edilemez. (Licâî, 2012: 190).

Meseleyi Ehl-i Sünnet çizgisinde ele alan kelamcılar aklî delillerle, nakle dayanan bilgileri güçlendirmeye çalışmışlardır. Bu noktada Cüveynî ve Gazzâlî'nin

daha çok mantıksal izahlara yer verdiğini söyleyebiliriz. Ancak –konunun devamında görüleceği üzere- Licâî'nin derin zihinsel açıklamalara yer vermemesi sebebiyle onun işaret etmediği önceki kelamcıların yorumlarına değinilmemiştir.

Kanaatimizce zikredilen kelamcılarının gayesi, rü'yetullahı ispat etmek kadar onu Ehl-i Sünnet'e uygun olarak açıklamaktır. Bu bağlamda her kelamcının Allah'ın hiçbir benzeri olmadığı temeline ters düşmeden konuyu anlamlandırmaya çalıştığını söylemek yerinde olur. Nitekim onların rü'yeti tam idrak olarak kabul etmemeleri, Allah'ın ikramı ve nimeti şeklinde açıklamaları bunun göstergesidir. Aynı noktayı yakalayan Licâî de kelamcılarının nimet ve ikram oluşu ortaya koymada kullandıkları akli izahlara yer vermemesine ve çeşitli nakilleri zikretmesine rağmen, tenzih anlayışından ödün vermemektedir. Hatta bu meselede de onun tenzihe verdiği ehemmiyet bakımından önceki kelamcılardan daha ileride olduğunu söylemek mübalağa olmaz.

1.4. Allah'ın Gelişi (Mecî)

Problemin temelini, Fecr suresinde geçen ve sözlük anlamı olarak Allah'ın gelişi şeklinde tercüme edilen haber oluşturmaktadır. (Fecr, 89/22). Eşarî ise, mecî meselesini “*(İnanmak için) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya rabbinin gelmesini ya da rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi bekliyorlar?*” (Enam, 6/158) şeklinde tercüme edilen ayet cihetiyle ele almaktadır. Allah'ın gelmesinin hareket veya intikal olmadığını savunan Eşarî, gelen şeyin cevher cinsinden olmadığını belirtmektedir. Gelmek, bulunmak manasında anlaşılabilir. Çünkü “Sıtma hastalığı, Zeyd'e geldi” denildiğinde cevher veya cisim olmayan hastalığın intikali değil bulunması akla gelmektedir. (Eşarî, 2010: 139). Bir diğer Eşarî kelamcısı Cüveynî de ayeti Allah'ın hükmünün gelmesi, Allah'ın hükmetmesi şeklinde tevil etmiştir. (Cüveynî, 2016: 69).

Licâî'ye göre Allah, kıyamet günü hulûl ve intikal anlamı verilecek şekilde meleklerin arasına, saflarına katılarak gelmeyecektir. Allah, kıyamet günü yarattıkları arasında hükümle onları birbirinden ayıracak ve birinin hesabını görmek onu diğerlerinden gafil kılmayacak, alıkoymayacaktır. Onlara yaklaştığı veya onlardan uzaklaştığı da söylenemez. Yakınlık ve uzaklık mesafe bildiren ifadelerdir.

Allah ile kulları arasında ise mesafe olduğu söylenemez. O akılların idrakinde aciz kaldığı şekilde her şeye kadirdir. Licâî'ye göre her kim, Allah'ın kıyamet günü geleceğini ve gideceğini vehmeder; onun hareket ettiğine inanırsa kâfir olur. (Licâî, 2001: 59; Licâî, 2012: 189). Aynı zamanda o, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da tenzih mekanizmasını sonuna kadar işletmiş; Allah tasavvuru hakkında oluşacak vehim ve yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çalışmıştır.

1.5. Allah'ın Bulutlar İçinde Gelişi (Gamâm)

Kur'an-ı Kerim'de *"Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler Allah'a dönecektir."* (Bakara, 2/210) buyurulmaktadır. Bu ayetin zahirî anlamından, Allah'ın meleklerle beraber, bulutlardan oluşan gölgelikler içinde, semadan yeryüzüne geleceği şeklinde bir tasvir oluşmaktadır. Licâî, mezkûr ayeti filolojik açıdan tevile tabi tutar. Belirttiğine göre, Arap dilcileri harfi cerlerin bir kısmını diğer kısmı yerine kullanmışlardır. Ayette geçen fi harf-i ceri yerine bi harf-i ceri kullanılmış olsa ayetin anlamı *"Onlar Allah'ın kendilerine buluttan gölgeler ve meleklerini göndermesini mi bekliyorlar"* şeklinde olur. Aynı şekilde bu ayet *"Onlar Allah'ın meleklerinden bir meleğin buluttan gölgeler ve diğer melekler içinde kendilerine gelmesini mi bekliyorlar"* şeklinde olur. Şu halde mana, hesap gününe işaret eden bir anlam taşır.

İkinci örnekte muzaf hazf olunur. Muzafun ileyh onun yerine kullanılır. Licâî, söz konusu ayeti izahta yer verilen ikinci vecih dışında anlamın hiçbir ihtimale râcî kılınamayacağını kaydeder. Her kim Allah'ın kıyamet günü bulutlar arasından melekler ile geldiği vehmine kapılır da hulûl ve intikale kapı aralarsa ve bu şekilde olduğuna inandığı yaratıcıya secde ederse o secde ettiği Allah değildir. Bulutlar Allah'ın yarattığı mahlûkâtandır ve her şeyi yaratan Allah, yarattığı hiçbir şeye hulûl etmez. (Licâî, 2001: 58).

İncelememize konu olan ilgili kelimelerin eserlerine bakıldığında, Cüveynî dışındakilerin bu ayete dair herhangi bir malûmâta yer vermediği görülmektedir. Söz konusu ayeti mecî konusunda ele alan Cüveynî, ayette kastedilen gelme fiilinin intikal olarak anlaşılamayacağını, Allah'ın bu gibi durumlardan münezze olduğunu

değerlendirmektedir. Ayette haber verilen durum ancak Allah'ın emri, suçluları suçsuzlardan ayıran adaletli hükmü şeklinde anlaşılabilir. (Cüveynî, 2016: 69).

Ancak önemli bir Eşarî kelamcısı olan Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210), haberî sıfatları izah ettiği eserinde ayete de değinmektedir. (Râzî, 2001: 135-143) Licâî'nin tevili ile örtüşen izahlara da yer veren Râzî'ye göre mezkûr ayet aslında, Yahudiler hakkında nazil olmuştur. Onlar teşbihten çekinmeyen bir inanışa sahip olmaları ve Hz. Musa'dan Allah'ı göstermesini isteyen bir kavim olmaları sebebiyle Allah'ın bulutlar içinden gelmiş olmasını dahi beklemiş olabilirler. Öte yandan onların, Allah'a inanmamakta ısrar edip onun varlığını yalanlamış olmaları ayetin nüzûl sebebini açıklar mahiyettedir. (Râzî, 2001: 140-142)

1.6. Allah'ın Yüzü (Vechullah)

Kur'an'da Allah'a izafe edilen haberî sıfatlardan biri de vechtir. Yüz şeklinde tercüme edilen vech kavramı (Topaloğlu ve Çelebi, 2017: 239), “*Celal ve ikram sahibi Rabbinin vechi kalıcıdır*” (Rahman, 55/27) “*Nereye dönseniz Allah'ın vechi vardır*” (Bakara, 2/115) “*Onun vechi dışında her şey helak olucudur*” (Kasas, 28/88) “*Biz sizi ancak Allah'ın vechi için doyuruyoruz*” (İnsan, 76/9) şeklindeki ayetlerde konu edilmektedir. İmam Eşarî'ye göre, Allah'ın bir sınır ve keyfiyet olmaksızın vechi vardır. Bu tür vasıflar uzuvlar olarak anlaşılabilir. Vech kelimesi başka kelime olarak anlaşılrsa, tevil edilse Allah'ın ayette belirttiği husus mecaza hamledilmek suretiyle yok edilmiş; hakikati ortadan kaldırılmış olur. Bu ifade her şey yok olduğunda dahi Allah'ın kalacağını haber vermekle birlikte keyfiyeti Allah'a malumdur. (Eşarî, 2010: 64-65).

Haberî sıfatların tevili konusunda Eşarî'nin takip ettiği Selef metoduna uyan Bakıllânî'ye göre, Allah'ın ilim, kudret ve diğer sıfatları onun, bu sıfatlara sahip olan varlıklarla benzerliğine sebep olmadığı gibi yüz, el gibi haberlerin de bu uzuvlara gerçek manada sahip olan varlıklara benzemesini gerektirmez. Yine ona göre vech bildiğimiz manada herhangi bir sıfat olarak da değerlendirilemez. Çünkü ayette haber verildiği üzere mevcûdât yok olunca vech kalacaktır ve veche sıfat denilmesi halinde Allah'ın zâtının da yok olacağı, tek bir sıfatının kalacağı kabul edilmiş olacaktır. (Bakıllânî, 1978: 298-299).

Bakillânî gibi Cüveynî de vechin herhangi bir sıfat şeklinde anlaşılmasını, belirttiğimiz sebebe binaen uygun görmezken vechi, Allah'ın varlığı; vücûdu şeklinde tevil etmiştir. Vech kavramının geçtiği kimi ayetlerde (Rum, 30/38; İnsan, 76/9) ise anlamın, Allah'ın rızası şeklinde olması gerektiğini ve söz konusu ayetlerde Allah'ın emrine uygun davranış gayesinin hedeflendiğini zikreder. (Cüveynî, 2016: 68).

Licâî'nin belirttiğine göre Allah'ın yüzü onun sureti olduğu anlamına gelmez. Onun vechinden kasıt vücûdudur. Yani Allah'ın vechi, onun muhdes olduğuna değil; var olduğuna delildir. Vecih ile kastedilen onu uzuvlara ayırmak değildir. O, sureti olmaksızın keyfiyetini bilemediğimiz bir şekilde vecih sahibidir. Zira Kur'an'da *“Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, çok bilgilidir”* (Bakara, 2/115) anlamındaki ayette ve *“ Yeryüzünde bulunan her şey fanidir. Azamet ve kerem sahibi rabbinin vechi ise bakidir”* (Rahman, 55/26-27) anlamındaki ayetlere yer verilerek Allah'ın yüzü kavramı zikredilmektedir. Anlaşılan Licâî, vechi vücûd şeklinde tevil etmiştir. (Licâî, 2001: 61). Görüldüğü üzere Licâî, Cüveynî ve sonraki dönem kelamcılarının tavrını benimseyerek vechi varlık; vücûd şeklinde tevil etmiştir. Bu tevil sonucunda ayetten, tüm mahlûkâtın yok oluşundan sonra da Allah'ın var olacağı, onun için nihayetin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

1.7. Allah'ın Eli (Yedullah)

El manasındaki yed kavramı (Isfahânî, 2009: 899), Kur'an'ın farklı ayetlerinde Allah'a izafe edilmektedir. (Abdülbakî, 1996: 859) Kimi ayetlerde Allah'ın eli olduğundan söz edilirken (Fetih, 48/10) kiminde sağ eli olduğu (Zümer, 39/67), kiminde ise iki elinin olduğu (Sâd, 38/75) haber verilmektedir.

Selef'in tutumunu aklî karinelerle desteklemeye çalışan Eşarî, Allah'a el izafe eden haberlere yer verir. Ardından sözü edilen bilgilerin Allah'ın kudreti veya nimeti şeklinde anlaşılamayacağını ifade eder. Allah'ın iki eli olduğundan haber veren ayeti esas alan Eşarî, elin nimet veya kudret şeklinde anlaşılmasının dilsel ve mantıksal çelişmesine değinir. Nitekim elin, kudret veya nimet şeklinde tevil edilmesi halinde, iki elden haber veren ayetin iki kudret veya iki nimet şeklinde anlaşılması gerekir ki

bu imkânsızdır. (Eşarî, 2010: 65-68). Çünkü Allah'a, iki kudret veya nimet isnat edilemez. Eşarî için en önemli husus, Allah'ın elinin bilâkeyf oluşudur. Yani yed kavramının nasıl anlaşılması gerektiğini en iyi bilen Allah'tır. Bu konuda insana düşen tevile gitmemektir. Öte yandan yedin mecaz bir manaya hamledilmesi için haricî, karineler bulunması gerekir. (Eşarî, 2010: 70).

Eşarî ile aynı bakış açısına sahip olan Bakıllânî, Allah'a isnat edilen yedin, kudret veya nimet gibi başka bir kavrama aktarılarak mecaz mana elde edilmesini uygun görmez. Ona göre, sıfatları nefyedenler de ispat edenler de Allah'ın iki kudreti olduğunu reddederler. Allah'ın Hz. Âdem ve diğer insanlar üzerindeki nimetleri ikiden fazla olması sebebiyle iki el, nimet şeklinde de anlaşılabilir. (Bakıllânî, 1978: 296-297). Yedullah mevzusunda Bakıllânî'nin, Eşarî ile aynı tavrı sürdürerek onun görüşlerini şerh etme yoluna gittiği söylenebilir. Öte yandan iki elin nimet ve kudretin büyüklüğünü ifade etmek amacıyla ikil formda zikredildiği de söylenmektedir. (Yavuz, 2013: 376). Ehl-i Sünnet alimleri genellikle kudret şeklinde tevil etmişlerdir. (Aydın, 2000: 157-159; Râzî, 2001: 162). Sonra gelen Cüveynî, yedin, tevil edilmesi noktası üzerinde durur. Ona göre yed ile kast edilen kudrettir. Şeytan'a hitaben varit olan Âdem'e secde etme emri, iki elle yaratılmış olmasından dolayı değil, Allah'ın emretmesinden dolayıdır. (Cüveynî, 2016: 67).

Licâi ise, “*Gökler onun sağ eliyle dürülecektir*” (Zümer, 39/67) manasındaki ayete yer verir. Ona göre bu ayette geçen yemîni yani sağ eli, Allah'ın kuvveti şeklinde anlamak mümkündür. O halde ayetin anlamı “Gökler onun kuvvetiyle dürülmüştür” şeklinde olur. Licâi'ye göre yeryüzü ve tüm mevcûdât kıyamet günü onun iktidarı ve egemenliği altında olacaktır. Allah; el kullanmadan yaratan, var edendir. Kur'an'da Allah'a izafe edilen iki el (Sâd, 38/75) onun kudretine râcîdir. (Licâi, 2001: 63).

1.8. Allah'ın Gülüşü (Dahk)

Licâi, haberî sıfatları incelerken Allah'ın güldüğünü bildiren habere de yer vermektedir. Kur'an'da geçmeyen haber hakkında o, Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla misafirlerini alıkoyan ve onlara ikramda bulunan kimseden haber veren bir rivayetin olduğunu zikretmektedir. Ancak hadis kaynaklarında veya kelam

edebiyatına dair eserlerde bu tür bir veri bulamadık. Allah'a nispet edilen gülme fiilinden haber veren en meşhur rivayet şöyledir: “Allah, cehennemlik bir kulu affederek onu oradan çıkarınca kul, cennetliklerin seslerini duyar ve ‘Ey Allah’ım, beni oraya dâhil et’ der. Allah: ‘Ey kulum, sana dünyayı ve bir mislini versem razı olur musun?’ buyurunca o kişi: ‘Ya rabbi sen yücelik sahibisin, benimle alay mı ediyorsun?’ der. Bunun üzerine Allah, o kulun haline güler.” Bu hadise, Ahmed b. Hanbel adıyla maruf Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (v. 241/885) *Müsned* adlı hadis kaynağında yer vermiştir. Ayrıca mezkûr hadisi, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî İbn-i Batta (v. 387/997) (el-Ukberî, t.y: 7, 109) ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458/1066) (Beyhakî t.y: 2, 413) zikretmektedir. Gülme fiilini haberî bir sıfat olarak değerlendirip izahta bulunan kelimciler zikrettiğimiz bu hadise yer vermektedir. (Râzî, 2001: 188-189).

Licâî'ye göre gülmek ve güler yüz göstermek misafirlerden hoşnutluğun bir ifadesi olarak en güzel ikramdır. Bu halk arasında kabul gören bir anlayıştır. Çünkü güler yüz ve gülmek misafirlerine ikram edenin onlardan razı olduğuna, misafirlerin bulunmasından dolayı duyduğu sevince işarettir. Ancak gülmek, dünya hükümdarlarının vasıflarından değildir. Onlar cömert davranır, ikram eder. Bu onların gülmesidir. Licâî'nin belirttiğine göre bu bir misal olarak verilmiştir. Zira müminler, Allah katında kulaklarının hiç duymadığı, akıllarına dahi gelmemiş ihsan, lütuf ve mevhibe türünden şeyler bulacaklardır. Akıllar, bu ikramların ne türden olduğunu kestiremez. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah'ın gülmesinin manası budur. (Licâî, 2001: 59). Licâî'nin yorumuna bakılırsa o, gülmeyi Allah'a nispet etmekle beraber keyfiyetinin bilinemeyeceğine işaret etmektedir. Farklı rivayete yer verse de nihayetinde onun, gülme fiilini Ehl-i Sünnet itikadına uygun şekilde tevîl ettiği anlaşılmaktadır.

1.9. Allah'ın Gizli Konuşanlarla Birlikte Oluşu (Necvâ)

Licâî, konuyla ilgili olarak, birkaç kişinin bir araya gelerek aralarında sır edindikleri bir şeyi konuşmalarına, Allah'ın muttalî olacağını haber veren ayete yer vermektedir. Sırlı konuşma şeklinde anlam verilen necvâ kelimesi (İsfahânî, 2009: 793) ekseninde ele alınan ayette mealen, “Görmez misin, Allah göklerdekini ve

yerdekini hep bilir. Herhangi üç kişinin gizli konuşması durumunda mutlaka dördüncüleri odur. Beş kişinin de altıncısı mutlaka odur. Gerek daha az, gerek daha çok her nerede olsalar, mutlaka o, beraberlerindedir” (Mücadele, 58/7) buyrulmaktadır. Licâî’ye göre mezkûr ayet, Allah’ın insanların gönüllerinde sakladıkları her şeyi bildiği anlamına gelmektedir. Ayette, Allah’ın, insanlara yaklaşmadan ve yanlarına intikal etmeden içlerinde gizlediklerini ve tüm sırlarını bildiğine işaret edilmektedir. Çünkü Allah, eşyayı içine hulul etmeden bilir. (Licâî, 2001: 59). Licâî’nin münferit olarak ele aldığı ayeti, zihinlerde oluşabilecek intikal düşüncesini reddetmek amacıyla incelediği anlaşılmaktadır.

1.10. Allah’ın Ayetleri Okuması (Tilavet)

Sözlükte okumak, tâbî olup takip etmek anlamına gelen tilavet kelimesi, okumaktan daha özel bir anlam iktizâ etmektedir. Her kıraatin tilavet olmadığı da zikredilmektedir. (Isfahânî, 2009: 167-168). Bu yönüyle tilavetin, okumak ve okunan metnin emir ve yasaklarına tâbî olup yaşamak şeklinde anlaşılmıştır. (Çetin, 2012: 155).

Tilavet konusunda açıklamada bulunan Bakıllânî’ye göre, kıraat makrûdan; tilavet metlûvdan; kitabet de mektuptan gayrıdır. İbadet, mabudun değil abidin fiili olduğu gibi tilavet de insanların fiilidir. Allah’a izafe edilemez. Konu hakkında zikredilen “*Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku*” (Kehf, 18/27) “*Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor, ne de onu kendi elinle yazabiliyordun*” (Ankebut, 29/48) ayetlerinde okuma fiili (tilavet) peygambere izafe edilmektedir. Tilavet Allah’a izafe edilemez. Kur’an’da yazılı olan Allah’ın keliması olmasına rağmen onu tilavet eden bir beşerdir. Bu sebeple tilavet mahlûktur. Okunan (metlûv) ise kadîmdir. (Bakıllânî, 2007: 87-88).

Konu hakkında diğer kelimacıların görüşlerine rastlanamamışken Licâî, “*Bunları sana ayetlerimizden ve hakîm olan Kur’an’dan okuyoruz*” (Ali İmran 3/58) ayetini zikretmektedir. Ona göre, bu ayetin zahirine nazarla, onu Cebrail okuduğu halde, Allah’ın okumayı kendisine hamlettiği düşünülebilir. Zira “*Sonra yeri yarıdıkça yarıdık*” (Abese, 80/26) ayetinde fail çiftçiler iken Allah, fiili kendisine izafe etmiştir. Licâî’ye göre, Allah’ın, kârî ve tilavet eden (tâlî) olduğunu iddia eden

kimse Müslümanların yolundan (mezhebinden) çıkmıştır. Çünkü tilavet ve kıraat Ehl-i Sünnet'e göre okuyanın sesi ve namesidir. Allah ise bundan yücedir. (Licâi, 2001: 61-62). Görüldüğü üzere Bakıllânî, peygamberin tilavet ile nitelendiği ayetler üzerinden konuyu inceleyip dolaylı olarak tilavetin Allah'a izafe edildiği ayetleri tevile gitmesine karşın Licâi meseleyi, Allah'ın tilavet ile nitelendiği bir ayet üzerinden değerlendirmiştir.

1.11. Ayetlerin Allah'tan İnişi (Nüzûl)

Arapça n-z-l kökünden mastar olan nüzûl kelimesi sözlükte, yüksekten aşağı inmek anlamında kullanılmaktadır. Ancak Allah için kullanıldığında ceza veya nimetin anlaşılması gerektiği beyan edilmiştir. (Isfahânî, 2009: 799). Kur'an-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde aynı kökten kelimeler yer almaktadır. (Abdülbaki, 2007: 789-792). İmam Eşarî, konuyla alakalı olarak Selef âlimlerinin Allah'ın dünya semasına nüzûlünde icmâ ettiklerini kaydetmektedir. Allah, cisim ve cevher olmaması cihetiyle intikal şeklinde nüzûl etmez. Ancak peygambere, onun katından vahiy nazil olmuştur. (Eşarî, 2010: 139). Böylece istivayı tevil etmeyen Eşarî'nin nüzûl konusunda da Selef âlimlerine ittiba ettiği anlaşılmaktadır.

Bu konuda Licâi, Allah'ın gökte oluşunu tevil etmek maksadıyla “*De ki; Ruhü'l-Kudüs onu, senin rabbinden hak olarak indirmiştir*” (Nahl, 16/102) anlamındaki ayeti zikreder ve ayette geçen Ruhü'l-Kudüs'ün Cebrail olduğunu ifade eder. Licâi'ye göre mezkûr ayet, zahirî manası ile Cebrail'in, Allah kelamını üst cihette, Allah'ın bizzat kendisinden aldığına veya bir vahiy şeklinde dolaylı olarak işittiğine işaret etmektedir. Oysa Allah, yönlerin hiçbirinde olmadığı gibi üstte de değildir. Cebrail, Allah kelamını Hz. Muhammed'e Arapça olarak apaçık şekilde ulaştırmıştır. O da ümmetine Arapça olarak aktarmıştır. İbare Arapça olmasına rağmen aktarılan kelam yani Allah'ın kelamı Arapça değildir. İşte nüzûlün manası budur. Licâi'ye göre nüzûl, Allah kelamının, zâtından ayrılarak yüksek yerden aşağıya inmesi şeklinde gerçekleşmiş değildir. Çünkü Allah bundan yüce ve aşkındır. (Licâi, 2001: 62-63).

1.12. Allah'ın Yüksekte Oluşu (Uluvv)

Sözlükte yukarıda olmak, yükselmek, üstte bulunmak gibi anlamlara gelmektedir. (Isfahânî, 2009: 582-583). Kur'an-ı Kerim'de ise uluvv, dört ayette geçerken bunlardan birinde Allah'ın yüce, üstün ve münezzeh oluşunu isbat etme anlamında kullanılmıştır. (Abdülbaki, 1996: 592).

Licâî, uluvv meselesini izah ederken, “*Semada olanın sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz*” (Mülk 67/16) ayetinden yola çıkmıştır. Licâî, sema kavramının yüce olma ve yüksekte bulunma anlamında olduğunu ve Arap dilinde evin tavanına dahi yüksekte olması hasebiyle sema denildiğini belirtmiştir. Ona göre, ayette sema kelimesiyle kastedilen dünya seması veya yedi kat gökten herhangi biri değildir. Bu ayette maksat; celal ve ikram yüceliği bakımından üstün olanın yüceliğidir. Dolayısıyla ayet “*Yüceliklerde ve üstünlüklerde olandan güvende mi oldunuz*” şeklinde anlaşılmalıdır. Kemal sıfatlarla muttasıf olan Allah'ın hadis olan semada temkin etmesi düşünülemez. (Licâî, 2001: 63). Aynı ayetten yola çıkmış olmasalar dahi Ehl-i Sünnet kelimcileri de Allah'ın semada olduğunun söylenemeyeceğini, aksi yöndeki nasların tevil edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Genel itibariyle Allah'a nispet edilen üstte olma, onun yüceliğine ve üstün oluşuna hamledilmiştir. (Yavuz, 2012: 137). Bu itibarla Licâî'nin onlara muvâfik olduğu söylenebilir.

1.13. Rahmet ve Gazap

Allah'ın değişken tabiata sahip olmaması yönüyle teşbihe yol açacak yorumlara engel olmak amacıyla Allah hakkında kullanılan rahmet, gazap, sevgi ve rıza gibi kavramlar çerçevesinde de çeşitli görüşler serdedilmiştir. Eşarî, Selef âlimlerinden nakille, Allah'ın itaatkâr kullarından razı olacağına ve onlara nimet vereceğine kâfirlere de gazap edeceğine değinmektedir. (Eşarî, 2010: 139). Söz konusu kavramların tamamını irâde sıfatıyla irtibatlı olarak ele alan Bakıllânî'ye göre, bu tür haller Allah'ın fayda veya zarar vermeyi irâde etmesidir. Çünkü Allah, değişen bir tabiata sahip olmaktan yücedir. Yine o, yaratılmışların sıfatlarıyla vasıflanamaz. (Bakıllânî, 1978: 47-48; Bakıllânî, 2007: 35).

Licâî'ye göre de Allah'ın rahmeti kendisine itaat eden kullarına bir lütfudur. Gazabı ise asi olan kullarına reva gördüğü adaletidir. Bu iki sıfat Allah'ın muttasıf olduğu hükmüne dair sıfatlardandır. Gazap, onun emrinin hilafına davranan hizlâna muhatap olan rahmetinden yoksun bıraktığı kimseler hakkında vâkî olur. Rahmet ise emrine uygun yaşayan tevfik ve inayet ehli kimseler içindir. Söz konusu iki vasıf, meşiet (isteme) perdesi altındadır. Yani “*O dilediğine azap eder, dilediğine rahmet eder*” (Ankebut, 29/21) ayeti mucebince Allah, rahmet ve gazabı kendi isteğine bağlamıştır ki böylece günahkâr umutsuzluğa düşmesin ve itaatkâr kimse de kendini güvende sayıp akıbetinden emin olmasın. Çünkü azaptan güvende olma düşüncesi ve rahmetinden ümit kesmek hakiki manada küfürdür. Oysa günah ne kadar büyük olursa olsun Allah'ın affından; ne kadar küçük olsa da onun azabından emin olunamaz. Bu noktada kula düşen itaate devam etmek, masiyeti terk etmek havf ve reca dengesini koruyarak korku ile ümit arasında yaşamaktır. (Licâî, 2001: 54-55)

İtaati terk edip sürekli günah içerisinde iken Allah'ın rahmetiyle muamele edeceğinden, affedeceğinden emin olmak ve yaptıklarını iyi görmek faydasızdır. Aksine laneti gerektirir. Çünkü bu davranış, Mürcie'ye aittir. Hz. Peygamber Mürcie hakkında “*Dikkat edin! Allah, Mürcie ve Kaderiye'ye yetmiş peygamberin diliyle lanet etmiştir. Ben de onların sonuncusuyum*” buyurmuştur. (Licâî, 2001: 55). Tespit edebildiğimiz kadarıyla Licâî'nin rivayet ettiği bu hadisi; Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Acurrî (v. 360/970) *Kitabü's-Şeri'a* (Bağdâdî, 1999: 2, 690) adlı eserinde; İbn-i Batta (v. 387/997) *el-İbânetü'l-Kübra* (Ukberî, tsz: 4, 111) adlı eserinde ve Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim eş-Şâfi (v. 558/ 1162) *el-İntisâr fi'r-Red ala'l-Mutezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr* (Şâfi, 1999: 3, 793) adlı eserinde zikretmektedir. Ancak mezkûr hadis Kütüb-ü Sitte'yi oluşturan hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

1.14. Tadil ve Tecvir

Tadil kelimesinin aslı olan adl kelimesi sözlükte “doğru davranmak, adaletle hükmetmek, hakka meyletmek anlamına gelirken (İbn Manzûr, 1994: 11, 430; Cürçânî, 2004: 124) adlin zıddı olan cevr; zulmetmek, haksızlıkta bulunmak anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzûr, 1994: 4, 153). Kelam kitaplarında, adl ve cevr

veya tadil ve tecvir şeklinde incelenen mesele, özünde Allah'ın adil oluşu ve ilahî adalet hakkında süregelen tartışmaları ifade etmektedir. Kelam âlimleri Allah'ın adil olduğu ve adl niteliğine uygun düşmeyen herhangi bir fiilin ona nispet edilemeyeceğini belirtmişlerdir.

Mutezile kelimcileri, insan irâdesiyle gerçekleşen fiillerin Allah'ın müdahalesi olmaksızın vâkî olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, bu tür fiillerin Allah tarafından var edildiğini varsaymak ve insanın işlediği kötü fiillerden dolayı cezalandırılacağını söylemek Allah'a zulüm isnat etmektir. Ehl-i Sünnet alimleri ise uluhiyet anlayışına zıt olduğunu düşündükleri için buna karşı çıkmışlardır. (Topaloğlu ve Çelebi, 2017: 300-301).

Meseleye ilahî adalet boyutuyla yer veren İmam Eşarî, Allah'ın mutlak yaratıcı olduğuna değinir. Ona göre Allah, kâfirleri imana sevk etmeye de gücü yetendir. Ancak Allah'ın yeryüzünde insanları sapkınlığa sürükleyecek şeyleri, kötülükleri yaratmış olması, onun adaletine zarar vermez. Öte yandan Allah cimrilikle de suçlanamaz. Çünkü cimrilik bir kimsenin yapması gereken fiili yapmamasıdır. (Eşarî, 2012: 73). Özetle denilebilir ki Eşarî, Allah'ın her şeye güç yetirebileceğini, dilediği her şeyi yapabileceğini ancak adalet vasfının ortadan kalkacağı bir durum olmadığını ve ona hiçbir şeyin vacip kılınamayacağını vurgulamaktadır. (Eşarî, 2012: 74-76).

Licâî'nin konu hakkındaki açıklaması şöyledir: “*Varlık âleminde her ne varsa onu Allah yaratmıştır. Tüm mahlûkât onun hüküm ve egemenliği altında olup zâtının üzerinde bir gücün olduğunu düşünmek muhaldir. Onun mülkünde tasarrufta bulunmak isteyen varlık zulümle nitelenir. Varlıklar onun egemenliğinin sınırlarını aşamaz. Böyle bir şeye kasteden varlık zalim olarak adlandırılır.*” (Licâî, 2001: 47).

Konuyu muhtasar olarak ele alan Licâî'nin konu hakkındaki izahı, kötü fiilin var edilmesini Allah'a nispet etmeyen Mutezile'ye reddiye hüviyetindedir. Licâî ise, Ehl-i Sünnet'in fikrini savunarak Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu inancını vurgulamaktadır. Ancak onun insanları zulümle nitelemesi ve Allah'ın egemenliğine vurgusu daha çok tenzih anlayışının izlerini taşımaktadır.

1.15. Allah'ın İki Parmağı (İsba')

Allah'a parmaklar izafe eden haber, muhtelif hadis kaynaklarında farklı formlarda zikredilmektedir. (Tayâlisî, 1999: 3, 181; Şeybânî, 2001: 11, 181; Nesâî, 2001: 7, 203). Söz konusu kaynaklarda ortak nokta olarak Allah'ın iki parmağı olduğu ve kulun kalbini hidayete veya dalalete çevirdiği belirtilmektedir. Tasavvufi bir mesele olan nefsi, malı ve fani olan hayatı Allah'a satmak bahsinde kalbin bu akde konu olamayacağını, çünkü kalbin Allah'ın egemenliği altında olduğunu belirten Licâî, iki parmağın; kalbin sağındaki melek ve solundaki şeytan şeklinde yorumlanabileceğini ifade etmiştir. Kalp, bu iki güçten hangisinin çağrısına yönelirse, o gücün, kalp üzerinde kudret ve egemenliğine sahip olduğu ortaya çıkar. Bu yorumdan sonra bahse konu olan hadiste meleğe ait olan özelliğin Allah'a nispet edildiğini bildiren Licâî, Gazzâlî'nin de bu görüşte olduğunu söylemektedir. (Licâî, 2001: 92). Nitekim Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eserinde Licâî'nin değerlendirmesi ile tam olarak örtüşen bu açıklama mevcuttur. Gazzâlî, kalbin halden hale geçişini doğrular. Ona göre kalbe gelen düşünce hayırlı ve dine uygun ise melektendir ki buna ilham denir; değilse vesvese denir ve vesvese şeytandandır. Allah; kandan, etten ve sair muhdesâtan münezzehe olduğu için esâbî kavramı kalpte değişime, yönelişe sebep olan melek ve şeytan şeklinde anlaşılmalıdır. (Gazzâlî, 2005: 904)

Böylece Licâî'nin; Gazzâlî'ye ait olan *İhyâ*'yı okuduğu, içindekilerden istifade ettiği ve Gazzâlî'den de etkilendiğini beyan ettiği söylenebilir. Sonuç olarak onun, iki parmak şeklinde kavramlaştırılan ifadeyi tevil ettiği, kalpte dönüşmeye ve yönelmeye meleğin veya şeytanın sebep olacağını kabul ettiği söylenebilir. Yine o burada, konunun ayrıntılarıyla ele alınabileceğini ancak gerek duymadığını belirtmiştir. (Licâî, 2001: 92).

1.16. Cebbar'ın Ayağı

Cüveynî'nin zikrettiği bir haber olan kadem-i cebbar meselesi, Licâî tarafından da aynı bakış açısıyla incelenmiştir. İki isim arasındaki yorum benzerliği Licâî'nin konu hakkındaki izahını Cüveynî'den aldığı düşüncesini akıllara getirmektedir.

Cüveynî'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kıyamet günü, Cennet ashabı çeşitli nimetlerle ödüllendirilirler. Cehennem ashabı da ateşe*

atılırlar. Bu halde cehennem, 'daha yok mu?' diye nida eder. Cebbar ayağını ateşe koyunca da cehennem; 'haydi haydi' der."¹ Hadisi zikrettikten sonra Cüveynî, cebbar kelimesinin günahkâr kimseyi nitelemek için kullanılmış olabileceğini belirtmektedir.(Cüveynî, 2016: 70). Zira kötü kimseleri bekleyen cehennem, böyle bir kişinin gelişi için haydi demesi aklen mümkün ve mantıklı görünmektedir. Söz konusu haberi zikreden Gazzâlî, sözün sahih olduğunu, Allah hakkında kullanılsa dahi tevil edilmesi gerektiğini beyandan sonra, cebbardan kastın haddi aşan, kafir kimse olduğunu belirtmektedir. (Gazzâlî, 1998: 286).

Licâî'ye göre bu bilgi, şu şekilde anlaşılabilir: Kibirli ve zorba kimseler kötülükte başı çeker. Şerli kimsenin ayağı ateşe girince cehennem diğer tüm kötülükleri de içine almayı ister. Bunun üzerine kibirli kimseler ateşe girecek ve cehennem daha fazlasını istemeyecektir. Yani Cebbar, Allah'ı değil zorba kimseyi vasfetmektedir. (Licâî, 2001: 63-64). Görüldüğü üzere Licâî de cebbar ile kastedilenin Allah değil günahkâr kimse olduğu kanaatindedir.

2. Licâî'nin Tenzih Anlayışı

Licâî'nin kelimelerin anlamını tenzih düşüncesi oluşturmaktadır. O gerek zâtî sıfatları ele alırken gerek haberi sıfatları izah ederken Allah'ın hiçbir varlığına benzetilemeyeceğini, onun hiçbir dengi olmadığını ısrarla ifade etmiştir. Aslında onun kelimelerin meselelere yer vermesinin sebebinin de bu nokta olduğunu söylemek mümkündür. Her fırsatta antropomorfizme götürecek düşünceleri izah ederek tenzihi vurgulayan Licâî'ye göre bu anlayışın en önemli delili "*Onun benzeri hiçbir şey yoktur*" ayetidir. Ona göre Allah, kıdem sıfatına sahip olması sebebiyle öncelik ve sonralık gibi durumlardan münezzehtir. Allah, yaratıldığı bir anın muhal oluşuyla kadîmdir. Bütün mahlûkâtın var edilmesinden önce, bir başlangıç söz konusu olmaksızın onun varlığının devamlı olması gibi bekası da nihayetsiz bir biçimdedir. (Licâî, 2001: 45).

¹ Cüveynî'nin zikrettiği bu hadis, -onun yer verdiğini belirttiği Muhammed b. İsmail el-Buhârî dâhiletspit edebildiğimiz eserlerde aynı lafızlarla geçmemektedir. Hadis, farklı lafızlarla Sahih-i Buhârî, el-Buhârî, 1422: 6, 138; el-Menhûl min Talikati'l-Usûl, Gazzâlî, 1998: 286'de yer almaktadır.

Allah'ın zâtı ve sıfatları, hareket ve sükûn gibi hallerle vasıflanan mahlûkâta benzemez. Mezkûr iki hal, arazları kabul eden cevher ve cisim gibi varlıklar hakkında söz konusu olabilir. Nitekim arazların mahalli, cevher ve cisimlerdir. Cevherin dokunulabilir; arazın da hissedilebilir olduğu aşikâr olduğundan Allah'ın bu iki durumdan beri olduğu anlaşılabilir olur. (Licâî, 2001: 46). Licâî'ye göre Allah, hayal ve vehimde tasavvur edilmekten, keyfiyetine muttalî olunmaktan, misli/benzeri bulunmaktan, bir renge bürünmekten ve yaratılmış bir varlık gibi ışıkla aydınlanmaktan yücedir. Onun zâtı ve sıfatları, zihinde tahayyül edilen, akılda biçimlendirilen ve tefekkür âleminde resmedilen her şeyin hilafıdır. (Licâî, 2001: 47). Allah'ın bir tek oluşu ise yaratıklar arasında benzeri olmaması yönüyle değil; kendisine ait kudretin, iktidarın, kahrın ve azametinin sübutu ile. (Licâî, 2001: 48).

Mekân edinmekten, bir yerde bulunmaktan ve bir şeyin içine girmekten de münezzehe olan Allah; yaratıkları için söz konusu olan ölüm, hayat, yokluk, artma, eksilme, Arasat'ta bekleme gibi hallerden de uzak ve yücedir. Licâî, Allah'ın mekândan tenzihini kıdem sıfatına bağlamıştır. Zira Allah, kadîm oluşu sebebiyle hadis olan her şeyden yücedir. Onlara muhtaç olmaz. (Licâî, 2001: 49). Licâî, aynı izahla Allah'a yön isnadını da açıklar. Nasıl ki Allah'a kadîm oluşu sebebiyle mekân isnat edilemiyorsa aynı şekilde ona yön de isnat edilemez. (Licâî, 2001: 50).

Licâî'nin belirttiğine göre Allah hakkında, nerede, nasıl ve ne gibi soruları sormak abestir. Çünkü nasıl sorusu yöneltilen varlığı benzerlikle; ne sorusu yöneltileni cinslerle nitelemek caiz olur. Yine nerede sorusu mekân izafe edilen varlıklar için söz konusudur. (Licâî, 2001: 52). Bu tür suallere yer veren bir diğer isim Bakillânî'dir. O, ne sorusunun cinsi olan için, nasıl sorusunun benzeri olan için, nerede sorusunun mekânı olan için, ne zaman sorusunun ise hadis olan varlık için vâkî olacağını belirtmiştir. (Bakillânî, 1978: 300-301).

Allah'ın herhangi bir şeye hulul etmeyeceğini belirten Licâî'ye göre herhangi bir şey de Allah'a hulul edemez. Onun bir varlığa, bir varlığın da ona karışıp bütünleşmesi, eklemlenmesi veya dokunması muhaldir. Hiçbir şey Allah'ın zâtına yakın olamayacağı gibi o da hiçbir şeye yaklaşmaz ve uzaklaşmaz. Naslarda varit olan ve yakınlık, uzaklık gibi durumları Allah'a isnat eden haberler (Kâf, 50/16; Bakara, 2/186; Tevbe, 9/3) hakiki anlamlarıyla Allah'ın zâtı hakkında düşünülemez.

Yakınlığın anlamı, Allah'ın kuluna ikramda bulunması veya şeref ve yücelik bahşetmesidir. Uzaklığın anlamı ise ihanet, ceza, rahmetten mahrumiyet veya rüsva olmaktır. “*Biz, ona şah damarından daha yakınız*” (Kâf, 50/16) ayetinde sözü edilen yakınlık, Allah'ın kullarının işitilen durumlarını işitmesi, hepsine birden nazar etmesi, onları ilmiyle kuşatması manasına gelir. “*Bilin ki, Allah, kişi ile kalbinin arasına girer*” (Enfal, 8/24) anlamındaki ayette geçen hulul kavramı da kulun her durumuna vâkıf olma, gönlünden geçenleri bilme şeklinde anlaşılabilir. (Licâî, 2001: 54).

Hulul meselesini izahta zikrettiği naslardan biri de “*Bilakis o, kendilerine ilim verilenlerin gönlündeki apaçık ayetlerdir*” (Ankebut, 29/49) ayetidir, Licâî'ye göre bu ayetin anlamı şudur: Akıllar, Allah'ın ayetlerinden onun vadini, hukuk alanında çizdiği sınırı, tavsiyesini, misallerini ve diğer manaları anlar. Burada anlamak, mefhuma hulul etmeksizin delalet etmektedir. (Licâî, 2001: 62).

Aslında kalamullah kavramı çerçevesinde incelenen “*Eğer, Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelamını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır*” (Tevbe, 9/6) manasındaki ayete, ayrıca yer veren Licâî, Allah'ın sözünün dinlenmesi ifadesiyle bir kimsenin başkasına ait sözde aracılık ederek onu üçüncü bir kişiye duyurmasının kastedildiğini belirtmektedir. Çünkü dinleyenin, nakledenden işiterek, sözün sahibinin ne demek istediğini anlayacağı bilinen bir durumdur. (Licâî, 2001: 62).

Kelamî mevzulara son veren Licâî, bir sonuç sadedinde, konuları kısa ve öz olarak ele almaya çalıştığını tartışma ve tafsilata girmediğini beyan etmiştir. Ayrıca o, zikrettiği mevzuların yani kelama dair meselelerin okuma ve telkin yoluyla öğrenilebileceğini, bu hususlarda avam ve havas arasında herhangi bir ayrım bulunmadığını iman ehlinin de isyan edenin de mezkûr meseleleri bilmede eşit olduğunu belirtmiştir. Ancak ona göre ulûhiyete dair konuların batınını ancak arifler bilebilir. Bu nokta Licâî'nin mutasavvıf yönüne işaret etmesi bakımından önemlidir.

SONUÇ

Hicri altıncı yüzyılda Mağrib'te yaşayan mutasavvıf Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî, ulûhiyete dair meseleleri incelemiştir. Aslında o, önceki kelamcılardan farklı bir görüş ortaya koymamıştır. Genel itibariyle onun muarızları susturma amacı gütmeyen daha önce ele alınmış kelam ilmine dair meseleleri özetlediği söylenebilir. Bunu yaparken Licâî, sırf bir kişiyi taklit etmemiş; farklı isim ve kaynaklardan faydalanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bakıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî bu isimlerin önde gelenleridir.

Licâî, tasavvuf alanına dair kaleme aldığı eserlerinde kelamî meselelere eğilmiş, buna sebep olarak da doğru itikada duyulan ihtiyacı öne sürmüştür. Böylelikle onun akaid ilmine verdiği önem gözler önüne serilmektedir. Ayrıca onun mezkûr meseleleri ele almasına sebep olarak Muvahhidler idaresinin politikaları da zikredilebilir. O açıklamalarında, -avam havas ayrımı yapmadan- beyan ettiği bilgilerin herkes tarafından bilinmesi gerektiğine değinmektedir. Haberî sıfatların tevili de dâhil olmak üzere kelamcılarının genel olarak halka gerekli görmediği meseleleri Licâî, zahir ilminin birer vacibi şeklinde telakki etmiştir. Onun haberî sıfatlara dair halkın sakındırıldığı mevzuları dahi zikretmesi buna örnek verilebilir.

Ayrıca o, Gazzâlî'nin teşbih fikrine sebep olacağı düşüncesiyle uygun görmediği haberî sıfatların ard arda ele alınmasından da geri durmamıştır. Nitekim yıllar içerisinde vahiy aracılığıyla, mükelleflere bildirilen kavramların müteakip başlıklarla ele alınması genel geçer bir uygulama değildir. Bir kısım farklılıklarla beraber eldeki veriler ışığında Licâî'nin en çok Gazzâlî'den etkilendiği söylemek mümkündür. Ayrıca o, kendinden önce yaşamış olan kelamcılardan genel itibariyle haberdardır ve onlardan istifade etmiştir. Kelam ilmi özelinde o, tevili uygun gören, halkın anlayacağı seviyede dil kullanan bir alim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bu bilgiler ışığında Licâî'yi kendine özgü bir sistemi takip eden bir mütekellim olarak kabul etmek mübalağa sayılabilir. Ancak o, bir sûfî olarak tasavvuf hakkında detaylı bilgiler sunduğu gibi Ehl-i Sünnet kelamına yer vererek akaide dair düşüncelerin yayılmasına da katkı sağlamıştır. Kanaatimizce onun itikadî görüşlere yer vermesinin bir amacı da sahih inanç ve salih amel ile ahlak arasındaki

birlikteliği vurgulamaktır. Licâi'nin tavrı tasavvuf ve kelam arasında olması beklenen sıkı irtibata örneklilik teşkil etmektedir. Onun üzerinde ısrarla durduğu akılcı yaklaşım İslam inanç esaslarının sûfiler arasında talim edilmesine de katkı sağlamıştır. Ehl-i Sünnet çizgisini gözeten mistik gelenek bugün dahi ehemmiyetini korumaktadır. Ayrıca Licâi'nin konuları ele alırken ayetlere yer vermesi dinin asli kaynağına atfettiği önemi göstermesi bakımından da önemlidir.



KAYNAKÇA

Abdülbaki, Muhammed Fuad (2007). Mucemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kuran (1. Baskı). Mısır: Daru'l-Hadis.

Acurrî, Muhammed b. Hüseyin (1997). Kitab'ş-Şeria (Thk: Abdullah b. Ömer ed-Demic). (1. Baskı). Medine: Camiat mm'l-Kura.

Altundağ, Mustafa (2000). Kelamullah – Halku'l-Kuran Tartışmaları Çerçevesinde “Kelam-ı Nefs – Kelam-ı Lafz” Ayrımı. M. İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (18). 149-181.

Apak, Âdem (2008). Kuzey Afrika'da İlk İslam Fetihleri. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17 (2). 159-173.

Askalânî, Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman Ebu'l-Hüseyin el-Malatî (1968). et-Tenbih ve'r-Red al Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a (Thk: Muhammed Zahid el-Kevserî). Bağdat: Mektebetü'l-Mesn.

Ateş, Süleyman (2002). Kutup. TDV İslam Ansiklopedisi 26.498. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Aydın, Hüseyin (2003). Ebu'l-Hasen eş-Eşarî'de Nazar ve İstidlal (2. Baskı). Malatya: Nehir Yayınevi.

Aytekin, Arif (1999). İbn Tmert, TDV İslam Ansiklopedisi 20,425. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Bağdadi, Abdülkahir (2017). el-Fark Beyne'l-Fırak (Trc: Ethem Ruhi Fığlal). (8. Baskı). Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed (1978). Temhid'l-Evail ve Telhis'd-Delail (Thk: İmadüddin Ahmed Haydar). (1. Baskı). Beyrut: Müessesetü'l-Kutubu's-Sekafiyye.

Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed (2005). Temhid'l-Evail ve Telhis'd-Delail (1. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye.

Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed (2007). el-İnsaf fim Yecib İtikduhu Vela Yecuzu el-Cehl bihi (1. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye.

Beyzak, Ebu Bekir Sanhacî (1928). Kitabu Ahbâri'l-Mehdi ve İbdai Devleti'l-Muvahhidin (Thk: Evariste Levi Provençal). Paris: Librairie Orientaliste.

Beyzak, Ebu Bekir Sanhacî (1971). el-Muktebas min Kitabi'l-Ensab fi Marifeti'l-Ashab (Thk: Abdülvehhab b. Mansur). Rabat: Dâru'l-Mansur.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (2003). es-Sünenü'l-Kübra (Thk: Muhammed Abdülkadir Atâ). (3. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.

Bıyıkoğlu, Sinan (2014). Uluslararası İmam Eşarî ve Eşarîlik Sempozyumu Bildirileri (Bildiri). Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin Kuran'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi ve Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı. Siirt.

Biçer, Ramazan (1999). Ebu Bekir İbnü'l-Arabî. TDV İslam Ansiklopedisi 20, 491-492, İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık.

Biçer, Ramazan (1999). Ebu Bekir İbnü'l-Arabî. TDV İslam Ansiklopedisi 20, 491-492, İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (2002). es-Sahih (1. Baskı). Beyrut: Dâru İbn Kesir.

Ceydî, Ömer (1993). Mebâhis fi'-Mezhebi'l-Malikî bi'l-Mağrib (1. Baskı). Rabat: el-Hilalü'l-Arabiyye.

Cürcânî, Muhammed b. Ali Seyyid Şerif (2004). Mucemü't-Ta'rifât (Thk: Muhammed Sıddık el-Miñşavî). Kahire: Dâru'l-Fazile.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meali (2016). Kitabü'l-İrşad (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meali (1999). eş-Şamil fi Usulü'd-Din (1. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meali (1978). Lümaü'l-Edille fi Kavaidi Akaidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa (2. Baskı). Beyrut: Alemi'l-Kutub.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meali (1992). Akidetü'n-Nizamiyye fi Erkani'l-İslamiyye (Thk: Muhammed Zahid el-Kevserî). Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas.

Çatak, Âdem (2016). Mağribli Sûfî Abdurrahman b. Yusuf el-Licâî (1. Baskı). İstanbul: Kelam Yayınevi.

Çelebi, İlyas (2009). Sıfat. TDV İslam Ansiklopedisi 37, 100-106, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Dinç, Emine Nurefşan (2018). Murâbitlar Devleti Hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin Zamanında Devrin Nüfuzlu Fakihlerinin Fetvası İle ‘Ulûmi’-d-Din’in Yakılması. Turkish Studies Dergisi (2). 355-380.

Durusoy, Ali (2013). Zaruri. TDV İslam Ansiklopedisi, 44, 144-146, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit (2015). İmam-ı Azam’ın Beş Eseri (Trc: Mustafa Öz). (11. Baskı). İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Erkaya, Mahmud Esad (2017). Kuran Kaynaklı Tasavvuf Kaynakları (1. Baskı). Ankara: Otto Yayınları.

Eşarî, Ebu’l-Hasan (2012). el-Lüma fi’r-Red Alâ Ehl’i-Zeyğ Ve’l-Bida (2. Baskı). Beyrut: Dâru’l-Kutubü’l-İlmiyye.

Eşarî, Ebu’l-Hasan (2010). el-İbane ve Usulü Ehli’s-Sünne (1. Baskı). (Trc: Ramazan Biçer). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Eşarî, Ebu’l-Hasan (1990). Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin (Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid). Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye.

En’an, Muhammed Abdullah (1997). Devletü’l-İslam fi’l-Endülüs (4. Baskı). Kahire: Mektebetü’l-Hanecî.

Eyibil, İrfan (2018). Ehl-i Sünnet Kelamında Haberî Sıfatların Tevili Meselesi. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 17 (34). 662-697.

Fayda, Mustafa (1992). Bedeviler. TDV İslam Ansiklopedisi 5, 311-317, İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslam Ebu Hamid Muhammed (1979). Minhâcü’l-Abidîn (Thk: Mahmut Mustafa Halâvî). (1. Baskı). Beyrut: Müessesetü’r-Risale.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed (1984). İlcâmü'l-Avam An İlmi'l-Kelam (Sadeleştiren: Nedim Yılmaz). İstanbul: Hisar Yayınevi.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed (1998). el-Menhûl min Talikâti'l-Usul (Thk: Muhammed Hasan Heytu). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed (2005). İhyâu Ulumi'd-Din (1. Baskı). Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed (2010). el-Maksadü'l-Esna fi Şerhi Esmaulahi'l-Hüsna (3. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed (2015). el-İktisad fi'l-İtikâd (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.

Gölcük, Şerafeddin ve Toprak, Süleyman (2014). Kelam (8. Baskı). Konya: Dizgi Ofset Matbaacılık.

Hallikân, Muhammed b. Ebî Bekir (1978). Vefiyâtü'l-A'yân ve Enbai Ebna'i'z-Zaman (Thk: İhsan Abbas). Beyrut: Dâru Sâdır.

Hamde, Abdülmecid (1986). el-Medarisü'l-Kelamiyye bi'l-Efrikiyye ilâ Zuhûri'l-Eşariyye (1. Baskı). Tunus: Dâru'l-Arab.

Harekât, İbrahim (2000). el-Mağribu Abre't-Tarih (1. Baskı). Cezayir: Dâru'r-Raşidi'l-Hadise.

Harekât, İbrahim (2003). Mağrib. TDV İslam Ansiklopedisi 27,315. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Hasenî, Ahmed b. Muhammed b. Acîbe (Thk: Ahmed b. Abdullah el-Kuraşî). (2002). El-Bahru'l-Medid fi Tefsiri'l-Kurani'l-Mecid (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.

Hasan, Ali Hasan (1980). el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Mağribi ve'l-Endülüs (1. Baskı). Mısır: Mektebetü'l-Hancî.

Hintâtî, Necmeddin (2004). el-Mezhebü'l-Malikî bi'l-Garbi'l-İslamî (1. Baskı). Tunus: Menşurât Teberü'z-Zaman.

İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıp (2009). el-Müfredat fi Garibi'l-Kuran (Thk: Safvan Adnan Davudî). (4. Baskı). Dımeşk: Dâru'l-Kalem.

İbn Batta, Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî (1994). El-İbanetü'l-Kübra (Thk: Rıza Mutî). (2. Baskı). Riyad: Dâru'r-Rüye.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan (2005). Mücerredü Makalâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî (Thk: Ahmed Abdirrahman es-Sayih). (1. Baskı). Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye.

İbn Fûrek, Ebubekir Muhammed b. el-Hasan (1985). Müşkilü'l-Hadis ve Beyanîh (Thk: Musa Muhammed Ali). (2. Baskı). Beyrut: Alemü'l-Kutub.

İbn Hanbel, Ahmed (2001). Müsned (Thk: Şuayp Arnavûtî). (1. Baskı). Dımeşk: Müessesetü'r-Risale.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer (1991). , el-Bidaye ve'n-Nihaye (1. Baskı). Beyrut: Mektebetü'l-Mearif.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem (1994). Lisanü'l-Arab (1. Baskı). Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (1987). Fetevâ İbn Rüşd (Thk: Muhtar b. Tahir et-Telilî). (1. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî.

İzmirli, İsmail Hakkı (2013). Yeni İlmî Kelam (2. Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Karadaş, Cağfer (2003). Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru (1. Baskı). Bursa: Arasta Yayınları.

Karadaş, Cağfer (2016). Sûfî İtikâdı (1. Baskı). İstanbul: Semerkand Basım Yayın.

Kaya, Mahmut (2003). Madde. TDV İslam Ansiklopedisi 27, 302-304, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Korkmazgöz, Rıza (2004). İslam Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Mârifetullah) Yolları. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 14 (3). 185-226.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim (1986). Şerhu Esmaulahi'l-Hüsna (Thk: Ahmed Abdilmünim Abdisselam el-Halvânî). (2. Baskı). Beyrut: Dâru Azad.

Licâi, Abdurrahman b. Yusuf (2001). Kutbü'l-Ârifin fi'l-Akâidi ve't-Tasavvuf (Thk: Muhammed ed-Dibâcî). Beyrut: Dâru Sâdır.

Licâi, Abdurrahman b. Yusuf (2012). Şemsü'l- Kulûb ve Muâmelâtü'l-Muhibbi me'a'l-Mahbub (Thk: Muhammed ed-Dibâcî). Beyrut: Dâru Sâdır.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayravânî el-Kurtubî el-Malikî (2008). el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fi İlmi Meâni'l-Kur'an ve Tefsirihi ve Ahkâmihi ve Cümel min Fünûnü Ulûmihi (1. Baskı). Kuveyt: Külliyyeti'ş-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslamiyye.

Merâkeşî, Ebu Muhammed Abdülvâhid b. Ali (2006). el-Mu'cib fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib (Thk: Salahaddin el-Hevvarî). Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.

Nâsırî, Ebu'l-Abbas b. Halid (1997). Kitâbü'l-İstiksâ Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ (Thk: Cafer en-Nâsırî, Muhammed en-Nâsırî). Dâru'l-Beydâ: Dâru'l-Kitab.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali (2001). es-Sünen (Thk: Hasan b. Münim eş-Şelbî). Dimeşk: Müessesetü'r-Risale.

Özdemir, Mehmet (2013). Yusuf b. Taşfin. TDV İslam Ansiklopedisi, 44,31. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık..

Özler, Mevlüt (2016). İslam Düşüncesinde Tevhid (2. Baskı). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Özler, Mevlüt (2018). İlahî İsim ve Sıfatlar (Editör: Şaban Ali Düzgün). Kalam El Kitabı Ankara: Grafiker Yayınları, 217-253.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (2001). esasü't-Takdis (Thk: Ahmed Hicazî es-Sekâ). (3. Baskı). Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye.

Sallâbî, Ali Muhammed (1997). Devletü'l-Muvahhidin (1. Baskı). Amman: Dâru'l-Beyarik.

Sallâbî, Ali Muhammed (2009). Tarihu Devleti'l-Murâbitin ve'l-Muvahhidin fi'ş-Şimâli'l-Efriki (3. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Marife.

Sifil, Ebubekir (2002). Kıyam. TDV İslam Ansiklopedisi 25, 515, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Şaşa, Mehmet (2018a). Kelam ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah (1. Baskı). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Şaşa, Mehmet (2018b). Kelam Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı. Mardin Artuklu Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi 5 (1). 57-90.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Taceddin Muhammed b. Ahmed (2004). Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam (1. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.

Şık, İsmail ve Karagöz, Nail (2017). Kelam III Sistemik Kelam İman ve İlahiyat (1. Baskı). Ankara: Gece Yayınları.

Taftazânî, Sadeddin (1998). Şerhu'l-Makasid (Thk: Abdurrahman Amire). (2. Baskı). Beyrut: Alemü'l-Kutub.

Tehamî, İbrahim (2005). Cühûdu Ulemai'l-Mağribi fi'd-Difa' an Akideti Ehli's-Sünne (1. Baskı). Beyrut: Müessesetü'r-Risaleti Naşirûn.

Tehamî, İbrahim (2006). el-Eşariyye fi'l-Mağrib Duhûluhâ ve Ricâluhâ ve Tatavvuruhâ ve Mevkifü'n-Nasu Minhâ (1. Baskı). Cezayir: Daru Kurtuba.

Topaloğlu, Bekir (1983). İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (4. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Topaloğlu, Bekir (1989). Allah. TDV İslam Ansiklopedisi, 2, 471-498, İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık.

Topaloğlu, Bekir (2002). Kudret. TDV İslam Ansiklopedisi 26, 316-317, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Topaloğlu, Bekir (2003). el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmullahi'l-Hüsna. TDV İslam Ansiklopedisi 27, 451-452, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas (2017). Kelam Terimleri Sözlüğü (5. Baskı). Ankara: İSAM Yayınları.

Tûmert, Muhammed Mehdi (2007). Eazzu ma Yutlab (Thk: Ammar Talibî). Cezayir: Vezâretü's-Sekafiyye.

Uludağ, Süleyman (2003). Mârifet. TDV İslam Ansiklopedisi 28, 54-56, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Uludağ, Süleyman (2017). İslam Düşüncesinin Yapısı (11. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Yavuz, Abdullah Ömer (2017). İbn Tûmert'in Mezhebi Kimliği. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 21 (3). 2069-2101.

Yeşilyurt, Temel ve Serdar, Murat ve Işık, Harun (2014). Başlangıcından Günümüze Kelam Tarihi (1. Baskı). Kayseri: Tezmer Yayıncılık.

Yıldız, Hakkı Dursun (1992). Berberiler, TDV İslam Ansiklopedisi 5,482. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.

Yûsî, Ebû Ali Muhammed (1982). el-Muhâdarât fi'l-Edebi ve'l-Luga (Thk: Muhammed Haccî). (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî.

ÖZGEÇMİŞ

28 Ekim 1991 tarihinde Lefkoşa’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Adıyaman ilinde farklı okullarda tamamladı. Mersin iline bağlı Erdemli Lisesi’nden 2010 yılında mezun oldu. 2017 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat bölümünden mezun oldu. Aynı yıl başladığı yüksek lisans eğitimini Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı’nda sürdürmektedir. 2018 yılı mayıs ayından beri Diyanet İşleri Başkanlığı’nda İmam-Hatip olarak görev yapmaktadır.

