



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**KELÂMCILARIN SÛFÎLERİ ULÛHİYYET
HUSUSUNDA ELEŞTİRİLERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

RABİA SEDA KARALAR

BURSA-2023



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**KELÂMCILARIN SÛFÎLERİ ULÛHİYET
HUSUSUNDA ELEŞTİRİLERİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Rabia Seda KARALAR
Orcid: 0000-0003-0488-6534**

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU**

BURSA-2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL
BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Kelâm Bilim Dalı'nda 701923007 numaralı Rabia Seda KARALAR'ın hazırladığı “Kelâmcıların Sûfilere Ulûhiyyet Hususunda Eleştirileri” konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, .../.../... günü - saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin

(başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Üye

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 06/01/2023

Tez Başlığı / Konusu: **Kelâmcıların Sûfilere Ulûhiyet Hususunda Eleştirileri**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 88 sayfalık kısmına ilişkin, 06/01/2023 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %9'dur. Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç

2- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Rabia Seda Karalar

Öğrenci No: 701923007

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans

Statüsü: Y. Lisans

Danışman
Prof. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU

06/01/2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum Kelâmcıların Sûfileri Ulûhiyet Hususunda Eleştirileri adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

06/01/2023

Adı Soyadı	: Rabia Seda Karalar
Öğrenci No	: 701923007
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: Yüksek Lisans
Statüsü	: O Y. Lisans O Doktora

ÖZET

Yazar adı ve Soyadı : Rabia Seda Karalar
Üniversite: : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Kelâm
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Tefvik Yücedoğru

KELAMCILARIN SÛFÎLERİ ULÛHIYYET HUSUSUNDA ELEŞTİRİLERİ

Kelam âlimlerinin, mutasavvıfların ulûhiyet anlayışına yönelttiği eleştirileri konu edinen bu çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte ulûhiyet kavramı ile kelâm ve tasavvuf açısından ulûhiyetin önemi açıklanarak tasavvufun eleştiri aldığı konulara ve niçin eleştirildiğine değinilmiştir. Birinci bölümde mütakellimler varlık anlayışı ile tevhîd, isimler ve sıfatlar konusundaki görüşleri, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet mezhepleri ekseninde aktarılmıştır. İkinci bölümde sûfîlerin varlık algısı, tevhîd, isimler ve sıfatlara dair görüşleri, İbn Arabî öncesi ve sonrası şeklinde iki dönemde incelenmiştir. Tasavvufa yöneltilen eleştiriler noktasında öne çıkan bir anlayış olması hasebiyle vahdet-i vücûd anlayışı ayrıca ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise ilk olarak tasavvufun eleştirilme sebepleri ve hangi konular üzerinden tenkitlere maruz kaldığı açıklanmıştır. Sonrasında mütakellimlerden sûfîlere yönelen eleştiriler, kendi eserleri üzerinden aktarılmıştır. Bu noktada eleştirilerine yer verilen âlimler İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî, İbn Teymiyye, Mustafa Sabri Efendi ve İmam-ı Rabbanî'dir. Çalışma, elde edilen tespitleri içeren sonuç kısmıyla nihayete erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, tasavvuf, ulûhiyet, tevhîd, isim, sıfat, vahdet-i vücûd.

ABSTRACT

Name and Surname	: Rabia Seda Karalar
Univercity	: Bursa Uludağ Univercity
Instiution	: Institute of Social Science
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Kalam
Degree Awerded	: Master's Thesis
Degree Date	:
Supervisor	: Prof. PhD. Tefvik Yücedoğru

THE CRITICISM OF THE THEOLOGIANS ABOUT THE DIVINITY TO THE SUFIS

This study, which deals with the criticism of kalam scholars against mystics in terms of the understanding of divinity, consist of an introduction and three chapters. In the introduction, the concept of divinity and the importance of divinity in terms of theology and mysticism are explained and the subjects that mysticism is criticized and it's reasons are mentioned. In the first chapter, the understanding of existence of mutakallims and their views on tawhid, names and attributes are conveyed within the scope of Mu'tazila and Ahl al-Sunnah sects. In the second chapter, the Sufis' perception of existence, tawhid, names and attributes are examined in two periods, before and after Ibn Arabi. Since it is a prominent understanding in terms of criticisms against Sufism, the concept of unity of existence is also discussed. In the third chapter, firstly, the reasons for the criticism of Sufism and the subjects on which it was criticized are explained. Afterwards, the criticism of the mutakallims towards the Sufis were conveyed through their own works. At this point, the scholars whose criticisms are included are Ibn al-Jawzi, Ghazali, Ibn Taymiyya, Mustafa Sabri Efendi and Imam-i Rabbani. The study was concluded with the conclusion part containing the determinations obtained during this period.

Key words

Kalam, mysticism, divinity, name, attribute, unity of existence

ÖNSÖZ

Tasavvuf, kişinin zühd ve takvayı öncelediği bir hayat tarzı ve disiplinin adıdır. Bu yönüyle ilk nüveleri Hz. peygamber ve sahabe dönemine kadar götürülebilecek olan tasavvuf, amacını gerçekleştirme noktasında Kur'an ve sünnete dayanır. Bununla birlikte manevi bir alan olması sebebiyle diğer ilimler gibi keskin duvarları bulunmamakta ve dolayısıyla kötü niyetli kimseler tarafından suistimal aracı olarak da kullanılabilir. Söz konusu durum ise tasavvufun tereddütle karşılanmasına, reddedilmesine hatta mutasavvıfların tekfirle itham edilmelerine kadar varmıştır. Tasavvufa dair belirtilen bu nokta, günümüzde de iki durumu beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki, tasavvufun hala en kolay suistimal aracı olarak kullanılması; ikincisi ise sert eleştiri ve ithamlara maruz kalmasıdır.

Günümüzde tasavvufu itham edenler, İbn Teymiyye gibi kelâm âlimlerinin tasavvuf eleştirilerini dayanak göstermekte hatta mütekellimlerin tasavvufa karşı olumsuz bir tavır takındığı algısını oluşturmaktadırlar. Çalışmamızın amacı kelâm âlimlerinden gelen bu eleştirileri objektif bir bakış açısıyla ortaya koyarak oluşan algının tutarlılığını araştırmaktır. Çalışmanın ulûhiyet ve özellikle tevhîd kavramları etrafında şekillenmesi, en yoğun eleştirilerin bu noktalardan olmasındandır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte ulûhiyet, tasavvuf ve kelâmın konularına dair kısaca bilgi verilmiş, tasavvufun neden ve nasıl eleştirildiğine değinilmiştir. Birinci bölümde kelâm düşüncesinde varlık, tevhîd, isim ve sıfatların nasıl algılandığı Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezhepleri çerçevesinde aktarılmıştır. İkinci bölümde tasavvufun varlık ve tevhîde bakış açısı ile isimler-sıfatlar konuları İbn Arabî öncesi ve sonrası şeklinde iki dönemde incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise ilk iki bölümde aktarılan varlık ve tevhîd algıları sonucu kelâm âlimlerinin sûfilerin hangi fikirlerini, nasıl eleştirdiği üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî, İbn Teymiyye, Mustafa Sabri Efendi ve İmam Rabbânî'nin eleştirileri, onların kendi eserleri üzerinden analiz edilmiştir.

Fikirleri ve tecrübeleri ile bize yol gösteren, tavsiyeleri ve destekleriyle katkıda bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU'ya, her zaman kütüphanesini

bizlerle paylaşan Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ hocama, desteklerini hep hissettiğim anneme ve kız kardeşime teşekkürü borç bilirim.

Rabia Seda KARALAR

BURSA 2023



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE VARLIK

1.1. “Varlık” Kavramı ve İslam Kelâmında Varlık Anlayışı	6
1.2. Kelâmcıların Tevhîd Anlayışı	9
1.2.1. Mu‘tezile’de Tevhîd Algısı	9
1.2.2. Eş‘arîlik’te Tevhîd Algısı	13
1.2.3. Mâtürîdîlik’te Tevhîd Algısı.....	16
1.3. Zât-Sıfat İlişkisi.....	18
1.3.1. Zâtî Sıfatlar	20
1.3.2. Tenzihî/Selbî Sıfatlar	20
1.3.3. Sübûtî Sıfatlar	21
1.3.4. Fiilî Sıfatlar.....	23
1.3.5. Haberî Sıfatlar	24
1.4. İlâhî İsimler	26

İKİNCİ BÖLÜM

SÛFÎ DÜŞÜNCEDE VARLIK

2.1. Tasavvufta Varlık Anlayışı	31
2.2. Sûfî Düşüncede Tevhîd	34
2.2.1. İbn Arabî Öncesi Sûfîlerin Tevhîd Anlayışı.....	34
2.2.2. İbn Arabî Sonrası Tevhîd Algısı ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı.....	41
2.3. İsimler ve Sıfatlar	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELÂMCILARIN ELEŞTİRİLERİ

3.1. Tasavvufun Eleştirilme Sebepleri	51
3.1.1. Tasavvufun sınırlarını belirleyen keskin duvarlarının olmaması:	51
3.1.2. Fetihler ile gelen kültür etkileşimleri:	51
3.1.3. Tasavvufun bid'at olduğu iddiası.....	52
3.1.4. Tasavvufun diğer ilimlerde görüldüğü şekliyle sınırlı belli net bir çerçevesinin olmayışı	53
3.2. Sûfîlerin eleştiri aldıkları hususlar	55
3.2.1. Yöntem temelli eleştiriler:	55
3.2.2. Şeyhlerin durumlarındaki bozulmalar:	56
3.2.3. Şeriat ile ters düşen yaklaşımlar ve şeriatı hafife alma:	58
3.2.4. Tasavvufun Tanrı-İnsan ilişkisi anlayışı:	59
3.2.5. Melâmetilik ve Melâmî tavırlar:.....	60
3.2.6. Şathiyeler:.....	61
3.3. Tevhîd temelli eleştiriler:	63
3.3.1. İbnü'l-Cevzî	64
3.3.2. İmam Gazâlî	72
3.3.3. İbn Teymiyye.....	74
3.3.4. Mustafa Sabri Efendi	80
3.3.5. İmâm-ı Rabbânî	85
SONUÇ	90
KAYNAKÇA.....	94

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
hızr.	: Hazırlayan
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
sy.	: Sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
thk.	: Tahkik eden
v.dğr.	: Ve diğerleri
y.y.	: Basım yeri yok
vs.	: Vesair

GİRİŞ

Ulûhiyet konusu, İslam düşünce sisteminin temel meselelerinden biridir. Usûl ve yöntemleri farklılık arz etse de İslam düşüncesi içerisindeki bütün ilim dallarının temel sistemi, doğrudan ya da dolaylı olarak ulûhiyet anlayışları çerçevesinde şekillenmektedir. Bu durumun en net hissedildiği alan ise kelâmıdır. Nitekim kelâm âlimleri, iman meselelerini ilk dönemlerden itibaren “ulûhiyet” algısı etrafında ele almışlardır. Aynı şekilde tasavvuf, her ne kadar “ahlak” temelli olsa da ulûhiyet anlayışının bir yansıması olan “marifet” ve “muhabbet” zemininde bir sistemi benimsemiştir. Görüldüğü üzere kelâm ilminde olduğu gibi tasavvufta da temel mesele Allah algısıdır.¹ Bu sebeple sözü edilen iki ilim dalının ulûhiyet anlayışlarının incelenmesi, İslam düşüncesi açısından son derece önem arz etmektedir. Yine itikâd alanı ile meşgul olan mütekellimlerin, sûfîlerin Allah anlayışını hangi yönlerden tenkit ettikleri bu noktada mühim bir diğer meseledir.

Kelâmın konusu, İslam dininin inanç esaslarıdır. Bu inanç esasları, *Âmentü*'de de karşılığını bulan altı konu içinde özetlenmiştir. Zikredilen bu altı konu, bazı âlimler tarafından Allah'a, nübüvvet müessesesine ve ahirete iman olmak üzere üç başlık altında da ele alınır ve bu üç esas da *usûl-i selâse* diye adlandırılır. Bütün semavi dinlerin kabul ettiği söz konusu üç esas ise ikinci bir tasnif işlemiyle tek asılda özetlenebilir ki bu da ulûhiyet esasıdır; aslî'l-usuldür.² Bu açıdan kelâmın en temel konusunun ulûhiyet olduğu görülmektedir. Kelâm, bu konuyu, somut eksende ele alır. Tasavvufun konusunun ise *haller* ve *makamlar* olduğu söylenebilir. *Haller* ve *makamlar*, kişilerin iç dünyasını ifade eden soyut iki kavramdır. Tasavvufun bu şekilde zahirden ziyade bâtını, sûfînin iç âlemini esas alan tutumu, onun eleştiriye son derece açık bir ilim olmasının temel sebeplerinden biridir. Benzer şekilde tasavvufun, kalple ve kalbin halleriyle ilgilenmesi de söz konusu eleştirilerin sebepleri arasında sayılabilir. Başta kelâm âlimleri olmak üzere İslâm uleması, bu soyutluk sebebiyle tasavvufu pek çok açıdan eleştirmiştir. Bu eleştirilerden en öne çıkan husus ise ulûhiyet anlayışıdır.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yunus Erasm, *Erken Dönemde Hanefî-Matürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufî İlişkisi* (Doktora Tezi), Gaziantep 2019, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 111.

² Bekir Topaloğlu, *Kelâm ilmine giriş*, İstanbul 2013, Ertem Basım: Damla Yayınevi, s. 50.

Bu noktada sûfileri ve tasavvufu kimlerin eleştirdiği önemli bir diğer meseledir. Söz konusu münekkitle, *sûfiler* ve *sûfiler dışındaki Müslüman âlimler* olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Sûfî olan Müslüman âlimlerin eleştirileri, daha çok tasavvufu farklı inanç etkileri ile tahrif etmeye başlayan sûfî ya da sözde sûfilere yöneliktir. Sûfî olmayan âlimlerin eleştirileri ise daha çok tasavvufun bilgi edinme vasıtalarına, yani metoda yöneliktir. Sûfî olmayan âlimlerin bu yorumları, tasavvufta dışarıdan yöneltilecek eleştiriler olarak nitelendirilebilir. Özellikle kelâm, fıkıh ve hadis âlimlerinin tenkitleri, bu gruba ait eleştiriler içerisinde yer alır.³

Gerek kelâmcılar gerekse diğer İslam âlimleri, tasavvufu pek çok açıdan eleştiriye tâbi tutmuştur. Bu eleştirilerin en yoğun görüldüğü nokta, sûfilerin kullandıkları yöntem olan *ilham*⁴ ve *keşf*⁵ kavramlarına yöneliktir. Kelâmcıların, ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi, bilgi sistemini ilhâmî bilgi üzerine kuran sûfileri yoğun eleştirilere tâbi tutmalarının asıl sebebidir. Aynı şekilde bu iki ilim arasında görülen *âlem-insan* ve *tanrı-âlem* ilişkisine bakışın farklılığı da söz konusu eleştirilerin nedenleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin kelâmcıların, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ele alma şekli *âbid ile mâbud ilişkisi* çerçevesindeyken, sûfilerin bu ilişkiyi *seven ile sevilen arasındaki ilişki* şeklinde anlamış oldukları ve ibadeti muhabbet kavramının fer'i saydıkları söylenmektedir.⁶ Bunun dışında eleştirilere zemin hazırlayan bir diğer sebep de bu iki ilmin hakikatin bilgisine ulaşma noktasında izlediği yoldur. Tasavvufta, mârifetullahı, yani Allah hakkındaki bilgiye akıl ile ulaşamayacağı, seyr-u sülûk yolculuğu sonrasında bir takım ilahi ihsanlar ve ilhamlar ile ulaşılacağı ifade edilmektedir.⁷ Dolayısıyla kelâm ilminde *akıl ve nass* kullanılarak ulaşılmaya çalışılan

³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul 2016: Dergâh Yayınevi, 2.b., s. 14.

⁴ İlham, bir melek yoluyla yahut doğrudan insanın kalbine iletilen iyi bilgilerdir. Bu tür bilgi, insanın kalbinde ya da zihninde ani bir şekilde belirir. (Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020, c. 22, s. 98-100.)

⁵ Keşf, sözlükte özellikleri bilinmeyen mevcûd bir varlık hakkında bilgi edinmek manasına gelirken Tasavvuf için ilham, müşâhede, mükâşefe gibi kavramlarla benzer manayı ihtiva etmektedir. Gâib bir bilginin edinilmesi, Allah'ın varlığını müşâhede etmek anlamlarına gelir. (Süleyman Uludağ, “Keşf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022, c. 25, s. 315-317.)

⁶ Ebu'l-Âla Afifi, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul 2018: İz Yayıncılık, 8.b., s. 141.

⁷ Bkz. Sadruddin Şîrâzî, *Kesru Asnami'l-Cahiliyye*, Thk. Muhsin Cihangiri, , Beyrut 2007, Muessesetu'l-Tarihi'l-Arabi, s. 109-115.

hakikat bilgisine, tasavvufta *keşif ve ilham* yoluyla ulaşılmaktadır. İşte bu yöndeki farklılıklar, tasavvufa yöneltile eleştirilerin zeminini oluşturmuştur.

Kelâmcıların tasavvufa yönelik bu eleştirilerinin bir diğeri de *vahdet-i vücûd* kavramında kendini göstermektedir. Nitekim kelâmcılar, Tevhîd konusunu tenzihi bir hassasiyet ile değerlendirip Tanrı ve insan arasına kesin bir çizgi koyarken tasavvuf disiplininde bu durumun aksine tanrı ve insan birbirine yaklaştırılmıştır. Allah ile insan arasındaki bu mesafe İbn Arabî ve onun vahdet-i vücûd anlayışıyla da tamamen kapanmıştır. İnsanı Allah'ın tecellilerinden ibaret gören bu vahdet-i vücûd anlayışı, kelâmcıların sert eleştirilerinin odak noktası olmuştur. Ulûhiyet konusundaki bu farklı telakki, sadece kelâmcıların değil aynı zamanda birçok âlimin de tenkit ettiği, reddiyeler yazdığı bir mesele olmuştur.

Kelâm ve tasavvuf mensuplarının fikir ayrılıklarının görüldüğü bir diğeri alan ise bu iki ekolün *Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını* yorumlama biçimleridir.

Başta yukarıda temas edilen bu konular olmak üzere; ilk olarak bu akılcı ve nassa dayalı kelâm anlayışının varlığı nasıl ele aldığına bakılacak, daha sonra sûfilere çerçevesinden Allah ve O'nun âlemle ilişkisi incelenecektir. Son olarak kelâmcıların sahip olduğu bahse konu ulûhiyet anlayışlarının, sûfilere yönelttikleri eleştirilerde nasıl bir rol oynadığı, örnekler ve âlimler üzerinden işlenecektir.

Kelâmcıların erken dönem sûfilerine yönelik olumlu yaklaşımı, çalışmamızın daha çok İbn Arabî ve ondan sonraki döneme yoğunlaşmasının temel sebebidir. Tarihi süreç incelendiğinde sûfilere en çok eleştiri yönelten mütekellimler ise Selefi ekole mensup İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye'dir. İbnü'l-Cevzî'nin tasavvufun hemen her noktasına, İbn Teymiyye'nin ise Vahdet-i vücûd anlayışına yönelik eleştirileri, tasavvuf tenkidi denildiğinde en başta anılacak tenkitlerdir. Kelâm ve tasavvuf sahalalarıyla iştigal eden Gazzâlî'nin eleştirileri de yine bu noktada önem arz etmektedir. Osmanlı'nın son şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi de vahdet-i vücûd anlayışının yanlış noktalarını ispat etmek için eserinde müstakil bir bölüm ayırmıştır. Bu nedenle onun bu eleştirileri, çalışmamız açısından kıymetlidir. Son olarak kelâmcı olmadığı halde İmam-ı Rabbânî'nin tasavvuf eleştirilerine bu çalışmada yer verilmesinin sebebi, onun vahdet-i

vücûd eleştirilerinin kelâmcılar için taşıdığı değerdir. Zira onun vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri, Mustafa Sabri Efendi tarafından kullanılmıştır.

Çalışmada kullanılan temel kaynaklar, ilk bölümde Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet mezheplerin klasik kelâm eserleri, ikinci bölümde Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hucvirî, İbn Arabî gibi meşhur sûfilere tasavvuf eserleridir. Üçüncü bölümde ise münekkittlerin kendi eserlerinden faydalanılmıştır.

Tasavvufa yönelik eleştiriler bağlamında vücûda getirilen çalışmalara bakıldığında erken dönemde bunlar daha çok Vahdet-i vücûd reddiyeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde ise bu alanda bazı bilimsel araştırmalar mevcuttur. Bu araştırmalardan biri Süleyman Uludağ’ın “Tasavvuf ve Tenkit” isimli eseridir. Bir diğer çalışma Mesut Erzi’nin 2014 yılında yaptığı “İbn Teymiyye’nin Tasavvufa Bakışı” adlı yüksek lisans tezi çalışmasıdır. Bir başka çalışma ise Şemsettin Aydoğan’ın 2020 yılında yaptığı “Tasavvuf Ehline Yöneltilen Tenkitlerin Değerlendirilmesi: İbn Teymiyye, Mecmûu Fetavâ Örneği” adlı yüksek lisans tezidir. Bu tez ise sûfilere yönelik eleştirileri tevhîd, isimler ve sıfatlar özelinde toplaması bakımından zikredilen çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM
KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE VARLIK

1.1. “Varlık” Kavramı ve İslam Kelâmında Varlık Anlayışı

Arapça وجد kökünden mastar olan *vücûd* kelimesi; sözlükte *var olmak* ve *varlık* anlamına gelmektedir. Aynı kökten ism-i fâil olan ve *var olan* anlamındaki *mevcûd* kavramı ise *zihinde bir tasavvuru olmakla birlikte zihin dışında da bir varlık ifade eden şeyler* için kullanılmaktadır. Bahsi geçen *varlık* ve *var olan* meselesi, insanın, üzerinde en çok düşündüğü ve felsefenin yoğun bir şekilde ilgilendiği konulardan biri olarak nitelendirilmektedir. Zira bir şey hakkında söz söyleyebilmek hatta düşünebilmek için o şeye dair varsa dış dünyadan yoksa zihinden, geçici bir varlık atfetmenin lüzumu bilinmektedir. Yani bir şeyin mahiyeti hakkındaki sorulardan evvel o şey “var mıdır” sorusu öncelikli olmalıdır. Dolayısıyla hakkında konuşulacak her şey için ilk olarak bir varlık tasavvuruna sahip olmak gerekmektedir. Nitekim bilgi sistemi de bu varlık anlayışı çerçevesinde inşa edilecektir. Buradan hareketle diyebiliriz ki Tanrı hakkında söylenecek her sözün temeli, ilahi varlık anlayışından geçer. İslam düşüncesinde bu ilahi varlık anlayışı ve onun şekillendirdiği bilgi sistemi, üç farklı gelenek içinde ele alınmıştır. Bunlar: kelâm, tasavvuf ve felsefedir. Bu üç geleneğin, varlığı tanımlama şekilleri arasında benzerlikler olmakla birlikte ekseriyetle bu üç gelenek açısından varlığın tanımlanması farklılık arz etmektedir.

Kelâmın varlık hakkındaki mütalaası Nazzam’a (öl. 231/845) kadar dayanmaktadır. Bununla birlikte erken dönemde “şey” lafzı üzerinde başlayan tartışmalarla varlık hakkında ilk görüş beyan edenlerin arasında Cehm b. Safvân (öl. 128/745) ve Ca’d b. Dirhem (124/742) yer almaktadır.⁸ Kelâmcıların varlık üzerine tartışmalarının ilk sorularından⁹ olan *Allah’ın şey olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğine* dair Cehm b. Safvân, mutlak tenzih yaklaşımıyla *isimlendirilemez* demektedir. Onun dışındaki kelâmcılar ise Allah için *şey* lafzının kullanılabileceğini söylemektedir.¹⁰ Allah dışındaki âlemin ve varlıkların keyfiyyetine dair nazariyelerin ilk defa ikinci asır sonlarında Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ve Dırar b. Amr (öl. 200/815) tarafından

⁸ Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul 2019: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 146, s. 270, 404-406.

⁹ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Selim Durumlu, Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’de Varlık Anlayışı, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2017, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34.

¹⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 270.

ortaya konulduğu görüşünü¹¹ savunanlar olmakla birlikte daha erken dönemde Cehm b. Safvân ile başladığı görülmektedir.¹²

Varlığı tanımlama noktasında ise ilk olarak vücûdun tarifinin yapılıp yapılamayacağı hususu göze çarpmaktadır. Bu noktada Fahreddîn er-Râzi, varlığın eksiksiz bir şekilde tanımlanamayacağı görüşündedir. Bu görüşünü ise, tarifi ne gibi unsurları kapsamaması gerektiğinden hareketle yapmaktadır. Râzi'ye göre tarifi, ya sahip olunan bilgi ile tarif edilmek istenen meçhul şeyi açıklaması, ya da tarif edilen varlığa doğru götürecektir, o şeyi anımsatacak bir alamet ile ona yönlendirmesi gerekmektedir. Bu noktada varlık kavramının tarifini ilk manada yapmak mümkün olmasa da ikinci manada bir tarif yapılabilir. Fakat yapılan tarif, varlık kavramından yani tarif edilenden daha müphem olacağı için tam manasıyla kapsayıcı bir tarif olmaz. Bu yüzden de varlık hakkında yapılan tanımlamalar, tam bir şekilde onu ifade edememiştir.¹³

Varlığın tarifinden sonra gelen husus onun keyfiyeti hakkındadır. Varlık konusundaki görüşler ise çeşitlilik kazanmakla birlikte Fahreddîn er-Râzi *el-Metâlibü'l âliye* adlı eserinde varlık hakkında temelde 3 görüşten bahseder. Bunlar:

- a. Kadîm varlık ile hâdis varlık, müşterek sözcükler gibi dursa da kavram olarak ve ifade ettikleri anlam bakımından tamamen birbirinden farklı iki kavramdır.
- b. Zorunlu varlıkta vücûd, hakikatin aynısıdır ancak mümkün varlıkta vücûd, o varlığın hakikatine ilave (zâid) dir.
- c. Vücûd, zorunlu varlıkta da mümkün varlıkta da zata zâid sıfattır.

İlk görüş, Mu'tezile'den ve Eş'ariyye'den bazı kelâmcıların görüşüdür. İkinci yaklaşım, felsefecilerin üzerinde ittifak ettiği yaklaşımdır. Üçüncü görüş ise Fahreddin er-Razî'nin de aralarında yer aldığı mütekellimlerin görüşüdür. Bu çerçevede ekseriyetle kelâm âlimlerinin varlığı yani vücûdu, *sıfat* kabul ettiğini söylemek mümkündür.¹⁴

¹¹ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space of Void Baasrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 4

¹² Eş'arî, *Makâlât*, s. 270. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Selim Durumlu, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2017, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹³ Fahreddin er-Razî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, Beyrut 1990, c. I, s. 97-106.

¹⁴ Çağfer Karadaş, *Bâkullani'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003: Arasta yayınları, , s. 23-24.

Hayatının 40 yılını Mu‘tezile ekolüne mensup olarak geçirmiş Eş‘arî’nin varlık konusundaki fikirleri son derece önemlidir. Zira o, Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra¹⁵ Ehl-i Hadis’in itikad esaslarını benimsemiştir. Daha sonra kelâmın müessisi Mu‘tezile’nin nazar ve istidlal yöntemlerini selef akaidini savunmak ve temellendirmek için kullanmıştır. Bu durum İslam düşüncesindeki konumunu göstermektedir.¹⁶ Eş‘arî’ye göre *varlığın var olması*, zaruri bilgi ifade eden reddedilemeyecek bir olgudur. İnsanın, en başta kendi varlığı ve özellikleriyle birlikte bunu bilmesi gerekmektedir.¹⁷ Allah’ın varlığı hakkında ise kullanılabilecek en genel ve ilk kavramın ma‘lum (bilinen) olduğunu söyleyen Eş‘arî, ma‘lumun, var olanların tamamını hatta ma‘dumu da kapsayan en temel kavram olduğuna vurgu yapar.¹⁸ Bununla birlikte o, *mevcûd* ve *şey* kavramlarını eş anlamlı kabul eder. Ve bu kavramlarla karşılanan alanın, Allah’la beraber bütün mevcûdları içeren, ‘yok’u dışarıda bırakan bir alan olduğunu söyler.¹⁹

Eş‘arî, mevcûdatı şu şekilde tasnif etmektedir:

- 1) Varlığı, kendisine bağlı olacağı herhangi bir mahal gerektirmeyen varlık.
- 2) Bir mahal ya da müteallık gerektiren varlık.

Eş‘arî’nin var olanlara yönelik ikinci tasnifi ise şu şekilde görülmektedir:

- 1) Varlığının bir başlangıcı olan yani var olmadan önce ma‘dum olan varlık.
- 2) Başlangıçsız bir şekilde var olan, sabit varlık.²⁰

Eş‘arî ve Mâtüridî kelam sisteminde varlık (Allah), kendisinden başka yaratıcının bulunmadığı, eşsiz ve benzersiz olandır. Başlangıçta yalnızca kendisinin var olduğu tek kadîm varlıktır. Allah, ilmi, kudreti ve iradesi ile ezelde âlemi yaratmıştır. Ehl-i Sünnet anlayışında Allah’ın mevcûdâtı yoktan yarattığı kabul edilir. Bu kabûlün sebebi ise Allah’ın tek, kadîm varlık görülmesidir. Yani onların varlık telakkileri, yoktan yaratma

¹⁵ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 2010, Sarkaç yayınları, 3.b., s. 422-424.

¹⁶ Erkan Yar, *Eş‘arî ve Metodolojisi*, 2005, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10:2, s. 20.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, Dârü’l-Meşrik, s. 248.

¹⁸ İbn Fûrek, a.g.e., s. 42.

¹⁹ İbn Fûrek, a.g.e., s. 42.

²⁰ İbn Fûrek, a.g.e., s. 27.

sistemlerinin kaynağı olmuştur.²¹ Eş'arî ve Mâtüridî kelâmcıları, âlemin, Allah tarafından yoktan yaratıldığında fikir birliği sağladıkları gibi yaratmanın sebebi noktasında da müttefiktirler. Onlara göre Allah, âlemi, varlığına bir delil olarak yaratmıştır. Yani Allah'ın varlığına delil olarak âlemin yaratılış sebebi gösterilmektedir.²²

1.2. Kelâmcıların Tevhîd Anlayışı

Arapça *bir* anlamındaki *vâhid* sözcüğünden türeyen *tevhîd* kavramı, *birlemek* anlamına gelmektedir. Allah'ın *ahad* olması; genel manada O'nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olması, cüzlere ve parçalara bölünmemesi, mürekkep değil basit bir varlık olması, eşinin ve benzerinin bulunmaması²³ manasını ihtiva etmektedir.²⁴ Aynı şekilde Allah'ın *ahad* oluşu, Kur'ân'da da şöyle ifade edilir: *Hiçbir yönde, hiçbir şey, Allah'ın benzeri değildir.*²⁵

Tevhîd; *zâtta tevhîd*, *sıfatta tevhîd* ve *fiilde tevhîd* olmak üzere üç boyutu kapsamaktadır²⁶. Mezhepler arası tartışmaların en yoğun şekilde gerçekleştiği boyut ise çoğunlukla *sıfatlarda tevhîd* noktasında görülmektedir.

1.2.1. Mu'tezile'de Tevhîd Algısı

Mu'tezile'nin temel prensipleri; *tevhîd*, *adalet*, *va'd* ve *vaîd*, *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ve *emir bi'l-ma'rûf* ve *nehiy ani'l-münker* olmak üzere beş ana esasa dayanmaktadır. Bununla birlikte söz konusu beş esastan *tevhîd* ve *adalet* esasları, ayrı bir ehemmiyet taşımaktadır. Zira Mu'tezile mezhebi, diğer tüm esaslarını bu iki temel üzerine inşa etmiş, doktrinini ortaya koyarken *tevhîd* ve *adalet* esasları Mu'tezilî kelâm sisteminin mihenk taşı olmuştur. Bu bağlamda kendilerini *Ehlü't-Tevhîd* ve *'l-Adl* diye

²¹ Tevfik Yücedoğlu, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa 2021, Emin Yayınları, 2.b., s.138. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, nşr. Yusuf Mûsa, Mısır 1950, s. 187.

²² Tevfik Yücedoğlu, *Yaratılış*, s. 139-143.

²³ Bkz. İhlas, 112/1-4.

²⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul 2005: Rağbet yayıncılık, , s. 45.

²⁵ Şûrâ 42/11.

²⁶ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, s. 49.

isimlendirirler.²⁷ Tevhîd konusuna bu denli önem veren bir sistemin tevhîd hakkındaki görüşleri de, tabî olarak, aynı ölçüde özenli ve kapsamlı olacaktır.

Bahsi geçen tevhîd anlayışına baktığımızda ise Kâdî Abdülcebbâr'ın, mezhebin temel esasları ile ilgili önemli eserlerden biri olan *Usûlü'l-hamse* de tevhîdi ele alırken; yaratıcının, başlangıcı olmayan bir birlik ile tek olduğunu ifade ederek sözlerine başladığı görülmektedir. Aynı zamanda öncesi olmamak bakımından da Allah'la birlikte başka bir varlığın bulunmadığını vurgulamaktadır. Buradan sonra sıfatlar konusuna temas eden Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın yaratılmış varlıklardan hiçbirinin sahip olmadığı sıfatlara sahip; semi', basîr, kadîr, hayy bir varlık olduğuna değinmektedir. O'nun hâdis varlıklardan farklı olduğunu, hâdis varlıklar için geçerli olan organ ve uzva sahip olma, değişim, terkip, yer değiştirme, iniş ve çıkış gibi özelliklere sahip olmadığını; yaratılmışlar için geçerli olan hiçbir özelliğin Allah'a izafe edilemeyeceğini vurgulayarak sözlerine devam etmektedir. Yine onun koku, tat, renk, hareket, sükûn gibi arazlar ile benzerliğinin bulunmadığını ve tekrar Allah'ın öncesizlik ve sonrasızlık bakımından tek olduğunu belirterek sözlerini noktalamaktadır.²⁸

Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâi (öl.303/916), Allah'ın tevhîdini, onun *vahid* sıfatıyla nitelenmesinin üç manaya işaret ettiğinden bahseder. Bunlar:

- 1) Allah'ın kadîm olmak bakımından tek olması, ikinci bir kadîm varlığın bulunmaması.²⁹
- 2) Allah'ın parçalara ve cüzlere bölünmesinin muhalliği.³⁰
- 3) Haiz olduğu ve zâtının aynı olan sıfatlarıyla tek olmasıdır.³¹

Bazı Mu'tezilî âlimler tevhîdi, *Allah'ın fiillerinde ve idaresinde bir olması* manasında kabul etmiştir. Bazıları ise tevhîdin, *çok olmayan* manasına geldiğini savunmuştur.³²

²⁷ Cârullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947, s.51.

²⁸ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Hemedânî, *Kitâbu usûli'l-hamse fi ilmi'l-kelâm*, nşr. Dr. Faysal Bedir Avn, (Kuveyt: yy, 1998) s. 68-69.

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, nşr. İbrahim Mekdur, Taha Hüseyin. Mısır 1385/1965. c. IV, s. 241.

³⁰ Abdülcebbâr, a.g.e., s. 241.

³¹ Abdülcebbâr, a.g.e., s. 241.

³² Abdülcebbâr, a.g.e., s. 241.

Kâdı Abdülcebbâr ise, vâhid kavramının iki anlamına işaret ederek bunlardan birinin Allah dışındaki varlıklar için de olabileceğini; diğerinin ise Allah'a has olduğunu söylemektedir. Onun vahid kavramının anlamına yönelik tasnifi şu şekildedir:

- 1) Vahid, parçalara ve cüzlere bölünmeyen şey demektir. Bu manadaki tevhid Allah'a has değildir, bölünemeyen en küçük parça için de kullanılır.³³
- 2) İkinci manadaki Allah'a has olan tevhîd ise Allah'ın zâtına mahsus bir keyfiyet ve hâl üzere bulunmasıdır.³⁴

Kâdı Abdülcebbâr'a ve Ebû Ali el-Cübbâi'ye göre Allah'ı tevhîd ile nitelemekteki amaç onu övmektir. Bu bağlamda Allah'ın zâtı dışında bir varlığa da kullanılabilecek tevhîdin övgü manası taşımayacağını söyleyerek vâhid kavramında bir mananın yalnızca Allah için kullabileceğini savunmuşlardır.³⁵

İmam Eş'arî ise Mu'tezile mezhebinin tevhîd hakkındaki görüşlerini, mezhebin icmâ ettiği hususları açıklayarak ifade etmektedir. Bunlar da ilk olarak Allah'ın eşi ve benzeri bulunmayan *bir* olması ile; O'nun her şeyi duyan ve gören olması, cisminin, kalıbının, etinin, kemiğinin, şeklinin, şahsının, kokusunun renginin, tadının, dokunulacak yerinin, en, boy, derinlik, uzunluk, yaşlık, kuruluk, soğukluk ve sıcaklığının olmamasıdır. Aynı şekilde Mu'tezile, Allah'ın araz ve cevher olmadığına; O'nun birleşen ya da ayrılan bir varlık olmadığına; hareket, sükûn, bölünme gibi özellikleri ile cüz ve boyutları, uzuv ve organları bulunmadığına icmâ etmiştir. Bunun yanında onun yönünün, altı, üstü, sağı, solu, arkası, önü gibi taraflarının olmaması; herhangi bir mekânın ve zamanın onu kuşatamaması da bu hususların içinde yer almaktadır.³⁶

Bu açıklamalardan sonra İmam Eş'arî, Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşlerine değinmektedir. Buna göre Mu'tezile, Allah'ın, yaratılmış varlıklara işaret eden hiçbir sıfatla vasıflanamayacağını ön plana çıkarmaktadır. Bunun yanında O'nun, sonlu bir varlık olmakla ve yönlere gitmek ile de nitelenemeyeceğini; Kuran'da da geçtiği gibi³⁷

³³ Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s. 277.

³⁴ Kâdı Abdülcebbâr, a.g.e., s. 277.

³⁵ Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 277. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, s 241.

³⁶ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul 2019: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 146, s. 236.

³⁷ Bkz. İhlas suresi.

Allah'ın doğurmamış ve doğurulmamış, hiçbir güç tarafından kuşatılamayan ve hiçbir örtü tarafından perdelenemeyen, duyu organlarıyla idrak edilemeyen yüce bir varlık olduğunu savunmaktadırlar. Bu noktada Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin, Allah'ı insan ile kıyaslanamaz ve O'nun hâdis varlıklara hiçbir yönden benzememesi görüşünü tekrar tekrar vurgulamasından anlaşılmaktadır ki Mu'tezile, tenzihi bakış açısını tevhîd ve sıfatlar konusunda son derece ön plana çıkarmaktadır. Hatta bu konudaki hassasiyetleri o kadar üst noktada belirlemektedir ki Allah'ın zihinde tasavvur edilen yahut kalbe doğan hiçbir hayal ile benzerliği olamayacağını vurgularlar. Eş'arî, Mu'tezile'nin tevhîd hakkında icmâ ettiği hususlara; onun ezeli ve ebedi oluşunun hâdis varlıklardan önce, ilk ve önde olmak suretiyle yaratılanlardan evvel mevcûd olmak manasında bir ezelilik ve aynı minvalde bir ebedilik olduğu ile devam eder. Bu noktada O'nun *Hayy, Kâdir* ve *Âlim* oluşuna vurgu yapar ve onun bu sıfatları insanlardan farklı bir suretle taşıdığını savunduklarını vurgulamaktadır. Yani O'nun kâdir oluşu insanın kâdirliğinden, âlim oluşu da insanın âlimliğinden farklıdır. Allah'ın görülüp duyulabilmesi hususunda ise gözlerin O'nu göremeyeceğini, görme kabiliyetinin O'nu idrak edemeyeceğini ve kulakların O'nu işitemeyeceğini savunduklarını söylemektedir.³⁸

Mu'tezile'nin Allah hakkında vurguladığı noktalardan bir diğeri O'nun, yaratma noktasında ve diğer fiillerinde herhangi bir yardımcısı, veziri bulunmadığıdır. Zira ne mülkünde bir ortağı ne de O'ndan başka bir ilah bulunmamaktadır. Allah için kolaylık ve zorluk diye bir şeyin söz konusu olmadığı, yarattığı şeylerden ya da fiillerinden dolayı herhangi bir fayda ya da zarara uğramayacağı, menfaat sağlamanın Allah hakkında düşünülemeyeceği, sevinç, haz, üzüntü, keder gibi hislerin O'na erişemeyeceği, acizlik ve eksiklik gibi vasıflardan münezzehe olduğu ve yok olmasının düşünülemeyeceği gibi O'nu yok edecek bir gâye'inde imkânsız olduğu, Mu'tezile'nin, tevhîd hakkındaki diğer görüşleridir.

Mu'tezile'nin tevhîd anlayışını, sadece *Allah'ın nicelik bakımından birliği* konusu üzerine yoğunlaştırmak kapsayıcı bir yaklaşım değildir. Çünkü bu mezhebin tevhîd telakkisinin, Allah'ın tekliğini ifade etmenin yanında iki ayrı anlayışa tepki olarak geliştiği görülmektedir. Bu anlayışlardan ilki, mezhebin teşekkül etmeye başladığı

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 236. Konuyla ilgili ayetler: (Şurâ, 42/11) ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (İhlas, 112/1-4). قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ,

dönemde mücadele içinde olduğu *Zerdüştlük*, *Maniheizm*, *Mecûsîlik* gibi İran geleneğinde bulunan düalist dinleri ve Hıristiyanlığın *teslis inancını* reddetmek anlamında bir tevhîd algısıdır. İkinci anlayış ise bizzat Müslümanlarda gözlenen *teşbih* ve *tecsîm* gibi yanlış Allah algılarına tepki şeklinde oluşan bir tevhîd düşüncesidir. Bu bağlamda *Müşebbihe*, *Mücessime*, *Kerrâmiyye* gibi Allah'ı sayıca bir görmelerine karşın O'nu antropomorfist bir yaklaşımla niteleyen mezheplere karşı, Allah'ın hem zâtında hem de sıfatlarında bir olduğunu savunan bir tevhîd anlayışıdır.

Görüldüğü gibi Mu'tezile, bu tevhîd anlayışı ile Allah'ı hem İslâm dışındaki yanlış Tanrı telakkilerinden hem de Müslüman âlimler arasında görülebilen (onlarca) sorunlu Allah tasavvurlarından korumaya çalışan bir tutuma sahip olmuştur. Bu korumacı tutum, aslında tipik bir tenzihçi yaklaşım refleksidir. Mu'tezilî âlimler, neredeyse diğer bütün meseleleri tenzihçi bir tutumla ele almış ve bu tevhîd anlayışı üzerine inşa etmiştir. Bu bağlamda Allah'ın zâtına ya da mutlak birliğine en ufak zarar verecek her türlü anlayışın karşısında olmuşlardır.

Bu konudaki hassasiyetleri sıfatlar konusunu da bu tenzihçi çerçeveden yorumlamalarını beraberinde getirdiğinden diğer ekoller tarafından sert eleştirilere de maruz kalmışlardır. Bu konunun detaylarına ileride gelecek olan zât-sıfat ilişkisi bölümünde değinilecektir.

1.2.2. Eş'arîlik'te Tevhîd Algısı

Eş'arî mezhebinin müessisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36), döneminin en çok tartışılan meselelerinden biri olan Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunda kendi tevhîd sistemini ortaya koyarak pek çok muhalif anlayış ile mücadele içinde olmuştur.³⁹ Eş'arî, hem politeist Tanrı anlayışlarına hem de Mu'tezile, Müşebbihe, Mücessime gibi ekollerin yaratıcı tasavvurlarına eleştiriler getirmiştir. Bu bağlamda *el-Luma'* adlı eserinde söz konusu ekollerin Tanrı anlayışlarını çürütmeye yönelik deliller sunmuştur. Yine aynı eserde Allah'ın hâdis varlıklara benzemediğini ortaya koyarak O'nun sıfatlarını, var ve bir olduğunu ispat etmiştir.⁴⁰

³⁹ Hikmet Yağlı Mavil, *Eş'arî*, İstanbul 2017, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 17.

⁴⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd Ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, İstanbul 2017, İz Yayıncılık, s. 42-52.

Eş'arî, kişinin kendi akıl yürütmeleriyle Allah'ın varlığına ulaşabileceği görüşündedir ve bunun için insanın çaba göstermesi gerektiğini söylemektedir. Bunu yaparken insanın ilk olarak kendi varlığını ve onun mükemmelliğini idrak edip daha sonra âleme bakması gerektiğini savunur. Eş'arî'ye göre Allah'ın varlığını anlayabilmenin aşamaları bu şekildedir.⁴¹

Âlemi, yaratıcının bilgisine ulaşma noktasında en büyük delil olarak gören Eş'arî, âlemin yaratılmış olduğu ve bölünemeyen en küçük parçadan (cüz-ü lâ yetecezza) meydana geldiğini söylemektedir. Sonlu olan bu cüzlerin birleşmesiyle oluşan her şeyin de sonlu olduğu görüşündedir.⁴²

Eş'arî, Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu delillendirdikten sonra O'nun, zâtını noksan sıfatlardan tenzih edecek bazı isim ve sıfatlara haiz olması gerektiğini vurgular.⁴³ Bu isim ve sıfatlara ise naslar yoluyla ulaşılabilceğini belirtir.⁴⁴

Eş'arî kelâmcılardan Fahrüddin er-Râzî (öl. 606/1210) de tevhîd hususuna eserlerinde çokça yer vermiştir. Varlığı kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayıran Râzî, kadîm varlığı, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, başlangıçsız olan Allah şeklinde ifade eder. Var olmak için başka varlığa muhtaç olan, başlangıcı olan, Allah dışındaki her şeyi de hâdis varlık olarak adlandırır.⁴⁵ Ayrıca Râzî, Allah'ın, bir benzerinin ve mülkünde ortağının, ondan başka ilahın olmadığını ortaya koyarken O'nun, sıfatlarında da bir olduğuna değinir.⁴⁶

Allah'ın varlığını ispatta pek çok delil kullanan Râzî, Allah'tan başka ilah bulunmadığının ve onun vâhid oluşunun delilleri noktasında *Nihâyetü'l-Ukûl* adlı eserinde en güvenilir delillerin Allah'ın Kur'an'da zikrettiği deliller olduğunu söyler.⁴⁷

⁴¹ Eş'arî, a.g.e., s. 41-43.

⁴² Ebu Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1987, Dâru'l-Meşrik, s. 202 vd.

⁴³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma*, s. 47-48.

⁴⁴ Eş'arî, a.g.e., s. 47.

⁴⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*, İstanbul 2019, Klasik Yayınları, s. 72.

⁴⁶ Şerefüddin Abdullah b. Muhammed İbn Tilmisani, *Şerhu Mealimu Usuli'd-Dîn*, Ürdün 2010, Dâru'l-Feth, s. 318.

⁴⁷ er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, Beyrut 2015, Dâru'l-Zehâin, c. III, s. 325.

Râzî, zorunlu varlık olan Allah ile O'nun dışındaki mümkün varlıkların mahiyetlerinin farklı olduğuna temas eder. Zira Allah'ın mahiyeti, varlığını zorunlu kılar; mümkün varlığın mahiyeti, varlığını zorunlu kılmaz. Bu bağlamda Allah ile O'nun dışındaki varlıkların mahiyetlerinin birbirine benzemediğini açıklar.⁴⁸

Eş'arî mütekellimlerin en meşhurlarından biri olan Şehristânî (öl. 548/1153) ise Allah'ın birliğini *vâhid* kavramıyla ifade etmiştir. Allah'ın sıfatlarını da tevhide dâhil ederek '*sıfatlarında benzeri olmayan, tektir*' demek sûretiyle sıfatların varlığını da ortaya koymuştur.⁴⁹ Şehristânî, Allah'ın sıfatlarını, ilahlığının gereği olarak görmektedir. Yani O'nun ezeli zâtının sıfatlarla mevsuf olmasını bir zorunluluk olarak ifade etmektedir.⁵⁰ Şehristânî'ye göre Allah, kudret, irade, ilim gibi sıfatlara sahiptir ve bu sıfatların bir gereği olarak mevcûdâtı yarattığında zâtında da sıfatlarında da herhangi bir değişimin meydana gelmesi mümkün olmamaktadır.⁵¹

Eş'arî mezhebinin öncü âlimlerden biri olan Bâkılânî (öl. 403/1013), *mevcûd* (var olan) terimini; *sabit* ve *kâin olan şey* diye tanımlar. Erken dönemde vücûdun sıfat olarak görülmesinden hareketle mevcûd'un, *kendisine vücûd sıfatı nispet edilen şey* diye tanımlanması lazım gelmektedir. Zira bir kavramın sıfat olmasının, o sıfatla nitelenenin mevsuf olmasını gerektirdiği gibi, vücûd kavramının sıfat olması da onunla vasıflananın mevcûd olmasını zorunlu kılar. Bu durum ise bir şeyi sıfatı ile açıklamak olacağı için söz konusu şeyi tanımlamaktan çok vasıflandırma anlamı taşır. Bâkılânî'nin tarifine bakıldığında onun, mevcûd kelimesine karşılık olarak *sâbit*, *kâin* ve *şey* sözcüklerini kullandığı görülür. Bâkılânî'nin tarifinde asıl kelimenin *şey*; *sâbit* ve *kâin* sözcüklerinin ise şeyin niteliği olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse mevcûd, sıfatlardan soyutlanmış şey değil, bilakis sâbit ve kâin vasıfları bulunan şeydir. Şey ise, dış âlemde (hariçte) bir gerçekliği bulunan varlık demektir. Öte yandan mevcûd sözcüğünün zıddı olan *ma'dûm* kavramının da mütekellimler tarafından nasıl ele alındığına değinmek gerekmektedir. Buna göre Eş'arî kelâmı açısından *ma'dûm* kavramına, *hiçbir şey olmayan* gibi anlamların yüklendiği bilinmektedir. Bu tarifte de öne çıkan kavram *şey* olmuştur. Varlığı bu şekilde ele alış ise, Ehl-i Sünnet kelâm düşüncesinin tabî bir sonucudur. Zira

⁴⁸ er-Râzî, *Muhassal*, s. 133.

⁴⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Ahmet Ferit el-Mezîdî, Beyrut 2004, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1.b., s. 59.

⁵⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 105.

⁵¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 51.

mevcûd kavramına *şey olan* anlamı yüklenirse *ma'dûm* için *şey olmayan* tarifi uygun olacaktır.⁵²

Eş'arîliğin Tanrı tasavvurunun odağını *ilahi bilgi, ilahi irade* ve *ilahi kudret* anlayışı oluşturur. Bu üçlü ilahi sistem, insan fiilleri dâhil her şeyin Allah'ın tasarrufunda ve önceden onun programladığı şekliyle gerçekleştiği sonucuna ulaştırır. Hedefi, Tanrıyı yüceltmek olan bu sistem, diğer açıdan sorunlu bir Tanrı telakkisine yol açmaktadır. Bu da eylemlerinde herhangi bir mantık ya da akli ilkeye gerek olmayan, iradesini adalet gibi ilkelere bağlı olmaksızın gelişigüzel kullanan, mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunan bir Tanrı anlayışıdır. Bu anlayış; insanı âciz, fiillerini özgür bir şekilde ortaya koyamayan, ontolojik bakımdan yaratıcıya bağımlı bir varlık haline getirir.⁵³

Eş'ariyye, akıl ve nakli dengeli bir biçimde kullanmaya çalışmış, teşbih ile tenzih arasında orta bir yol tutmuş ancak bunu her konuda gerçekleştirememiştir. Özellikle müteahhirûn döneminde kelâma felsefenin dâhil olmasıyla birlikte Eş'arî mezhebinde de akılcılık ağır basmıştır. Ancak yine de bu akılcılık, tevhîd konusunda çok ön plana çıkmamıştır. Diğer mevzularda olduğu gibi Tevhîd konularıyla ilgili de Mâtürîdî mezhebi Mu'tezile akılcılığına yakın dururken Eş'arîlikte bu yakınlık görülmez.

Eş'arî mezhebine göre Zât; vardır, birdir, öncesi ve sonrası, eşi ve benzeri olmayandır. O (Allah); şey olmadığı gibi madde, cisim, araz da değildir. Herhangi bir yön, zaman ve mekândan da münezzeh olandır.⁵⁴

Eş'arî ekole mensup kelâmcılar, Allah'ın varlığının ispatında araz ve cevherlerin sonradanlığına dayanan hudûs delilini kullanmışlardır.

1.2.3. Mâtürîdîlik'te Tevhîd Algısı

Mâtürîdîlik, akılla nakil arasında orta bir yol tutan, yani nasları ihmal etmemekle birlikte inanç konularını akılla da temellendiren Ehl-i Sünnet merkezli mezheptir. Mâtürîdîliğin varlık anlayışı açısından akla kayda değer oranda kıymet atfetmesi, bu

⁵² Çağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara 2018, Grafiker Yayınları, 7.b., s. 113.

⁵³ Mahmut Ay, *Eş'ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, Cilt: 17, Sayı:2, 2004, s.107.

⁵⁴ Kelâma giriş (Komisyon), Cemâlettin Erdemci, *Ehl-i Sünnet Kelâmı*, Eskişehir 2014, Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı, s. 99

mezhebi Mu'tezile mezhebine yaklaştıran unsurların başında gelmektedir. Mâtürîdî mezhebinin, *Allah'ın akıl ile bilinebileceği* hususuna yaklaşımı, Mu'tezile mezhebine yakınlığına dair bu noktada zikredilebilecek en bariz örneklerdendir. Nitekim Eş'arî mezhebinden farklı olarak Mâtürîdî mezhebinde Allah'ın akılla bilenebileceği ve insanın bununla sorumlu olduğu savunulmaktadır. Yani Mâtürîdî anlayışta Allah'ı bilmek, insanlar için aklen zorunludur.

Allah'ın zâtı hakkında sadece isim ve sıfatları vasıtasıyla bilgi sahibi olunabilir. Mâtürîdî mensupları, Allah'ın zâtî ve sübûtî sıfatlarını kabul etmekle birlikte bunların ezeli olduğu görüşündedirler. Eş'arîlerden farklı olarak tekvîn sıfatını da diğer sübûtî sıfatlar gibi ezeli kabul ederler.

Mâtürîdî geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan Ebü'l Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), *Bahru'l-kelâm* adlı eserinde yapmış olduğu varlık sınıflandırmasında, varlıkları *öncesi olmayan*, yani *kadîm varlık* ve *sonradan ortaya çıkan*, yani *muhdes varlıklar* olmak üzere ikiye ayırır. Kadîm varlık yalnızca Allah iken; muhdes varlıklar, O'nun dışında mevcut olan her şeydir. Kadîm sözcüğünün tarifi noktasında ise Nesefî, Allah'a izafe edilen kadîmlik ile yaratılmış varlıklar açısından düşünölen kadîmliğin farklı manalar ihtiva ettiğini söylemektedir. Yaratılmışlar için kadîm, *var oluş noktasında öncelikli olan* anlamını taşırken; Allah için ise *her zaman (ezelden beri ve ebedî olarak) var olan* anlamına gelmektedir. Yani Allah'ın kadîmliği; başlangıcının, kendisinden sonrasının ve sonunun düşünölemeyeceği anlamında bir kadîmliktir. Nesefî, Allah için *yokluk* kavramı düşünölemeyeceği gibi O'nun kadîmliğinin, hâdis varlıklar için yapılan kadîm tanımını ihtiva etmediğini de vurgulamaktadır. Kadîm kavramına bu denli vurgu yapmasının sebebi ise Allah'ın kadîmliği vurgulanmadığı takdirde ona *hudûs*'un (sonradan yaratılma) ve *ta'til*'in yani sıfatlarının olmamasının izafe edileceği endişesidir. Zira Allah'ın yaratılmış olmasının düşünölememesi, kadîm bir varlık olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü hâdis olmanın zıddı kîdemdir ve kendisi sonradan yaratılmış hâdis bir varlığın yaratıcı olması mümkün değildir. Nesefî, bu sözlerine dayanak olarak Allah'ın *evvel* ve *ahir* isimlerinin geçtiği ayetlerden söz eder.⁵⁵ Zira Kur'an'da da Allah, öncesi ve sonu olmayan anlamındaki bu iki kelimeyle nitelenmektedir. Yine Allah için *mevcûd* kavramının kullanılıp kullanılamayacağı

⁵⁵ Bkz. Hadid 57/3. O, hem evveldir, hem âhirdir, hem zâhirdir, hem bâtındır.

hususunda da Nesefî, *mevcûd* teriminin, vücudunun (varlığının) her zaman devam edeceği manasına işaret ettiğinden hareketle, kullanılmasında bir beis olmadığını söylemektedir.⁵⁶

Nesefî, yine aynı eserde Mâtürîdî gelenekte Allah'ın birliği hususuna başlarken ilk olarak O'nun için *bir* ve *tek* kelimelerini kullanmada bir beis olmadığını, zira Allah'ın Kur'an'da da bu kelimelerle vasıflandığını ayetler⁵⁷ üzerinden açıklamaktadır. Devamında ise *vâhid* kelimesinin; Allah'ın mevcudiyetini gösterdiğinden ve Allah hakkında parçalanma, bölünme, birleşme ve çeşitlilik gibi durumların düşünülemeyeceği manasını içerdiğinden bahsetmektedir. Daha sonra Nesefî, Allah'ın bir olmasının, nicelik bakımından bir birlik olmadığı konusunun üzerinde ısrarla durmaktadır. Zira bu yönlü bir bakışın, akla sayılabilen başka varlıkları da getirip ona denk varlıklar ortaya çıkaracağından, birliğin sayısal anlamda olmasını açık bir şekilde reddeder. Eğer Allah sayısal anlamda bir olursa, kendi makamında tek olmakla birlikte, mahiyeti Allah'tan farklı ve O'ndan daha alt kategoride bulunan başka tanrılar da akla gelebilirdi. Bu tanrılardan her biri ise Allah'ın bir cüzü olurdu. Bu yaklaşım, iki sakıncalı görüşü beraberinde getirmektedir; hem Allah'ın cüzlerinin de yaratıcı olması hem de Allah'ın parçaları bulunan bir varlık oluşu. Nesefî, zikredilen bu iki sakıncalı durumu, imkânsızlıkları sebebiyle reddetmiştir.⁵⁸

Mâtürîdî mezhebi, tevhîd konusunda Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerinin ortasında bir yer tutmaktadır. Genel olarak akılcılığı baskın kullanması ve Mu'tezile'ye yakın görüşler ortaya koymasıyla birlikte Mu'tezile kadar sert bir tutum da benimsememiştir.

1.3. Zât-Sıfat İlişkisi

Sıfat kelimesi; sözlük anlamı itibarıyla *bir varlığın özelliklerini ve niteliklerini belli etmek* anlamını taşıırken⁵⁹, terim olarak *Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik*

⁵⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Maturidî Akâidi (Bahru'l-Kelâm Tercümesi)*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul 2010: Gelenek Yayıncılık, 1.b., s. 34.

⁵⁷ Bakara 2/163, İhlas 112/1.

⁵⁸ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 35.

⁵⁹ Ebü't-Tâhir el- Firûzâbâdî, *el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, çev. Âsım Efendi, İstanbul 1304-1305, c. III, s. 759-760.

veya *Allah'ın zâtına nispet edilen mana ve mefhum* diye tanımlanır.⁶⁰ *Sıfatlar konusu*, diğer bir deyişle *Allah'ın sıfatları meselesi*, kelâm ilmi açısından büyük ehemmiyete sahiptir. Allah'ı tanımada yetersiz kalan ulema, O'nu belli sıfatlar ile ifade etme yoluna başvurmuştur. Bununla birlikte her mevzuda olduğu gibi sıfatlar konusunda da mezhepler arası ihtilaflar baş göstermiştir. Dolayısıyla mezheplerin Allah'ı algılama biçimleri, sıfatları yorumlama şekillerine de yansımıştır. Yani tenzihçi yaklaşımla Allah'ı algılayan biri, sıfatlar hususunda da bu tenzih temelli yaklaşımı ön plana çıkarmıştır. Aynı şekilde şekilci, antropomorfist bir Allah tasavvuruna sahip olan biri ise Allah'a çeşitli sıfatlar izafe etmiş ve bu şekilci tutumunu sıfatlar noktasında da sergilemiştir. Bu durum da sıfatlar konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Kelâm mezheplerinin söz konusu zât-sıfat ilişkisi konusundaki ihtilaflarına geçmeden önce sıfatlar konusu hakkında bazı bilgilerin aktarılması, konunun etraflıca sunulması açısından uygun olacaktır.

Allah'ın sıfatları meselesine yönelik farklı pek çok tasnif sunulmuştur. Bu tasniflerin en yaygınlarından biri de *zâtî*, *subûâtî*, *tenzihi/selbî*, *fiilî* ve *haberî* olmak üzere beşli şekilde ortaya atılan tasnif türüdür.

Sıfat türlerinden ilki zâtî sıfatlardır. Bu sıfat türü *tenzihi* ya da *selbî* sıfatlar şeklinde de adlandırılmaktadır. Bu nevi sıfatlar, sadece Tanrı'da var olan, onun dışındaki varlıklarda bulunmayan ve Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını ortaya koyan niteliklerdir. Yani zâtî sıfatlar, Tanrı'yı yaratılmış varlıkların özelliklerinden tenzih etme hususunda öne çıkmaktadır.

İkinci grup sıfat türü *sübûâtî* sıfatlardır. Bu tür sıfatlar, zâtî sıfatların aksine, Allah'ı olumlu ifadelerle niteleme anlamında kendini göstermektedir. Yani Allah açısından yokluğu düşünülemeyen özellikler, *sübûâtî* sıfatların muhtevasında değerlendirilir.

Allah'ın âlemlerle ve insanla olan ilişkisine yönelik eylemlerini ifade eden *fiilî* sıfatlar, üçüncü grup sıfatları içermektedir. Rızık vermek, yaratmak, öldürmek, azap etmek gibi Allah hakkındaki olumlu fiilleri içerdiği gibi rızık vermemek, azap etmemek gibi

⁶⁰ İlyas Çelebi, "Sıfat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37, s. 100.

olumsuz fiilleri de ihtiva edebilmektedir. Dolayısıyla bu çeşit sıfatlar, subûti sıfatların aksine Allah'ın, olumsuz eylemlerle de nitelendirilebildiği sıfatlardır.

Bahsi geçen tasnifin dördüncü ve son grubunu haberî sıfatlar teşkil etmektedir. Bunlar da ayetlerde geçen *yed*, *vech*, *ayn*, *istivâ*, *dihk* gibi, görünüşte yaratılmış varlıklara ait özellikler şeklinde algılanmakla birlikte Kur'an'da Allah'a nispet edilen sıfatlardır. Haberi sıfatların anlaşılması ve yorumlanması hususundaki yöntemler, mezhepler arasında farklılık göstermiştir.

Sıfatların kısa tasnifinden sonra bahsi geçen sıfatlar konusunda mezheplerin hangi görüşler ortaya koydukları ve ne tür ihtilaflar yaşadıkları incelenecektir.

1.3.1. Zâtî Sıfatlar

Zâtî sıfatlar, Allah'ı niteleyen ve Allah'ın, zıtlarıyla vasıflanması caiz olmayan⁶¹ sıfatlara denmektedir. Zâtî sıfatlar, Allah'ın mükemmelliğini anlatmaktadır.

Vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhalefetün li'l-havâdis, kıyam bi nefsihi olmak üzere altı başlıkta incelenmektedir. Vücûd, Allah'ın var olması, yokluğunun düşünülmemesi; kıdem ve bekâ, sırasıyla varlığının başlangıcı ve sonu olmaması (ezelî ve ebedî olması); muhalefetün li'l-havâdis yaratılmışlara benzememesi; kıyâm bi nefsihî, var olmak için kendinden başka bir varlığa muhtaç olmaması; vahdâniyet ise onun şerikinin bulunmaması anlamlarını ihtiva etmektedir.

Zâtî sıfatlar konusunda mezhepler arası bir mutabakat bulunduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu sıfatlar hususunda, diğer sıfat türleri hakkında mevzu bahis olabilen bariz ihtilaflar görülmemektedir.

1.3.2. Tenzihî/Selbî Sıfatlar

Noksanlık ve acziyet bildirmesi sebebiyle Allah'ın ne olmadığıyla ilgili sıfatlardır.⁶² Hâdis varlıklara yüklenebilen manalar olduğu için Allah'ı, bu vasıflardan tenzih etmek

⁶¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "Sıfat", Beyrut 2003, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 136.

⁶² İlyas Çelebi, "Sıfat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37, s. 100.

maksadıyla kullanılır. Selbî sıfatlar, diğer bir manasıyla Allah'ın şanına ve yüceliğine yakışmayan niteliklerin onun zâtından uzak tutulmasıdır.⁶³

Selbî sıfatlar gereği Allah, araz, cevher, cisim değildir. Bir mekânı ve yönü yoktur. Parçalardan oluşan birleşik varlık vasıfları taşımamaktadır.⁶⁴ Bu sıfatlarda da mezhepler arası büyük bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

1.3.3. Sübûtî Sıfatlar

Sübûtî sıfatlar; hayat, ilim, semî, basar, irade, kudret ve tekvin olmak üzere yedi kısımda incelenen, yaratılmış varlıklarda da bulunmakla birlikte Allah için kullanıldığında farklı boyutları; insan için kullanıldığında da farklı kapsamı ihtiva eden vasıflardır. Zatî sıfatlar ile ilgili bulunan görüş birliğinin aksine sübûtî sıfatlar konusunda ihtilaflar görülmektedir. Sübûtî sıfatlar ile ilgili tartışmalar, ilk olarak Ehl-i Sünnet mezhepleri ile Mu'tezile arasında ortaya çıkmıştır. Mu'tezile mezhebi, tenzih temelli tevhîd anlayışı gereğince Allah'a atfedilen bu sıfatları müstakil birer sıfat olarak kabul etmemektedir. Zira O'na sonradan var olan (hâdis) bir şeyin bitişemeyecek olması, bu sıfatlar Allaha atfedildiği takdirde, onların da Allah gibi ezeli varlıklar olmasını gerektirir. Bu durumda da Allah'tan başka kadîm varlıklar, yani *taaddüd-i kudemâ*⁶⁵ sorunu ortaya çıkar.

Mu'tezile'nin sübûtî sıfatlara yaklaşımına dair ifade edilen bu açıklamalar, bu mezhep mensuplarının, Allah'a atfedilen söz konusu sıfatları toptan reddettiği gibi bir anlamı ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu reddediş, Allah'ın; hayat, ilim, semî, basar, irade, kudret, tekvin sahibi bir varlık olmadığı anlamına gelen bir reddediş de değildir. Mu'tezile, Allah'ın hayat sahibi, âlim, kâdir, irade sahibi, tüm mahlûkatın yaratıcısı vb. olduğunu kabul etmekle birlikte bu vasıfların, zâttan ayrı müstakil birer sıfat oluşunu

⁶³ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Dersâdet 1914: Necm-i İstikbâl Matbaası, 2.b., s. 70.

⁶⁴ İlyas Çelebi, "Sıfat", *a.g.e.*, c. 37, s. 100.

⁶⁵ *Taaddüd-i kudemâ* terkihi, Mu'tezile ile meşhur olan ve onlar nezdinde şirke düşme tehlikesini getiren bir sorunu ifade etmektedir. Allah, her konuda olduğu gibi ezeli makâmında da birdir. Mu'tezile'ye göre Allah'a ait bir sıfat bile olsa Allah ile beraber düşünülecek her şey, (O'na sonradan meydana gelen hâdis bir şeyin eklenmesi mümkün olmayacağı için) Allah gibi ezeli olmak zorundadır. O halde bu sıfatların varlığı kabul edilirse, Allah ile beraber ezeli başka varlıkların da mevcudiyeti kabul edilir ki bu da ezeli makâmında Allah'ın tek olmaması demektir. Bu yaklaşım, tenzih anlayışına son derece aykırı olduğu için Allah'ı yaratılmış varlıklardan soyutlama endişesi, *Taaddüd-i kudemâ* sorununun, tevhîd ve sıfatlar konusunda sık sık dile getirilmesine sebep olmuştur.

kabul etmemektedir. Mu‘tezile’ye göre bu sıfatlar, Allah için de kullanılabilecek türden olmakla birlikte sadece O’nun zâtıyla kâim bir şekilde vardır.

İmam Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* adlı eserinde, Mu‘tezile'nin sıfatlara bakışına da değinmektedir. Buna göre Mu‘tezile mezhebine mensup bir kimse, Allah’ın âlim olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte bu âlim oluşun, müstakil bir ilim sıfatı sayesinde değil, bizzat Allah’ın zâtı ile kâim bir şekilde olduğunu söylemektedir. Âlim olmanın anlamının ise Allah’tan *cehâleti* uzaklaştırmak manasını içerdiğini beyan etmektedir. Yani Allah’ın âlim olması; bir sıfat ile değil, bizzat kendiliğinden, yani zâtı itibarıyladır. Eş‘arî, Mu‘tezile’nin diğer sıfatlara da bu bakış açısıyla yaklaştığına değinmektedir. Örneğin Mu‘tezile’nin, Allah’ın semi sıfatına yönelik bakışı şöyledir: Allah *semî*’dir ve bunun için ayrı bir *sem*’ sıfatına ihtiyacı olmaksızın *semî*’dir. Nitekim burada bahsedilen *Allah Semî’dir* cümlesinin anlamı ve maksadı O’ndan *sağırlığı* uzaklaştırmaktır. Yine Allah *basîr*’dir ve bunun için müstakil bir *basar* sıfatına ihtiyacı olmaksızın *basîr*’dir. Bahsi geçen kullanımın maksadı O’ndan *körlüğü* uzaklaştırmaktır.⁶⁶

Görüldüğü üzere Mu‘tezile, sıfatları Allah’ı vasıflandırmaktan ziyade onu çeşitli noksanlıklardan nefyetmek amacıyla kullanır. Mu‘tezile’nin; *gören, işiten, irade eden* kavramlarını kullanma amacı, Allah’tan körlüğü, sağırlığı, iradesizliği nefyetmektir. Bu sıfatlar da onun zâtından bağımsız değil, bizzat zâtıyla kaim olan özelliklerdir.

Ehli Sünnet mezhepleri ise Allah’ın sıfatları, *zâtının ne aynısı ne gayrisidir* şeklinde bir yorum tarzını benimsemiştir. Mu‘tezile'den farklı olarak sıfatların ayrı bir varlığı olduğunu kabul etmektedirler. Yani sıfatlar, aklî açıdan ve dilsel olarak kabul edilmesi gereken ancak ne tümüyle Allah’ın zâtı olan ne de onun zâtından tamamen bağımsız şekilde mevcut varlıklardır. Bu itibarla Ehl-i Sünnet’in, bu sıfatları tanımlama hususuna Mu‘tezile kadar tenzihçi yaklaşmadığı görülmektedir. Aslında iki mezhep de Allah’ın bu sıfatlara hâiz bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte sıfatların keyfiyetini yorumlama hususunda fikir ayrılığına düşmektedirler.

⁶⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.b., s. 260.

Ehl-i Sünnet içinde ise Eş‘arî ve Matüridî mezheplerinin sübûtî sıfatlar konusunda fikir ayrılığına düştüğü nokta *tekvîn sıfatı* meselesidir. Bu bağlamda Maturidîler, tekvin sıfatını müstakil bir sıfat kabul ederek sübûtî sıfatların sayısını sekize çıkarırken Eş‘arîler, bu sıfatı, kudret sıfatının içerisinde değerlendirerek bu sayıyı yedi şeklinde kabul ederler. İki mezhep arasındaki söz konusu tartışmayı 3 başlık ile incelemek mümkündür. Bunlar: tekvin sıfatının ezeli olup olmaması, tekvin-mükevven ve yaratmada etkin sıfatın taalluku meseleleridir.⁶⁷ Tekvîn sıfatının ezeliği bağlamında Eş‘arîler, bu sıfatın ezeli olmadığını⁶⁸ savunurken; Mâtüridîler tekvinin ezeli bir sıfat olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Tekvîn-mükevven meselesinde ise Eş‘arîler’e göre tekvîn ve mükevven aynı şey iken Matüridîlere göre tekvîn ve mükevven ayrıdır. Son olarak Eş‘arîler, yaratma hususunda müessir sıfatın kudret olduğunu savunurken; Matüridîler, yaratmada etken sıfatın tekvîn olduğunu savunurlar.⁷⁰

1.3.4. Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar, Allah’ın âlemle ve insanla olan ilişkisinde, onlar üzerine tasarrufta bulunması sonucu ortaya çıkan sıfatları kapsamaktadır. *Tahlik* (yaratmak), *terzik* (rızık vermek), *inşâ* (oluşturmak), *ibdâ‘* (ilk kez yaratmak), *ihyâ* (diriltmek), *imâte* (öldürmek) gibi sıfatlar, fiilî sıfatların muhtevasını teşkil etmektedir. Öte yandan bu sıfatların olumsuz şekilleri de Allah için kullanılabilir. Nitekim fiilî sıfatların, “*Allah’ın, zıtlarıyla vasıflanması mümkün olan sıfatlar*” şeklinde de tarif edildiğiyle karşılaşılmaktadır.⁷¹

Matüridî mezhebinin fiilî sıfatları yorumlama şekli, diğer sıfatlarda olduğu gibi bu sıfatların da *kadîm* kabul edilmesi gerektiği yönündedir. Nitekim onlar, diğer sıfatlarda görüldüğü gibi fiilî sıfatları da Allah’ın zâtına izafe etmişlerdir. Fiilî sıfatların tamamını,

⁶⁷ Tevfik Yücedoğlu, *Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvîn Tartışması*, Bursa 1987, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 2, c. II, yıl: 2, s. 259-260.

⁶⁸ Bkz. Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, çev.Ramazan Biçer, İstanbul 2010, Gelenek Yayıncılık, 1.b., s. 33.

⁶⁹ Nesefî, *a.g.e.*, aynı yer.

⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Tevfik Yücedoğlu, *Eş‘arî ve Matüridî Mezheplerinin Tekvin Sıfatı Anlayışı*, Bursa 1984, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁷¹ Muhammed b. Emân el-Câmî, *eş-Şifâtü’l-ilâhiyye fi’l-Kitâb ve’s-Sünne*, Cidde 1991, s. 205.

tekvin sıfatının kapsamına almışlardır. Tekvin sıfatını ise yukarıda bahsedildiği gibi sübûtî sıfatların içine dâhil etmişlerdir.⁷²

Eş'ari kelâmcıları, Matürîdî mezhebi müntesiplerinin aksine fiilî sıfatları Allah'ın zâtıyla kaim görmemişlerdir. Bunları doğrudan sıfat değil de Allah'ın irade, kudret, ilim sıfatlarının taallukları olarak değerlendirdiklerinden, bu sıfatlara kâdim değil, hâdistir demişlerdir.

Mu'tezile kelâmcıları ise bütün fiilî sıfatları hâdis saymıştır. Bununla birlikte Mu'tezile mezhebine mensup kişilerin tümü, sübûtî sıfatlarda olduğu gibi, Allah'ın, ezelde fâil, râzık ve hâlık bir varlık olmadığını kabul ederler. Yine Mu'tezile, Allah için niteleme yaparken bir çağrışım içermeyen her vasfı reddedip, muhal görmemektedir. Muhyî, bâ'is, vâris, mumît gibi isimlendirmeler, Mu'tezile'nin bu çeşit nitelermelerine örnek gösterilebilir.⁷³

1.3.5. Haberî Sıfatlar

Naslarda geçen *yed* (el), *vech* (yüz), *ayn* (göz), *kadem* (ayak), *istivâ*, *mecî* (gelmek), *nüzûl* (inmek) gibi yaratılmış varlıklara ait özellikleri içeren ifadelerin, Allah'a ne ölçüde nispet edilebileceği, bu ifadelerin ne şekilde yorumlanacağı konusunda mezhepler arasında fikir ayrılıklarıyla karşılaşmaktadır. Buna göre Mu'tezile ve Matürîdî mezhepleri, haberî sıfatları açıklamada te'vil yoluna gitmektedir. Allah ile yaratılmış varlıklar arasında bir benzerliğe yol açmayacak şekilde yorumlamışlardır. Örneğin O'nun *arşa istivâsını*⁷⁴ Allah'ın oradaki hükümrancılığı olarak; yine Kur'an'da geçen *yedullah*⁷⁵ terkiibini ise Allah'ın gücü ve kudreti şeklinde izah etmişlerdir.

Matürîdî mezhebinin önemli âlimlerinden biri olan Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm* adlı eserinde haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine işaret ederken Nahl ve Bakara sûrelerinden örnekler vermektedir. Nahl Sûresi'nin 26. ayetinde geçen *Allah onların binalarını temellerinden söktü, üstlerindeki tavan da tepelerine çöktü*.⁷⁶ ifadesini açıklarken, *Allah'ın binaların temellerini sökmesi* ifadesini, *onların köklerini*

⁷² Bekir Topaloğlu, *Allah inancı*, Ankara 2019: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 5.b., s. 165

⁷³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, s. 268.

⁷⁴ Tâ Hâ, 20/5

⁷⁵ Fetih, 48/10

⁷⁶ Nahl, 16/26

kazıması, hepsini helak etmesi şeklinde yorumladığı görülmektedir. Buradaki söylemden maksat, Allah'ın onlara ne kadar büyük boyutlu bir helak gönderdiğini açıklığa kavuşturmadır.⁷⁷

Nesefî'nin haberî sıfatların te'vili bağlamında verdiği bir diğer örnek, *Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?*⁷⁸ âyetinde yer alan *Allah'ın gelmesi* ifadesiyle ilgilidir. Nesefî, bu ifadede çıkarılması gereken asıl mananın; *onlara kanıtlarıyla beraber Allah için gelme, gitme gibi hususların söz konusu olamayacağını ispatladıktan sonra onlar, Allah'ın bulutlar arasından gelmesini bekleyip buna mı inanıyorlar?* şeklinde olduğunu vurgulamaktadır. Yani âyetteki Allah için gelip gitme eyleminin aklî açıdan imkânsız olduğunu altını çizmektedir.

Nesefî, hadislerde geçen bazı mübarek gecelerde ya da aylarda *Allah gece vakti gök semasına iner ve affetmek üzere mağfiret dileyen kullarına seslenir.* tarzındaki ifadelerin içerisindeki haberî sıfatları da te'vil etmektedir. Bu hadislerde Allah'ın inmesinden (nüzü'l) maksadın, *O'nun kullarının ahvalini bilip onların tövbesini ve duasını kabul etmesi* olduğunu da belirtmektedir. Aynı şekilde Nesefî, Hicr Sûresi'nde ve muhtelif yerlerde geçen *"Biz indirdik"*⁷⁹ ifadesindeki indirmekten maksadın onu *anlaşılır kılmak ve öğretmek* olduğunu sözlerine eklemektedir.⁸⁰

Haberî sıfatların anlaşılması hususunda Mu'tezile ve Matürîdî mezhepleri, bu sıfatların te'vil edilebileceği şeklindeki metodu benimserken Eş'arîlerde bu sıfatların te'vil edilip edilmemesi konusunda zaman içerisinde farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere Eş'arî düşünce sistemi, bazı yönleri itibarıyla selef ya da ehli hadis denilen nakilci anlayışa yakındır. Selef âlimleri, haberî sıfatları te'vilden kaçınmış, te'vil metodunu doğru bir yöntem olarak görmemişlerdir. Haberî sıfatları olduğu gibi kabul etme, keyfiyetini sorgulamama yolunu tutmuşlardır. Dolayısıyla Eş'arîler de ilk dönemlerinde selefin bahsi geçen bu metodunu uygulamışlardır; bu kavramları te'vil etmemişlerdir. İlerleyen süreçte Cüveynî, Gazzalî, Bâkılânî gibi Eş'arî kelâmcılar, teşbihe ve tecsime düşmeden, haberî sıfatların te'vil edilmeleri gerektiğini savunmuşlardır.

⁷⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 43.

⁷⁸ Bakara, 2/210

⁷⁹ Hicr, 15/9

⁸⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 43.

1.4. İlahi İsimler

Esmâ, isim kelimesinin çoğulu olup Kuran'da, İsrâ Sûresi 110. âyet, Tâhâ Sûresi 8. âyet, Necm Sûresi 23. âyet ve Haşr Sûresi 24. âyetler olmak üzere toplamda dört yerde geçmektedir.⁸¹ *En güzel, güzel* anlamındaki *hüsnâ* kelimesi ile birleştirilerek oluşturulan *esma-i hüsnâ* tamlaması, Kur'an ve sünnette Allah için kullanılan isimleri ifade eder.

Allah'ın isimleri konusu, kelâm ilminde ulûhiyet bahisleri içerisinde yer bulan temel konular arasındadır. Sıfatlar konusu gibi ilahi esmâ konusu da kelâm âlimleri arasındaki ihtilaflı mevzulardandır. Nitekim isimler konusundaki ilk ihtilaflar da henüz bu konunun sıfatların muhtevasına dâhil olup olmayacağı şeklindeki tartışmalarla başlamıştır. Bazı kelimciler, ilahi esma konusunu, sıfatlar konusunun tali bir boyutu, sıfatlar ile ilişkili bir mesele olarak değerlendirirken; diğer bir kısım kelâmcılar ise ilahi isimlerin, sıfatlar ile ilişkisini hiçbir şekilde kabul etmemiş, bu konuyu sıfatlardan bağımsız olarak ele almıştır. Genel kabule göre kelâmcılar açısından ilahi isimler meselesi, sıfatlar konusunun bir devamı şeklinde tanımlanmış, onun içinden bir bölüm olarak değerlendirilmiştir.

Diğer yandan isimler konusu, kelâm ilmi açısından farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Buna göre şu üç mesele, isimler konusunun alt başlıklarını meydana getirmektedir:

- a. İsim-müsemma-tesmiye ilişkisi
- b. İlahî isimlerin sayısı
- c. Bu isimlerin aklî mi naklî mi olduğu, diğer bir deyişle tevkîfî mi kıyasî mi olduğu hususlarını içermektedir.

Yukarıda bahsi geçen ve isimler konusunun ilk alt başlığını oluşturan isim-müsemma-tesmiye arasındaki ilişkinin yorumlanışına dair oluşan fikir ayrılıklarına geçmeden önce ilgili kavramları açıklamak gerekmektedir. Buna göre *İsim*, *bir hakikate delalet eden mutlak lafız*; *müsemma*, *bu hakikatin kendisini oluşturan şey*; *tesmiye* ise *isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan manadır*.⁸² Bu üçü arasındaki ilişki, kelâmcılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kimileri *isim ve müsemma aynıdır, birdir*

⁸¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân*, Kahire 2007: Dâru'l-Hadis, s. 445.

⁸² İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 22, s. 548-551

derken; kimileri *isim ve müsemmanın farklı şeyler* olduğunu savunmuş; bazı kelâmcılar da bu meseleye sıfatlar konusundaki gibi yaklaşarak *isim ve müsemma birbirinin ne aynısıdır ne de gayrısıdır* görüşünü ortaya koymuştur.

Nûreddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-din* adlı eserinde *isim ve müsemma* bâbında bu konuya değinirken Ehl-i Sünnet'in isim ve müsemmayı aynı şey kabul ettiğini söylemektedir. İsim ve müsemmayı farklı şeyler olarak gören mezhepleri ise Mu'tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye olmak üzere üç grupta zikretmektedir. Diğer farklı görüşlere de değinen Sâbûnî, Eş'arî mezhebi içinden bazı âlimlerin ismi, müsemmadan da tesmiyeden de farklı bir konumda gördüklerini belirtmektedir. Devamında ilahi esmâ konusunda üç farklı görüşten bahseder; bunlardan ilki, *ismi müsemmanın aynısı olarak görenlerin* görüşüdür. İkinci görüş, *ismi müsemmanın gayrısı*; üçüncü görüş ise *ne aynısı ne gayrısı görenlerin* görüşüdür. Tesmiye konusunda ise herhangi bir tartışmanın bulunmadığını ifade ederek tesmiyenin, yalnızca ismi zikreden kişi ile gündeme geldiğinden kelâmcılar arasında müsemmadan farklı bir şey olduğu hususunda bir görüş birliğinden bahsetmektedir.⁸³

İsim, müsemma, tesmiye konusundan sonra esmâ konusuna yönelik ikinci alt başlık, ilahi isimlerin sayısıdır. Bu hususta da farklı yaklaşımları görmek mümkündür. İsimleri doksan dokuz ile sınırlayanlar olmakla birlikte genel kabul, Allah'ın isimlerinin bu sayıdan daha fazla olduğudur. Naslarda, Allah'ın farklı isimleri geçtiği için esmânın sayısını belli bir sayıyla sınırlandırmamak daha isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.

İlahi isimler konusunda ihtilafların gözlendiği üçüncü ve son alt başlık ise bu isimlerin yalnızca nas ile mi belirlendiği yoksa aklî kıyas yoluyla da Allah'ın şanına layık farklı isimlerin verilip verilemeyeceği hususudur. Mu'tezile ve Ehli Sünnet kelâmcıları arasında, özellikle ilk dönemler itibarıyla birbirine zıt fikirlerin olduğu müşahade edilmektedir. Mu'tezile kelâmcılarına göre Allah'ın isimleri kıyasîdir. Yani naslarda geçmese bile akıl ile Allah'a farklı isimler izafe etmek mümkündür. Vâcib-u Teâlâ, Sâni', Vacibu'l-Vücut gibi isimler, söz konusu türdeki isimler açısından örnek teşkil etmektedir. Ehli Sünnet kelâmcıları ise Allah'ın isimlerinin tevkîfî, yani naslarla

⁸³ Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2017: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No:259 (İFAV), 17.b., s. 70.

belirlenmiş olduğu görüşünü benimsemektedir. Ancak ilerleyen dönemde Taftazânî gibi Ehl-i Sünnet kelâmcıları, nasta olmayan bazı isimleri de Allah'a izafe etmişler ve böylelikle bir bakıma tevkîfîlik anlayışının zıddına bir tavrı da benimsemişlerdir.

İlahî isimler bahsine dair son olarak Ehl-i Sünnet'in isimleri ve sıfatları kabul etmeyi tenzih anlayışına aykırı görmeme sebebini anlaşıp kılmak maksadıyla İmam Matürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserindeki bazı açıklamalarına değinmek faydalı olacaktır.

İmam Matürîdî, sıfatların ve ilahî isimlerin Allah'a nispet edilmesinde yaratılmış varlıklar ile benzerlik olacağı endişesinin yersiz olduğunu, bu isim ve sıfatların Allah'ta kazandığı nitelik ile mahlûkatta kazandığı niteliğin farklılığına işaret ederek açıklamaktadır. Yani bu isim ve sıfatların yaratılmış varlıklar için kazandığı anlamlar, Allah'tan uzaklaştırılmaktadır. Buna karşın isimleri kullanmanın zarûrî bir durum olduğuna dikkat çeken Matürîdî, bu zorunluluğu, isimler olmadığı takdirde Allah'ın zâtını, ulûhiyetini ve rubûbiyetini yeterli şekilde izah etmenin mümkün olmadığından hareketle delillendirmektedir.

Bu noktada Matürîdî'nin bir diğer savunması, Allah'ın duyuların ötesinde bir varlık oluşu üzerindendir. Duyular ile idrak edilemeyen bir varlık, ancak duyuların rehberliği sayesinde anlaşılabilir. Yapılan nitelendirmelerde O'nun yüceliğine ve ululuğuna vurgu yapılarak bu hususlar atlanmadığı takdirde, teşbih gibi bir hataya da düşülmeyeceğini, dolayısıyla sakıncalı bir durum oluşmayacağını ısrarla vurgulamaktadır. Şayet müşahade ve duyular ile Allah'ı algılamak mümkün olsaydı, zaten bu şekilde farklı yollardan (isimler ve sıfatlar yoluyla) onu anlamaya gerek olmayacaktı. Dolayısıyla İmâm Mâtürîdî, böyle bir imkân olmaması sebebiyle bir zorunluluk olarak bu yola başvurulduğunu ifade etmektedir.

Matürîdî, isim ve sıfatları kullanmanın, Allah'ın zâtı açısından herhangi bir probleme yol açmadığını aklî deliller ile sunduktan sonra, isim ve sıfatlar kullanılmadığı takdirde düşülecek daha büyük bir tehlike olarak *ta'til* anlayışına işaret etmektedir. Ona göre kişi, Allah'ın zâtına bir nitelik nispet ettiğinde ta'til tehlikesine düşmekten kurtulmuş

olur.⁸⁴ Son olarak Matürîdî, kulun; taptığı, dua ettiği ve inandığı şey ile ona emirler ve yasaklar koyan yaratıcısının kim ve nasıl bir varlık olduğunu bilmemesinin abes bir durum olduğuna şiddetle vurgu yapmaktadır.⁸⁵

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle kelâm mezhepleri arasında sıfatlar konusunda olduğu gibi isimler hususunda da bir görüş birliğinin bulunmadığını söylemek mümkündür. Mezheplerin ulûhiyet noktasında öncelikli olarak korumak istedikleri temel husus veya Allah hakkında söz söylerken düşmekten kaçındıkları sorunlu noktalar, bu mezheplerin ulûhiyet, tevhid, isimler ve sıfatlar konularındaki yaklaşımları açısından belirleyici unsur olmuştur. Dönemin şartları düşünüldüğünde bu tavırların hepsinin makul görülebileceği söylenebilir. Zira kelâm mezhepleri ortaya çıktıkları dönem itibarıyla kendi içinde, İslam mezhepleri ile mücadeleden ziyade Tanrı anlayışları sorunlu dinler ile mücadele ederek doktrinlerini ortaya koymuştur. Bu sorunlu Tanrı anlayışları içerisinde Allah'ı sayıca birden fazla kabul edenler olduğu gibi O'nu tamamen yüceliğinden ve azametinden tecrid eden anlayışlar da bulunmaktaydı. Bu sebeple kelâm mezheplerinin yukarıda anlatılan tavırları ve özellikle tenzih noktasındaki hassasiyetleri bu ortamın bir sonucu olarak görülebilir.

⁸⁴ Ta'til anlayışına mensup kişilere *Muattıla* denmektedir. Bu kavram Mu'tezile için kullanılmaktadır ve *Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isim* olarak tanımlanır. (Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Ankara 2020: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 30, s. 329.

⁸⁵ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), 2.b., s. 38-39

İKİNCİ BÖLÜM
SÛFÎ DÜŞÜNCEDE VARLIK

2.1. Tasavvufî Varlık Anlayışı

Tasavvuf ilmi, gerek itikadî konularda bilgi sahibi olmak için kullandığı metot, gerek varlığı, mevcûd şeyler arasında konumlandığı yer, gerekse varlığın özellikleri ve varlığa atfettiği anlam itibarıyla diğer ilimlerden farklı bir tutum sergilemiştir. Tasavvuf, genel olarak *zühhd dönemi* ve *tasavvuf dönemi* diye iki sürece ayrılmaktadır. Bu süreçlerden ikincisi olan *tasavvuf dönemi*, tasavvufun sistemleşmeye başladığı zaman dilimi şeklinde tanımlanmaktadır. Neredeyse diğer bütün mevzularda olduğu gibi varlık konusunda da bir varlık felsefesinin oluşmaya başladığı dönem, tasavvuf dönemidir. Tasavvuf döneminde genel olarak mutasavvıfların varlıkla ilgili çeşitli değerlendirmeleri bulunmaktadır. Diğer pek çok konuda olduğu gibi varlık konusunda da söz söyleyen en önemli mütefekkirlerden biri İbn Arabî'dir. Burada tasavvuftaki varlık algısı ve varlık konusunun bir alt başlığı olarak tevhîd anlayışı açıklanırken de temelde faydalanılacak isim İbn Arabî'dir.

Her ilim dalının varlığı anlama konusunda temel bir değişmezi vardır ve söz konusu ilim dallarının varlık anlayışları, bu değişmez üzerine temellendirilmiştir. Bu değişmez, tek bir kelime ile ifade edilecek olursa kelâm ilminde bu *tenzih* kavramına karşılık gelmektedir. Sûfilerin varlık hakkındaki yaklaşımları konusunda en önemli temel kavram ise *mârifet* kavramıdır.

Mârifet; bilmek, tanımak demektir. Allah'ı bilmeye ise *mârifetullah* denir. Sûfilere göre bu bilgiye yalnızca *keşf* ve *müşahede*, yani sezgi yoluyla ulaşılabilmektedir. Sûfiler, Allah'ın var olduğuna ve onun birliğine dair bilgiye ulaşma noktasında aklı, son derece güvenilir bir vasıta olarak nitelemektedirler. Nitekim bu zümrenin, aklın, bilgi edinme vasıtası olamayacağı konusunda müttetik oldukları görülmektedir. Mutasavvıfların bu konudaki dayanakları ise aklın yaratılmış (hâdis) bir varlık olmasıdır. Zira yaratılmış bir varlığın, kadîm ve hâlık olan Allah hakkında bilgi elde etme ve delil olma hususunda yetersiz kalacağı mutlaklıdır.⁸⁶

Sûfiler, Allah hakkındaki bilgiye, yine Allah vasıtası ile ulaşılabilmesini savunmaktadır. Yani sûfilere göre Allah, zâtını, kuluna yine kendisi tarif etmektedir. Dolayısıyla

⁸⁶ Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî, *Doğuş devrinde tasavvuf Ta'arruf*, hzr. Süleyman Uludağ, İstanbul 2019: Dergah Yayınları, 6.b., s. 104.

Allah'ın zâtı hakkında bilgi edinmeye bizzat zâtı vasıta olmaktadır. Buna göre marifete ulaşma noktasında Allah, zâtı hakkında edinilecek bilginin de kaynağıdır.⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*'de marifetin yedi şeyi bilmek olduğuna değinmektedir. Bu yedi husus; ilahi isimleri bilmek, var olan her şeyi Allah'ın tecellisi olarak bilmek, mükellef olan kullara yöneltilen emir ve yasakları bilmek, varlıkta kemâl ve noksan olan noktaları bilmek, insanın nefsinin hakikatini bilmek, hayal ilmini bilmek, sebepleri ve devayı bilmektir. İbn Arabî'ye göre bu yedi konuya vâkıf olan bir kimse, *marifet* mertebesine erişmiş olur.⁸⁸

Görüldüğü üzere tasavvufta varlığın, yani Allah'ın bilgisine ulaşmak için kelâmdaki gibi akıl, nazar, istidlal yöntemleri kullanılmaz. Bu bilgiye ulaştıracak tek yöntem marifettir. Bu da aklın ötesinde bir melekenin eylemidir.

Erken dönem sûfilerinin varlık tasavvuruna bakıldığında Ehl-i Sünnet akaidini benimsedikleri görülmektedir. Meşhur sûfî Kelâbâzî'nin *Taarruf* adlı eserinde ilk dönem sûfilerinin varlığa bakışı şu şekilde ifade edilmektedir. “*Sûfilerin çoğu şöyle der: Allah Teâlâ'nın ezelde yaratıcı, icad edici, sûret verici olduğunda şüphe yoktur. Allah'ın kendisini tavsif ettiği sıfatların hepsi böyledir. Allah, ezelde bu sıfatlarla muttasıftır. Hakk Teâlâ, ezelde ilim, kudret, izzet, kibriyâ ve kuvvet sıfatlarıyla tavsif olunduğu gibi tekvin, tasvir, halk, irâde sıfatları ile de tavsif olunur.*”⁸⁹ Yine aynı eserde yer alan “*O, cisim, madde, şekil, şahıs, cevher, araz değildir. O'nda birleşme ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık, eksiklik yoktur. Bölümlere ve parçalara sahip, alet ve organlara malik değildir. Yön ve mekândan münezzehtir.*”⁹⁰ ibâresi de ilk sûfilerin itikadını ortaya koymaktadır. Allah'ın sıfatlarını kabul noktasında, O, zâtını naslarda hangi sıfatlarla tavsif ettiyse onları kabul etmeleri, ilk sûfilerin Selefi-Eş'arî bir çizgide olduğunu ortaya koyan bariz göstergelerdendir. Fakat tekvin sıfatı konusunda Matürîdî mezhebi tarafında yer aldıkları görülmektedir.⁹¹ *Taarruf*'ta geçen “*yaratılan yok iken*

⁸⁷ a.g.e., s. 107.

⁸⁸ Muhyiddin İbnü'l- Arabî, *Muhyiddin-i İbni Arabinin ' Fütûhat-ı Mekkiye'sinden Tasavvuf*, İstanbul 2020: Onur Kitap, 1.b., s. 23.

⁸⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*, s.73.

⁹⁰ Kelâbâzî, a.g.e., s. 68.

⁹¹ Tefik Yücedoğru, *Yaratılış*, s.151.

Allah'a Hâlık diyemeyiz” ifadesi Eş‘arîlerin tekvin konusundaki yaklaşımlarına eleştiri niteliğindedir.⁹²

Tasavvuf ehline göre Allah âlemi yoktan yaratmıştır.⁹³ Allah'ın âlemi yaratmasındaki maksadı ise mutasavvıflar, “*Bilesin ki, Allah, bu âlemi kendisi için bir ihtiyaç olarak yaratmış değildir. Allah onu, ancak Kendi'sinin bilinmesine delil olarak yaratmıştır.*”⁹⁴ fikriyle açıklamışlardır.

Mutasavvıflara göre âlemin ilk maddesi *amâ'* diye isimlendirdikleri bir cevherdir. İbn Arabî, *amâ'*yı şöyle açıklamaktadır: “*Amâ', işte o haktır, her şey onunla yaratılmıştır. Mümkünler, amâ'dır ve onda zahir olan, kendisiyle halk edilmiş bulunan hakk'tır.*”⁹⁵ *Amâ'*'nın nitelikleri şöyle açıklanır: “*Amâ', erkânın rutubetlerinin buharından hâdis olur. Yükselir, yücelir ve evvela bunlardan amâ' zahir olur. Sonra kesifleşir ve hava onu taşır, rüzgârlar ise onu sevk eder. Şu halde amâ', havanın aynı değildir. Ancak o, buharların aynıdır. Bunun içindir ki, yaratıkların yaratılmasından önce, içinde Rabbimizin amâ', üstünde ve altında hava olan bir amâ'dır şeklinde bize rivayetler gelmiştir.*”⁹⁶

Tasavvuf açısından varlık anlayışı mevzusunun sistemleştiği ve bir varlık felsefesi olarak nitelendiği dönem, İbn Arabî'nin varlık anlayışı ile başlar. Bu sebeple İbn Arabî'nin varlık anlayışı ile tasavvufun varlık anlayışını özdeş ifadeler olarak kabul etmek mümkündür. Bu özdeş varlık anlayışından, öncelikle istisnasız bütün mevcûd varlıkların tek bir kaynaktan geldiği hususu anlaşılmaktadır ki bu da mutlak ya da küllî varlık diye adlandırılan Allah'tır. Tek kaynaktan gelmenin sebebi, mutlak cevherin *bir* olmasıdır. Mevcut bütün varlıkların (mâsivallah) tek kaynaktan gelmesi meselesinde ön plana çıkan nokta, mevcûdâtın, *mukayyet varlık (vücûd)* olmasına dayanmaktadır. Zira sınırlı olan varlıklar, meydana gelme açısından kendi kendine kaynak olamayacağı için bunlara kaynak olan varlık *mutlak varlık* olmalıdır. Bu yüzden yaratılmış eşyanın tümünün kaynağı, tek ve mutlak olan Allah'tır. Bu bağlamda vahdet-i vücûd anlayışında *Allah* ve *mâsivallah* sınıflandırılması, tamamen terimsel bir tasniftir. Esasında bu iki

⁹² Bkz. Kelâbâzî, *a.g.e.*, s.73-74. Ayrıca bkz. Tevfik Yücedoğlu, *a.g.e.*, s. 151.

⁹³ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s.73-74.

⁹⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Nihat Keklik, İstanbul 1980, c. II, s. 405-406.

⁹⁵ İbn Arabî, *el-Futûhât*, c. II, s. 408.

⁹⁶ İbn Arabî, *a.g.e.*, c. II, s. 409.

varlık aynı özü ihtiva etmektedir. Allah dışındakilerin varlığı, ancak Allah ile mümkündür. Bu da varlığın (vücûdun) bir olduğu anlamını taşımaktadır.

İbn Arabî'ye göre varlık tektir. Onun dışında kalan mevcûd varlıkların tümü, bu vâcibü'l-vücûdun muhtelif tezâhürleridir. Tıpkı bir şeyin aynadaki yansıması gibi âlemde var olan her şey de mutlak varlığın bir yansımasından ibarettir. O yansımanın gerçek olmayışı ve ancak ayna karşısındaki şeyin varlığı ile var olması gibi tüm hâdis mevcûdât da Allah ile vardır.

Sözün özü İbn Ârâbi'nin, yaratılmış varlıkları nitelikleri bakımından hâdis kabul ettiği görülmektedir. Bu hususta onun, kelâmcıların görüşüne paralel bir tutum sergilese de varlıkların meydana gelişi noktasında kendi sistemini kurduğu açıktır. İbn Arabî'ye göre yaratılmış varlıkların kaynağı, Allah'ın varlığı olduğu için Allah ve hâdis varlıklar, benzer niteliklere sahiptir. Bu noktada İbn Arabî, *varlık* ve *var olan* ayrımına vurgu yapmaktadır. Yani Allah ve yaratılmış varlıkla öz olarak aynı olsalar da mevcûd varlıklar hâdis iken; asıl varlık (vücûd), öncesi ve sonrası olmayandır.⁹⁷

2.2. Sûfi Düşüncede Tevhid

2.2.1. İbn Arabî Öncesi Sûfilerin Tevhîd Anlayışı

Tevhîd anlayışı, inanç hakkında söz söyleyen hemen her ekolde, farklı şekillerde ve farklı inceliklerle ortaya konmuştur. Bu farklılıkların yanı sıra tevhîd konusunun, her inanç sistemi, mezhep, anlayış için merkezi ve temel bir konumda olduğu bilinen bir gerçektir. Sûfî akîde sistemi de tevhid temelinde köklerini salıp tevhîdin niteliği ve niceliği üzerine diğer inanç alanlarını ve akâid sistemini inşa etmiştir.

İslam düşünce ekolleri arasında farklı yaklaşımlarla yorumlanan tevhîd inancı, müntesiplerin birbirine karşı sert eleştiri zeminini oluşturan unsurların başında yer almaktadır. Tevhid bahsi özelinde, tekfir etme eyleminin sıradan bir hal alması, söz konusu eleştirilerin boyutlarını göstermesi açısından manidardır. Nitekim bir kimse, kendi tevhîd anlayışıyla çeliştiği noktada bir başkasını kolayca dinden çıkmakla itham edebilmiştir.

⁹⁷ Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbni Ârabi'nin itikadî görüşleri*, Bursa 2018: Emin Yayınları, 1.b., s. 81.

Sûfiler, bahsi geçen eleştirilere en çok maruz kalan zümreler arasında yer almaktadır. Tasavvuf ya da mutasavvıfların bu noktada maruz kaldıkları eleştirilerin başında, bilgiye ulaşmada kullanılan metot yer almaktadır. Zira onların bu hususa dair kullandıkları yöntem, bilgi vasıtası olarak kabul görmemiştir. Benzer şekilde Allah'ın birliği bahsinde de elde ettikleri bilgiler, keşf ve sezgi vasıtasıyla elde edilen bilgilerden oluştuğu için eleştirilerin zemini de buradan başlamıştır. Peki, bu eleştirilen tevhîd sisteminin içeriği nasıldı? Şimdi sûfilerin bu konudaki yaklaşımları incelenecektir.

Sûfilerin kâhîr ekseriyeti, tevhîd kavramına dair birbirinden farklı tanımlamalar yapmaktadır. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), tevhîdi; *“Ahadiyyetindeki kemâl ile beraber vâhidiyyetini tahkik için Muvahhad'ı ferd haline getirerek, onun doğurmayan ve doğrulmayan vâhit olduğunu kabul etmek, bunu yaparken teşbihe, tekyife, tasvire ve temsile kaymadan eşi, dengi ve zıddı bulunduğunu reddetmek ve O'nun misli gibi bir şey yoktur, O işiten ve görendir demektir.”*⁹⁸ şeklinde tarif etmektedir. İlk sûfilerden olan Muhammed b. Musa Vâsitî (öl. 320/932 den sonra) ise tevhidi, *“Tefrit, tecrid ve tazîm konusunda dil ile anlatılan ve kelimelerle açıklanan her şey illetlidir. Hakikat bunun ötesindedir. Bahis konusu ettiğin şeylerin hepsi senin sıfat ve vasıflarıdır. Senin gibi onlar da ma'lûl ve mahlûktur. Hakkın hakikati senin değil, O'nun, O'na ait olan vasfıdır.”*⁹⁹ diye özetlemektedir. Yine Horasanlı sûfî Ebü'l-Hasan Bûşencî (öl. 348/959) ise *“Tevhid, onun zâtı itibarıyla teşbihle ilgisi bulunmayan, vasıfları itibarıyla sıfatları reddedilmeyen bir ilah olduğunu bilmektir' (Zat için teşbih, sıfat için ta'til yoktur, diye inanmaktır)”*¹⁰⁰ şeklinde açıklamaktadır.

Kuşeyrî, *er-Risâle* adlı eserinin tevhîd meseleleri bölümünde, sûfilerin tevhid hakkındaki görüşlerine değinirken bütün tasavvuf ehlinin, Allah'ı; mevcûd, bir, öncesi ve sonrası olmayan, irade sahibi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, gören ve duyan, yarattıklarına merhamet eden, yüce, canlı, irade sahibi bir varlık olarak kabul ettiklerini belirterek sözlerine başlamaktadır. Devamında ise O'nun sıfatlarına vurgu yaparak Allah'ın, iradesi ile mürîd, ilmi ile âlim, işitme ve görme sıfatlarıyla duyan ve gören, aynı şekilde kelâm vasfı ile konuşan, hayat vasfı ile canlı, kudretiyle kâdir ve bekâ

⁹⁸ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, hzr. Süleyman Uludağ, İstanbul 2019: Dergâh Yayınları, 10.b., s. 389.

⁹⁹ el-Kelâbazî, *Doğuş devrinde tasavvuf Taarruf*, s. 215.

¹⁰⁰ el-Kuşeyrî, *Risale*, s. 84.

sıfatıyla sonsuz olduğunu belirtmektedir. Sonrasında sûfilerin, haberi sıfatlar konusunda da ittifak ettiğini, sûfilerin *yedullah* terkibine yükledikleri anlam üzerinden açıklamaktadır. Akabinde yine sûfilerin, Allah'ın iki eli bulunduğu ve zikredilen bu iki elin de Allah'ın sıfatı olduğu hususunda benzer fikirlere sahip olduklarını beyan etmektedir. Yine sûfilerin, Allah'ın sıfatlarını, ezeli ve ebedi kabul ettiklerini açıkladıktan sonra bu sıfatların, Allah'ın zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu belirterek tasavvuf ehlinin, tevhîd inancı konusunda Ehl-i Sünnet akidesi ile aynı çizgide yer aldıklarını dillendirmektedir.¹⁰¹ Buradan da hareketle ilk sûfilerin itikatta Eş'arî mezhebine tâbi oldukları söylenebilir.

Hucvîrî (öl. 465/1072) ise tasavvuf konularını sistematik bir şekilde işlediği *Keşfü'l mahcûb* adlı eserinde tevhîd kavramını açıklarken; *kulun, Allah'ın bir olduğuna, onun zatında ayrılma ve birleşme olmadığına, bir olmasının sayısal bir birlik ifade etmediğine, yönünün ve herhangi bir mekânının olmadığına, araz, madde, cisim, ruh olmadığına, bedene ve uzuvlara muhtaç olmadığına, hulûl ve ittisal gibi şeylerin O'na uğramayacağına, her türlü eksikliklerden ve kusurdan münezzehe olduğuna, hiçbir benzerinin bulunmadığına, doğmamış ve doğurmamış olduğuna, O'nun zatının ve sıfatlarının herhangi bir değişime uğramayacağına, kemâl sıfatlara sahip olduğuna, inanmayanların O'nu nitelediği eksik sıfatlardan münezzehe olduğuna, sıfatlarının hâdis değil ezeli olduğuna, iradesinin sonsuz ve sınırsız olduğuna, hikmetinin hak olduğuna, O'nun ilmini sınırlandıracak hiçbir şey olmadığına, iyi ve kötü her şeye kâdir olduğuna, faydanın ve zararın yaratıcısı olduğuna, kazanın ve kaderin yalnızca O'nun hikmetinde olduğuna ve bilgi edinmenin bir yolu olmadığına, son olarak ahirette cennet ehlinin, dünyada ise velî kullarının O'nu göreceğine (müşâhede) inanmak olduğunu ifade etmektedir.¹⁰²*

Yine tasavvuf sahasının önemli isimlerinden biri olan Kelâbâzî (öl.380/990), tasavvuf ehlinin itikadi yönlerini açıkladığı *Taarruf* adlı eserinde, tevhîd konusuna değinirken *Allah'ın bir (vâhid), tek (ahad), öncesi olmayan (kadîm), ebedî (bâki), ilim sahibi (âlim), hayat sahibi (hayy), kudret sahibi (kâdir), her şeyi gören ve duyan, kelâm sahibi (mütekellim), merhametli, yüce (celîl), ulu (azîm), büyük (kebîr), her şeyi bilen (âlim),*

¹⁰¹ el-Kuşeyrî, s. 89, 90.

¹⁰² Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 278.

izzet sahibi (azîz) ve rızık verici olduğuna, Allah'ın Kur'an'da geçen isimleri üzerinden yer vermektedir. Yani Allah, kendisini naslarda hangi isim ve sıfatlarla nitelemişse Kelâbâzî de o isim ve sıfatlar aracılığıyla Allah hakkında nitelemeler yapmaktadır. Kelâbâzî, Allah'ın niteliklerine temasta bulunduktan sonra O'nun bu isim ve sıfatlarının ezelî ve kadîm olduğunu vurgulamaktadır. Yaratılmış varlıklar için de kullanılan ortak sıfatları da dâhil olmak üzere Allah'ın, hiçbir yönden hâdis varlıklara benzemediğinin altını ısrarla çizmektedir. Aynı şekilde Kelâbâzî, Allah'ın ezelî ve ebedîliği noktasında da tek olduğunu, O'nun dışında hiçbir varlığın öncesizlik ve sonrasızlık gibi bir niteliği taşıyamayacağı hususuna dair açıklamalarıyla sözlerini sürdürmektedir.

Kelâbâzî, sözlerinin devamında kelâmı da sıkça tartışılan bazı meselelere temas etmektedir. Bu çerçevede Allah'ın araz, cevher, madde, cisim olmadığından ve hareket-sükûn, ayrılma-birleşme, noksanlık-fazlalık gibi şeylerin Allah hakkında düşünülemeyeceğinden bahsetmektedir. Aynı şekilde onun herhangi bir mekândan, organ ve uzuvdan, zamandan, işaretten, temastan, hulûl ve ittisal etmekten münezzeh bir varlık olduğuna da değinen Kelâbâzî, bu yönüyle kelimadaki tenzihçi anlayışa yakın bir düşüncede olduğunu ihsas ettirmektedir.

Burada dikkat çeken nokta, Kelâbâzî'nin, bir sûfî olmakla birlikte tevhîd konusunu kelâmî bir yaklaşımla ele almış olmasıdır. Cevher-araz, hareket-sükûn, zamandan münezzeh oluş, bölünme-parçalı olma gibi bahisler; kelâmın, tevhîd konusu içinde işlenen bahisleridir. Kelâbâzî, genel olarak bu eserinde ve özelde tevhîd konusunda, aslında mütekellimûn ile farklı görüşlere sahip olmadıklarını; akâid hususlarında onların da Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yolunda olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Tasavvufun meşruiyet ve kabul görme davası taşıdığı söz konusu dönem için Kelâbâzî'nin bu çabasını doğal bir yaklaşım şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Yine aynı eserinde Kelâbâzî, tevhîdin yedi esası olduğundan bahseder. Kelâbâzî'ye göre bu yedi esas, tevhîdin temelini teşkil ettiğinden büyük bir öneme sahiptir. Anılan esasları şu şekilde belirtmek mümkündür:

- I. Öncesi olmayan (ezelî) varlığı, sonradan olan (hâdis) varlıklardan ayırt etmektir. Bu ayırım ise yalnızca kadîm ve hâdis varlığın farklı olduğunu ifade

etmek değil; ezeli ve kadim varlığın, hâdis varlıklar tarafından idrak edilebilmekten bile münezzehtir olduğunu bilmektir.

- II. Allah ile yaratılmış varlıkların sıfatlarının (aynı vasıflar kullanılsa bile) farklı anlamlar ifade ettiğini bilmektir.
- III. Allah için illetin söz konusu olmadığını, varlığının ya da fiillerinin hiçbir sebebe bağlı olamayacağını bilmektir.
- IV. Yaratılmışların işlediği fiillerin Allah'ta herhangi bir değişime sebebiyet vermeyeceğini, O'na bir fayda-zarar dokundurmayacağını bilmektir.
- V. O'nun, tefekkür (düşünme) ve temyiz etmekten münezzehtir olduğunu bilmektir.
- VI. Allah hakkında hayrın ve şerrin söz konusu olmadığını, O'na fayda ya da zarar dokunamayacağını bilmektir.
- VII. Hiçbir mevcûd varlığın, O'nunla kıyas yapılamayacağını; Allah'ın, hakkında kıyas yapmaktan uzak olduğunu bilmektir.¹⁰³

Tevhîd kavramı, sûfîler tarafından pek çok farklı sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Söz gelimi Kuşeyrî, tevhid kavramına dair yapılan tarif ve bu yöndeki ifadelerin muhtelif şekillerde olduğunu haber verdikten sonra ilgili kavramın; *Allah'ın, yine Allah için tevhîdi, Allah'ın yaratılmış varlıklar için tevhîdi ve yaratılmışların Allah için tevhîdi* olmak üzere üç çeşidi bulunduğunu zikretmektedir. Bahsi geçen tevhîd türlerinden ilki, *Allah'ın kendi birliğini bilmesi ve ben birim* şeklinde haber vermesidir. İkinci tevhîd türü ise Allah'ın, kullarını, *kedisini birleyen ve kendisinin vahdaniyetine iman edenler olduğuna hükmetmesi ve kullar için olan tevhîdi halk etmesidir*. Üçüncü tür tevhîdin manası ise *kulların, azamet sahibi ve yüce olan Allah'ın vâhid ve tektir* şeklinde hüküm verip, bunu söz ile de bildirmesidir.¹⁰⁴

Ebu'l-Âlâ Afîfî (öl.1966), tasavvufun içeriğini ortaya koyduğu *İslâm'da Manevi Hayat* adlı eserinde, sûfîler arasında farklı tevhîd kalıpları olduğuna vurgu yapmaktadır. O da tevhîdi dörtlü bir tasnifle ele almaktadır. Bu dörtlü tasnif şu şekildedir:

- a. Allah'tan başka ilah olmadığına inananların tevhîdi (Lâ-ilâhe illallah): Bu tevhîd türünün kelâm mezheplerinden Mu'tezile'nin, bazı mutasavvıfların ve filozofların tevhîd yaklaşımı olduğunu belirtmektedir. Anılan tevhid türünün

¹⁰³ el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, s. 215.

¹⁰⁴ el-Kuşeyrî, *Risale*, s. 387.

anlamı ise *Allah'ın zihinde tasavvur edilen her türlü biçimden kesin olarak tenzih edilmesidir.*

- b. Allah'tan başka fâil olmadığına inananların tevhîdi (Lâ-fâile illallah): Bu tevhîd yaklaşımı ise Afîfî'ye göre bazı tasavvuf ehlinin tevhîdidir. Gerçekte Allah dışında bir gücün, irade sahibinin ve fâilin olmadığı anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu tevhîd türü, sıfatlarında ve eylemlerinde Allah'ın bir olması anlamını da ihtiva etmektedir.
- c. Allah'tan başka müşâhede edilecek şeyin olmadığına inananların tevhîdi (Lâ-meşhûde illallah): Var olan eşyanın tümünü, Allah ile birlikte gören mutasavvıfların tevhîd inancıdır. Onlara göre Hakk Teâla dışında müşâhede edilen hiçbir varlık yoktur.
- d. Allah'tan başka varlık olmadığına inananların tevhîdi (Lâ-vücûde illallah): İbn Arabî başta olmak üzere vahdet-i vücûd inancına mensup kimselerin tevhididir. Bu düşüncedeki kimseler, Allah dışında hiçbir varlığın olmadığına inanırlar.¹⁰⁵

Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî (öl. 481/1089), tasavvuf yolunda yüz basamaktan bahsettiği *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinde, tevhîdi; *Allah'ın yaratılmış varlıklardan münezze olduğu ortaya koymak* şeklinde tarif ederken tevhîd dışındaki bütün hallerin ve makamların eksik olduğunu vurgulamaktadır. Herevî, tevhîdin; avamın, havasın ve hâssu'l-havâsın tevhidi olmak üzere üç yönünden bahsetmektedir.

Avamın tevhidi; kelime-i şهادette geçen hususlara, Allah'ın bir ve benzersiz olduğuna, doğmamış ve doğurmamış olduğuna iman etmektir. Bu tevhîd, büyük şirkten sakınmak anlamındaki bir tevhiddir. Havasın tevhîdi ise aklın, inanç ve hakikate ulaşma noktasında bir işlevinin kalmadığı; aklî delillerle ispat amacıyla her türlü çabadan son derece uzak bir tevhiddir. Bu tevhîd türü, seyrüsülûk yolculuğundaki velîlere ait olduğu için Allah'ın birliğine kanıt, ona yönelmede sebep ya da vesileye ihtiyaç duyulmamaktadır. Burada tek çaba Allah'ı müşâhede etmektir. Zira müşâhede yolu ile kul, Hakk'ı ezeli ve ebedî şekliyle, olduğu gibi görebilmektedir. Bu tevhîdin sırrına ermenin yolu, fenâ ilmidir. Son olarak hâssu'l-havâsın tevhidi ise ekber özelliğinin bir sonucu olarak Hakk'ın kendine mahsus olan tevhiddir. Yani bu tevhîd yalnızca Allah'ın katındadır. Seçtiği bazı kullarına bu sırlardan, ufak yansımalar göstermiş olsa da o

¹⁰⁵ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf*, s. 144.

kimseler, bunları kendileri dışında kimseye tavsif edememektedirler. Zira Allah bunu yasaklamış ve o kullara, bu sırları yayma olanağı tanımamıştır.

Herevî, tevhîd türlerini zikredilen şekilde açıklamakla birlikte tüm bu tasnif ve beyanlardan sonra, tevhîdin gizli bir ilim olduğunu, bu sırrı kimsenin bilemeyeceğini ifade etmektedir. Tevhîd hakkında yapılmış ve yapılmakta olan tüm açıklama ve tasniflerin, onu daha da mahfuz bir hale çevirmekten başka işlevlerinin olmadığını vurgulamaktadır. Kısacası Herevî'ye göre Allah'ı nitelemek amacıyla kullanılan tüm sıfatlar, açıklama cihetinden sarf edilen tüm sözler, tevhîdi daha da kapalı bir kavram haline getirmekten başka bir işe yaramamaktadır.¹⁰⁶

Tasavvuf ehlinin tevhîd hakkındaki görüşlerini, dönemin önemli sûfileri üzerinden açıkladıktan sonra zikredilen kimselerin hepsinin tevhîde dair birbirinden çok da uzak olmayan fikirlere sahip olduğunu görmek mümkündür. Bu bağlamda İbn Arabî öncesi sûfilerin, ulûhiyet inancı açısından Ehl-i Sünnet ile aynı çizgide oldukları, yukarıdaki örnekler ile netlik kazanmaktadır. İbn Arabî öncesi dönemde, birtakım farklılıklar dışında sûfilerin de birbirleri ile çatışan bir tevhîd algıları olmadığı ortadadır. İlk dönem sûfilerinin bu müşterek tevhîd anlayışlarını şu şekilde özetlemek mümkündür: Erken dönem tasavvuf ehli, Allah'ın; zâtında ve sıfatlarında bir olduğuna, ondan başka ilâh olmadığına, eşsiz, benzersiz, noksansız, hâdis varlıklara ait her türlü özellikten münezze bir varlık olduğuna inanmaktadır. Bahsi geçen sûfiler Allah'ın sıfatlarının varlığını da kabul ederek O'nu, bu isim ve sıfatlar vasıtası ile tavsif ve ta'zim etmişlerdir. Allah'ın bir oluşu ve onun vahdâniyetine dair her türlü bilginin *fena* yoluyla, yani O'nu müşahade etmek sûretiyle elde edilebileceğine inanmaktadırlar. Bunun yanı sıra genel olarak ilk sûfilerin büyük bir kısmı, farklı açılardan muhtelif bir tevhîd taksimi yapmıştır. Bu taksimler arasında büyük farklar bulunmamakta ve hepsinin temelinde de *marifet* ve *müşâhede* önemli bir yer tutmaktadır.

Tasavvuf ilmi açısından tevhîd, bu iki önemli kavram, yani müşâhede ve marifet vasıtasıyla gerçekleşen bir olgu olarak kendini göstermektedir. Bir başka deyişle tevhîd, bizzat kulun tecrübe ve hissî idrak ile Allah'ın özüne, hakikatine muttalî olmasıdır. Tarif edilen tevhîdin hakikatine erme durumu, uzun bir manevi yolculuk sonucu, kulun

¹⁰⁶ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâ'irîn*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa 2017: Emin yayınları, 2.b., s. 85- 87.

dünyevî her şeyden hatta kendi benliğinden dahî sıyrılması sonucu Allah'tan başka hiçbir şeyi müşahade edemeyip yalnız onun benliğini müşahadesiyle mümkün olmaktadır.¹⁰⁷

Bahsedilen tevhîd anlayışı, doğru idrak edildiği takdirde hulûl ve tenâsüh gibi bâtil inanışlardan olduğu gibi teşbih ve ta'til gibi kelâm ilminde çokça tartışılan sakıncalı durumlardan da uzaktır. Buna karşın yine de tasavvuf ehli, tevhîd hususunda, bu yanlış inanışlara düşmekle itham edilmekten kurtulamamıştır.

Sonuç olarak sûfiler, tevhîd konusuna büyük bir önem vermiş, Allah'ın bir oluşunu, yalnızca ilahlık mertebesinde, ondan başka ibadet edilen olmaması anlamında bir birlik değil, ondan başka irade sahibi, kâdir, âlim ve fâil bir varlık müşâhede edilememesi anlamında da bir birlik olarak kabul etmişlerdir. Bu şekilde Allah'ı; iradesinde, kudretinde, ilminde ve fiillerinde birleme hususunun, O'nu ibadet ile birlemekten daha üst mertebede bir tevhîd olduğunu savunmuşlardır.¹⁰⁸

İşte İbn-i Arabî tarafından ortaya konulan Vahdet-i vücûd temelli ekole kadar tasavvuf ehlinin tevhîd anlayışı yukarıda bahsedilen şekildedir. Bütün bu açıklamalardan sonra İbn Arabî'nin oluşturduğu tevhîd sistemi ile yukarıda bahsi geçen ilk dönem tevhîd anlayışı arasındaki farklılıklara temas etmek uygun olacaktır.

2.2.2. İbn Arabî Sonrası Tevhîd Algısı ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Daha önce de ifade edildiği üzere *vahdet-i vücûd anlayışı*, erken dönemde daha çok zühûd anlayışı şeklinde varlık gösteren tasavvufun, kırılma noktası ve değişimi niteliğindeki düşünce sistemidir. İbn-i Ârâbi'ye kadar bu anlayış minvalinde bir takım küçük yönelimler ya da söylemler olmakla birlikte bu meyandaki anlayışı, sistematik bir şekilde ortaya koyan ve tarih boyunca temsilcisi olarak anılan kişi İbn Arabî'dir.

Vahdet-i vücûd anlayışı, sûfinin tecrübe ederek tevhîdi yaşadığı bir hâl şeklinde tanımlanan *vahdet-i şühûd*¹⁰⁹ anlayışından farklı bir anlayışı ifade etmektedir. Tasavvuf

¹⁰⁷ Bkz. Ahmet Erkol, *Kelâmi Akıldan Tasavvufî Keşfe (Sûfî Düşünce ve Kelâm Eleştirisi)* İstanbul 2018, Divan Kitap, 1.b, s.81.

¹⁰⁸ Ebü'l-Âlâ Afîfî, *Tasavvuf*, s. 145-146.

¹⁰⁹ Görülen şeylerin birliği manasına gelen “vahdet-i şühûd”, temelde vahdet-i vücûd telakkisinin aksine varlık ile Allah'ın iki farklı hakikat zeminini teşkil ettiği inancına dayanmaktadır ve vahdet-i vücûda

tarihinde, *tasavvuf felsefesi* olarak nitelendirilen vahdet-i vücûd anlayışı, ortaya koyduğu radikal varlık anlayışı bakımından farklı ilim dallarına mensup kimseler tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Arabî'nin *şeyhu'l-ekber* övgülerinden *şeyhu'l-ekfer* isimlendirmesine geçişinin temeli, vahdet-i vücûd anlayışının sebep olduğu sorunlardır.

Bu anlayışa göre varlık, hakikatte birdir. Halk olunan her şey, bir olan Hakk'ın yansımasından başka bir şey değildir. İbn-i Arabî'nin şu sözleri, onun bu konudaki anlayışını ortaya koymaktadır:

*“Hak, bu cihetle halktır, düşününüz. Bu cihetten de halk yoktur, anlayınız. İster birleştir ve ister tefrik et. Çünkü hakikat birdir, halk sonlu çokluktur.”*¹¹⁰ *“Gözüm O'nun yüzünden başkasına bakmadı. Kulağım O'nun sözünden başka bir şey dinlemedi.”*¹¹¹

İbn-i Ârâbi'nin varlık ve çokluk meselesine yaklaşımını izah edenlerden biri de Ebu'l-Âlâ el-Afîfî'dir. O, İbn Arabî'nin bir sorun olarak karşısına çıkan *çokluk meselesine* nasıl bir çözüm getirdiğini şu şekilde açıklamaktadır. Afîfî, İbn Arabî tarafından çokluk bahsine konu olan varlıkların, İbn Arabî tarafından, zâtın kendisi olan sıfatların tezahür ettiği *yansıma ve sûretler* ya da kişinin zihninde yer alan, aklıyla ortaya koyduğu *fikirler* olarak kabul edildiğinden bahsederek meseleye giriş yapmaktadır. Allah'ın, *zâtında Hak ve varlıktaki yansımaları ile kullara gözüken Hak* olmak üzere iki anlamı olduğunu açıklayarak sözlerine devam eder. Bu bağlamda Allah'ın ilk anlamdaki zâtında ilahlığı, kendisi dışında hiçbir varlığın hakkında bilgi sahibi olamayacağı, mutlak hakikatidir. Bu şekli ile Allah'ı eksiksiz müşahade etmek mümkün değildir. İkinci anlamında ise Allah, yaratılmış varlıklar ile aynı anlamdadır. Yani bu ikinci anlam, Allah'ın hâdis varlıklarda tecelli edişinden ibarettir. Bundan hareketle Afîfî, İbn Arabî'nin, Allah'ın varlığı noktasında *Hak ve halk* olmak üzere iki boyutu olduğunu kabul ettiğinden bahseder. Bahsi geçen çift boyutluluktan hareketle de İbn Arabî, Allah'ın teklik-çokluk gibi kıdem-hudûs, zâhir-bâtın olmak gibi karşıt vasıfları kendinde topladığını söyler. Bu

tepki olarak ortaya atılmıştır. Vahdet-i şühûdcu sûfîler, vahdet-i vücûd anlayışına sahip sâliklerin seyrüsülûk yolculuğu esnasında fenâ makamından çıkıp bekâ makamına geçemediklerini, oysa fenâ makamında varlığı tek görmenin bir yanılsamadan ibaret olduğunu söyleyerek onları eleştirmektedirler. Onlara göre vahdet-i vücûd yanılsamasından öteye geçip, onun ilerisinde bir makam olan vahdet-i şühûda ilerlemek gerekmektedir.

¹¹⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *Fûsûsu'l-hikem*, nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire 1946, s. 79.

¹¹¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye*, Bulak matbaası, c. II, s. 604.

noktada Afîfî, İbn Arabî'nin vahdet ve kesret makamlarını, konusu geçen zâtî boyutlara bakış ile ilişkilendirdiğini açıklar. Yani Allah'a zâtî açısından yönelen kimse, O'nun ilahi boyutlarını müşahade ederken; Allah'ın tecellilerine yönelen kimse de çokluk boyutunu görür. Bunlar da sırasıyla vahdet makamı ile kesret makamına tekabül eder. Sonuç olarak İbn Arabî, bahsi geçen *çokluk ve teklik, Allah ve yansımaları* ayrımlarının gerçek değil zâhiri ayrımlar ve sadece akıl ile varılan mantıksal kavramlar olduğunu savunmaktadır. Ona göre esas olarak var olan her şeyin özü birdir, hakikatte de tek *bir* varlık vardır. Bir olan varlıktan çıkan mevcudat, yani çokluk ise tamamen aklın verdiği hükümler ile ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî, sözü edilen vahdet-kesret ayrımlarının, sadece zihnî bir ayrım olduğunu, kelâmdaki araz-cevher ayrımına benzetmek suretiyle örneklendirir.¹¹²

Vahdet-i vücûd, diğer bir deyişle varlığın birliği inancı, sonradan yaratılmış olan her şeyi “Bir”, “Tek”, “Hakk” olana bağlar.

Şu hususun da belirtilmesi gerekmektedir: İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünün içkin Tanrı'yı esas alan panteizm ile ilişkisi bulunmamaktadır. Vahdet-i vücûdu panteizm temelli bulanlar ya da panteizm ile vahdet-i vücûdu aynı görenler olmakla birlikte vahdet-i vücûd anlayışı, panteizm felsefesinden farklı bir yaklaşımdır.

2.3. İsimler ve Sıfatlar

Tevhîd anlayışları bakımından Ehl-i Sünnet ile büyük ölçüde benzerlikler barındıran tasavvuf ehlinin, Allah'ın isimleri ve sıfatlarına yaklaşımlarındaki tutumlarında da aynı durumu gözlemlemek mümkündür. Genel itibarıyla onların isim ve sıfatlara bakışları, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının anlayışlarıyla paralellik arz etmektedir. Bu noktada öne çıkan ilk husus, tasavvuf ehlinin, kelâmcılar gibi isim ve sıfatları ayrı ayrı değerlendirmeyip bir arada ele almasıdır. Bu noktada tasavvufçuların sıfatları ve isimleri ele alışında da tebarüz eden belirgin bir ayrıma rastlanmadığı için, isimler ve sıfatlar konusuna dair çalışmanın bu kısmında müstakil başlıklar açma gereği hâsıl olmamıştır.

¹¹² Afîfî, *Tasavvuf*, s, 169.

İlk devir sûfîlerinin sıfatları kabul etme konusunda Eş'arî ve Matürîdî mezhepleri ile aynı görüşte oldukları görülmektedir. Onlar, Allah'ın, sıfatlara sahip bir varlık olduğunu kabul ederler. Bu çerçevede Kelâbâzi, *Taarruf* isimli eserinin, Allah'ın sıfatları ve isimleri hususundaki görüşlerini anlattığı bir bâbında sûfîlerin, Allah'ın sıfatları olduğunu kabul etme noktasında görüş birliği içerisinde olduklarını vurgulayarak sözlerine başlar. Aynı şekilde bu sıfatların; araz, cevher ve cisim olmadığına; hayat, ilim, kıdem, kelâm, kudret, hikmet, kuvvet, büyüklük, izzet ve meşîyetin O'nun sıfatlarından olduğunda, vechi (yüzü), basarı (görmesi), sem'i (duyması), yedi (eli) olduğunda, fakat bunların; yaratılmış varlıkların yüzü, eli, görmesi, işitmesi gibi olmadığı görüşlerinde de ittifak ettiklerinden söz eder. Kelâbâzî, tasavvuf ehlinin, sıfatlar konusunda ittifak halinde olduğu diğer bir hususun ise Allah'ın sıfatlarını, O'nun ne aynısı ne gayrısı görmeleri olarak zikreder. Bu noktadaki sözleri şu minvaldedir: Allah'a sıfatlar izafe etmek, O'nun bunlardan ayrı düşünölemeyeceğı ya da bu sıfatlara ihtiyaç duyduğu anlamına gelmemektedir. Zira Allah bir şeye ihtiyaç duymaktan münezzehtir. Dolayısıyla öncelikle bu sıfatları kabul etmenin manası; Allah'ı, bahse konu sıfatların zıtlarından tenzih etmektir. Aynı şekilde bu sıfatların, Allah'ın zâtıyla kâim bir şekilde var olduğunu ortaya koymaktır. Zira *Allah âlimdir* sözünün anlamı; sadece *Allah, cahil değildir* manasıyla sınırlı değildir. Aynı şekilde *Allah kâdirdir* sözünün anlamı sadece *Allah aciz değildir* demek anlamına gelmez. Bununla birlikte *O, aciz değildir, cahil değildir* ifadesi de *Allah, kudret ve ilim sahibidir* manasını taşımaz. Dolayısıyla bahsi geçen iki sıfat ve diğer tüm sıfatlar, sadece olumsuzunu reddetme (selbî) değil, aynı zamanda sübûtî sıfattır. Bu sıfatlar, Allah'ın kendisinde bulunan ve zatından ayrı olmayan niteliktedir.¹¹³

Kelâbâzi, sıfatlar konusundaki görüşlerini desteklemek maksadıyla Kuran'dan da örnekler vermektedir. Örneğın Nisa Sûresi'nde yer alan "*Allah, Kur'an'ı ilmi ile indirdi.*"¹¹⁴ âyetini, Fatır Sûresi'ndeki "*Dişî bir varlığın hâmile kalması ve doğum yapması, sadece onun ilmi ile dir.*"¹¹⁵ âyetini ve Bakara Sûresi'ndeki "*Nitekim: İnsanlar, Allah'ın ilminden bir şey ihata edemezler.*"¹¹⁶ âyetini, Allah'ın ilim sıfatına ve âlim oluşuna işaret etmek amacıyla kullanmıştır. Aynı şekilde Kuran'da Allah için

¹¹³ el-Kelâbâzî, *Doğuş devrinde tasavvuf, Taarruf*, s. 70.

¹¹⁴ Nisa, 4/164.

¹¹⁵ Fatır 35/12.

¹¹⁶ Bakara 2/250.

kullanılan, “*O, metindir, güçlüdür.*”¹¹⁷, “*O, büyük bir ihsan sahibidir.*”¹¹⁸, “*İzzetin tümü Allah'ındır.*”¹¹⁹, “*O, celâl ve ikram sahibidir.*” âyetlerini de Allah'ın sıfatlarına işaret eden örnekler olarak zikretmiştir.¹²¹

Kelâbâzi, Allah'ın sıfatlarının birbirinin yerine kullanılacak nitelikte olmadığı noktasına da temas eder. Söz gelimi *Allah'ın hayat sıfatı, O'nun semi sıfatının ne aynısıdır ne gayrısıdır* şeklindeki aktarımı, bu temasa dönük örneklerdendir. Yani Allah'ın dirilik sıfatı, işitme sıfatı olmamakla birlikte ondan tamamen ayrı da değildir. Dolayısıyla sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı ve zâtının aynısı olmadığı gibi sıfatlar da birbirinin ne aynısı ne de gayrısıdır.

Kelâbâzi'nin, haberi sıfatlar konusuna yönelik tasavvuf ehlinin tutumu hakkındaki açıklamalarından, sûfilerin bu noktadaki yaklaşımlarının, selef âlimlerinin haberi sıfatlara olan yaklaşımları ile örtüştüğü ortaya çıkarmaktadır. Yani Kuran'da geçen ve Allah için kullanılan gelme (meci), inme (nüżül) gibi ifadeler, Allah'a ait sıfatlardır. Fakat bunların mahiyeti hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Üzerinde düşünme ve araştırma gereği olmaksızın yalnızca okunup geçilir. Bunun yanı sıra bu ifadeleri te'vil eden sûfilerin de bulunduğu bahseder. Bunlar, örneğin *Allah'ın gelmesi* ifadesini O'nun, kulunu zâtına yaklaştırması şeklinde yorumlarlar. Benzer şekilde *Allah'ın inmesini (nüżül etmesi), O'nun o şeye şeref vermesi, ihsanda bulunması* diye te'vil etmektedir.¹²²

Kelâbâzi, yukarıdaki açıklamalardan sonra sûfilerin, sıfatlar konusuna dair ihtilaf ettikleri konulardan biri olan Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmadığı hususuna dair de açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf ehlinin büyük çoğunluğu ve öncü olan ilk sûfilere göre kadîm olmayan (ezelde var olmayan) bir sıfat, Allah'a sonradan birleşemez. Bununla birlikte Allah'ın *Musavvir, Hâlık, Bârî* gibi isim ve sıfatları, ezelde var olmayan varlıklar üzerine tezahür eden sıfatlarıdır. Şayet Allah, bu sıfatları, mahlûkâtı meydana getirdiği için almış olsaydı bu durumda iki sorun ortaya çıkardı. Bu sorunlardan ilki, Allah'ın bir sıfatı alabilmek için sonradan yaratılan bazı şeylere

¹¹⁷ Zâriyât, 51/58.

¹¹⁸ Hadid, 57/21.

¹¹⁹ Fatır, 35/10.

¹²⁰ Rahman, 55/78.

¹²¹ el-Kelâbâzî, *Doğuş devrinde tasavvuf, Taarruf*, s. 71.

¹²² el-Kelâbâzî, a.g.e., s. 70-73.

(muhtemel) ihtiyaç duymasıdır. Bu noktadaki ikinci sorun ise hâdis varlıklar, kadîm olmadığı için bu sıfatları ezelde Allah'ın bilfiil kullanmaması sebebiyle ezelde Allah'ın Musavvir, Hâlık, Bârî olmaması anlamının hâsıl olmasıdır. Bu iki durum da imkânsız olduğu için Allah'ın ezelde de bu sıfatlar ile vasıflanan bir varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Sûfilerin, Allah'ın ezelde yaratıcı bir varlık olduğuna yönelik diğer bir delilleri ise ezelde değil de sonradan ortaya çıkacak bir yaratmanın, onda değişim meydana getirecek olmasıdır. Dolayısıyla bu durumda Allah'ın, önceden yaratıcı olmadığı bir pozisyondan yaratıcı pozisyonuna dönüşmesi gerekirdi. Bu durumlar ise Allah için düşünülemez. Bu bağlamda tasavvuf ehlinin kâhir ekseriyeti, Allah'ın bütün sıfatlarının ezelde de var olduğunu, Allah'ın zâtı itibarıyla bu sıfatlara ezelden beri haiz olduğunu savunmuşlardır. Bundan dolayı mensub oldukları Eş'arî mezhebine haberî ve fiilî sıfat anlayışında muhalif görünmektedirler.

Bazı sûfiler, Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu savunan sûfilerin aksine, Allah'ın ezelde yaratıcı olmasının, Allah dışında ezeli ve kadîm varlıkları kabul etmeyi gerekli kılacağı ihtimalinden hareketle O'nun ezelde yaratıcı olduğu görüşüne karşı çıkmışlardır.

Diğer sıfat türlerinde ise mutasavvıfların büyük çoğunluğu, Allah'ın fiilî sıfatlarını da kudret, semî, basar, ilim gibi sübûtî sıfatlarından farksız görmüşlerdir.¹²³

Sonuç olarak tasavvuf ehli, Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmektedir. Bu sıfatların, Allah'ın zâtıyla kâim olduğu anlayışını kabul etmeleri bakımından mutasavvıflar, ilk bakışta bu yönleriyle Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşleriyle aynı paralelde oldukları hissedilmektedir. Ancak devamında gelen *sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne gayrıdır görüşünde* ise Ehl-i Sünnet ile aynı çizgide yer aldıkları müşahede edilmektedir. Mu'tezile'nin, sıfatları Allah'ı zıtlarından nefyetmek maksatlı kullanmalarının aksine mutasavvıflar, sıfatlara hem selbî anlam hem de müspet bir anlam yüklemektedirler. İsimleri ve sıfatları, Kuran'da geçtiği şekilleriyle kabul edip Allah'ı bu olgular vasıtasıyla zikir ve tâzim etmektedirler. Mutasavvıfların Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerinin, kelâmcıların yanı sıra Selefîye ile de benzerlikler gösterdiği söylenebilir. Söz gelimi Allah'ın cisim, cevher, araz, herhangi bir yönde

¹²³ el-Kelâbâzî, *Doğuş devrinde tasavvuf, Taarruf*, s. 73-74.

olmadığını, maddesel bir özellik taşımadığını vb. hususları kabul etme noktasında kelâm âlimleri ile yakın fikirleri mevcuttur. Bunun yanı sıra mutasavvıfların, sıfatların mahiyeti hakkında derin araştırma ve fikirlere girmemeleri, selef alimleri ile aynı yolu izlediklerini ihsas ettirmektedir. Fiilî sıfatlar noktasında ise bunları kabul etmeyen¹²⁴ Eş'arîler ile ters düşerek Mâtürîdî mezhebinin yaklaşımını benimsemişlerdir. Genel olarak ise tasavvuf ehlinin sıfatlar konusuna yaklaşımının, kelâmcıların sıfatlar anlayışı ile çoğunlukla paralel bir çizgide seyrettiğini görmek mümkündür.

Tasavvuf mensupları tarafından isimler konusu da sıfatlar konusu gibi ele alınmıştır. Sûfilerden bir kısmı, *Allah'ın isimlerini O'nun aynısı olarak* kabul ederken; bir kısmı ise *Allah'ın isimleri O'nun ne aynıdır ne gayrıdır* diyerek Ehli Sünnet kelâmcıları ile aynı düşünceyi benimsemiştir.

Esmâ-i hüsnâ kavramı, Ebû Bekir İbn-i Ârabi'ye (öl.543/1148) göre bazı manaları öne çıkarır. Bu anlamlardan bir kısmı şunlardır:

- a) Allah için ululuk ifade eder ve bizlerde saygı duygusu uyandırır.
- b) Dua ederken ya da zikir yaparken kullanıldığında bunların kabulüne vesile olur.
- c) Kullara ümit aşılar ve kalplerine itminan hissi verir.
- d) Esmâ-i hüsnâ -özellikle ismi azam- hakkında bilgiye ulaşan kimse, Hakkın bilgisine, yani marifetullahı ulaşacağı için o kişi bu bilgi ile şeref kazanır.
- e) Allah hakkında en doğru bilgiye onun kendi isimleri ve sıfatları sayesinde ulaşırız.¹²⁵

Allah'ın isimleri ve sıfatları konusuna İbn Arabî ve onun vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinden bakıldığında İbn-i Ârabi'nin isim ve sıfatları belirlemede *aklı değil nassı* esas aldığı görülmektedir.

¹²⁴ Eş'arîler fiilî sıfatları Allah'ın zâtıyla kaim görmemişler, bu sıfatların kâdim değil, hâdis olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

¹²⁵ Ebû Bekir İbn-i Arabî, *el-Emedü'l-aksa*, Üsküdar-Hacı Selim Ağa ktp. nr. 499, vr. 4b-5a.

İbn Arabî öncesi sûfîlerin, Allah'ın sıfatlarının, O'nun zâtının aynılığı-farklılığı konusunda Ehl-i Sünnet çizgisinde bulunmalarına karşın İbn Arabî bu noktada ilk dönem tasavvuf ehlinden ayrılmaktadır. İbn Arabî, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtının aynı olduğu, sıfatların, Allah'ın zâtı ile kâim olduğu görüşündedir. Bu görüş, aynı zamanda Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşüdür. Sıfatların kabulü noktasında İbn Arabî, Mu'tezile ile benzer görüşte olsa da esasında İbn Arabî ve Mu'tezile, farklı düşüncelerden neşet ederek aynı sonuca ulaşmaktadır. İbn Arabî'nin sıfatlara, zâtın aynısı şeklinde yaklaşmasının temeli tevhide dair diğer görüşlerinde olduğu gibi burada da vahdet-i vücûd anlayışından kaynaklanmaktadır. İbn Arabî'nin, varlık sahasında, yalnızca *ilahi varlığın* vücûdunu kabul ettiği için, *sıfatları Allah'ın aynı* olarak kabul etmesinin sebebi de tek mevcûd olarak O'nu ortaya koymaktır. Yani İbn Arabî'nin bu meseledeki endişesi, Mu'tezile gibi taaddüd-i kudemâ sorunundan kaçınmak değildir. Nitekim İbn Arabî, varlığı; zâtı, sıfatları ve fiilleri ile bir bütün olarak kabul etmektedir. Yani Allah, fiillerinden ya da sıfatlarından bağımsız bir varlık değildir. Esasında bunların hepsi birdir; ilahi varlığın farklı durumlardaki farklı tezahürlerinden ibarettir. Bu bağlamda İbn Arabî, varlığın bir olmasından dolayı sıfatlar ya da fiillere dair aynılık-farklılık gibi durumları kabul etmemektedir.¹²⁶ Kısacası onun vahdet-i vücud anlayışı, yani varlığın birliği düşüncesi, isimler ve sıfatlar konusunda da temeli oluşturan unsurdur. Benzer şekilde vahdet-i vücûd endişesiyle İbn Arabî, *sıfat* kelimesinin zât üstüne zâid bir anlam çağrıştırması ihtimali sebebiyle anılan kavramın kullanılmasının sakıncalı olduğunu düşünmektedir; sıfat yerine *vasıf* kavramının kullanılmasını önceler. Onun bu düşüncesinin altında yatan sebep ise vahdet-i vücud refleksidir.

İbn Arabî, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının ortaya çıkışını şöyle açıklamaktadır: *“Yüce Allah zatını, isimlerini ve sıfatlarını görmek istemiştir. Bu istek gereği Allah'ın bir ortam yaratması gerekmektedir. Ortam için insanı uygun bulmuştur. Allah, orada kendisinin aynısını görmüştür. Bununla ne fark edilmektedir denilirse, Allah'ın kendisini kendisinde görmesi bir başka, kendinden başka bir yerde görmesi başka bir şey denilir.”*¹²⁷

¹²⁶ Cağfer Karadaş, *İbn-i Ârâbi'nin İtikadî Görüşleri*, s. 117.

¹²⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Âlâ Afîfî, Beyrut 1946, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 48.

İbn Arabî, Allah'ın isimlerinin görülmesinin insanın yaratılmasıyla başladığını iddia eder. Ona göre Allah'ın isimlerinin zuhuru, insan olmadan mümkün olmamıştır. İnsanı âlemin mührü, nöbetçisi ve Allah adına halife olarak tarif eden İbn Arabî, Allah'ın bu halifeye üstün özellikler verdiğini söylemektedir. Allah'ın bu özellikleri de zâtından hediye ettiğini belirtir.¹²⁸

İbn-i Ârâbî'nin sıfatlara yaklaşımında iki yönlü bir tutumu benimsediği görülmektedir. İbn Arabî'nin bu iki yönlü yaklaşımın ilk kısmı, zât makamına dönüktür. Bu bağlamda İbn Arabî, Allah'ın, söz konusu makam açısından sıfatların ve isimlerin tamamından münezzeh olduğu anlayışındadır. Bu noktadaki ikinci kısım ise Allah'ın ulûhiyet makamına yöneliktir. Bu anlamda ise İbn Arabî, Allah'ı, yalnızca tenzihî sıfatlarla nitelemenin yeterli olmayacağını belirtmiş ve buna ek olarak aynı zamanda teşbihî sıfatlarla da vasıflamanın gerekliliğine temas etmiştir.¹²⁹

Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını birbirinden ayırmadan işleyen İbn-i Ârâbî'nin, bu sıfat ve isimleri Allah'ın *nisbetleri* şeklinde değerlendirdiği görülmektedir. Yani İbn Arabî, sözü edilen sıfat ve isimlere müstakil bir varlık anlamı atfetmez. Dolayısıyla söz konusu hususları, sadece Allah'a ait nitelikler olarak görür. Bu izafetin ise yalnızca zihinde bir anlam ifade ettiğini net bir dille vurgular.

İbn Arabî'nin isimler ve sıfatlar hakkındaki yaklaşımı meselesini, onun, *ümmehâtü'l-esmâ* şeklinde ifade ettiği görüşüyle nihayet erdirmek istiyoruz. İbn Arabî, sıfatlar konusunu Allah'ın isimlerinin bir alt kategorisi şeklinde görmekle birlikte Allah'ın sıfatlarını, isimlerin anası, yani *ümmehâtü'l-esmâ* olarak kabul etmektedir. Bu, İbn Arabî'ye ait bir terkiptir. Bu terkip ise *diğer isimleri bünyesinde cem eden külli isim* anlamını taşımaktadır. Yani İbn Arabî'ye göre sıfatlar, isimlerin anası olarak ilk sırada yer almaktadır. Onun *ümmehâtü'l-esmâ* şeklinde tavsif ettiği sıfatlar da genel olarak kelâm âlimlerinin kabul ettiği yedi tane sübûtî sıfata tekâbül etmektedir.¹³⁰

¹²⁸ Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Mahmud Mahmud Gurab, Dimeşk 1985, Matbaatü'l-Zeyd b. Sabit, s. 49.

¹²⁹ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, Beyrut 1985, c. I, s. 199-200, c. III, s. 253-255

¹³⁰ İbn Arabî, a.g.e., s. 155.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KELÂMCILARIN ELEŞTİRİLERİ

3.1. Tasavvufun Eleştirilme Sebepleri

Tasavvuf, zamanla farklı ilim dallarına mensup kimseler tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Tasavvufun bu denli yoğun eleştirilerle karşı karşıya kalmasının farklı sebepleri bulunmaktadır. Söz konusu eleştiri sebeplerini şöyle özetlemek mümkündür.

3.1.1. Tasavvufun sınırlarını belirleyen keskin duvarlarının olmaması:

Fıkıh, kelâm, tefsir, hadis gibi pek çok İslamî ilimde, o ilmin çerçevesini çizen bir ana doktrin mevcuttur. Tasavvuf ise ilk oluşmaya başladığı yıllardan itibaren öznel, şahsî ve bireysel tecrübeye dayanan bir özellik arz ettiği için her sûfînin inanç ve pratikler noktasında farklı bir kâidesi ve meşrebi olmuştur. Bu öznellik, tasavvufu kötü niyetli kişiler tarafından suistimale açık hale getirmiştir. Zira bir kişi şeriata aykırı bir davranış sergileyip bunu bâtinî birtakım gerekçeler sunmak suretiyle temize çıkarabiliyordu. Bu kişilerin sayısı arttıkça, tasavvufun, ehil olmayan kişiler elinde suistimal aracı olması kaçınılmaz bir hal alabilirdi. Bu tehlikeyi fark eden Cüneyd-i Bağdâdî ve Beyazîd-ı Bestâmî gibi öncü sûfîler, tasavvufu kitap ve sünnet sınırları içine çekmiştir. Böylelikle onlar, şariat ve naslar ile çelişmemeyi bir kural olarak bu ilmin esasları içine katmışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî ve Beyazîd-ı Bestâmî'nin bahsi geçen gayretlerine rağmen, tasavvufun batınî bir ilim özelliği barındırması sebebiyle bir suistimal aracı olmasının önüne geçildiği çok da söylenemez. Nitekim tasavvufa dair yöneltilen söz konusu eleştirilerin, gerek ismi geçen sûfîlerin döneminde gerekse sonraki dönemlerde devam ettiği görülmektedir. Buna rağmen eleştiriler son bulmamıştır.

3.1.2. Fetihler ile gelen kültür etkileşimleri:

Hız. Ömer dönemindeki fetihler ile İslam devletinin sınırları genişlemişti. Dolayısıyla artık geçmişten beri köklü medeniyetlere ev sahipliği yapmış topraklar, İslam hâkimiyetindeydi. İran, Bizans, Mısır, Mezopotamya, Yunan medeniyetlerinin hâkim olduğu bölgelere yayılan Müslümanlar, bunun tabî bir sonucu olarak o bölgedeki inanışlardan, felsefî sistemlerden, kültürlerden etkilenmişlerdir. Bahse konu bölgelerde yaşayan ve İslam devletinin hâkimiyet kurmasıyla Müslümanlığı seçen kişiler, Müslüman olmadan önceki inanışlarının ve âdetlerinin tamamını terk etmemiş, bir kısmını devam ettirmişlerdir Bu durum ise her türlü etkileşimi beraberinde getirmiştir.

Farklı dinlere mensup olup fetihle birlikte İslam'ı seçen kimselerin eski adetlerini sürdürmelerinden, deyim yerindeyse tasavvuf da payını almıştır. Zira tasavvufun, bahsi edilen bu kültürlerle veya sonradan Müslüman olan kimselerin eski dinlerine ait inanışlarına benzer bazı yönlerinin bulunması, bu ilmin kökeninin ve kaynağının ilgili hususlara dayandığı yönünde bir düşünceyi doğurmuştur. Tasavvufun, geçmişten günümüze eleştiri konusu yapılan bir özelliği de tam olarak bahsedilen durumdur.

3.1.3. Tasavvufun bid'at olduğu iddiası

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların, dini yaşayış ve algılayış tarzlarında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Müslümanların bir kesimi, aklî esaslar temeline oturduğunu düşündükleri dini, yaşama noktasında akaid konularıyla ilgili olmayıp sadece toplumsal anlamda meydana gelen birtakım küçük değişimleri veya genişlemeleri olumlu karşılayarak hayatlarına tatbik ederken ya da genişlemelere olumlu yaklaşırken; diğer bir kesim ise peygamberden sonra ortaya çıkan şeylerin tümünü kötü saymış, peygamberin vefatından sonra ihdas edilen her şeyi dini ritüellerin dışında konumlandırmıştır.¹³¹

İslâmî ilimler içinde tasavvufun diğer ilimlerden ayrıldığı bir nokta vardır. Bu da tasavvufun yalnızca teorik bir ilimden ibaret olması değil, âdeta bir yaşam tarzı özelliği taşımasıdır. İşte bidat kavramını geniş bir yelpazeye yayarak değerlendirenler tarafından tasavvuf, taşıdığı bu özellik sebebiyle başlı başına *bidat bir oluşum* şeklinde tanımlanmıştır.

Selefi bir bakış açısı olarak nitelendirilebilecek anlayışa göre Rasulullah dönemi ile din tamamlanmış ve dine eklenecek herhangi bir şey kalmamıştır. Böylelikle aksi yöndeki tüm eklemeler, “kötü” şeklinde nitelendirilmiştir. Bahsedilen bu eklemelerden bazılarını içeren tasavvuf da bu yönüyle sert eleştirilere maruz kalmış hatta dinin aslında olmayanı icat etmekle itham edilmiş ve tasavvuf müntesipleri de tekfir edilmiştir.

¹³¹ “Bid‘at biri geniş, diğeri dar kapsamlı olmak üzere iki şekilde tarif edilmiştir. Geniş kapsamlı tarife göre bid‘at Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan her şeydir. Bid‘atın sözlük anlamından hareketle yapılan bu tarife göre, dinî mahiyette görülen amel ve davranışlardan başka günlük hayatla ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve âdetler de bid‘at sayılmıştır.” (Rahmi Yaran, “Bidat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 6, s. 129-131.)

3.1.4. Tasavvufun diğer ilimlerde görüldüğü şekliyle sınırlı belli net bir çerçevesinin olmayışı

Tefsir, kelâm, hadis, fıkıh gibi ilimlerin, kapsamına giren ve bu kapsamın dışında kalan her bir meselede netlik göze çarpmaktadır. Ancak tasavvuf, bünyesinde objektiflik barındırmayan, tam olarak *haller ve makamlar ilmi* şeklinde tanımlanan bir alandır. Haller ve makamlar ise özü itibarıyla sayısı, tanımları, keyfiyetleri, sûfiden sûfiye değişkenlik gösteren olgulardır. Hal böyle olunca haller ve makamlara dair net bir sayı vermek veya net bir tanım yapmak suretiyle kapsam tahsisi, hiçbir açıdan mümkün olmamaktadır. Örneğin tevhîd kavramına dair tasavvuf ehli kimseler tarafından yapılmış pek çok tanımı görmek mümkündür. Yine tevhîdin kapsamı konusunda bu kapsamın ele alınışına kadar çeşitli yaklaşıma da tesadüf edilebilmektedir. İşte bu durumlar, tasavvufun daha çok öznel bir özellik barındırdığını net bir şekilde göstermektedir.

Dolayısıyla tasavvuf; tecrübe, sezgi, ilham ve vecd ile bilgi sahibi olunabilen bir ilimdir. Sezgi ve ilham ise öznel bir yöntem olduğu için kişinin sadece kendisini bağlayan ve ona ait olan bir bilgiyi elde etmekte işe yaramaktadır. İşte bu öznel ve bazen sûfilerin kimi konularda taban tabana zıt görüşler ortaya atması, tasavvufun eleştiriye açık bir ilim olmasının sebeplerini teşkil etmektedir. Örneğin sahv¹³² ve sekr¹³³ şeklinde ifade edilen kavramlar, tasavvufun içinde bulunan ancak birbirinin tam tersi uygulanışa sahip iki hal olup bu hallerden birini diğerine tercih eden mutasavvıflar bulunmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışı sahvı, yani bilinçli ve uyanık olma halini esas alırken; Beyazîd-ı Bistâmî ise bir nevî sarhoşluk halini anımsatan sekri esas almıştır. Bu iki büyük sûfî esas aldıkları haller konusunda birbirini eleştirmiştir. Yine tasavvufun içinden bir hareket olarak ortaya çıkan Melâmetîlik, sûfinin kendisini gizlemek amacıyla hareket ettiği ve tasavvuf içinden ve dışından çokça eleştiri alan bir meşreptir.

Öne çıkan bazı başlıklardan hareketle tasavvufun en çok eleştirildiği hususlar, yukarıda belirtildiği gibidir. Zikredilen bu eleştirilerin dışında tasavvufa yöneltilen ve tasavvufun farklı anlayışlarına dönük muhtelif eleştirilerin varlığı da bir gerçektir. Bu sebepleri

¹³² Sahv: Seyrüsülûk yolculuğu esnasında sâlikin, uyanıklık, bilinç halinde olmasını ifade eden kavramdır.

¹³³ Sekr: Sekr tasavvufta terim olarak seyrüsülûk esnasında gelen vâridin (feyz) etkisiyle sâlikin kendinden geçmesini ifade eder. Bu hali yaşayan sûfiye sükrân denilir. Sekr halinin geçmesi sahv olarak isimlendirildiğinden kaynaklarda sekr-sahv terimiyle birlikte ele alınmıştır. (Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 303-316)

farklı taksimlerle aktaran kimselere rastlamak da mümkündür. Bahsedilen taksime yönelik bir örnek oluşturma açısından mutasavvıf Zerrûk'un (öl. 899/1493-94), *Kavâidu't-tasavvuf* adlı eserinde, beş maddede aktardığı taksimine burada yer vermek uygun olacaktır. Buna göre ilgili beş madde şöyledir:

1) Manevi haller: Haller ve makamlar, tecrübî olgulardır. Yani kavramak ve tam anlamıyla algılayabilmek için tecrübe etmek, o hâli yaşamak gerekmektedir. Bu da ancak sûfî tarafından gerçekleştirilebildiği için diğer kimseler tarafından doğal olarak muğlaklık arz etmektedir. Bahsedilen bu kapalılığın eleştirilmesi de gayet tabiidir.

2) Ruhsat ve azimet konusu: Tasavvuf ehli kimse denildiğinde, manevi yönden en mükemmel duruma ulaşmak için çabalayan insan akla gelmektedir. Fakat sûfî, azimeti değil de ruhsatı seçer ve ibadet, yaşantı, ahlak konularından herhangi birinde gevşeklik gösterirse bu durum insanların dikkatini çeker ve bu davranışlar, sufînin eleştirilmesine sebep olur. Yani tasavvuf ile ilgisi olmayan bir kul hata işlediğinde bu hata insanların gözüne batmazken, sûfînin böyle bir kusur işlemesi, büyük ölçüde eleştirilir.

3) Tasavvufun batînî ilim olması: Yukarıda da bahsedildiği gibi tasavvufun batînî bir ilim olması, her zaman şeriat ve zahirî ilimler hususundaki eylemleri noktasında mutasavvıfların dikkat çekmelerine sebep olmuştur. Tasavvuf ehli kimseler, dinin zâhirî yönleri noktasında bir şeyleri ikinci planda görürken, halkın da tasavvufçuları örnek alıp şeriatı yok sayması endişesi, bu konudaki eleştirilerin temel sebebi olmuştur.

4) Dünyalık hedefler: Dini kullanarak birtakım menfaatler elde edilmesi, eskiden beri sık karşılaşılan bir durumdur. Bu sebeple dinî birtakım iddialarla ortaya çıkan kişiler, insanlar tarafından çoğu zaman şüphe ile karşılanmıştır.

5) Makam tutkusu: Halkın sûfilere duyduğu saygı ve onlara düşkün olmaları, belli makamlardaki kişileri, pek çok sebeple rahatsız eder. Çünkü hakikati dillendirmekten geri durmayan kişiler, bu makam sahiplerinin eksik ve hatalı

yönlerini ortaya çıkarır. Bu yüzden söz konusu makam sahipleri, sûfiler ile çok uğraşır ve eleştiri oklarını, mütemadiyen sufilere doğrulturlar.¹³⁴

3.2. Sûfilerin eleştiri aldıkları hususlar

3.2.1. Yöntem temelli eleştiriler:

Tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf gibi ilimlerin tamamı, bilgi edinme noktasında kendine has bir yöntem ile hareket etmektedir. Örneğin müfessirler, tefsir alanına dair bir kanaat ortaya koyarken Kur'an'daki ayetleri, sebab-i nüzul ve nasih-mensuh gibi tefsir ilminin alt disiplinlerinden yararlanarak yorumladıkları gibi başta hadis ve fıkıh olmak üzere bilhassa temel İslam bilimlerine yönelik bütün alanlardan faydalanarak da yorumlamaktadırlar. Keza muhaddisler de hadis alanına dair bir söz söylerken kendilerince belirledikleri somut ve objektif kıstaslar ile hareket ederler. Kelâm ilminde ise nazar ve istidlal yöntemi temel alınarak herhangi bir konu hakkında bilgi sunulmaktadır. İşte bu noktada tasavvuf ilmi zikri geçen zahirî ilimlerden ayrılmaktadır. Mutasavvıf, bir bilgi ortaya koyarken keşf ve ilham yöntemini kullanır. Keşf, ilham gibi tecrübeler, tamamen bireysel, subjektif ve yalnızca muhatabını bağlayan sonuçlara ulaştırdığı için İslam düşünce tarihi boyunca sûfilerden gelen bilgilerin doğruluğu, akla büyük önem atfeden ulema başta olmak üzere neredeyse diğer alanlarla ilgilenen âlimlerin tamamı tarafından şüphe ile karşılanmıştır. Kişinin ortaya koyduğu bir bilgi, şayet somut, desteklenebilir bir zemine oturtulmazsa söz konusu bilginin, *zan* olmaktan öteye geçemeyeceği malumdur. Çoğu mütefekkir, müfessir ya da muhaddis, *keşf* ve *ilham* bir bilgi edinme yöntemi olarak kabul etmez. Bu durum sebebiyle de mutasavvıflar, bahsi geçen yöntem hususuyla alakalı yoğun eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Söz konusu münekkidler tarafından, *keşf* yönteminin neden bir bilgi kaynağı olamayacağı ve *ilham* olgusunun bilgi vasıtası kabul edilmesi halinde ne gibi sıkıntıların ortaya çıkacağı hususları çokça yazılmış, eleştirilmiştir.

¹³⁴ Ahmed Zerruk *Kavâidu't-Tasavvuf*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr ve Ali Ferğuli, Daru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 106.

3.2.2. Şeyhlerin durumlarındaki bozulmalar:

Tasavvufun henüz sistemli bir ilim olarak ortaya konulmadığı ilk dönemlerde, zühd hayatı şeklinde var olduğundan daha önce bahsedilmişti. Toplumsal hayattaki değişimler ile birlikte gelen zenginleşme ve dünyevileşmeye bir tepki olarak ulemanın Allah ile ilişkiyi öncelediği bilinmektedir. Bu önceleyiş, söz konusu lüks yaşamın tam tersi bir refleksle *nefsî* olanı en aza indirgeyerek *rahmânî* olanı, yani *manevî hayatı* ön plana alma noktasında öne çıkmaktadır. Ancak zaman içerisinde tasavvuf ehli kimselerde, bu çizgiden sapmalar da meydana gelmiştir.

Kelâbâzî, *Taarruf*'un mukaddime bölümünde mutasavvıflardaki bu bozulmaları ve değişimleri, detaylı bir şekilde betimlemiştir. Kelâbâzî'ye göre tasavvuf, ortaya çıktığı ilk dönemlerde Allah ile yakın olma gayreti içerisinde, nefsanî arzuları ikinci plana atıp, yalnızca ibadet, taat ve zikir ile meşgul olmak suretiyle bir yaşayış biçimi şeklinde görülmekteydi. Fakat zamanla tasavvufa karşı olan istek ve rağbet fark edilir bir şekilde azalmıştır. Müellif, bu noktayı *tasavvufun, kitap-risale, soru-cevap formuna evrilmesi* şeklinde tasvir etmektedir. Aynı zamanda bu noktada tasavvufun, kitap/eser ilmi değil, *kalp ilmi* olduğunu vurgulamaktadır.

Kelâbâzî'ye göre bahsi geçen dönüşüm, uzunca bir süre devam etmiş ve tasavvufun özü, yerini yalnızca şekle bırakmıştır. Diğer bir deyişle tasavvuf özünü kaybetmiş ve artık şekilden ibaret bir hal almıştır. Bununla birlikte tasavvuf ile bir bağlantısı olmayan kimseler sûfilik iddialarında bulunmaya başlamıştır. Bu iddialar, dillerinde ve şekillerinde¹³⁵ zuhur etse de bahsi geçen sözde mutasavvıflar, tasavvufun özü hakkındaki bilgilerden yoksundurlar.

Kelâbâzî'nin, tasavvuf ehlinin bozulmasına dair vurgu yaptığı bir diğer nokta, bahsi geçen bozulmaların yaşanmaya başladığı süreçte, gerçek sûfilerin herhangi bir eylem ya da söylemde bulunmayarak sessiz kalmalarıdır. Hak yoldaki sûfilerin böyle bir tavrı tercih etme sebeplerini ise sahip oldukları ilmin, ehil olmayan kimselere geçmesini istememeleri olarak açıklar. Bu durumda ise boş kalan alanı cahil kimselerin doldurması

¹³⁵ Tasavvuf yoluna intisap eden kişiler, mensup oldukları yolu her yönden belli ederlerdi. Örneğin sıradan insanlar ipek kumaş giyerken; sûfiler, yün kumaştaki elbiseler giyinirdi. Nitekim sûfi kelimesinin kökünü oluşturan *sûf* da yün kumaşa verilen isimdir. Yani mutasavvıflar, ismini bile giyimlerinde öne çıkan unsurdan almışlardır. (Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Dergâh yayınevi, s. 115)

kaçınılmaz olmuştur. Bu cahil kimseler ise hak olanı batıl; batıl olanı hak gibi göstermişlerdir. Aynı şekilde Kelâbâzî'nin tasavvufa dair bahsettiği bir diğer bozulma sebebi, tasavvuf yolunu açıklama ve tanıtmaya hakkına sahip kimselerin, kıskançlık sebebiyle tasavvufa dair bilgileri başka insanlara anlatmamalarıdır. Kelâbâzî'ye göre temas edilen bu noktalar, zamanla insanların tasavvuftan ve mutasavvıflardan soğumalarına hatta nefret etmelerine sebep olmuştur.¹³⁶

Şeyhlerin ve dolayısıyla da tasavvufun bozulması mevzusuna eserlerinde yer veren sûfilerden biri de Kuşeyrî'dir. O, *Risale*'sinin girişinde hakiki tasavvuf ehlinin kalmadığına dair bir serzeniş ile sözlerine başlar. Kelâbâzî'nin de bahsettiği bir nokta olan, gerçek ve öz tasavvufa dair eserlerden başka bir şeyin kalmadığını vurgular. Kuşeyrî, söz konusu durumu aşağıdaki şiir ile betimlemektedir.

“Çadırları olanların çadırlarına benziyor, halbuki görüyorum ki çadırların içinde duran kabilenin kadınları, sevgilimin kabilesine ait çadırların kadınlarından başka!”¹³⁷

Kuşeyrî, bu noktadaki sözlerini tasavvuf ve sûfilerde bir duraklamanın ve ciddiyet azalmasının baş gösterdiği hatta hakiki anlamdaki tasavvufun tamamen silindiği yargısıyla devam ettirir. Bu duruma sebep olarak ise öncü sûfilerin vefatıyla birlikte onların yolunu takip eden gençlerin azalmasını, verânın kaybolmasını, tasavvuf yolundaki kimselerin bile ihtiras ve dünyevî şeylere yönelmeye başlamasını sıralar. Bu sebeplerle birlikte şeriata gösterilen saygının yok olması, dinin ikinci plana itilip insanların dini konulara karşı kayıtsız bir duruma gelmeleri de Kuşeyrî'ye göre bahsi geçen bozulmaları tetiklemektedir. Dinin koyduğu emir ve yasakların hafife alınması hususunu açarak ibadetlerin dahi basite alındığını, eylemleri bakımından helal ile haram arasında bir ayırım kalmadığını, büyük günahlarda bile duyarsızlaştıklarını, nefsin isteklerine göre hayatlarını yaşadıklarını vurgulamaktadır. Kuşeyrî'ye göre bahsi geçen dönemde kendini sûfî diye niteleyen kimseler, öyle bir noktaya gelmiştir ki menfaatleri hususunda dini yönlendirebiliyor, devlet adamları ile kurdukları iyi ilişkiler sayesinde elde ettikleri şeyleri kolaylıkla kullanabiliyorlardı.¹³⁸

¹³⁶ el-Kelâbâzî, *Doğuş devrinde tasavvuf, Taarruf*, s. 55.

¹³⁷ el-Kuşeyrî, *Risale*, s. 80.

¹³⁸ el- Kuşeyrî a.g.e., s, 80.

3.2.3. Şeriat ile ters düşen yaklaşımlar ve şeriatı hafife alma:

İlimlerin zahiri ve batını ilimler şeklinde birbirinden net bir çizgiyle ayrılması, zamanla batını ilimle meşgul olan kimseleri -en mühimi mutasavvıflar-, zahiri ilimler noktasında farklı düşüncelere sevk etmiştir. Mutasavvıflar, zamanla her şeyin kalp ve onun fiilleriyle ilgili olduğunu vurgulayarak zahirî şeylerin sadece bir kabuktan ibaret olduğunu savunmayla başlamışlardır. Örneğin namazın farzları belli olduğu halde bu farzların bir kabuk olduğunu, namazda esas farzın “huşû” olduğunu savunan sûfilerin sayısı artmıştır. Tabii olarak bu durum başta fıkıh âlimleri olmak üzere pek çok kesimden eleştiri almalarına sebep olmuştur. Bu tehlikenin farkına varan bazı sûfiler,¹³⁹ bu meyanda meydana getirdikleri eserleri ile anılan tehlikeye karşı önlem almaya çalışmış, bu durumların kabul edilemez olduğunu ve gerçek tasavvufun içinde yer alamayacağını ortaya koymaya çabalamışlardır. Kuşeyrî'nin, *Risâle*'sinde yer verdiği şu ifadesi buna örnek olarak zikredilebilecek türdendir: “...onlar, nefsanîyetlerinin yok olup fenâ mertebesine ulaştıklarını, işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı yerilemeyeceklerini, iddia etmişlerdir.”¹⁴⁰

Kuşeyrî, tasavvuf ehlindeki değişimi ele alırken ilk olarak onların özden uzaklaşıp kabukla ilgilenmeye başladıkları hususunda sözler sarf ettikten sonra şeriate karşı olan tutumlarındaki değişime değinir. Bu bağlamda tasavvuf yoluna intisap etmiş kişilerin, devamlı olarak üst/yüce makamlara ve hallere dikkat çektiğini ve söz konusu hallere erişmiş kişiden, mükellef kullara ilişkin hükümlerin kalkmış olduğunu vurguladıklarını eleştirel bir üslupla dillendirir. Zira sûfilere göre yüce makamlara ve hallere erişen kişi kulluk mertebesinden daha üst bir forma geçmektedir. Aynı şekilde onlara göre bahsi geçen mertebede sûfî, Allah'ın birliğinin sırlarını müşahade ederek O'nun hakikatinin nuru ile sonsuzluğu temaşa etmektedirler. Bunun yanında söz konusu sûfinin artık Allah ile kavuşma haline ermesinden dolayı ne sarf ettikleri sözlerinin kendi sözleri olduğunu;

¹³⁹ Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi bazı mutasavvıflar bu tehlikeye karşı önlem almak istemişlerdir. Hatta Taaruf ve Risale eserinin yazılış amacı da bu yöndeki bozulmalara karşı, tasavvufun her yöne çekilmeye başlanmasına karşı, çizgilerini çekip belli bir kalıba oturtmaktır. Üstad Kelâbâzî'nin, Taarrufta hedeflediği şey sûfilerin itikadi olarak Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu ortaya koymaktır. O döneme kadar böyle bir endişeye ve çabaya gerek duymazlarken bahsedilen bozulmalar ile birlikte tasavvufun meşruiyetini ispat etme ihtiyacı hissedilmiş ve bu minvalde eserler verilmiştir. (Ekrem Demirli, *Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi*, Erzurum 2013, Atatürk Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 40, s. 126.)

¹⁴⁰ el-Kuşeyrî, *Risale*, s. 81.

ne de eylemlerinin kaynağının ve o eylemleri irade eden ile işleyenin kendileri olduğunu savunduklarını söylemektedirler.¹⁴¹

3.2.4. Tasavvufun Tanrı-İnsan ilişkisi anlayışı:

Genel olarak İslami ilimlerin ve özelde kelâmın, temel olarak Allah ile insanı konumlandığı bir yer ve bu iki varlığın ilişkisine dair savunduğu bir yaklaşım vardır. Bu bağlamda tasavvuf da Allah ile insanı kendi inanç sistemine göre konumlandırmıştır. Bu inanç sistemine göre tasavvufta temel hedef “fenâ” makamına erişmektir. Yani Allah'a ulaşmak, onun benliğinde kendini bulmak hatta yitirmektir. Söz konusu kendini *Allah'ın benliğinde yitirme durumu*, aslında Allah ile bir olmak manasına gelmektedir.¹⁴² Özellikle İbn Arabî ve onun vahdeti vücûd görüşü, bu bağlamda kendinden önceki sûfîlerden birtakım, tasavvuf dışındaki ilimlerle meşgul kimselerden ise büyük ölçüde farklılık arz eden bir tanrı-insan anlayışı olarak ortaya çıkmaktadır. Bahsi geçen anlayış özellikle kelâmcıların tenzih merkezli Tanrı yaklaşımına tamamen ters bir yapıda olduğu için başta mütekellimler olmak üzere farklı kesimlerden eleştiriler almıştır. İlerleyen bölümlerde bu konuya detaylı olarak değinilerek bahsedilen eleştiriler, tek tek incelenecektir.

¹⁴¹ el-Kuşeyrî, a.g.e., s, 81.

¹⁴² el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 365-367.

3.2.5. Melâmetilik ve Melâmî tavırlar¹⁴³:

Tasavvufun, ortaya çıktığı ilk dönemlerde, dünyevileşmeye ve zenginleşmeye bir tepki çizgisinde olduğundan tezimizin daha önceki kısımlarında yer yer bahsedilmişti. Örneğin halk, ipek kumaşlı elbiseler giyerken sûfiler yün giyer, lükse dair hiçbir şeyi hayatlarında barındırmazlardı¹⁴⁴. Zamanla ortaya çıkan Melâmetilik anlayışında ise bu tavrın tam tersine sûfî ve Allah’a ulaşmak maksadıyla seyrüsülûk yolunda bir âlim olunduğunu gizleme refleksi müşahede edilmektedir. Belirtilen amaca paralel olarak, anlayışa mensup kişiler, sûfiler gibi giyinmez, onlar gibi yemez içmez, halkın gözünde klasik bir şeyh imajı da oluşturmazlardı.¹⁴⁵ Zamanla söz konusu anlayışı da suistimal eden kimseler türemiş ve bu kimseler, yaptığı her yanlış hareketi “*ben Melâmîyim*” savunması ile meşrulaştırmaya çalışan bir pozisyon almışlardır. Haramları işleyen, farzları yerine getirmeyen kişi eleştirilecek olduğunda bu savunmayı kullanarak muhatabını susturmaya çalışmıştır. İşte bahsi geçen suistimale devam eden kişilerin sayısı arttıkça melâmetilik anlayışı da lekelenmiştir.¹⁴⁶

Sözü edilen durum, tasavvuf ehli de dahil olmak üzere içeriden ve dışarıdan farklı eleştiriler ile karşılanmıştır. Bu çerçevede tasavvufu istismar eden sözde sûfilere eleştiri yönelten âlimlerden biri de İsmail Ankaravî’dir (öl. 1041/1631). Ankaravî, tasavvufu istismar eden sûfileri eleştirirken onlardan *sahte sofular* şeklinde bahseder ve bu

¹⁴³ Sözlükte “kınamak, kötülemek, ayıplamak” gibi anlamlara gelen melâmet kelimesinin tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanım alanı bulunmaktadır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî sâlikleri âbidler, sûfiler ve melâmetiler şeklinde üç gruba ayırır. Ona göre âbidlere zühd, takvâ ve nefsi kötü amellerden temizleme gibi davranışlar hâkimdir. Fakat onların haller, makamlar ve sırlar hakkında hiç bilgileri yoktur. Sûfiler, bütün fiillerin Allah’a ait olduğunu ve kendilerinin hiçbir fiile sahip bulunmadığını müşahade ederler. Ancak onların zühd, takvâ ve tevekkül konusunda âbidlerden bir farkı yoktur. Halka keramet göstermekten ve Allah katındaki derecelerini belirten hallerini izhar etmekten çekinmezler. Sûfilerin müridleri de kendileri gibi dava sahibi olduklarından kendilerini halktan üstün görürler. İbnü’l-Arabî’ye göre sâliklerin en üst derecesinde bulunan melâmetiler Allah’ın kendisine yönelttiği ehlullahtan bir gruptur. Allah bir göz ilişir de kendisinden alıkoyar diye onları kıskançlıkla korumuştur. Onlar sadece Allah ile beraberdir, bir an bile O’na ibadetten geri kalmazlar. Rubûbiyet kalplerini istilâ ettiğinden dolayı riyâsete karşı bir istek duymazlar (Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya-İbrahim Medkur, Kahire 1992, c. III, s. 45-46). İbnü’l-Arabî, “ümenâ” diye adlandırdığı melâmetilerin bâtınlarındaki hali asla zâhirlinde izhar etmediklerini, bu sebeple hallerine hiç kimsenin vâkıf olamayacağını ve eğer insanlar melâmetilerin Allah katındaki değerini bilecek olsalardı onları ilâh edineceklerini söyleyerek onların kendilerini insanlardan gizlemelerinin sebebini açıklar. (Nihat Azamat, “Melâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2004: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 29, s. 24-25.

¹⁴⁴ el-Hucviri, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 115.

¹⁴⁵ Sülemî, *er-Risâletü’l-Melâmetiyye*, nşr. Ebu’l-Âlâ Afîfî, *el-Melâmetiyye ve’s-sûfiyye ve ehlü’l-fütüvve*, Kahire 1945, s. 86-95.

¹⁴⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, İstanbul 2000, Milenyum yayınları, s. 165.

sûfilerin, hakiki tasavvuf ehlinin yolunu öğrenip bunları dünyalık menfaatler için kullandıklarını hatırlatır. Zikredilen dünyalık menfaatler ise en başta insanlara sevimli gözükerek çevresine eş-dost toplamaktır. Bunun yanı sıra Ankaravî, eleştirilerini, bahsi geçen nitelikteki sûfileri, ilhâd (dinden çıkma) ve ibâhîlik ile ithama kadar taşımaktadır.¹⁴⁷

Anılan genel eleştirilerden sonra Ankaravî, Melamîleri de şu sözlerle eleştirmektedir: *“Melâmîler hem sapıktırlar, hem de başkalarının sapıtmalarına sebep olan bedbahtlardır. İslam'ın boyunduruğundan çıkmış, ibadet ve taatı terk etmişlerdir. Gece gündüz sarhoşurlar. Beng ve bâde kullanır, fîsk ve fücür içine dalmış seraserilerdir. Halkı Nemrud, kendilerini ise İbrâhim bilip “Nemrud'un küfrü imandır” diyerek herze yerler. Bunların nicesi bu itikatla gelir, bu itikatla gider, Neûzü billah”*¹⁴⁸

Hulasa önceleri son derece dinî bir hassasiyetten doğan melametilik, yukarıda aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere sonraları kötü niyetli kimseler tarafından tam anlamıyla bir suistimal malzemesi haline gelmiştir. Bu durum ister istemez tasavvufun yara almasına sebep olmuş, bunun doğal bir sonucu olarak tasavvuf içinde bozulmalar baş göstermiştir. Bu sebeple tasavvuf ehlinin eleştiri aldığı noktalardan biri de bu anlayış olmuştur.

3.2.6. Şathiyeler:

Sûfî, fenâ mertebesine ulaşmak için çıktığı seyr-i sülûk yolculuğu esnasında sekr¹⁴⁹ halindedir. Söz konusu sarhoşluk halindeyken sûfinin ağzından, ilk bakışta şeriat açısından sakıncalı duran farklı cümlelerin dökülmesi muhtemeldir. Bu cümlelerin sınırları, dinin sınırlarını aşabilmekte ve bu cümleleri duyan kişiyi şaşırtıp sözleri sarf eden kimse hakkında farklı düşüncelere sevk edebilmektedir.

Şathiyede öne çıkan unsur, sûfinin vecd halidir. Seyrüsülûk yolculuğu esnasında zaman zaman vecd haliyle kendinden geçen sûfinin dilinden şeriat açısından sakıncalı

¹⁴⁷ İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, İstanbul 1256, s. 15.

¹⁴⁸ Ankaravî, a.g.e., s. 15.

¹⁴⁹ Sarhoşluk anlamına gelmektedir. Terim olarak seyrüsülûk esnasında gelen vâridin (feyz) etkisiyle sâlikin kendinden geçmesini ifade eder. (Abdullah Kartal, “Sekr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 36, s. 334-335.)

görülebilen bazı cümleler dökülebilmıştır. Sûfî şatahat içeren cümleleri sarfettiği esnada kendinden geçmiş bir halde olduğu için ondan, kullandığı sözleri ispatlaması istenir. Fakat bunu yapamamakta ve bu sebeple yalancılıkla itham edilmektedir. Aynı zamanda sûfî, vecd haline girdiğinde zahir olan her şeyden kopup yalnız bâtınla meşgul olduğu için Hakk ile arasında ben-sen ayrımı kalmaz. Sûfinin ağzından çıkan şathiyeler de, sûfî için Allah-insan ayrımının kalmadığı anda dökülür.

Şathiyeye de sakıncalı unsur, benlik iddiasının ve bir nevi meydan okumanın bulunmasıdır. Sıradan bir beşerden söz eder gibi bir üslup ile Allah hakkında sözler sarf edilmesi, yalnızca tenzihçi hassasiyete sahip ulemaya değil, sıradan insana bile rahatsız edici gelmiştir.

Bayezid-i Bistâmî, Ebubekir Dülef b. Cahder Şiblî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî gibi sûfiler şathiyeleriyle meşhur sûfilerdir. Örneğin, Bayezid-i Bistâmî bir şathiyesinde *“Allah beni bir gün huzuruna yükseltip, buyurdu ki: Yâ Bayezid yarattıklarım seni görmek istiyorlar. Ben de dedim ki: beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyyeni giydir, ahadiyetine yükselt. Yarattıklarım beni görünce seni gördük desinler. Sen, o olasın ki, ben orada bulunmayım.”* ifadelerini kullanmıştır. Yine *“leysiyyet meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum. Nihayet yokluktan, yokluk içinde, yoklukla oldum. Sonra “kaybetme”yi kontrol ettim ki orası tevhîd meydanıdır, yokluk ile kaybetme içinde uçtum. Nihayet kayıp içinde kayboldum. Kaybede ede zıya içinde, leyse içinde ve leyse ile taziy de kaybettim. Sonra arifin halktan gaybubeti, halkın ariften gaybubeti içindeki tevhîdi murakabe ettim.”*¹⁵⁰ sözleri de Bayezid’e ait şathiyelerdendir.

Serrâc’tan rivayet edildiğine göre İbn Salim, Bayezid-i Bistâmî’nin şathiyelerden bahsederken onun küfrünün Firavun’un düştüğü küfürden daha kötü olduğunu söylemiştir.

Şathiyeler mevzusu hem tasavvuf ehli içinden hem başka ekoller tarafından eleştiri almış, özellikle zahiri ilimlere önem veren ulema tarafından tekfire varan ithamlara

¹⁵⁰ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 2012: Erkam Yayınları, s. 451,454.

sebebiyet vermiştir. Hatta Hallac-ı Mansur'un (öl. 309/922) “*Ene'l Hakk*”¹⁵¹ söylemi, onun idam edilmesine sebep olmuştur.¹⁵²

Tasavufun eleştirisi aldığı temel konular genel olarak bunlardır. Elbette bahsi geçen eleştiriler dışında da tasavvufun ve sûfilerin eleştirildiği pek çok spesifik mevzu bulunmaktadır. Ancak söz konusu eleştirilerin tamamına ayrı başlıklarla değinmek, öncelikle çalışmamızın hacmi açısından mümkün görünmemektedir. Bunun yanı sıra böyle bir hususu derinlemesine ele almanın, asıl konuyu bağlamından uzaklaştıracağı ortadadır. Bu itibarla ilgili hususa ana hatlarıyla değinilmiştir.

3.3. Tevhîd temelli eleştiriler:

Neredeyse bütün dinlerin ve mezheplerin ortaya koyduğu inanç esaslarının ve doktrin ilkelerinin temelini oluşturan unsurların başında *Allah inancının*, başka bir deyişle *tevhîd inancının* yer aldığına daha önce değinilmişti. Buradan hareketle “akîde” mevzu bahis olduğunda, inanç alanlarının tamamının temelinde, tevhid anlayışının, zemini oluşturduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Söz konusu durumda ise hangi ilim açısından bakılırsa bakılsın değişmez unsur, tevhîd yaklaşımlarının en önemli nokta olduğudur. Tevhîd konusunun bu denli önem arz etmesi pek çok sonucu beraberinde getirmektedir. Bahsi geçen sonuçların en önemlilerinden ve bu çalışmanın da temel konusu olan husus, mezhepler arasındaki karşılıklı tenkitlerin, inanç alanının zeminini oluşturan tevhîd konusuna yönelik olmasıdır. Bu durumu iki açıdan ele almak mümkündür. İlki; doğrudan tevhid anlayışları üzerine yöneltile eleştirilerdir. Allah-âlem ilişkisi, Allah'ın sıfatları, esmâ-i hüsnâ hususlarına yönelik eleştiriler bu grup içinde sayılabilir. İkinci husus ise doğrudan Allah anlayışları üzerinden olmayıp derinine inildiğinde, tevhîdin zeminde yer almasından dolayı yine tevhîd anlayışları ile şekillenen hususlara yönelik eleştirilerdir. İlk grupta yer almayan, itikad alanına yönelik tüm eleştiriler ise bu gruba dâhil olabilir.

¹⁵¹ “*ben Allah'ım*” “*ben Hakk'ım*” anlamına gelmektedir. Hallac'ı Mansur'u eleştirenler tarafından bu ifade, ilahlık ve hulûl iddiası anlamı taşımaktadır. Bu yüzden onun bu meşhur sözü, öldürülmesine sebep olmuştur. (Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur*, İstanbul 2016, Yeni boyut yayınları, s. 209.)

¹⁵² Hüseyin Özcan, *Bektaşilikte Dar Kavramı ve Hallac-ı Mansur Etkisi*, Folklor/Edebiyat Dergisi, sayı: 29, c. 8, s. 253.

Bkz. Rıza Bakış, *Hallac'a Göre Varlık ve Dini Tecrübe*, (Doktora Tezi), Kayseri 2010, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 40. Ethem Cebecioğlu, *Hallac-ı Mansur*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 30, s. 339.

Burada kelâmcılardan sûfilere yönelik tenkitlerde öne çıkan bazı şahsiyetlere ve eleştirisi noktalarına yer verilecektir. Şu var ki mütekellimlerin tamamı, tasavvuf ve mutasavvıf eleştirisinde bulunmamıştır. Hatta kelâm ilmiyle meşgul olan kimseler arasında tasavvuf yoluna mensup, sûfî kelâmcılar da bulunmaktadır.¹⁵³ Yani mütekellimler arasında tasavvufu eleştirenler olduğu gibi aynı fikirleri savunan, tasavvuf yoluna ilhak eden kelâmcılar da mevcuttur.

3.3.1. İbnü'l-Cevzî

510 yılı dolaylarında¹⁵⁴ (1116) Bağdat'ta doğan Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (öl. 597/1201), dedesine nispetle *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî* şeklinde tanınmaktadır. Soyu Hz. Ebû Bekir Sıddîk'a dayanan İbnü'l-Cevzî, çok küçük yaşta babasını kaybettiği için akrabaları tarafından büyütülmüştür. Bu durum, ilim hayatını da etkileyen faktörlerden biri olmuştur. Nitekim küçük yaşlardan itibaren ilim tahsilinde büyük katkısı olan hocası Şeyh Ebü'l-Fazl Muhammed b. Nasır'ın ilim halkasına halası götürmüştür. Hocası Ebü'l-Fazl yanında şer'î ilimlerin neredeyse tamamını öğrenmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin ilim tahsil etme noktasındaki iştiağı, ilerleyen süreçte son derece meşhur bir âlim olmasına ve yüzlerce eser telif etmesine sebep olmuştur. İbnü'l Cevzî, bu öğreniminin bir sonucu olarak henüz yirmili yaşlarına ermeden vaizlik yapmaya başlamış ve şöhretini burada da göstererek o dönemin meşhur vaizlerinden biri olmuştur. Bunun yanı sıra İbnü'l Cevzî, tek bir ilim alanı ile ilgilenmemiş akâid, tefsir, hadis, fıkıh, İslam tarihi (menakıb), biyografi gibi çok sayıda ilim ile iştigal etmiş, eserler yazmış, talebeler yetiştirmiştir. Bahsi geçen ilim dalları arasında en çok ön plana çıkan, akaid ve usûlü'd-dîn alanı olmuştur.¹⁵⁵

İbnü'l Cevzî'nin en belirgin özelliklerinden biri de ilim dallarının İslâm'ı algılayışını ve çeşitli konulardaki yaklaşımlarını, naslar çerçevesinde incelemesi ve bu ilimleri ya da

¹⁵³ Bkz. İbn-i Meserre (öl. 931) (Mehmet Özdemir, *Endülü's*, Ankara 2017, TDV yayınları, 4.b., s. 260. Ayrıca bkz. Ahmet Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, Ankara 2015, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.), İrem Ada, *İbn Meserre'nin Yeni Bulunan Eserleri Işığında Endülü's Emevîlerinin Erken Dönem Tasavvuf Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2020, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü.

¹⁵⁴ İbnü'l-Cevzî'nin doğduğu yıl hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Hicri 508, 509, 510 yılları zikredilmekle birlikte en meşhur kabul, 510 (1116) yılında doğduğudur.

¹⁵⁵ Musab Dalğa, *Ebü'l-Ferec Abdurrahman B. Ali İbnü'l-Cevzi (Ö.597/1201) ve "Menâkıbu Emiri'l-Mü'minin Ömer B. Hattâb" Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 2016: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13-15.

ortaya koydukları fikirleri eleştirmesidir. Hanbelî bir âlim olan İbnü'l Cevzî'nin, İslâm disiplinlerine dair yaptığı inceleme ve eleştirilerde selefi ekole yakın tutumlar sergilemesi, son derece doğaldır.

İbnü'l Cevzî'nin eleştirel bir tutumla tetkik ettiği ilimlerin başında tasavvuf yer almaktadır. O, tasavvuf geleneğini ve sûfilere, son derece sert bir üslupla eleştirmiştir.¹⁵⁶ Bu bağlamda İbnü'l Cevzî'nin *Telbisü İblis* adlı eseri, bazı dini grupları özellikle de sûfilere sert bir dille eleştirdiği eseridir. Eserde sûfilere ilk hallerinden "...Sonra başkaları geldi, bunlar açlık, fakirlik, vesveseler ve akla ansızın gelen düşünceler hakkında konuşup yazdılar. Haris-i Muhâsibî gibi! Sonra başkaları geldi, bunlar tasavvuf ekolünü gözden geçirip özelleştirdiler onu yıpranmış giysi, sema, vecd, raks ve el çırpma gibi kendine hoş özelliklerle başkalarından ayırıp bir uzmanlık dalı haline getirdiler."¹⁵⁷ şeklinde bahsettikten sonra zamanla söz konusu tasavvuf yolundaki kimselerin şeyhlere bağlandıklarını ve hayatlarını bu şeyhlerin koyduğu kurallara ve verdikleri fetvalara göre yaşadıklarına değinir. İbnü'l-Cevzî, şeriat dışında bir alanı dinin içinden kabul etmediği için bu noktada, sûfilere ilimden hızla uzaklaşarak kendilerince bir ilim icat ettiklerini, bu ilmi de en kıymetli ilim görerek şer'î ilimleri basitleştirdiklerini vurgular. İbnü'l-Cevzî'nin burada eleştirdiği ve sûfilere icad olarak nitelediği bu ilim bilindiği üzere *batınî ilim* alanıdır.

İbnü'l-Cevzî, eleştirilerine sûfilere sekr hallerinde sergiledikleri tavırlar üzerinden devam eder ve şöyle söyler: "Kimilerini aşırı açlık bozuk hayallere götürdü ve bunlar, güzel görünümlü bir şahsı görüp aşık olmuşçasına Allah aşkı ve kara sevdâ iddialarında bulundular. O kimseler de küfür ile bid'at arasında bir yerde durmaktadırlar."¹⁵⁸

İbnü'l-Cevzî'nin sûfilere eleştiri yönelttiği ve onları dinden çıkmakla itham ettiği bir diğer konu, vahdet-i vücûd anlayışının götürdüğü hulûl¹⁵⁹ ve ittihad anlayışlarıdır.

¹⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1999: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 20, s. 543-549.

¹⁵⁷ Ebu'l Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblis Şeytanın ayartması*, çev. Savaş Kocabaş, İstanbul 2005: Elif yayınları, 2.b., s. 218.

¹⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblis*, s. 218.

¹⁵⁹ "İlâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah'ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması" diye tanımlanabilir. Hulûl kavramı Kur'an-ı Kerim ile bazı hadislerde sadece sözlük anlamında yer almıştır

Sûfileri hulûlcu ve ittihâdçi olmakla itham eden İbnü'l-Cevzî, bu bağlamda şu sözleri sarf etmektedir: “*Sonra yolları çoğaldı türlü türlü fikirleri türedi. Kimileri hulul kimileri Tanrıyla birleşme iddialarında bulundu. İblis onları türlü türlü bid'atler içinde perişan etti.*”¹⁶⁰

İbnü'l-Cevzî, sûfilerin yazdığı tefsirleri de eleştirir.¹⁶¹ Bu noktada Ebû Abdurrahman Sülemî'nin *Kitab es-Sünen ve Tefsirin Hakikatleri* eserlerini örnek göstererek bu tefsirlerin hiç bir ilmî temele dayanmadıklarını, garip fikirler içermekten başka bir fayda sunmadıklarını vurgular. Sûfileri eleştirirken insaf çizgisinden çıkmamaya çalışan müellif, kendi ifadesiyle, yazdıkları bu ilimden yoksun ve garip tefsirlere rağmen tasavvuf ehlinin Kur'an'dan huzur bulduklarını ve yiyecek konusunda hassas ve titiz olduklarını hayretlerini dile getirerek ekler.

İbnü'l-Cevzî, bazı sûfilerin eserlerini ve o eserlerin içeriklerini de eleştirdiği hususlara dâhil eder. Bu bağlamda şu ifadeleri kullanmaktadır. “*Ebû Nasr Serrâc, “Lümâ es-Sûfiyye” adında bir kitap kaleme aldı ve onda Allah'ın izniyle ileride bazılarını zikredeceğimiz garip inançlar ve rezil sözler yazdı. Ebû Tâlib-i Mekkî ise onlara “Kûtu'l-Kulûb” isimli kitabını yazdı ve belli gün ve geceler için özel namazlar hakkında bir takım asılsız hadisler ve daha pek çok uydurma, bozuk inançlar zikretti. Onda “bazı keşif ehli kimseler der ki” ifadelerini sık sık kullandı. Oysa bu boş bir laftır. Kitabında ayrıca bazı sofilerden “Allah, dünyada bazı dostlarına tecelli eder” türü sözler anlattı.*”¹⁶²

Bunun yanı sıra İbnü'l-Cevzî, Ebû Tâlib-i Mekkî'nin sapkın bir kişi olduğundan şu anekdotla bahseder: “Bir gün, Ebû Tâlib-i Mekkî, Basra'da vaaz verirken “*Mahlukat için yaratandan daha zararlısı yoktur.*” dediği işitildi. Bundan başka da saçma sapan sözlerle vaazlarında yer vermiştir. Sonrasında insanlar onu bid'atçı şeklinde niteleyerek vaazlarına gelmemeye başlayınca Ebû Tâlib-i Mekkî de artık vaaz vermemeye başladı.”

(bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313, c.III, s. 354- 386.; M. F. Abdülbâkî, el-Mu'cem, “hll” md.)

¹⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblis*, s. 219.

¹⁶¹ Tasavvuf ehlinin ilhâm yöntemi ile yazdıkları ve Kuran'daki ayetlerin işârî manalarını ortaya koydukları tefsir türüne İş'ârî tefsir denmektedir. İbn Cevzî'nin eleştiri getirdiği tefsirler de bu türden olan tefsirlerdir. (Süleyman Uludağ, “İş'ârî Tefsir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 2001: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 23, s. 424-428.)

¹⁶² İbnü'l-Cevzî, *Telbis-i İblis*, s. 219.

Bundan başka onun eserinde de sapkın fikirler ortaya koyduğunu dile getiren İbnü'l-Cevzî, *Kûtu'l-Kulûb* adlı kitabında Allah'ın sıfatlarına dair kötü sözler zikrettiğine dikkat çekmektedir.¹⁶³

Eserlerini eleştirdiği sûfilere Ebû Nuaym İsfehânî'yi de ekleyen İbnü'l-Cevzî, onun *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı kitabında sûfiler ile hulefâ-i râşidîni bir arada andığından, onları aynı kefeye koyduğundan hayretle bahsetmektedir. Bunun yanı sıra aynı eserde tasavvufun ölçüleri hakkında da çirkin ve garip şeyler söylediğine temas etmiştir.¹⁶⁴

İbnü'l-Cevzî, benzer şekilde Ebû Hamid Gazzâlî'ye ve onun *İhya* adlı eserine de sert eleştiriler yöneltmiştir. İbnü'l-Cevzî, bu eserinde Gazzâlî'nin, aslı olmayan olaylar anlattığını ve keşif ilmi ile ilgili sarf ettiği sözlerin şariat kuralları dışında olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin, bu eserde yer verdiği bazı tefsirlerine de dikkat çeken İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî'nin yapmış olduğu söz konusu tefsirlerin bâtinî tefsirler olduğunu ve bir asılları olmadığına temas etmektedir. İhyâ'dan sonra Gazzâlî'nin *Muhsin bi'l-Ahval* eserinden de söz eden İbnü'l-Cevzî, bu kitapta müellifin kullandığı şu ifadeleri son derece sakıncalı bulmaktadır: “*Sofiler uyanık iken melekleri ve peygamberlerin ruhlarını müşahade ederler, seslerini işitir, onlardan bilgi alır ve faydalanırlar. Sonra bulundukları hal onları gördükleri şeyleri müşahadeden ve bunu sözle ifade etmekten aciz bırakacak derecelere yükseltir*”¹⁶⁵

Bu açıklamalarından sonra İbnü'l-Cevzî, mutasavvıfların eserlerinde bu tarz ifadelerle yer vermelerini ve selef yolundan ayrılıp tasavvuf yolunu tercih etmelerini bazı sebeplerle açıklamaktadır. Bu sebeplerden ilkinin sûfilerin cehaletleri olduğuna vurgu yapan İbnü'l-Cevzî, böyle eserler yazmalarındaki sebep, onların İslam dinini, Kur'an'ı, sünneti ve selef-i salihinin sözlerini eksik bilmelerinden kaynaklanıyor, demiştir. Diğer bir sebep olarak ise tasavvuf yolunun hoşlarına gittiğinden, zira insanın fitratında zühd hayatına yönelik bir övgü içgüdüğü olduğundan bahseder. Selefin yolu ve yaşantısının ise katı olduğuna temas eden İbnü'l-Cevzî, bu kişilerin zor olan yoldan uzak durduklarına dikkat çekmektedir. Aynı şekilde İbnü'l-Cevzî, selefin yolunun zahiren tertemiz ve âbidlik yolu olduğu için zor ve meşakkatli olduğuna vurgu yaparken buna

¹⁶³ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 219-220.

¹⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 220.

¹⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 221.

mukabil olarak tasavvuf yolunun, tembellik içerdiğini, semâ tarzı şeyler ile insan nefsinin hoşuna gidecek bir tarzı olduğundan bahseder. Sonuçta da insanların zor olan selef yoluna değil de nefislerine hitap eden tasavvuf yoluna meyletmelerini doğal bir refleks olarak karşılamaktadır.¹⁶⁶

İbnü'l-Cevzî, mutasavvıflara yönelik tevhîd ve vahdet-i vücûd konusundaki eleştirilerine geçmeden evvel genel eleştirilerini şu ifadelerle sonlandırmaktadır: “...Ahmed b. Hanbel'in Haris el-Muhâsibi'yi dinledikten sonra arkadaşlarına “Onlarla oturup kalkmanı uygun görmüyorum” dediğini rivayet ettik.” “Ebû Zûr'a'ya Haris el-Muhâsibi'den ve kitaplarından sorulunca o “Bu kitaplardan sakın! Bu kitaplar bid'at ve sapıklıktır.” dedi.”¹⁶⁷

Yukarıdaki ifadelerde İbnü'l-Cevzî'nin tasavvufu ve sûfileri ne tür sebeplerle ve hangi bakış açısıyla eleştirdiği açıkça görülmektedir. Kendisi Hanbelî –Ehl-i Hadis- gelenekten gelmektedir. Yani Selef anlayışına mensuptur. Sarf ettiği ifadelerde ve yaptığı eleştirilerde de bunu net bir şekilde ihsas etmektedir. Hz. Peygambere ya da sahabilere karşı söylenen sözlerden en ufak bir sakıncalı anlam gördüğünde mecaz bir söylem olsa dahi zemmetmekten hatta bid'at ve küfür ithamında bulunmaktan geri durmamıştır. Yaşadığı dönemde sûfî cenahta görülen bozulmalar da bu eleştirilerin zeminini sağlamlaştırmıştır.

İbnü'l-Cevzî, müşahede, keşf, ilham gibi olguları kabul etmez. Müşahede hakkında yukarıda söylediği sözlerden onun tenzihçi tutumu görülmektedir. Bu konularda en ufak bir tavizi bile sûfilerden sakındığı net bir şekilde müşahede edilirken; tasavvuf ehlinin kitaplarını dahi okumanın zararlı olacağını savunmaktadır. Zühd döneminden tasavvuf dönemine geçildiğinde, sûfilerin neredeyse tamamının, yazmış oldukları eserler ile İslâm'ın, Allah'ın, Hz. Peygamberin bir yönüne zarar verdiklerini savunmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'nin tasavvuf ehline eleştirilerinin önemli bir bölümünün, tevhîd bahisleri hakkında olduğu bir gerçektir. Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî, İbn Arabî'ye ve onun vahdet-i vücûd görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır. Vahdet-i vücûd fikrini benimseyen kişilerin

¹⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 221.

¹⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 221-222.

hulûl inancına sahip olduklarını iddia etmiş, bu kimseleri hulûlcü ve ittihâdçi olarak tavsif etmiştir. Bu görüşlerini *Telbisü İblis*'te şu şekilde anlatmaktadır:

“Ebû Abdullah er-Ramlî'den şöyle rivayet edildi: Ebû Hamza Tarsus camiinde sohbet yapardı; insanlar da ona kulak verir, dinlerlerdi. Bir gün konuşurken camiin damında bir karga öttü. Ebû Hamza: "Buyur efendim, buyur!" dedi. Bunun üzerine insanlar onu zındıklıkla suçladılar ve "Hulûlcü zındık!" dediler. Onun atı, caminin minaresinde "Bu zındığın atıdır!" duyurusu yapılarak satıldı. Ebû Bekir Fergâni'ye varan senetle rivayet ettik ki o (Ebû Bekir) şöyle dedi: Ebû Hamza bir ses işitse "Buyur efendim, buyur!" derdi. Bunun üzerine ona "hulûlcü" dendi. Ebû Ali der ki: Sanki o sesi Hak'tan nida olarak algıladı. Ebû Ali Rûzbânî'den şöyle rivayet edildi: Ebû Hamza'ya "hulûlcü" adı takıldı. Çünkü rüzgar esintisi, su akıntısı ve kuş ötmesi gibi bir ses duyulsa bağırarak "Buyur efendim!" derdi. Bunun üzerine onu hulûlcülükle suçladılar.”¹⁶⁸

İbnü'l-Cevzî, bu minvaldeki eleştirilerini kendi içlerinden yani sûfilerden rivayetlerle de güçlendirmektedir. Bu bağlamda Serrâc'dan bazı sözler nakletmektedir. Örneğin *Telbis*'te Serrâc'ın *“Bana bazı hulûlcülerin şöyle dedikleri anlatıldı: Allah bazı bedenleri seçti, onlardan insanî özellikleri atıp Rabbânî manalarıyla onlara girdi, hulûl eyledi.”¹⁶⁹* rivayetine, kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla yer vermektedir. Buna benzer maksatla örnek verdiği diğer bir söz de yine Serrâc'ın *“Bazıları onun güzel görüntülü cisimlere girdiğini söylemişlerdir. Bana Şamlı bazı kimselerin, Allah'ın ahirette gözle görülmesi gibi onu dünyada da kalpleriyle gördüklerini iddia ettikleri iletildi.”¹⁷⁰* sözüdür.

İbnü'l-Cevzî, Ebû Abdurrahman Sülemî'den şu rivayeti naklederek sözlerini desteklemeye devam eder: *“Bana Amr Mekki'nin şöyle dediğini anlattılar: Hüseyin b. Mansûr'la birlikte Mekke sokaklarında geziniyorduk. Bu arada ben Kur'an okuyordum. Okuduğumu dinledi ve "Böyle şeyleri ben de söyleyebilirim" dedi. Bunun üzerine onu terkettim.”¹⁷¹*

¹⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 225.

¹⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 226.

¹⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 226.

¹⁷¹ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 227.

Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî, şirke varan sözleri sebebiyle İbn Atâ'yı idama götüren hadiseyi şu şekilde nakleder: *“Senediyle Ebû Kasım Bâzî'den şöyle rivayet ettik: Ebû Bekir b. Mimşâd Dineverî şöyle anlattı: Dinever'de yanımıza bir adam geldi. Beraberinde bir yem torbası vardı ve onu gece gündüz yanından ayırmıyordu. Sonunda arama yaptılar ve içinde Hallac'a ait “Rahman ve Rahîm'den filana” yazılı bir kâğıt buldular. Kâğıt Bağdat'a götürüldü. Hallac çağırıldı ve kendisine kâğıt gösterildi. O “Bu benim yazım, kendim yazdım” dedi. “Peygamberlik iddiasında bulunuyordun, şimdi de Rabb'lık iddiasına mı başladın?” dediler. Hallac “Rabb'lık iddiasında bulunmuyorum bilakis bu bize göre “aynu'l-cem” dir. Onu asıl yazan Allah değil mi, el bir aletten başka nedir ki?” dedi. “Seninle aynı görüşte olanlar var mı?” diye sorulunca “Evet İbn Atâ, Ebu Muhammed Cerîrî, Ebû Bekir Şiblî. Ancak Cerîrî de Şiblî de kendini gizliyor. Birilerini istiyorsanız İbn Atâ'yı çağırın” dedi. Cerîrî çağırıldı, “Bunu söyleyen kâfirdir, her kim söylerse öldürülür” dedi. Şiblî'ye soruldu, “Bunu söyleyen bundan men'edilir!” dedi. İbn Atâ'ya Hallac'ın bu sözü sorulunca kabul etti. İbn Atâ'nın öldürülmesinin sebebi de buydu.¹⁷²*

İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblis*'de, sûfîlerin mülhid olduğu görüşünü ispatlamak maksadıyla yer verdiği bir diğer hadise şudur: *“Senediyle bize kadar rivayet edildiğine göre İbn Bâkeveyh şöyle dedi. Ebû Abdullah b. Hafîfe, İsa b. Berdeî Kazvini'ye ait şu dizelerin anlamını sordu:*

“Seni tenzih ederim ey,

Nâsûti yönünü açığa vurup da,

Keskin lâhûti yönünü bizden gizleyen!

Sonra yarattıkları arasında

Yiyen içen biri görüntüsünde gözüken,

Kulları tarafından sanki,

Biriyle kaş göz işareti yapıyormuşçasına görünen!”

¹⁷² İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 227.

O da “Allah'ın laneti bunu söyleyenin üzerine olsun” dedi. İsa b. Fûrek: “Hüseyin b. Mansûr'un şiiri” deyince, O: “Şayet buna inanıyorsa o kâfirdir. Ancak bunu söylememiş, hakkında uydurulmuş da olabilir” dedi.”¹⁷³

İbnü'l-Cevzî'nin aynı çerçevede naklettiği bir diğer hadise ise Hallâc-ı Mansur'un karısının, anlattığı şu olaydır: *“Bir gün ben damda uyurken bana onun (Hallac'ın) sarıldığını hissettim ve korkuyla uyandım. “Seni namaza kaldırmak için geldim” dedi. Aşağı indiğimizde kızı bana “Ona secde et” dedi. Ben “Allah'tan başkasına secde edilir mi?” dedim. Hallac sözümlü duydu ve “Evet gökte bir ilah, yerde bir ilah!” dedi.”¹⁷⁴*

Görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî'nin sûfiler hakkında kullandığı ifadeler, son derece sert ve tekfîre varan niteliktedir. O, sûfilerin büyük bir kısmını hulûlcü olmakla suçlamaktadır. Hulûl anlayışı Tanrı'nın, yaratılmış varlıklardan birinin ruhuna girmesi, mahlukâtta bir şey ile birleşmesi demektir. İbnü'l-Cevzî, sûfilerin söylemlerinde hulûl inancına işaret eden ifadeler görmüş ve bunları da kaleme almıştır. Verdiği örnekler, anlattığı olaylar, kaynakları mutlaka zikredilerek verilmiştir. Hulûl inancı İslam dininde ve Ehl-i Sünnet akaidinde yer almadığı için İbnü'l-Cevzî, tasavvuf ehlini bid'atçı hatta kâfir diye nitelemiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin temas ettiği bir diğer eleştiri konusu ise sûfînin yaratan ve yaratılan ayırımına gitmeyip özünde varlığın birliğine (vahdet-i vücûd) işaret eden bir inanç sistemine sahip olmasıdır. “Benim yaptığım eylemi aslında Allah yaptı” ya da “Allah'ın yaptığı şeyi ben de yaparım” minvalinde sarf ettikleri sözleri çok sert bir biçimde eleştirmiş, şirk barındıran ifadeler olarak değerlendirmiştir.

Aynı şekilde *Allah aşık olur* gibi ifadelerle Allah'a beşeri özellikler yükledikleri ve herhangi bir insanî eylemi Allah'a kolayca nispet edebildikleri için de mutasavvıfları eleştirmiştir. İbnü'l-Cevzî, bu türden söylemlerin tümünü, Tanrı'ya bir başkaldırı olarak görmüş ve eleştirilerini, tasavvufçular, Allah ile kendilerini bir görüyorlar, yani ilahlık iddia ediyorlar noktasına kadar götürmüştür. İbnü'l-Cevzî'nin, *tevhîd* konuları ile alakalı, mutasavvıfları bu denli sert eleştirmesinin sebebi de en temelde bu husustur.

¹⁷³ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 228.

¹⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 228.

3.3.2. İmam Gazâli

Zeynüddin ve Hücetü'l-İslâm adlarıyla da anılan Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), 450/1058 yılında, İran'ın Tûs şehrinde dünyaya gelmiştir.¹⁷⁵ İlerleyen yaşlarında yoğun bir şekilde ilim tahsiline başlayan Gazzâlî için dönüm noktalarından biri, Eş'arî kelâmcısı Cüveynî'nin (öl. 478/1085) rahle-i tedrisine girişi olmuştur. Burada fıkıh, felsefe, mantık, tasavvuf gibi pek çok alanda eğitim almıştır. Bu ilmî donanımı, Gazzâlî'nin, henüz otuzlu yaşlarında Nizâmiye Medreselerinde hocalık yapmasında önemli bir faktör olarak rol oynamıştır. Sözü edilen medrese hocalığı sıralarında Gazzâlî, ruhsal bir gerilim ve manevi alanda bazı bunalımlar hissetmeye başlamıştır. Yaşadığı bu durumu *el-Münkızu mine'd-Dalâl*¹⁷⁶ adlı eserinde ayrıntılı olarak anlatmıştır. Gazzâlî, bahsedilen bunalım sürecinden çıktıktan sonra uzun yıllar inzivaya çekilmiş, tasavvuf yoluna intisap etmiştir.

Kelâmcı kimliği yanına sûfî kimliği de eklenen Gazâli, tasavvuf yoluna intisap ettikten sonra söz konusu ilim ve bu ilmin mensupları hakkında da sorunlu gördüğü noktaları tenkit etmekten geri durmamıştır. Bahsi geçen eleştiriler, son derece büyük önem taşımaktadır. Zira kendisi mensubu olduğu bir geleneği dışardan değil de tam içinden tanımış, incelemiş ve eleştirmiştir.

İhyâu Ulûmi'd-Dîn adlı eserinde insanlar arasındaki farklı kesimleri, aldatıcı olmak noktasında eleştirmiştir. Söz konusu kimseleri ilim sahibi kişiler, âbidler, servet sahipleri ve sûfiler olarak tasnif etmiştir. Bahsi geçen aldanış içinde olan sûfileri ise özelliklerine göre gruplandırmıştır. Gazzâlî'nin İhyâ'da tenkid ettiği sûfî gruplarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

¹⁷⁵ Abdülhüseyn Zerrinkub, *İmam Gazali'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, çev: Hikmet Gök, İstanbul 2005: Ağaç Yayınları, s. 23.

¹⁷⁶ el-Münkız, otobiyografi tarzında kaleme alınmış ve İslâm düşünce tarihi açısından büyük öneme haiz bir eserdir. Gazzâlî'nin fikir dünyasındaki çalkantılı süreci ve düşüncelerindeki değişim ile gelişime işaret etmektedir. Aynı zamanda bu eserde Gazzâlî, İslâm düşünce hareketlerini felsefe, kelâm, bâtinilik ve tasavvuf olmak üzere dört grupta inceler. Anılan ekolleri, eksileri ve artıları ile tahlil ettikten sonra hakikate ancak tasavvuf yolu sayesinde ulaşılacağını anlatmıştır. (Bkz. İmam Gazzali, *el-Münkızu Mine'd-Dalâl ve Tercümesi*, çev. Salih Uçan, İstanbul 2014, Kayıhan Yayınları, s. 52-63.)

1. Giyim-kuşam ile sūfî görüntüsü verenler: Toplumda sūfî adı verilen maneviyat ehli kimseleri ayırt eden bazı görsel unsurlar vardı. Örneğin kıyafet seçimleri, oturma kalkma adabları, bir mecliste duruş şekilleri, konuşma tarzları, yürürken hareket etme biçimleri, sūfinin sūfiliğine işaret eden hususlardı. Bazı kimseler - sūfiler- bahsi geçen davranışları ya da söz konusu görsel algıyı, samimiyetsiz olarak sadece gösteriş için yapardı ve bunun ile sūfî olduklarını zannederlerdi.
2. Allah'ı bilme (marifetullah) hususunda yanılanlar: Tasavvufa intisap etmekteki temel hedef marifetullah'tır. Yani Allah hakkında bilgi sahibi olmak, haller ve makamları ilerleyip sonunda yaratıcıyı müşahade etmektir. Lakin bazı -sözde- sūfiler, marifet ve müşahade nedir, seyrüsülûk nedir, hepsinden bîhaber bir şekilde sūfî olduğunu iddia etmekteydi. Dillerinden sık sık duyulsa da bu kavramların özünü idrak etmeden kendilerini tasavvuf ehli zannetmekteydi.
3. Şeriatın helâl ve haram kavramlarını değersizleştirerek ibâhiyeye iltifat edenler: Bu kesimdeki sūfiler, amelleri ve ibadetleri gereksiz görme hatasına düşmüş; mühim olan kalp ve kalbin eylemleridir anlayışını davranışlarında tatbik ederek göstermişlerdir. Şeriatı ve zahiri olan şeyleri değersizleştirerek haramları çok rahat işleyebilen bir pozisyonda yer almışlardır.
4. Haller ve makamlar hususunda yanılgıya düşenler: Tıpkı marifet ve müşahade noktasında yanılanlar gibi bunlar da belli hâllerde ya da makamlarda olduklarını iddia etmişlerdir ancak iddia ettiği hâl ya da makamın derinliği hakkında herhangi bir bilgiye sahip değillerdir.
5. Helal rızık hususunda yanılanlar: Helal olan hususlardan bazısını öncelikle noktasında son derece hassasiyet gösterirken, hassasiyet gösterdikleri helaller dışında kalan helal, haram ya da farzlar konusunda daha gevşek olan kişilerdir. Helal gıda noktasına çok üst düzey bir hassasiyet ile yaklaşırken, tabiri caizse orada oyalanırken diğer başka önemli hususları kaçırmışlardır.
6. Tevazu sahibi olduklarını hâllerleriyle göstererek yükselmeyi amaçlayanlar: Toplum içinde belli bir yere gelmek, bazen de bir makama ulaşmak için çevrelerine karşı

yardımsever, hizmetkâr ve mütevazî görünmeye çalışan kimselerdir. Övgü alıp takdir kazanarak istedikleri şeyleri elde etme amacı güden kesimdir.

7. Nefsin kusurlarıyla meşgul olup icraat noktasında hiçbir şey yapmayanlar: Sûfilerin bu kesimi ise nefis üzerine çalışmalar yapar, onun kusurlarını, ayıplarını gayretle araştırır ancak bu kusurları kendilerinde yok etme noktasında hiçbir şey yapmazlar. Yani nefis konusunun yalnızca edebiyatı ile meşgul olurlar ve şöyle derler: “Falanca durum nefsin kusurudur ve bunun kusur olduğundan bihaber olmak da kusurdur, ayıptır”

8. Allah'a ulaşma noktasında yanılanlar: Bu kimseler Allah'a biraz olsun yaklaşmak ile beliren olağanüstü durumlar ve kolaylıklara çok fazla takılı kalırlar. Bu olaylara öyle takılırlar ki Allah'a vardıklarını zannederler oysa yolun çok başındadırlar. Gül bahçesine doğru gitmeyi hedeflerken yolda gördükleri bir iki gül ile gül bahçesine geldiklerini sanıp iki tane gül ile oyalanmayı seçmişlerdir.¹⁷⁷

İmam Gazzâlî'nin sûfilere yönelik yukarıdaki eleştirileri haricinde, çok göze çarpan bir eleştirisine rastlanmamaktadır.

3.3.3. İbn Teymiyye

Takıyüddin lakabı ile meşhur İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) tam ismi, Ebü'l-Abbâs Ahmet b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî olup nisbesinden de anlaşılacağı üzere 661 (1263) yılında Harran'da doğmuştur.¹⁷⁸ İbn Teymiyye'nin aile bireyleri, Harran'da ilim anlamında şöhrat sahibi olan entellektüel kimselerdi. Hanbelî mezhebine mensup aile, aynı zamanda bu mezhebin öncülüğünü de yapmıştır demek mübalağalı bir ifade olmayacaktır. Nitekim İbn Teymiyye'nin ailesinde önemli Hanbelî âlimleri bulunmaktaydı.¹⁷⁹ Söz konusu durumun İbn Teymiyye'nin mezhebî tutumuna

¹⁷⁷ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1939, c.III, s. 392-395.

¹⁷⁸ Muhammed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'asruh, ârâ'ühû ve fıkhu*, Kahire 2008: Dârü'l-fikri'l-Arabî, s. 17.

¹⁷⁹ Söz gelimi İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddîn İbn Teymiyye, bazı kimselerce mutlak müçtehid olarak bile vasıflanan, meşhur Hanbelî ilim adamlarından biridir.

etki etmiştir. Zira sonraki yıllarda İbn Teymiyye'nin, sıkı bir Hanbelî/Selef savunucusu olmasının temellerinin de küçük yaşlarda atıldığı açıktır.¹⁸⁰

İbn Teymiyye'nin Selefi ekole bu denli bağlı olması, selefe aykırı görüşleri şiddetle reddetmesine sebep olmuştur. Bunun yanı sıra sözü edilen durum, ulûhiyyet-tevhîd ile ilişkili konulara, eserlerinde çokça yer vermesine de yol açmıştır.

İbn Teymiyye, Kuran ve sünnete bağlılıkta o kadar ileri bir seviyedeydi ki naslara aykırı fikirler ortaya koymak bir yana, naslarda olmayan bir şeyi bile söyleyen tüm oluşumları şiddetle eleştirmiştir. Bu bazen bâtılla, bid'at ve hurafelerle fikrî bir savaş şeklinde kendini gösterirken bazen de zamanının tarikat ve tarikatçılarıyla büyük mücadeleler olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin mücadele ettiği oluşumlardan biri de, tasavvuf ve özellikle bazı tasavvufçulardır.

Burada altı çizilmesi gereken bir husus vardır ki bu da İbn Teymiyye'nin tasavvufa bakışının ilk dönem tasavvufu ve ilerleyen dönemlerdeki felsefî tasavvuf için farklı şekillerde olduğudur. İbn Teymiyye'nin ilk dönem sûfilerine ve zühd hayatına karşı herhangi bir eleştirisi bulunmamaktadır. Hatta tasavvufun ilk dönemindeki sûfilerden övgüyle bahsettiği ve sûfî metinlerinden faydalandığı bilinmektedir.¹⁸¹ Bunun yanı sıra İbn Teymiyye de kendi yaşantısında zühd ve takvayı seçmiş, münzevi bir hayat tarzını benimsemiş, bu yönüyle sûfî meşrep bir âlimdir. Onun tasavvuf eleştirileri, tasavvufun ilerleyen dönemlerindeki bazı noktaları için ve yoğun olarak İbn Arabî kökenli vahdet-i vücûd anlayışına yöneliktir.

İbn Teymiyye'nin tasavvufa yönelik eleştirileri bağlamında ilk olarak *fena anlayışı* üzerine yapacağı bazı değerlendirmelere yer vermek başlangıç açısından faydalı

¹⁸⁰ Ebü'l-Hasan Ali el-Hüseynî en-Nedvî, *Ricâlü'l-fikrî ve'd-De'veh: İbn Teymiyye*, Kuveyt 1983: Dârü'l-kâlem, c. II, s. 34-35.

¹⁸¹ Bu noktada Tıblavî Mahmut Sâd'ın İbn Teymiyye'nin eserlerinde ve düşüncesinde seleflerle sûfiler arasındaki ittifakın temellerini ve benzer taraflarını ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı *İbn Teymiyye'de tasavvuf* adlı eserinden önemli bazı bölümleri aktarmak konumuz açısından faydalı olacaktır: “Her ne kadar İbn Teymiyye sûfî kültürün bazı veri ve hükümleri üzerine münakaşada bulunup, onları tenkide tabi tutuyorsa da, diğer taraftan bu şeyhlerin faziletlerini inkar etmez, görmemezlikten gelmez. Ebubekr Kelabâzi, Ebu Talih el-Mekki, Abdurrahman Sülemî, Ebu Kasım Kuşeyri, Ebu Hafız Ömer b. Muhammed Sühreverdi vb.'ları bu söz konusu olan şeyhlerdendir.” (Tıblavî Mahmut Sâd, *İbn Teymiyye'de tasavvuf*, çev. Ali Durusoy, İstanbul 1989, İnsan yayınları, s. 36.)

“... İbn Teymiyye fikirlerini ve selefi metodunu temellendirirken pek çok sûfî metinlerden faydalandı. Tann'nın sıfatlarını isbat, kaza ve kadere iman veya usuli din hükümlerine ait ispatlarda delil olarak kullandığı bu metinler mevcuttur.” (Tıblavî Mahmut Sâd, a.g.e., s. 37.)

olacaktır. İbn Teymiyye, tevhîd konularına dair görüşlerinin yer aldığı *er-Risaletü't-Tedmüriyye* adlı eserinde, fenânın üç türüne işaret etmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a. Peygamberlerin ulaştırdığı ve kutsal kitaplarda yer alan fenâdır. Bu fenâ, dine ve şeriata uygundur. Bu tür fenânın manası ise farzları yerine getirmek ile Allah'ın yasakladığı şeylerden fâni olmak; Allah'a kulluğunu sergilemek ile onun dışında bir varlığa kul olmaktan fâni olmaktır. Aynı şekilde yaratıcıya ve onun elçisine itaat ile başkalarına itaat etmekten; onları sevmek ile başka varlıkları sevmekten; Allah'tan huşû duyarak başkalarından huşû etmekten fâni olmak da bu tür fenânın kapsamına girmektedir. Bahsi geçen fenâ sayesinde insan, nefsinin isteklerini değil Allah'ın yolunda olmayı seçer ve böylelikle Allah, ona bütün mevcut varlıklardan daha yakın olur.
- b. İkinci tür fenâ ise tasavvuf ehlinin bir kısmının dikkat çektiği fenâdır. Bu tür fenâdan maksat; kişinin, Allah'tan başka hiç bir varlığı müşahade etmemesi, yalnızca Allah'ta kaybolmasıdır. Yani bu tür fena; kişinin, Allah'a ibadet ile başka varlıklara ibadet etmekten, yalnız Allah'ı bilmesi ile ondan başka birşeyi bilmekten ve Allah'ı zikretmek ile onun dışındaki varlıkları zikirden fâni olması demektir. Kul, bahsedilen hususları gerçekleştirdiğinde, onun nefsi, Allah'tan gayrısını müşahade edemez hale gelir. İbn Teymiyye, bu tür fenâ halini, tasavvuf yoluna giren kişilerde ortaya çıkan bir noksanlık hali olarak tanımlayarak; bu fenânın mârifetullaha erme yolunda elzem bir durum olmadığını vurgular. Hatta Hz. Peygamber ve sahabede böyle bir hal görülmediği için tasavvuf yolunda son nokta olarak bahsedilen fenâ halini kabul eden kişilerin aşîkar bir sapkınlık ve yanlış içinde olduğuna dikkat çeker. İbn Teymiyye'ye göre bu hal, tasavvuf yoluna intisap eden herkeste görülen bir durum olmayıp bazı kimselerde tebarüz eden bir haldir.
- c. İbn Teymiyye'de fenânın üçüncü türü ise Vahdet-i vücûd ehlinin fenâsıdır. Bu tür fenâdaki fânîlik, Allah dışındaki bütün hâdis varlıklara yönelik bir fânîliktir. Bunun anlamı ise mevcûdların varlığının, Allah'ın vücûdunun aynısı yani Allah'la *vâhid bi'l-ayn* olduğudur. Bu inançlarından dolayı İbn Teymiyye, bu bölümde ise

Vahdet-i vücûd taraftarlarını nitelerken onlardan küfür ve ittihad ehli şeklinde bahsetmektedir.

İbn Teymiyye, fenânın bu üç türünden bahsettikten sonra fenânın ve onun mensuplarının, akla ve kıyasa aykırı hareket ettiklerini ve bu yüzden de görüşlerinin geçerli ve tutarlı olmadığına vurgu yapar. Bunun yanı sıra fenâyâ inanan kimselere dövülmek yahut aç bırakılmak gibi cezaların uygulanması gerektiğini, bu muamelelere itiraz ettiği taktirde kendi görüşleri üzerinden susturmak icap ettiğine temas etmektedir.¹⁸²

Görüldüğü üzere İbn-i Teymiyye, tevhîd konusunda vahdet-i vücûd ve o tarzdaki anlayışları kabul etmemektedir. Onun, tasavvufa ve sûfilere eleştiriler getirdiği nokta da burada kendini göstermektedir.

İbn-i Teymiyye, vahdet-i vücûd eleştirilerinin tamamına yakınında İbnü'l Ârâbi'den bahsetmektedir. Çünkü bu görüşün temsilcisi olarak onu görmektedir. Kendisi selefe sımsıkı bağlı olan İbn-i Teymiyye'nin sûfilere eleştirisi de çoğunlukla vahdet-i vücûd çerçevesinden olmaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye *Nakzu'l-Mantık* adlı eserinde sarf ettiği “*Onlardan (sûfilerden) bazılarını, bizzat bir kısmının da eserlerini gördüm. Kendilerinden konu ile ilgili düşüncelerini de dinledim. Ayrıca onlardan haber veren şahıslarla da karşılaştım. Hepsini Hâlık konusunda sapık buldum.*”¹⁸³ sözü ile (ilk dönem sûfilerini değil) vahdet-i vücûdçu sûfilere kastetmektedir.

İbn-i Teymiyye, sûfilere cahil bir topluluk olarak görür ve vahdet-i vücûd ile ilgili söylenenlerden kendilerinin bile bir şey anlayamadığını savunur. Vahdet-i vücûd anlayışlarını, *Allah ve yarattıkları arasında varlık olarak hiçbir fark yoktur* inancı olarak görmektedir. Aynı zamanda İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd, hulûl gibi anlayışların, sonraki çağlarda¹⁸⁴ ortaya çıkarılmış yanlış düşünce sistemleri olduğunu savunur. Bu fikirlerin üç gruptan kaynaklandığına dikkat çeker:

¹⁸² İbn Teymiyye, *Tevhîd risalesi-er-Risâletü't-Tedmüriyye*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2019: İz Yayıncılık, 5.b., s. 137-138. İbn Teymiyye, *Tevhîd risalesi-er-Risâletü't-Tedmüriyye*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2019: İz Yayıncılık, 5.b

¹⁸³ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, Kahire 1951, s. 51.

¹⁸⁴ Zira İbn Teymiyye'ye göre tasavvufun ilk dönemlerinde bu tarz "sapkın" anlayışlar yoktu. Tevhîd inancı doğru şekilde idi. Örneğin Cüneyd Bağdadî'nin tevhîd tanımı "kadîm ile hâdisi birbirinden ayırmak tevhîddir" şeklindeydi. (Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam

1. Cehmiyye ekolü.
2. Önceki mutasavvıflar.
3. Zındık filozoflar.¹⁸⁵

Yine İbn Teymiyye'nin, vahdet-i vücûd inancına sahip kişilerden kendi eserinde şöyle bahsettiğini görülmektedir:

“Bunların Müslümanlara yaptığı zararlar, zehir olduğunu bilmeden zehrin, içene verdiği zarardan daha büyüktür. Bunlar Allah'ın veli ve nebilerinin kablarında insanlara küfür ve sapıklık şarabını içiriyorlar. İnsanlara sözde mücadele elbisesini giydiriyorlar, gerçekte ise Allah ve Resulü'ne savaş açıyorlar. Gerçek velilerin kelime kalıpları içinde münafıkların ve kâfirlerin laflarını sunuyorlar. Mümin ve veli olabilmek için onların yanına gelenler, onlarla beraber olanlar sonunda münafık ve Allah düşmanı kesilmektedirler”¹⁸⁶

Onun, vahdet-i vücûd sistemiyle büyük mücadele içinde olduğunu ve eleştirilerini tekfire vardığı bu ifadelerden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde şu sözlerinden de onun, vahdet-i vücûd inancı mensuplarına olan öfkesi açıkça görülmektedir:

“Bunların (vahdet-i vücûdçuların) küfrü Yahudi ve Hristiyanların küfründen daha kötüdür”¹⁸⁷

Putlara ibadet etme yani şirk konusu, tevhîd inancı ile ilgili olduğu için İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücûd ehline yönelik, bu konudaki eleştirilerine de değinmek faydalı olacaktır. İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin, Allah'tan başkasına ibadet etme konusundaki farklı ve geniş te'villerini de sert bir dille eleştirmektedir.

İbn Arabî, Nuh süresindeki putlara ibadet etmek ile ilgili ayeti¹⁸⁸ yorumlarken şu ifadeleri kullanmaktadır *“Onlar, bunları (putları) terk ettiklerinde, terk ettikleri nispette*

Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1993: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 8, s. 119-121. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risale*, Kahire 1930, s. 551-552.)

¹⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-Resâilî'l-Mesâil*, Mısır, ts., c. IV, s. 26.

¹⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mesâil*, c.I, s. 119.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, *Resâil*, Mısır 1966, c. II, s. 328.

Hak'dan cahil olurlar. Çünkü her mabudda Hakk'ın bir vechi ve tecellisi vardır. Bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez. Bilen Hakk'ı bilir, bilmeyen ise Hakk'ı bilemez. Herhangi bir mabuda ibadet eden kimse Allah'tan başkasına ibadet etmemiştir."¹⁸⁹

Yukarıdaki ifadesine benzer şekilde "Herşeye O'nun zâtı olarak ibadet edilir"¹⁹⁰ diyen İbn Arabî, bu hususta İbn Teymiyye tarafından şu sözler ile zemmedilir:

"Fusûs sahibi ve onun gibiler bu tip te'villeriyle Allah ve Resulü'nün sözlerini aslından uzaklaştırıp değişik kalıplara sokmuşlardır. Bunlar Allah'ın lanetlediği ve zemmettiği şeyleri övüp methetmektedirler, Allah'a yalan isnad etmektedirler."¹⁹¹

İbn Teymiyye, sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir: "Bunların söylediklerinin hakikati üzerine iyi düşün! Çünkü bunlar kainattaki bütün şirkleri bir araya getiriyorlar. Allah'ı mahlûkun muadili görüyorlar. O'nun dışındaki şeylere ibadet ediyorlar, ondan sonra da şöyle diyorlar: Biz ancak Allah'a ibadet ettik. Onun dışında kimseye ibadet etmeyiz... Bütün bunlar mürsel dinlere muhalif, ehli kitabın dinine, hatta müşriklerin dinine bile aykırıdır ve bu anlayış en ileri derecede bir fesaddır ve âlemlerin Rabbini inkardır."¹⁹² "Bu mülhid müşrikler her şeye ulûhiyet nispet ediyor ve her şeyin mabud olduğunu zannediyorlar."¹⁹³

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, tevhîd konularındaki yaklaşımı ve vahdet-i vücûd görüşünden dolayı İbn Arabî'yi ve onun yolundan gidenleri *zındıklık* ve *kâfirlik* ile itham etmeye varan sert eleştirilerde bulunmuştur. İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin boyutunu göstermesi açısından onun kendi eserinde İbn Arabî için kullandığı *Şeyhu'l-Ekfer* (en büyük kâfir) tanımlaması önemlidir.¹⁹⁴ İbn Teymiyye'nin tasavvuf tenkitleri her ne kadar İbn Arabî ve Vahdet-i vücûd üzerine yoğunlaşmış olsa da İbn Teymiyye,

¹⁸⁸ "İnsanlara sakın tanrılarınızı bırakmayın. Ved, Suvâ, Yağûs, Ye'ûk ve Nesr putlarından asla vazgeçmeyin dediler." (Nûh, 71/23)

¹⁸⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmet Avni Konuk, İstanbul 2001: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:82, 1.b., c. I, s. 321-322.

¹⁹⁰ İbn Arabî, a.g.e., c. I, s. 323.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Mesâil*, c. IV, s. 42.

¹⁹² İbn Teymiyye, *Mesâil*, c. IV, s. 82.

¹⁹³ İbn Teymiyye, a.g.e., s. 83.

¹⁹⁴ Mahmut Erol Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1996, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 13, s. 234; Mahmut Erol Kılıç, "Muhiddîn İbnü'l-Arabî", DİA, İstanbul 1999, c. 20, s. 493; Fatih İbiş, "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûdçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler", 2015, CÜİFD, Sayı: 1, c. 19, s. 70

Tilmisanî (öl. 690/1291), İbn Fârız (öl. 632/1234), Nifferî (öl. 351/962), Sadreddîn Konevî (öl. 690/1291) İbn Seb'in (öl. 667/1269) gibi sûfileri de *selefin inanmadığı* şeylere inanmak ve bu yüzden İslam dışı fikirleri dine eklemekle suçlamıştır.¹⁹⁵

3.3.4. Mustafa Sabri Efendi

Osmanlı Devleti'nin yüz yirmi yedinci ve son şeyhülislamı olan Mustafa Sabri Efendi (öl. 1954), hicri 1286 (1869) yılında Tokat'ta doğmuştur. Küçük yaşlarda başladığı ilim tahsili, döneminde önemli bir fikir adamı ve otorite sahibi bir ilmî şahsiyet olmasında büyük rol oynamıştır. Mustafa Sabri Efendi, kelâm başta olmak üzere pek çok alanda önemli eserler telif etmiştir.¹⁹⁶

Mustafa Sabri Efendi'nin ilmî kişiliğinde öne çıkan özelliklerinden biri, döneminin pozitivist akımları ve farklı inançları karşısında sıkı bir Ehl-i Sünnet savunucusu olmasıdır. Elbette bu savunmaları yaparken kelâm ilminden çokça faydalanmıştır. Dini alanda akıl ve mantık kullanımına büyük önem veren Sabri Efendi'nin, kelâm ilmine bu denli ehemmiyet göstermesinin nedeni, söz konusu ilmin en başta Kur'an'a dayanmakla birlikte akıl ve mantığı da kayda değer bir ölçüde kullanıyor olmasıdır. Bu bağlamda kelâmın, İslam dininin inanç alanının açıklanmasında ve savunulmasında büyük öneme haiz bir ilim olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁷

Mustafa Sabri Efendi, kelâmcı kişiliği ile gerek Ehl-i Sünnet savunması maksadıyla, gerek sakıncalı gördüğü fikirleri İslam düşüncesi çerçevesinden uzaklaştırmak maksadıyla bazı akımlara ve inançlara eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerin yöneldiği gruplardan biri de sûfîler olmuştur. Burada belirtmek gerekir ki daha önceki tasavvuf münekkidi kelâmcılarda da geçtiği gibi (özellikle İbn Teymiyye) Mustafa Sabri de tasavvufun zühd hayatından ibaret olan ilk dönemlerini değil, İbn Arabî ile başlayan Vahdet-i vücûdçu anlayışı eleştirmiştir. Hatta Mustafa Sabri Efendi'nin söz konusu

¹⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetavâ*, Riyad 1381, c. II, s. 471.

¹⁹⁶ Mustafa Sabri Efendi'nin özellikle *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, *Dini Müceddidler yahut Türkiye için Necat ve I'tila Yollarında Bir Rehber*, *Mevkîfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader*, *el-Kavlü'l-Fasl Beyne'llezine Yü'minüne bil-Gayb ve'llezine Lâ Yü'minün*, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-ilm ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemin ve İbadihi'l-Mürselin* adlı eserleri, kelâm ilmine ve güncel meselelere dair önemli eserleridir. (Hüseyin Doğan, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin "Mevkîfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader" İsimli Eserini Kelâm Açısından Bir Tahlili*, Kars 2018, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı: 22, s. 613.)

¹⁹⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem*, Beyrut-Lübnan 1981: İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyye, 2.b., c. I, s. 257.

ekole yönelik eleştirilerine *tasavvuf eleştirisi* yerine *vahdet-i vücûd eleştirisi* demek daha yerinde bir kullanım olacaktır.

Bu noktada Mustafa Sabri Efendi'nin varlık anlayışı ve varlığı ele alışıta sahip olduğu tutuma değinmek faydalı olacaktır. Onun varlık konusundaki görüşleri daha çok müteahhirûn kelmecilerinin ontoloji anlayışlarıyla benzerlik göstermektedir. Yani Sabri Efendi, Tanrı'yı, her şeyin yaratıcısı olan kadîm varlık, onun dışında kalan tüm mevcûdâtı da hâdis varlıklar olarak kabul etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken ve Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinin de birçoğunun sebebi olan husus, vücûd ya da varlık denilen unsurun dış dünyada gerçekliği olup olmadığıdır. Mustafa Sabri Efendi'ye göre vücûd, küllî bir kavram olup bir tür vasıftır, sıfattır. Ve Tanrı'nın zâtı, zaruri olarak vücûdunu gerektirmektedir. Hâdis varlıklarda ise böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır.¹⁹⁸ Sabri Efendi'ye göre sûfiler ise Tanrı'nın zâtının vücûdunu gerektirmesi görüşünün aksine O'nun zâtının mutlak vücûd yani mahiyetsiz olduğunu savunmakta ve vahdet-i vücûd felsefesini de bu temel üzerine inşa etmektedir.¹⁹⁹

Mustafa Sabri Efendi, İslam'ın tevhîd akidesini akıl ve naslar ışığında ele aldığı *Mevkıfu'l-Akl ve'l-ilm ve'l-Âlem* adlı eserinin bir faslını, vahdet-i vücûd anlayışına ve bu anlayışa yönelik eleştirilerine hasretmiştir. Bu bağlamda sözü edilen fasıla, vahdet-i vücûd hakkında bir iddia ve hemen peşinden bir soru ile başlamaktadır. Onun iddiası, vahdet-i vücûd gibi bir anlayışı reddetmek için âlim olmaya bile gerek olmadığıdır. Hemen ardından âlim olmayan bir insanın bile kolayca reddedebilecek delil bulabileceği bir akideye nasıl inanılabileceği sorusunu sorar. Sabri Efendi, bu soru ile vahdet-i vücûd inancının daha ilk bakışta bile rahatça görülebilecek şekilde tebarüz eden sorunlu noktaları olduğunu ihsas etmektedir.²⁰⁰

Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûd fikrinin menşei ile ilgili de, söz konusu fikrin, kaynağını felsefeden alan bir sistem olduğunu söyler. Zira Sabri Efendi'ye göre tasavvuf ehlinin akidesi ile felsefe ekolleri arasında derin bir ilişki ve benzerlik bulunmaktadır. Bu ilişkiyi ve vahdet-i vücûd fikrini açıklamak amacıyla o, ilk olarak

¹⁹⁸ Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-Akl*, c. III, s. 98.

¹⁹⁹ Muhammed Bedirhan, *Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi*, (Araştırma makalesi), Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Haziran 2020, c. 3, sayı 1, s. 94-100.

²⁰⁰ Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-Akl* c. III, s. 85.

Allah-âlem ilişkisinin farklı gruplarca ne şekilde ele alındığına değinir. Bu bağlamda Sabri Efendi, şöyle bir sınıflama yapmaktadır:

- a) Allah'ın varlığı vaciptir, âlemin varlığı ise vacip değil (mümkün) diyenler,
- b) Allah'ın da âlemin de varlığı vacip değildir diyenler,
- c) Âlemin varlığını kabul edip, Allah'ın varlığını kabul etmeyenler,
- d) Allah'ın varlığını kabul edip, âlemin varlığını kabul etmeyenler,
- e) Allah ile âlemin bir olduğuna inananlar.

Bu görüşler arasından son görüş, vahdet-i vücûd görüşüdür. Mustafa Sabri, bu mezhebin mensuplarının Allah ile onun dışında kalan varlıkları birleştirmeleri sebebiyle *Vücûdiyye* ve *İttihâdiyye* isimleri ile de anıldıklarını belirtmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu mezhep mensuplarının söyledikleri şeylerin karmaşıklığına ve anlaşılmazlığına vurgu yapan Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd inancını nefyetmenin, bu inancı anlamaktan daha kolay olduğunu iddia etmektedir.²⁰¹

Mustafa Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd anlayışına yönelik eleştirileri, yalnızca teolojik bir çerçeveden yapılmış eleştiriler değildir. O, vahdet-i vücûd felsefesini; ontolojik, epistemolojik, teolojik ve kozmolojik açılardan farklı argümanlar ve birbirinden bağımsız sebeplerle eleştirmektedir. Bahsi geçen eleştirilerin çıkış noktası ise Allah'ın varlığının (vücûdunun) hâriçteki mevcûdiyeti meselesidir. Kelâmcıların küllî ve imgesel bir şey saydığı vücûdu, vahdet-i vücûdu savunan sûfiler, zihin dışında da somut olarak mevcut kabul etmektedir. Bir şeyin temeli yıkıldığında o şey de kendiliğinden yıkılacağı için Mustafa Sabri Efendi de eleştirilerinin en başında vahdet-i vücûdun dayandığı bu fikri çürütmeye yönelik farklı deliller sunmuştur. Bu delillerden biri, vücûdun *küllîlik* vasfına sahip olmasıdır. Zira küllî olan bir şeyin müşahhas olarak dış dünyada bulunması imkânsız olup, küllîlik vasfına haiz varlık ancak zihinde var olabilir. Bu yüzden Mustafa Sabri'ye göre vücûdun dış âlemde bulunması muhaldir.²⁰² Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin bahsi geçen vücûdun müşahhas

²⁰¹ Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-Akl*, c. III, s. 86.

²⁰² Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 156-157.

mevcûdiyeti fikrinin, filozoflardaki bir anlayıştan kaynaklandığını düşünmektedir. Bu anlayış ise felsefecilerin savunduğu, Tanrı'da zâtın ve vücûdun bir olduğu fikridir. Sabri Efendi, söz konusu faslın büyük bir bölümünde, vahdet-i vücûtların, felsefeden mülhem olarak ortaya koydukları bu fikri feshetmek için çabalamaktadır.

Mustafa Sabri Efendi'nin, vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerinden bir diğeri ise söz konusu tasavvuru benimsemenin bir çeşit panteizm ve ateizm manasına geldiği kanaatidir. Yani Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûd inancını desteklemek, Allah'ı reddetme manasını ihtiva etmektedir. Çünkü söz konusu sistemi benimseyenlere göre Allah'ın zâtı, tamamıyla ve mutlak vücûd sayılmaktadır. Oysa mutlak vücûdun, hariçte yani dış âlemde bir gerçekliği olmadığı, yalnızca itibari bir kavram olduğu Sabri Efendi'ye göre bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle de vahdet-i vücûdu kabûlün, Allah'ı inkâr anlamında olduğunu söylemektedir.²⁰³ Mustafa Sabri Efendi'nin bu eleştirisi, onun vahdet-i vücûd sistemine karşı ne denli sert bir tutum benimsediğini de açıkça göstermektedir.

Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûd anlayışı, âlemden ve duyularla algılanabilen fiziki varlıklardan başka hiçbir şeyi kabul etmeyen *pankozmizm* görüşü ve âlem ile Tanrı'nın içkin bulunduğu, evrenin Tanrı olduğu *panteizm* görüşüyle son derece yakın ve ortak fikirleri ihtiva etmektedir. Hatta Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûd, panteizm ve pankozmizm arasında bir yerde duran, problemlili bir felsefedir. Kaldı ki Sabri Efendi'ye göre panteizm ve pankozmizm anlayışları da Tanrı'yı inkâr eden sistemlerdir.²⁰⁴

Mustafa Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd anlayışı ile ilgili bir diğeri görüşü ise çoğu vahdet-i vücûd münekkidinin iddiasının aksine söz konusu anlayışın, hulûl ve ittihâd düşüncelerini taşımadığıdır. Zira Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûd sistemi, hulûl ve ittihâdın da ötesinde, Allah'ı inkâra sebep olmaktadır. Bunu da Tanrı'yı âlemle eşitleyip sonra da âlemi yok sayarak yapmaktadır.²⁰⁵

Mustafa Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûdu reddetmesinin bir sebebi de ona göre, Allah'ın zâtını mutlak vücûd olarak kabul eden bu anlayışın, vacip varlık, mümkün varlık ayrımını ortadan kaldırmasıdır. Bu noktada Sabri Efendi, söz konusu kabûlün,

²⁰³ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 111.

²⁰⁴ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 192.

²⁰⁵ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 90-91.

tevhîde zarar vererek şirke sebep olacağını iddia etmektedir. Bu iddialarını da bu konuda kendinden önce söz söylemiş vahdet-i vücûd muhaliflerinin sözleriyle desteklemektedir.²⁰⁶ Mustafa Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûd taraftarları, kendilerini tevhîd inancının en üst mertebesine mensup kişiler olarak tavsif etseler de bütün mevcûd varlıkları tek bir vücûda indirgedikleri için bir olan varlığı çoğaltarak ve bütün âlemi içine alacak şekilde genişlettikleri için aslında tevhîde zarar vermişlerdir. Zira Mustafa Sabri Efendi'ye göre tevhîd inancı, Allah'ı, kendisi dışındaki bütün varlıklardan münezze kılma suretiyle gerçekleşmektedir.

Mustafa Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd açısından eleştirdiği bir diğer konu ise Allah-âlem ilişkisi kapsamındaki âlemin yaratılması meselesidir. Vahdet-i vücûd telakkisi, yoktan yaratma yerine tecelli ya da zuhûr şeklinde ifade ettikleri fikri savunmaktadır. Allah'ın âlemi ve mevcûdâtı yoktan yarattığı inancını taşıyan Sabri Efendi, vahdet-i vücûdçu sûfilerin, Allah'ı âlemin ilk maddesi (heyûlâ), onun dışında kalan eşyayı ise bu ilk maddenin sûretleri şeklinde tarif etmelerini şiddetle eleştirmektedir.²⁰⁷ Bu noktada Sabri Efendi, yoktan yaratmaya işaret eden âyetleri de zikrederek, vahdet-i vücûd anlayışının önemli bir ilkesi olan *tecellî* fikrinin, söz konusu ayetleri de inkâr etmeye yol açacağına vurgu yapmaktadır.²⁰⁸

Mustafa Sabri Efendi, Tanrı ve âlem arasındaki münasebeti, vâcib-mümkin ilişkisi şeklinde değil de araz-cevher ilişkisi şeklinde ele aldığından bahsettiği vahdet-i vücûd anlayışının, en büyük şirklerden biri olduğunu zira âlemdeki her şeyi Tanrılaştırdığını ısrarla vurgulamaktadır. Bu noktada Sabri Efendi, vahdet-i vücûd anlayışının mensupları tarafından, bütün bu sakıncalı noktalarına rağmen ayrıcalıklı ve üstün kimselerin tevhîdi olarak nitelenmesini son derece garip bir durum şeklinde yorumlamaktadır.²⁰⁹

Mustafa Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûda dair eleştirdiği bir diğer mesele ise *teceddüd-i emsâl* fikridir. Teceddüd-i emsâl, vahdet-i vücûd sisteminde, *yaratma* anlayışının yerine kullanılan bir terimdir. Buna göre cevher ve arazlar her an yenilenir, yok oldukları anda tekrar bu yenileniş ile varlığını devam ettirir. Yani bütün mevcûd varlıklar ve âlem,

²⁰⁶ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 153-154.

²⁰⁷ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 185.

²⁰⁸ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 255.

²⁰⁹ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 140.

bahsi geçen bu her an yenilenme ile varlığını sürdürür. Sabri Efendi'ye göre bu anlayış pek çok açıdan sorunludur. Bu sorunlardan en öne çıkanı ise Allah'ın; mevcûdâtı, iki anda devam ettirmeye gücünün yetmemesi sonucunu ihsas ettirmesidir. Bunun yanı sıra âlemdeki eşyanın yok olma noktasında Allah'tan bağımsız bir iradeye sahip olması sonucu da teceddüd-i emsâl fikrinin ortaya çıkardığı sorunlardan bir diğeridir.²¹⁰

Mustafa Sabri Efendi'nin söz konusu anlayışa bir diğer eleştirisi ise, vahdet-i vücûd telakkisinin, mensuplarınca iddia edildiği üzere, aklın ötesinde bir bilgi olarak keşif sonucu ortaya çıktığına yöneliktir. Zira Sabri Efendi'ye göre vahdet-i vücûd anlayışı bir felsefe ürünüdür ve keşfi değil aklî bir bilgidir.²¹¹ Bunun yanı sıra Sabri Efendi, vahdet-i vücûdun selîm bir akıl ile de ortaya çıkmadığı kanaatindedir. Zira ona göre bu anlayış, bir tür delilik olup sağlıklı duyular ve selîm aklın ilkeleriyle de çelişmektedir.²¹²

Vahdet-i vücûda yönelik tüm bu açıklamalarından sonra Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûd sisteminin, mensupları tarafından anlatıldığı ölçüde mühim ve en üst derecede bir tevhîd anlamını içerdiği söyleniliyorsa neden bu anlayışın peygamberlerde de olup, onların insanları bu anlayışa çağırmadıkları sorusunu yöneltir.²¹³ Aynı şekilde Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd mensuplarına yönelttiği bir diğer soru da, bu kadar kritik bir anlayış, neden bütün mutasavvıfların benimsemediğidir. Nitekim Sabri Efendi, bahsi geçen bu hususu, vahdet-i vücûdun sorunlu bir anlayış olması noktasında en büyük delil olarak zikretmektedir. Bu bağlamda da, bir sûfî olan İmam-ı Rabbânî'nin, vahdet-i vücûd eleştirilerini son derece önemli görmektedir.²¹⁴

3.3.5. İmâm-ı Rabbânî

971/1564 yılında Pencap'a bağlı Sirhind'de doğan Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn es-Sirhindî (öl. 1034/1624), Nakşibendiyye tarikatının önde gelen imamlarından biri olup bu tarikatın mensupları arasında ilahi bilgilere sahip imam anlamındaki İmam-ı Rabbânî unvanıyla anılmaktadır. Babası da bir tarikat şeyhi olan es-Sirhindî, küçük yaşta Kâdiriyye tarikatına intisap ederek tasavvuf yoluna girdi.

²¹⁰ Sabri Efendi , a.g.e., c. III, s. 260-262.

²¹¹ Sabri Efendi , a.g.e., c. III, s. 127.

²¹² Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 170-171.

²¹³ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 281.

²¹⁴ Sabri Efendi, a.g.e., c. III, s. 283.

Sonrasında önemli âlimlerin rahle-i tedrisinden geçerek ilmî alanda ilerlerken bir taraftan tasavvuftaki seyrüsülûk yolculuğuna devam etti. İlerleyen süreçte Nakşibendiyye tarikatına intisap eden es-Sirhindî, bu tarikat içerisinde fikirleri ile ön plana çıkan bir âlim olarak yer aldı. Bahsi geçen fikirlerinin şüphesiz en başta geleni, tevhîd ve vahdet-i vücûd hakkındaki görüşleridir.

Kendisi bir mutasavvıf olan es-Sirhindî'nin bu çalışmada yer almasının en önemli sebebi, onun vahdet-i vücûda bakış açısı ve vahdet-i vücûd karşısında ortaya koyduğu vahdet-i şühûd telakkisidir. Muhtelif dönemler içerisinde pek çok âlim tarafından eleştirilen ve hakkında reddiyeler yazılan vahdet-i vücûd anlayışına, alternatif bir sistem inşa ederek karşılık veren belki de tek âlim olması, es-Sirhindî'ye ve onun tevhid anlayışına bu çalışmada da yer verme gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bunun yanı sıra daha önce geçtiği üzere bir kelâmcı olan Mustafa Sabri Efendi, es-Sirhindî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerine son derece önem vermiş, bu eleştirileri eserinde de zikretmiştir. Başta Sabri Efendi olmak üzere vahdet-i vücûd ve sûfilerin tevhid algıları hakkında çalışma yapan gerek kelâm sahasına gerekse diğer ilim dallarına mensup ulemanın İmam-ı Rabbânî'nin tevhîd görüşlerine önem atfederek eserlerinde yer vermeleri, bu tezde de onun bu görüşlerini açıklamayı bir nevi zorunlu hale getirmiştir.

Ahmet el-Faruk es-Sirhindî tarafından ortaya konulan vahdet-i şühûd telakkisinin çıkış noktası, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd sistemine bir tashih olarak görülmektedir. Yani söz konusu telakkinin temel önermelerinin, İmam-ı Rabbânî tarafından, vahdet-i vücûd karşıtlığı üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Şu hususu belirtmek gerekir bir sûfî olan es-Sirhindî'nin vahdet-i şühûd telakkisinde ortaya koyduğu bilgiler, seyrüsülûk yolunda olmasının doğal bir sonucu olarak tasavvufî tecrübe ile elde edilmiş bilgilerdir.²¹⁵

İmam-ı Rabbânî'nin tevhîd ve vahdet-i vücûd hakkındaki görüşlerine *Mektûbat* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Burada tevhîdin; vücûdî tevhîd ve şühûdî tevhîd olmak üzere iki çeşit olduğundan söz etmektedir. Buna göre:

²¹⁵ Bu noktada vahdet-i vücûd sisteminin önermelerinin çıkış kaynağı ile benzerlik gösterdiği söylenebilir.

a) *Şühûdî tevhîd*; kulun, yalnızca bir olan varlığı müşahedesidir. Yani şühûdî tevhîd makamındaki kişi, Allah'tan başka hiçbir şeyi müşahade edemez. Fakat bununla birlikte bir olan varlıktan başka varlıklar olduğunu da bilmektedir. es-Sirhindî'ye göre tevhîd'in şühûdî boyutu, ayne'l-yakîn derecesindedir.

b) *Vücûdî tevhîd*; kulun, varlığın bir olduğuna ve onun haricindekilerin ma'dûm olduğuna inanmasıdır. Bu makamdaki kişi yalnızca Allah'ın var olduğunu, onun dışında hiçbir şeyin olmadığını savunmaktadır. es-Sirhindî'ye göre tevhîd'in vücûdî boyutu, ilme'l yakîn derecesindedir.²¹⁶

Bu iki tevhîd türünün arasındaki farkın daha anlaşılır olması için İmam-ı Rabbânî, bir benzeşim kurmaktadır. Bu bağlamda bir insanın güneşe yakınlığını örnek verir. Güneşe yaklaşan biri, onun ışığından dolayı etrafında var olan yıldızları göremez. Bu durum karşısında, yalnızca güneşi müşahade edebilen ve onun ışınlarından dolayı yıldızları göremeyen kimse, göremese de yıldızların var olduğunu bilir. İşte bu kişinin tevhîdî, şühûdî tevhîddir. Başka bir kimse ise, yalnızca güneşi görebildiği için, sadece güneş vardır, onun dışında hiçbir şey yoktur deyip yıldızları inkâr ettiğinde, vücûdî tevhîd'in benzeri bir yaklaşım benimsemiştir. es-Sirhindî'ye göre bu ikinci yaklaşım, yani vahdet-i vücûdçuların tevhîdî, hem akla hem de şeriata aykırı bir yaklaşımdır.²¹⁷

İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûd anlayışı ile İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı, müşahedeyi kabul etme noktasında mutabıktır. Bu iki sistemin ayrıldığı nokta ise vahdet-i şühûdda, müşahadenin bir olduğu kabulünün yanında, müşahade dışındaki (Allah'ın dışındaki) varlıkların gerçekliği kabul edilir. Ancak vahdet-i vücûdda müşahade edilen Allah dışındaki bütün varlıklar inkâr edilmektedir. Bu bağlamda şühûdî tevhîde, iki ayrı varlık alanını kabul etmesi sebebiyle düalist, vücûdî tevhîde ise yalnızca tek bir varlığı kabul etmesi sebebiyle monist bir sistem demek mümkündür.²¹⁸ Kısacası vahdet-i şühûd anlayışında müşahadenin birliği söz konusuken; vahdet-i vücûttaki birlik, bilgidedir.²¹⁹

²¹⁶ Bkz. es-Sirhindî, *Mektûbat*, c. I, s. 56.

²¹⁷ es-Sirhindî, a.g.e., c. I, s. 156-57.

²¹⁸ Abdullah Kartal, *İmam-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka planı*, Bursa 2005: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:14, sayı: 2, s. 66.

²¹⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991: Marifet Yayınevi, s. 507.

Sözü edilen iki sistem arasındaki farklardan bir diğeri ise İmam-ı Rabbânî'nin, vahdet-i vücûd sistemindeki *varlığın*, müşahhas mevcudiyeti fikrinden farklı olarak; onun, zâtın bir sıfatı olduğu fikridir. Yani İmam-ı Rabbânî, Allah'ın zâtını sırf ve mutlak vücûd sayan İbnü'l Arabî anlayışının²²⁰ aksine *vücûdu*, Allah'ın zâtına zaid bir sıfat olarak ifade etmektedir.²²¹

İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd sistemine yönelttiği bir diğere eleştiri de Allah'ın isimleri ve sıfatları konusundadır. Allah'ın sıfatlarının, O'nun zâtının aynısı değil, zâtına zaid varlıklar olduğu görüşünü savunan es-Sirhindî, vahdet-i vücûttaki sıfatların ve isimlerin, zâtın aynısı, zât ile bir oldukları fikrine karşı çıkmaktadır. Yani o, sıfatları, Allah'ın zâtının gölgesi; âlemi de bu sıfatların gölgesi şeklinde tanımlamaktadır.²²² Buradan da âlem ile Allah'ın aynı olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.²²³

İmam-ı Rabbânî, vahdet-i vücûd sistemindeki, âlemin varlığının reddedilmesi, âlemin, yalnızca bir suret ya da gölgeden ibaret görülmesi fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Verdiği mantıkçı örnekler, yaptığı benzetmeler, kurduğu analogiler ile bu fikrin yanlışlığını ısrarla ortaya koymaya çabalamaktadır. Bu bağlamda âlemin Allah dışında da bir varlığı olduğunu ispatlamak için verdiği örneklerden biri şöyledir: Farz edelim ki bir insan, üstün vasıflarını göstermek amacıyla çeşitli harfler ve sesler icat etmiş, bunlar vasıtasıyla da kendisinde gizli bulunan üstünlükleri insanlara izhar etmiştir. Bu kişinin icat ettiği bu seslerin ve harflerin, bu kimse ile aynı olduğunu söylemek mümkün müdür? Sahibinin izhar olmasına vesile olan bu tecelli ve suretlerin o kimseden farklılığı gibi, âlem de Allah'tan farklıdır.²²⁴

İmam-ı Rabbânî'ye göre sûfinin seyrüsülûk yolculuğunda varacağı nihai nokta, vahdet-i vücûd değil, vahdet-i şühûttur. O, vahdet-i vücûdun, seyrüsülûk yolculuğunun ilk başlarında ulaşılan ve sûfiye, nihayete erdiğini, tevhîde ulaştığını zannettiren bir olgu olduğunu savunmaktadır. Nitekim İmam-ı Rabbânî, kendisinin de bu hataya düştüğünü, yani vahdet-i vücûdun müşahedesine erdiğini ancak sonrasında, yaptığı hatanın kendisine keşfolmasıyla bu yoldan döndüğünden bahsetmektedir. Bu bağlamda yaptığı

²²⁰ es-Sirhindî, *Mektûbat*, c. I, s. 209.

²²¹ es-Sirhindî, a.g.e., c. I, s. 245.

²²² Abdullah Kartal, *İmam-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka planı*, s. 67.

²²³ es-Sirhindî, *Mektûbat*, c. I, s. 14.

²²⁴ es-Sirhindî, a.g.e., c. I, s. 41-43.

bir diğerk vurgu ise seyrüsülûkun nihai noktasının, vahdet-i vücûd anlayışında kabul edildiğı gibi *tevhîd* değil, *kulluk* olduğudur.²²⁵

Yukarıdaki eleştirilerden de anlaşıldığı üzere İmam-ı Rabbânî, vahdet-i vücûd sistemini noksan ve yetersiz bir sistem olarak görmektedir. Ona göre tam bir tevhîdi ihtiva eden sistem, vahdet-i şühûd telakkisidir. Zira İmam-ı Rabbânî’de tevhîd makamının, başka bir değışle Allah’ın hakikatine ermenin en üst mertebesi, O’ndan başka her şeyi reddetmek suretiyle tek varlık olarak O’nu kabul etmek değil, kulluktur.



²²⁵ es-Sirhindî, *Mektûbat*, c. I, s. 140-141.

SONUÇ

Tasavvufun tarihi süreçteki biçimsel bir değişim ile sürmesi, gerek metot, gerek günlük hayata tatbiki, gerekse bu ilmin kapsamına aldığı mevzularda açık bir şekilde kendini göstermiştir. Söz konusu biçimsel değişimin yansıdığı konuların başında da varlık konusu gelmektedir. Tasavvufun henüz müstakil bir ilim olarak meşruiyet kazanmadığı zühd döneminde ilk dönem mutasavvıfları, derin bir ulûhiyet felsefesine dalmadan, naslarda Allah ve Rasûlü Allah'ı nasıl açıklamışsa o şekilde kabul etmişlerdir. Daha açık bir ifadeyle ayetlerde Allah kendini hangi isim ve sıfatlarla tavsif ettiyse zühd dönemi mutasavvıfları da O'nu öyle nitelemişlerdir. Zühd dönemi mutasavvıflarının tevhîd anlayışındaki bahsedilen mutabakat, henüz Varlık-Tanrı hakkındaki tartışmaların, tasavvuf ehli arasında yaygınlaşmadığının hatta başlamadığının göstergesidir. İlerleyen dönemlerde ise tasavvufun meşruiyet kazanması ve “zühd hayatı” sınırlarını aşmasıyla birlikte varlık algısı üzerine derinleşmeler, tevhîde dair farklı yorumlar hasıl olmaya başlamıştır.

Tasavvufun sonraki dönemlerinde tevhîde dair neredeyse her sûfinin farklı bir tanımı olup net ve tek bir tarifi ortaya konul(a)maması, aslında tevhîd hususunun mutasavvıflar için şahsî, tecrübî ve bir yönüyle de gizli bir ilim olduğunu göstermektedir. Zira her sûfî, kendi deneyimi çerçevesinde Allah hakkında söz söyleyebilmiştir. Bahsedilen durum, tasavvuf ehlinin bilgi vasıtası olarak keşf ve ilhamı kullanmasından kaynaklanmaktadır.

Tasavvufun ortaya çıkışından sonraki ilk yıllarında varlık ve tevhîd hususları ile ilgili söylemlerinin Ehl-i Sünnet kelâmcılarının itikadları ile paralellik göstermesi, erken dönem mutasavvıflarının, tasavvufu meşru zemine çekme ve yanlış bir inanca sahip olmadıklarını vurgulama çabası olarak görülebilmektedir. Bu bağlamda ilk mutasavvıfların eserlerinde yer alan tevhîd anlayışı odaklı kelâmî bilgiler, bir bakıma sûfilerin, “biz de Ehl-i Sünnet akaidinin tümünü kabul etmekteyiz” beyanı olarak anlaşılabilir.

Tasavvuf ehli içinde varlık hakkında söz söyleyen âlimlerin başında İbn Arabî yer almaktadır. İbn Arabî'nin, neredeyse tevhîdi en çok konu edinen mutasavvıf olması ve varlık ile ilgili başlı başına bir sistem inşa etmesi (vahdet-i vücûd), tasavvufun varlık

anlayışı denildiğinde akla ilk olarak İbn Arabî'nin varlık sisteminin gelmesinin en güçlü sebebidir. Yine aynı sebepten ötürü “tasavvufta varlık” terkibi ile “İbn Arabî’de varlık” terkiibini özdeş ifadeler şeklinde kabul etmek abes görülmemektedir.

Tasavvuf ehlinin Allah’ın isimlerini ve sıfatlarını “bunlar O’nun ne aynısı ne gayrısıdır” şeklinde bir kabule gitmeleri, sûfilerin de Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi teşbihe düşme endişesini taşıdığını göstermektedir. Bunun yanı sıra sûfilerin, sıfatları ve isimleri kendi içinde de “bir sıfat ya da isim diğerinin ne aynısı ne gayrısıdır” şeklinde kabul etmeleri, onların tevhîd anlayışları içinde radikal fikirler olmasa da küçük eklemeler yaptıklarının ve bunu yaparken de dilsel boyutta da kelâmî ıstılahtan şaşmadıklarını ihsas etmektedir. Bahsi geçen hususların yanı sıra tasavvuf ehlinin, sıfatları, Allah’ın zâtıyla kâim varlıklar olarak kabul etme noktasında Mu‘tezile’nin; haberî sıfatların mahiyetinin bilinemeyeceği, yalnızca varlıklarını kabul edip sorgulamamak gerektiğini savunmalarıyla ise Selef alimlerinin tarzını benimsedikleri görülmektedir. Söz konusu durum, mutasavvıfların, itikâdî konularda çoğunlukla Ehl-i Sünnet kaynaklı olmakla birlikte kimi mevzuda Mu‘tezile, kimi mevzuda ise Selefiye gibi hareket edebildiklerini ortaya koymaktadır.

Kelâm alimlerinden mutasavvıflara yöneltilen eleştiriler incelendiğinde tamamına yakınının doğrudan ya da dolaylı olarak sûfilerin bilgi edinme yöntemlerine dayandığı görülmektedir. Buna örnek olarak İbnü’l Cevzî’nin Telbisü İblis adlı eserinde eleştirdiği sûfî eserlerini vermek mümkündür. Bu bağlamda İbnü’l Cevzî; Gazzâlî’nin İhyâ’sını da, Serrac’ın Lumâ’sını da, Ebû Tâlib-i Mekki’nin Kûtu'l-Kulûb adlı eserini de içlerinde yer alan bilgilerin uydurma, asılsız, boş sözler olmakla eleştirmiştir. Bunun sebebi ise eserlerde yer alan bilgilerin keşf yoluyla elde edilmiş bilgiler olmasıdır.

İbnü’l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi kelâm âlimlerinin sûfilere yönelik en yoğun eleştirileri, sûfilerin Allah’tan bir insanmış gibi bahsetmelerine dönüktür. Zira kelâmcılara göre sûfiler, insana ait bir özelliği veya eylemi, Allah’a izafe etmekte ve Allah dışındaki varlıklar için düşünölmeyecek bir ifadeyi de insan için kullanabilmektedirler. Bahsi geçen durum, söz konusu kelâmcıların, tenzih odaklı yaklaşımdan hiçbir şekilde taviz vermediklerini ortaya koymaktadır.

Kelâmcıların neredeyse tamamının, tasavvuftaki tevhid anlayışına dair eleştirilerinin İbn Arabî ile başlayan tasavvuf sistemine yönelik olduğu malumdur. Zühd dönemi diye de adlandırılan ilk dönem tasavvufuna karşı herhangi bir olumsuz bakış bulunmamakta bilakis kelâmcılar içinde de çoğu âlim zühd hayatından övgüyle bahsederek yaşamaktaydı. Eleştirilerin genel manada vahdet-i vücûd anlayışı üzerinde yoğunlaşmasının sebebi ise bu sistemdeki Tanrı algısından kaynaklanmaktadır. Tasavvufu tenkit eden kelâmcılar tarafından vahdet-i vücûd sisteminin, “varlık olarak Allah ve mahlûkat arasında bir fark yoktur” şeklinde görülmesi, tasavvufa yönelik eleştirilerinin bu sistem üzerinde yoğunlaşmasının temel sebebi olmuştur.

Vahdet-i vücûd anlayışına içerden bir eleştiri olarak İmam-ı Rabbânî’nin vahdet-i şuhûd sistemi son derece önem arz etmektedir. Zira birbirine zıt bu iki sistemin, ikisinin de aynı yöntemle elde edilmiş sistemler olması, tasavvufta yöntem aynı olsa da elde edilen bilgilerin farklı hatta zıt olabileceğini göstermesi açısından manidardır. Söz gelimi İmam-ı Rabbânî, keşf yoluyla elde edilen vahdet-i vücûda alternatif olarak yine keşf ile ulaşılan vahdet-i şuhûdu savunmuştur.

Vahdet-i vücûd münekkidi kelâmcılar arasında Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûdu çok farklı yönlerden eleştirmesi ve kendisi de bir tasavvuf ehli olan İmam-ı Rabbânî’den sıkça örnekler vermesi yönüyle önem arz etmektedir. Onun, vahdet-i vücûd bahsinde İmam-ı Rabbânî’nin tenkitlerine sıkça yer vermesi, bu anlayışın mutasavvıflar arasında da sorunlu bir anlayış olarak görülebildiğini ve bir mutabakatları olmadığını ortaya koymak amacına yönelik görülebilmektedir.

Tarihsel dönem de göz önüne alınarak biraz geriden tam bir perspektif ile bakıldığında, Mustafa Sabri Efendi başta olmak üzere tasavvuf ve özellikle vahdet-i vücûd eleştirisinde bulunan neredeyse tüm kelâmcıların, tasavvufu, yanlış ve sorunlu anlayışlara taşıyabilecek meselelerden uzak tutmak, korumak maksadında olduğunu söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır. Tenzihçi bir tutum ile özellikle tevhîd bahisleri söz konusu olduğunda sert bir tavır takınan âlimlerin büyük çoğunluğu, tasavvuf meşrep bir hayat tarzı yaşamaktaydı ve dönemlerinin büyük sûfilerinin halkalarında sohbet etmiş isimlerdi. Yaşadıkları dönem içerisinde İslâm düşüncesine yönelik saldırı ve yıpratmaların dört bir koldan ve özellikle fikrî sahadan geldiği göz önüne alındığında, ulemânın bu korumacı tutumunun son derece olağan bir tavır olduğu görülebilmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde her sahadan suistimaller ve tahrif çabaları görülse de konusunun tamamen manevi hayat ve kalbin fiilleri olduğu tasavvuf alanı, her dönemde söz konusu suistimale daha açık bir alan olmuştur. Zira sınırları keskin çizgilerle çizili bir alanı aşmak çok zorken tasavvuf gibi daha subjektif bir alanı kullanarak kötü niyetlere hizmet etmek daha kolay olacaktır. Bahsi geçen durum, günümüzde de farklı olaylarda görülmektedir. Örneğin yakın zamanda FETÖ adlı örgütün kandırma ve istismar projesini dönemin Diyanet İşleri Başkanı sayın Mehmet Görmez, şöyle bir cümle ile açıklamıştı: “Bu örgüt, insanların zihinlerine, gönüllerine ve değerlerine sızmıştır.” Velhasıl din alanı, din alanı içinde ise özellikle tasavvuf alanı, kişilerin gönüllerine ve değerlerine hitap etmek suretiyle her dönemde istismara açık bir alan olduğu için etki-tepki dengesi sonucu korunma ihtiyacı güdülmüştür. Bu korumacı tutum bir kenara konulduğunda kelâm ile işgal eden ulemânın da, tasavvuf yoluna intisap etmiş ulemânın da benzer inançlara sahip olduğu, farklılıkların bazen nüanslarda bazen de sadece kavramsal boyutta olduğu net bir şekilde gözlemlenebilmektedir.

KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *Mu‘cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur‘ân*, Kahire: Dâru’l- Hadis, 2007.
- ABDÜLHAMÎD, İrfan, *İslam’da İ’tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Ankara 2011, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ADA, İrem, *İbn Meserre’nin Yeni Bulunan Eserleri Işığında Endülü’s Emevîlerinin Erken Dönem Tasavvuf Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2020, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü.
- AHMED B. HANBEL, *Müsned*, Kahire 1313, c.III.
- ANKARAVÎ, İsmail, *Minhâcu’l-Fukarâ*, İstanbul 1256.
- ATEŞ, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1993: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 8.
- AY, Mahmut, *Eş’ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara 2004, Cilt: 17, Sayı: 2.
- AYDOĞAN, Şemsettin, *Tasavvuf Ehline Yöneltilen Eleştirilerin Değerlendirilmesi: İbn Teymiyye, Mecmûu Fetava Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Malatya 2020, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AZAMAT, Nihat, “Melâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2004: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 29.
- BAKIŞ, Rıza, *Hallac’a Göre Varlık ve Dini Tecrübe*, (Doktora Tezi), Kayseri 2010, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 40. Ethem Cebecioğlu, Hallac-ı Mansur, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 30.
- BARDAKÇI, Sefa, *İbn Arabî’ye Göre El-Esmâü’l- Hüsnâ’nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu*, 2013, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, cilt:6, sayı: 24, s. 52-67.

- BEDİRHAN, Muhammed, *Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi*, (Araştırma makalesi), Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Haziran 2020, c. 3, sayı 1.
- BOZYİĞİT, Ahmet, *İbn Meserri ve Felsefesi*, Ankara 2015, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
- CÂRULLAH, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947.
- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, "Sıfat", Beyrut 2003, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- CÜVEYNÎ, *el-İrşâd*, nşr. Yusuf Mûsa, Mısır 1950.
- ÇELEBÎ, İlyas, "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 22.
- "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 37.
- DALĞA, Musab, *Ebü'l-Ferec Abdurrahman B. Ali İbnü'l-Cevzi (Ö.597/1201) ve "Menâkıbu Emiri'l-Mü'minin Ömer B. Hattâb" Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 2016: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİRLİ, Ekrem, *Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi*, Erzurum 2013, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 40.
- DHANANÎ, Alnoor, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space of Void Baasrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden: E. J. Brill, 1994.
- DOĞAN, Hüseyin, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin "Mevkîfu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader" İsimli Eserini Kelâm Açısından Bir Tahlili*, Kars 2018, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı: 22.
- DURUMLU, Mehmet Selim, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2017, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- EBÛ ZEHRE, Muhammed, *İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'asruh, ârâ''ühû ve fıkhu*, Kahire 2008: Dârü'l-fikri'l-Arabî.
- EL-CÂMÎ, Muhammed b. Emân, *eş-Şifâtü'l-ilâhiyye fî'l-Kitâb ve's-Sünne*, Cidde 1991.
- ERASLAN, Yunus, *Erken Dönemde Hanefî-Matüridî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, (Doktora Tezi) Gaziantep 2019, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ER-RÂZÎ, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, Beyrut 1990, c. 1.
- Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, Beyrut 2015, Dâru'l-Zehâin, c. III.
- el-Muhassal Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l Mutekellimîn*, İstanbul 2019, Klasik Yayınları.
- ERKOL, Ahmet, *Kelâmi Akıldan Tasavvufî Keşfe (Sûfî Düşünce'de Kelâm Eleştirisi)* İstanbul 2018, Divan Kitap, 1.b.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul 2019: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 146.
- Kitâbu'l-Luma' fî'r-Redd Ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bide'*, İstanbul 2017, İz Yayıncılık.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir el-, *el-Okÿânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, çev. Âsım Efendi, İstanbul 1304-1305, c. III.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *el-Münkızu Mine'd-Dalâl ve Tercümesi*, çev. Salih Uçan, İstanbul 2014, Kayıhan Yayınları.
- İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1939, c.III.
- GÜNEY, Züleyha, *Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin Tevhîd Anlayışının Mukayesesi*, (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2010, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HARPÛTÎ, Abdüllatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Dersaâdet 1914: Necm-i İstikbâl Matbaası, 2.b.

- HEMEDÂNÎ, Ebu'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr, *Kitâbu usûli'l-hamse fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Dr. Faysal Bedir Avn, (Kuveyt: yy, 1998)
- HEREVÎ, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa 2017: Emin yayımları, 2.b.
- HUCVİRÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Dergâh yayınevi.
- IŞIK, Harun, Fahrettin Râzi'ye Göre Allah'ın Varlığı ve Subuti Sıfatları, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 2003, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İBİŞ, Fatih, “*Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler*”, 2015, CÜİFD, Sayı: 1, c. 19.
- İBN ARABÎ, Ebû Bekir, *el-Emedü'l-aksa*, Üsküdar-Hacı Selim Ağa ktp. nr. 499, vr. 4b-5a.
- İBN ARABÎ, Muhyiddin, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Nihat Keklik, İstanbul 1980.
- Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, Beyrut 1985, c. I-III.
- Fütuhât-ı Mekkiyye*, Bulak matbaası, c. I-II.
- Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmet Avni Konuk, İstanbul 2001: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:82, 1.b.
- Fusûsu'l-Hikem*, thk. Mahmud Mahmud Gurab, Dimeşk 1985, Matbaatü'l-Zeyd b. Sabit.
- Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Âlâ Afîfî, Beyrut 1946, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Muhiddin-i İbni Arabinin ' Fütuhât-ı Mekkiye'sinden Tasavvuf*, İstanbul 2020: Onur Kitap, 1.b.
- İBN FÜREK, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1987, Dâru'l-Meşrik.
- İBN TEYMİYYE, *Mecmûu Fetavâ*, Riyad 1381, c. I-II.
- Mecmû'atu'r-Resâili'l-Mesâil*, Mısır, ts., c. I-IV.

Resâil, Mısır 1966, c. I-II.

Tevhîd risalesi-er-Risâletü't-Tedmürîyye, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2019: İz Yayıncılık, 5.b.

İBN TİLMİSÂNÎ, Şerefuddin Abdullah b. Muhammed, *Şerhu Mealimu Usuli'd-Dîn*, Ürdün 2010, Dâru'l-Feth.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l Ferec, *Telbis-i İblis Şeytanın ayartması*, çev. Savaş Kocabaş, İstanbul 2005: Elif yayınları, 2.b.

KÂDİ ABDÜLCEBBAR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, nşr. İbrahim Mekdur, Taha Hüseyin. Mısır 1385/1965. c. I-IV.

Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988.

KARADAŞ, Cağfer, *Bâkıllanî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, Arasta yayınları.

“Eş'arî Kelâm Okulu”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara 2018, Grafiker Yayınları, 7.b.

Muhyiddin İbni Ârabi'nin itikadî görüşleri, Bursa 2018: Emin Yayınları, 1.b.

KARTAL, Abdullah, “Sekk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 36.

İmam-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka planı, Bursa 2005: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:14, sayı: 2.

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004.

KELÂBÂZÎ, Ahmed b. Muhammed, *Doğuş devrinde tasavvuf Ta'arruf*, hzr. Süleyman Uludağ, İstanbul 2019: Dergah Yayınları, 6.b.

KILIÇ, Mahmut Erol, “Fusûsu'l-Hikem”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 13.

- “Muhiddîn İbnü'l-Arabî”, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1999, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 20.
- KUBAT, Mehmet, *İbn Teyniyye'nin İbn Arabî Eleştirisi*, 2019, Birey ve Toplum Dergisi, cilt: 9, sayı: 18, s. 223-270.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, hzr. Süleyman Uludağ, İstanbul 2019: Dergâh Yayınları, 10.b. *er-Risale*, Kahire 1930.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), 2.b.
- MAVİL, Hikmet Yağlı, *Eş'arî*, İstanbul 2017, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- NEDVÎ, Ebü'l-Hasan Ali el-Hüseynî en-, *Ricâlü'l-fikrî ve'd-De'veh: İbn Teymiyye*, Kuveyt 1983: Dârü'l-kâlem, c. II.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Maturidî Akâidi (Bahru'l-Kelâm Tercümesi)*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul 2010: Gelenek Yayıncılık, 1.b.
- ÖZCAN, Hüseyin, *Bektaşilikte Dar Kavramı ve Hallac-ı Mansur Etkisi*, Folklor/Edebiyat Dergisi, sayı: 29, c. 8.
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülü's*, Ankara 2017, TDV yayınları, 4.b.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul 2005: Rağbet yayıncılık.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Hallac-ı Mansur*, İstanbul 2016, Yeni boyut yayınları.
- SABRÎ EFENDÎ, Mustafa, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem*, Beyrut-Lübnan 1981: İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyye, 2.b.
- SÂBÛNÎ, Nureddin, *Maturidîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2017: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No:259 (İFAV), 17.b.
- SANCAR, Muhammed Mustafa, *İlahi Sıfatlar Ekseninde Eş'ari Kelâmının Değişim Süreci* (Doktora Tezi), İstanbul 2021, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- SİNANOĞLU, Mustafa, “Muattıla”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Ankara 2020: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 30.
- ŞEHRİSTÂNÎ, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Ahmet Ferit el-Mezîdî, Beyrut 2004, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1.b.
- TIBLAVÎ, Mahmut Sâd, *İbn Teymiyye'de tasavvuf*, çev. Ali Durusoy, İstanbul 1989, İnsan yayınları.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Allah inancı*, Ankara 2019: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 5.b.
- TÛSÎ, Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 2012: Erkam Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman, “İş'ârî Tefsir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 2001: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 23.
- Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991: Marifet Yayınevi.
- WATT, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 2010, Sarkaç yayınları, 3.b.
- YAR, Erkan, *Eş'arî ve Metodolojisi*, 2005, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10:2.
- YARAN, Rahmi, “Bidat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 6.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1999: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), c. 20.
- YÜCEDOĞRU, Tevfik, *Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvîn Tartışması*, Bursa 1987, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 2, c. 2, yıl: 2
- Eş'arî ve Matüridî Mezheplerinin Tekvin Sıfatı Anlayışı*, Bursa 1984, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış, Bursa 2021, Emin Yayınları, 2.b.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin, *İmam Gazali'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, çev: Hikmet Gök, İstanbul 2005, Ağaç Yayınları.

ZERRÛK, Ahmed *Kavâidu't-Tasavvuf*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr ve Ali Ferğuli, Daru'l-Cîl, Beyrut 1992.

