



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI**

**EBÛ MANSÛR MUHAMMED MÂTURÎDÎ VE
MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ'NİN
ALLAH GÖRÜŞLERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

NESRİN YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
OCAK-2008**



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI**

**EBÛ MANSÛR MUHAMMED MÂTURÎDÎ VE
MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ'NİN
ALLAH GÖRÜŞLERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

Danışman: Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Nesrin YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
OCAK-2008**

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**EBÛ MANSÛR MUHAMMED MÂTURÎDÎ VE
MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ’NİN ALLAH
GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

NESRİN YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kod No :

**Bu Tez 22/01/2008 Tarihinde Aşağıdaki Jüri Üyeleri Tarafından
Oy Birliği ile Kabul Edilmiştir.**

**Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
DANIŞMAN**

**Prof. Dr. M. Kemal ATİK
ÜYE**

**Prof. Dr. H. Ezber BODUR
ÜYE**

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

**Prof. Dr. Ahmet Hamdi AYDIN
Enstitü Müdür Vekili**

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

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**EBÛ MANSÛR MUHAMMED MÂTURÎDÎ VE
MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ’NİN ALLAH
GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

NESRİN YILMAZ

DANIŞMAN: Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Yıl: 2008 Sayfa: 100

Jüri : Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
: Prof. Dr. M. Kemal ATİK
: Prof. Dr. H. Ezber BODUR

Bütün dinlerde var olan ve her dinde insanların anlayışlarına göre çeşitli niteliklerle vasıflandırılan Allah, insanların yaşantıları üzerinde belirleyici ve yönlendirici bir unsur olmuştur.

Biz bu çalışmamızda İslâm düşüncesinde önemli yeri olan ve Türklerin düşünce dünyasının şekillenmesinde de etkili olmuş Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Allah görüşlerinin karşılaştırmasını yapmaya ve iki düşünürün de, bu konudaki anlayışlarının benzer ve farklı yönlerini kendi üslupları içinde vermeye çalıştık.

Allah anlayışlarının ortaya konulmasında Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî’nin aklı ve nassı esas alan metodu yanında, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin akıldan önce daha çok keşf ve ilhamı öne alan bir anlayışa sahip olduğu görülmüştür.

Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî’den sonraki dönemde yaşamış olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin, Allah anlayışında, Mâturîdî’nin düşüncesinin izleri bulunmaktadır. Ancak Mevlânâ, tasavvufî yanı ağır basan özgün bir düşünür olarak, konulara farklı yaklaşımı ve bazı görüşleriyle Mâturîdî’den ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Mevlânâ, Mâturîdî, ilâhî sıfat

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

ABSTRACT

MA THESIS

**COMPARISION OF GOD THOUGHT OF ABU MANSUR
MUHAMMAD AL-MATURIDI AND OF MAVLANA
JALAL AD-DIN RUMİ**

NESRİN YILMAZ

SUPERVISOR: Assoc. Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Year: 2008 Pages: 100

**Jury : Assoc. Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
 : Prof. Dr. M. Kemal ATİK
 : Prof. Dr. H. Ezber BODUR**

God who is existing in all religion and which described with various qualifies according to people's understanding, is acting as a decisive and directive element in people's lives.

We compared in this study God opinion of Abu Mansur Muhammad al-Maturidi and Mavlana Jalal ad-Din who an important role in Islam thinking and also has an effect on shaping the thinking world of Turks and tried to give the similar and different aspects of their understandings in their own styles.

In displaying their understandings of God, it is seen that; while Abu Mansur Muhammad al-Mâturîdî adopts the methods of mind and revelation, Mavlana Jalal ad-Din Rumi accepts estimation and inspiration before “mind” and “revelation”.

The God perception of Mavlana Jalal ad-Din Rumi, who lived after the period of Abu Mansur Muhammad al-Maturidi has traces of Maturidi's thought. But, as an unique thinker in which the mystical aspect is dominant, Mavlana differs from Mâturîdî in terms of approachs the subjects and with different views.

Key Words: God, Mavlana, Maturidi, Divine Adjective

ÖNSÖZ

Tanrı inancı, İslâm'ın ve diğer dinlerin temelini oluşturur. İlâhî dinlerin hepsinde inanılması gereken ilk esas Tanrı inancıdır. Ancak bu inanç, aynı dine mensup olan insanlar arasında bile bazı farklı anlayışlarla kendini göstermektedir. Bir insanın dînî düşüncesinin ve yaşantısının üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olan bu inanç esasının, kişilerin tasavvurunda kendini nasıl gösterdiğini anlamak, o kişinin düşünce dünyası hakkında oldukça önemli bilgiler elde edilmesini sağlayacaktır.

İslâm düşüncesinde Allah anlayışlarıyla ilgili çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır. İslâm inançlarına ters düşen ayrılıkçı akım ve cereyanlar, İslâm'ın Allah anlayışına uymayan fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu durum karşısında Allah inancını doğru bir şekilde yansıtmaya çalışan kelâm ilmi, bu ayrılıkçı akımların ortaya attığı yanlış anlayışları bertaraf etmek ve İslâm'ın Allah anlayışını doğru bir şekilde ortaya koymak için çalışmıştır.

Ayrılıkçı akımlara karşı mücadele eden kelâmın önemli âlimlerinden biri Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî'dir. O, Allah inancına eserlerinde geniş yer ayırmış, akli ve naklî deliller kullanarak kendi özgün fikirleriyle hem konuyu açıklamış hem de İslâm'ın Allah inancını yanlış yansıtan akımlara karşı eleştirilerde bulunmuştur. Çalışmamızın konusunu oluşturan bir diğer isim ise, tasavvufî yönü ağır basmakla beraber, kelâmî ve felsefî konular hakkında da geniş bilgisi olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir. İslâm düşüncesinin büyük simalarından biri olan ve günümüzde fikirleriyle etkisini sürdüren Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî gibi müstakil kelâmî eserleri yoktur. O'nun Allah anlayışı ile ilgili fikirlerini, kendi tarzında yazdığı eserlerinden çıkarmak gerekmektedir. Kelâmî bir metot takip etmese de, O eserlerinde, Allah anlayışıyla ilgili İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış bazı akımların görüşlerine yer vermekte ve onları eleştirdiği görülmektedir.

Çalışmamızda İslâm düşünce dünyasının şekillenmesinde büyük önemi olan, Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Allah anlayışlarının karşılaştırmasını yapmayı, böylece aralarındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etmeyi hedefledik. Bu nedenle iki düşünürümüzün Allah anlayışlarını ayrı ayrı verdikten sonra, ikisi arasında bir karşılaştırma yaparak konuyu açıklamaya çalışacağız.

Tez konumun ve kaynakların tespitinde bana yol gösteren, değerli fikirleriyle beni yönlendirerek çalışmama ışık tutan danışman hocam Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU'na, çalışmam sırasında ve çeşitli konulara yaklaşımında düşünce ufkumun genişlemesine katkısı olan dekanımız Prof. Dr. M. Kemal ATİK'e, fikirleriyle bilimsel anlamda aydınlanmama vesile olan bütün kıymetli hocalarıma, çalışmam esnasında benden desteklerini esirgemeyen aileme ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Nesrin YILMAZ
Kahramanmaraş-2008

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR	VI
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi	1
1.3. Tanımlamalar	2
2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR	4
3. MÂTURÎDÎ'NİN ALLAH GÖRÜŞÜ	5
3. 1. Mâturîdî'de Allah'ın Varlığının Delilleri.....	5
3.1.1. Hudûs Delili	5
3.1.2. İmkân Delili	8
3.1.3. Gaye ve Nizam Delili (Teleolojik Delil).....	10
3.2. Mâturîdî'de Allah'ın Sıfatları	13
3.2.1. Zâtî Sıfatlar	13
3.2.1.1. Kıdem/Öncesiz Olmak	13
3.2.1.2. Bekâ/Sonrasız Olmak.....	14
3.2.1.3. Muhâlefetün li'l-Havâdis/Sonradan Olanlara Benzememek	15
3.2.1.4. Kıyâm Binefsihi/Kendi Başına Var Olmak	16
3.2.1.5. Vahdâniyet/Tek Olmak.....	17
3.2.2. Subûtî Sıfatlar	20
3.2.2.1. Hayat	21
3.2.2.2. İlim	21
3.2.2.3. Sem'-Basar	23
3.2.2.4. Kelâm	24
3.2.2.5. İrâde	26
3.2.2.6. Kudret	28
3.2.2.7. Tekvin	29
3.2.3. Fiilî Sıfatlar	31
3.2.4. Haberî Sıfatlar.....	32
3.3. Mâturîdî'nin Allah Hakkında Kullanılan İfadelere Yaklaşımı	36
3.3.1. Allah'a Cisim Kavramının Nispet Edilmesi	36
3.3.2. Allah'a Şey Kavramının Nispet Edilmesi	37
3.3.3. Mahiyet, Keyfiyet, Kurb Kavramlarının Allah'a Nispet Edilmesi	38
3.4. Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi	39
3.5. Allah'ın Âlemi Yaratma Amacı	41
4. MEVLÂNÂ'DA ALLAH.....	44
4.1. Mevlânâ'da Allah Düşüncesi ve Âlem.....	44
4.1.1. Dini Tecrübe Ve Aşk.....	44
4.1.2. Âlemin Hudûsu/Sonralı Oluşu.....	46
4.1.3. Gaye ve Nizam Delili (Teleolojik Delil).....	50
4.2. Mevlânâ'da Allah'ın Sıfatları	51
4.2.1. Zâtî Sıfatlar	51
4.2.1.1. Kıdem/Öncesiz Olmak	51
4.2.1.2. Bekâ/Sonrasız Olmak.....	52

4.2.1.3. Muhâlefetün li'l-Havâdis/Sonradan Olanlara Benzememek	53
4.2.1.4. Kıyâm Binefsihi/Kendi Başına Var Olmak	53
4.2.1.5. Mevlana'nın Tevhid Anlayışı	54
4.2.2. Subûtî Sıfatlar	55
4.2.2.1. Hayat	56
4.2.2.2. İlim	56
4.2.2.3. Sem'-Basar	57
4.2.2.4. Kelâm	57
4.2.2.5. İrâde	59
4.2.2.6. Kudret	60
4.2.2.7. Tekvin	63
4.2.3. Fiilî Sıfatlar	65
4.2.4. Haberî Sıfatlar	66
4.3. Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi	68
4.4. Vahdet-i Vücûd (Varlığın Birliği) Görüşü	69
5. MEVLÂNÂ VE MÂTURÎDÎ'NİN ALLAH GÖRÜŞLERİNİN	
KARŞILAŞTIRILMASI	77
5.1. Mâturîdî Ve Mevlânâ'da Allah'ın Varlığının Kanıtlanması	77
5.2. Allah'ın Sıfatlarının Karşılaştırılması	79
5.2.1. Allah'ın Zâtî Sıfatlarının Karşılaştırılması	80
5.2.2. Allah'ın Subûtî Sıfatları ve Allah-Âlem İlişkisi Görüşleri	82
5.2.3. İlim, Kudret Ve İrâde Sıfatları Bağlamında Kader	84
5.2.4. Fiilî Sıfatlar Bağlamında Allah'ın Yaratması Ve Sudûr Anlayışları	85
5.2.5. Haberî Sıfatların Karşılaştırılması	86
5.3. Allah-Âlem İlişkisi ve Vahdet-i Vücûd	87
5.4. Rü'yetullah (Allah'ın Görülmesi)	88
6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	90
KAYNAKÇA	93
ÖZGEÇMİŞ	100

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
haz.	: Hazırlayan
Ed.	: Editör
M	: Mîlâdî
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
MMK	: Millî Mevlânâ Kongresi
MÖ.	: Milattan Önce
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
sad.	: Sadeleştiren
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TC	: Türkiye Cumhuriyeti
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
tsz	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yer yok

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Tanrı'nın varlığı ve buna bağlı olarak onun niteliklerinin ne olduğu hususu geçmişten günümüze düşünce tarihinin en önemli konusu olmuştur. Tanrı'nın varlığının ispatlanması ve nasıl bir varlık olduğu ile ilgili birçok eser yazılmış ve her din mensubu kendi düşünce sistemi içinde Tanrı tasavvurunu ortaya koymaya çalışmıştır.

İnsanların yaşantısı üzerinde belirleyici bir rol oynayan Tanrı tasavvuru aynı inancı paylaşsalar da kişiden kişiye değişiklik gösterebilmektedir. Bir kişinin Allah anlayışı hakkında bilgi sahibi olmak, o kişinin dünya görüşü ve düşünce yapısı hakkında bilgi verecektir.

İslâm kelâmında tartışılan ilk konular arasında bulunan Allah inancı önemli bir yere sahiptir. Bu inanç esası üzerinde oldukça çok tartışma yapılmış ve aynı dine mensup insanların anlayış farklılıkları nedeniyle çeşitli ekollerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ortaya çıkan bu ekoller her zaman İslâm'ın ruhuna uygun anlayışlar sergilememiş ve İslâm'ın özüne uymayan çeşitli fikir akımları da kendini göstermiştir.

Kendi düşünce sistemini kurmuş olan, yanlış ve aykırı düşüncelerle mücadele eden isimlerin başında Mâtürîdî gelmektedir. Mâtürîdî, fikirleriyle İslâm düşünce dünyası üzerinde oldukça etkin bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmakta ve kelâmın temel problemlerinden olan Allah inancı ile ilgili eserlerinde geniş bilgilere yer vermektedir. İslâm düşünce dünyasını etkileyen bir diğer kişi ise Mevlânâ'dır. Mevlânâ'nın hem müslümanlar hem de diğer din mensuplarınca biliniyor olması nedeniyle etki alanı ve önemi daha da büyümektedir. "Yunan felsefesini ve bu felsefeyle kucaklaşmış olan İslam İlmi Kelâmını çok iyi bilmekte" (Öztürk, 2000: 57) olan Mevlânâ'nın müslüman bir düşünür olarak, İslâm'ın temel inanç esası olan Allah inancının, diğer din mensuplarına yansıtılması bağlamında önemli bir yeri vardır. Mevlânâ'nın kelâm ilmiyle ilgili müstakil bir eseri olmamasına rağmen eserlerinde Allah inancıyla ilgili kendi üslubu çerçevesinde görüşlerine ulaşmak mümkündür.

Kelâmî yönü ağır basan Mâtürîdî ile tasavvufî yönü ağır basan Mevlânâ'nın Allah anlayışlarıyla ilgili bir karşılaştırma yaparak, ikisinin benzer ve farklı yönlerini kelâmî bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışacağımız araştırmamız, İslam düşünce dünyasını oldukça etkilemiş olan iki önemli simanın anlayışlarını konu aldığından önem arz etmektedir.

1.2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda Mevlânâ ve Mâtürîdî'nin Allah anlayışlarını verirken kelâm kitaplarının ilahiyat bahsindeki tasnifini esas alacağız. Buna göre çalışmamızı Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, rû'yetullah etrafında verecek ve Allah anlayışı ile ilgili iki düşünürü ait birbirlerinden farklı bir görüş varsa, bunları da kendi bölümleri içinde görüşlerinin altında vermeye çalışacağız. Mevlânâ ve Mâtürîdî'nin Allah anlayışlarının incelenmesinde, onların görüşlerini kendi eserlerinden faydalananarak vermeye çalışacağız. Ancak düşünürleri daha iyi anlamak adına, konu ile ilgili yapılmış araştırmalardan da gereklikçe istifade edeceğiz.

Çalışmayı yaparken konuların tarihî arka planlarını geniş olarak vermek yerine bir sınırlandırmaya giderek, ilgili konu başlığı altında genel bir bilgi vererek konuları açıklamaya çalışacağız. Çalışmamızda iki düşünürün Allah anlayışlarını karşılaştırmaya geçmeden, onların görüşlerini daha net anlayabilmek için önce ikisini bağımsız

bölümler halinde ele alarak inceleyeceğiz. Düşünürlerin görüşlerini ayrı ayrı verdikten sonra üçüncü bölümde Allah anlayışlarının karşılaştırmasını yapacağız.

1.3. Tanımlamalar

Âraz: Öz'e, cevher'e zıt olarak, bir şeyin geçici, süreksiz, aslî olmayan özelliğidir (Rosenthal ve Yudin, 1972: 35).

Ayân/Cevher: Kendi kendisine var olan, kendi kendine varlığını devam ettiren, varlığını koruyabilen, ilinek (âraz) olmayandır (Bolay, 1999: 67).

Hâdis: Sonradan var edilen varlıklara denir (Gölcük ve Toprak, 2001: 161).

İbda': Bir şeyi benzeri veya misli olmadan güzel ve mükemmel bir şekilde vücûda getirmektir (A.A. Aydın, 1964: 151).

İhtira: Allah'ın varlığını ispat eden delillerinden biridir. Kur'an'da zikredilen bir delildir. Kelime olarak, yaratma anlamına gelir. Buna göre, canlı cansız bütün varlıklar yaratılmıştır. Bu hayat onlara ilâhî bir nimet olarak verilmiştir. Yaratılan her şeyde insanlar için yararlar vardır. Yaratılmış tüm bu varlıklar, bir yaratıcıya muhtaçtır (M.S. Aydın, 2002: 72; Yüksel, 2005: 38).

İmkân: Mantık ve felsefede bir şeyin vücûb, imkân ve imtinâ' olmak üzere üç halinden söz edilir ve bir önermede hüküm kesinlikle bu üç nitelikten birini ifade eder. Vücûb zorunlu var olmayı, imtinâ' zorunlu yok olmayı belirtirken, imkân bu iki zorunluluk arasında tam ortadadır; yani bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir. Bir başka söyleyişle imkân, olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması veya zorunsuzluk anlamına gelmektedir (Kaya, 2000(XXII): 224).

İmtinâ': Bir şeyin zorunlu yok olması (Kaya, 2000(XXII): 224) anlamına gelmektedir.

İnâyet: Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığını ispat eden delillerden biridir. Bu delile göre; âlemde en talihsiz kişiden en bilgin düşünüre kadar herkesi hayrette bırakan sayısız menfaatler, hikmetler, bir takım amaçlara tamamen uygun bir tertip ve düzen görülüyor ki, bunların kör bir tesadüfle bulunabileceğini akl-ı selim kabul edemez. İşte bunlar bir hikmet ve kudret sahibi fail-i muhtar olan yaratıcıya açıkça delalet eder. Çünkü âlemde görülen bu tertip ve nizamın şuursuz olarak meydana gelmesini düşünmek hiçbir akıl sahibine yakışmaz (Yüksel, 2005: 37).

Kadîm: Varlığının başlangıcı olmayan, onun var olmadığı bir zaman düşünülemeyen, daima var olan demektir (Gölcük ve Toprak, 2001: 161).

Müstahil: Yokluğu zâtının gereği olan şeydir ki, varlığını tasavvur etmek aklen mümkün değildir (A.A. Aydın, 1964: 101).

Temânu': Kelâm bilginlerinin Allah'ın birliğini ispat etmek için kullandıkları delillerden birinin adıdır. İlâhlar arasındaki irâde uyuşmazlığı anlamına gelir. Buna göre, birden çok ilâhın var olduğu farzedilir ve âlemin birden çok ilâh tarafından birlikte yaratılamayacağı ortaya konularak Allah'ın tek olduğu izaha çalışılır. Zira Tanrılardan birinin yaratmayı istediği bir şeyi, diğerinin yaratmak istememesiyle irâde çatışması ortaya çıkar. Böyle bir durumda da âlemin vücut bulması mümkün olmaz (Koçar, 2004: 135).

Teselsül: Her birinin varlığı daha öncekinin varlığına dayanan ve ezele doğru uzadığı tasavvur olunan sonsuz bir silsile demektir (A.A. Aydın, 1964: 145; Gölcük ve Toprak, 2001: 164).

Tevârüd: Kelâm bilginlerinin Allah'ın birliğini ispat etmek için kullandıkları delillerden biri temânu' delili, diğeri ise tevârüd delilidir. Tevârüd kudret çatışması

anlamına gelir. Bu delilde de, temanu' delili ile aynı mantıktan hareket edilerek, birden fazla Tanrı'nın var olması durumunda ilâhlar arasında kudret çatışması olacağı belirtilerek, Tanrı'nın bir olduğu açıklanmaya çalışılır (Koçar, 2004: 135).

Vâcib: Varlığı zâtının gereği olan ve yokluğu aklen mümkün olmayandır (A.A. Aydın, 1964: 101). Yani varlığı zorunlu olanın yokluğu düşünülemez (M.S. Aydın, 2002: 53).

Vâcibu'l-Vücûd: Vücudu kendi zâtından olandır (A.A. Aydın, 1964: 101). Bir başka ifadeyle zâtına nispetle vücûdu zorunlu olan varlıktır. Bu varlık yok kabul edildiğinde zihin çelişkiye düşer (Taylan, 1994:113).

2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Araştırmamız sırasında Mâtûrîdî ve Mevlânâ ile ilgili yapılmış ayrı ayrı çalışmalar tespit ettik. Ancak bizim konumuz gibi, iki düşünürün Allah anlayışını karşılaştıran bir çalışmaya rastlamadık. Ancak ayrı ayrı yapılmış sözkonusu çalışmalardan konumuzla ilgili olarak istifade ettiğimiz bazı çalışmalar hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

İsmail Hüsrev Tökin tarafından yazılmış “Mevlânâ’da Tanrı Anlayışı” adlı makale; Mevlânâ ile ilgili çeşitli yazar ve akademisyenlerin makalelerinin yer aldığı tarih, yer ve yayınevi hakkında hiçbir bilgi verilmeyen Mevlânâ adlı bir kitapta yer almakta ve Mevlânâ’nın Allah görüşüşünü eserlerinden alıntılar yaparak açıklamaya çalışmaktadır.

Erdal Baykan tarafından 1999 yılında, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalında yapılan “Bir Din Felsefesi Olarak Mevlânâ’da Tanrı” adlı doktora tezi, Mevlânâ’nın Tanrı anlayışını bir din felsefesi problemi olarak ele almış ve O’nun anlayışını kendi üslubuyla yansıtmaya çalışmıştır.

Sâfi Arpaguş tarafından 2001 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında yapılan “Mevlânâ’nın Dîni Anlatım Metodu” adlı doktora tezi, tasavvuf alanında yapılmış bir çalışmadır. Çalışma, dört bölümden oluşmuş; ilk bölümde Mevlânâ’nın dini anlatım metodu ve vasıtaları ele alınmış, ikinci bölümde dini anlatımında inanç esasları işlenmiş, üçüncü bölümde dini anlatımında ibadetlere yer verilmiş, dördüncü bölümde ise dini anlatımında tasavvuf adlı bir bölümle çalışma tamamlanmıştır.

Sönmez Kutlu tarafından 2003 yılında yayımlanan “İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik” adlı eser, Mâtûrîdî ve O’nun kurucusu olduğu mezhep olan Mâtûrîdîlik hakkında hem yazarın kendisinin, hem de çeşitli araştırmacılarının makalelerinin derlendiği bir çalışmadır. Mâtûrîdî hakkında çeşitli bakış açılarını vermesi ve O’nu çeşitli yönleriyle değerlendirmesi açısından önemli bir kaynaktır.

Musa Koçar tarafından 2004 yılında yayımlanmış “Mâtûrîdî’de Allah-Âlem İlişkisi” adlı eserde Allah-âlem ilişkisi; varlık ve âlem, ulûhiyet ve kötülük problemi konuları, Mâtûrîdî’nin düşüncesine göre ele alınmış ve incelenmiştir.

Hasan Nas tarafından 2005 yılında, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında yapılan “Mâtûrîdî’nin Düşüncesinde Allah Tasavvuru (Kitabü’t-Tevhîd Örneği)” adlı yüksek lisans tezinde, Mâtûrîdî’nin Kitabü’t-Tevhid’i esas alınarak Allah ile ilgili görüşleri verilmiştir.

Osman Güven tarafından 2006 yılında, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında yapılmış “Mâtûrîdî’de Allah-Âlem İlişkisi” adlı yüksek lisans tezinde, Mâtûrîdî’nin ulûhiyet anlayışı ile birlikte İslâm kelâmının da ulûhiyet anlayışına genel olarak yer verilmiş ve Mâtûrîdî’nin düşüncesi bazı ekollerle karşılaştırmalı olarak verilmeye çalışılmıştır.

Burada belirttiğimiz çalışmaların yanında kaynakçamızda verdiğimiz ve konuya çeşitli açılardan ışık tutan birçok çalışma mevcuttur.

3. MÂTURÎDÎ'NİN ALLAH GÖRÜŞÜ

3.1. Mâturîdî'de Allah'ın Varlığının Delilleri

Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan (vâcibu'l-vücûd) Allah'ın, yetkin var oluşunu ispatlamak için tarih boyunca din âlimleri ve düşünürler çaba sarf etmişlerdir. “Bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm” anlamına gelen ispat çeşitli şekillerde yapılmıştır. Allah'ın varlığını kanıtlamak ise varlık türlerinin en üst mertebesini ilgilendirdiği için kendine has özellikler taşımakta ve olmayanı keşfetme değil, olanı tespit edip doğrulama amacı gütmektedir (Özervarlı, 2000(XXII): 495).

Bütün semavî dinlerin esasını teşkil eden Allah'ın varlığı konusu, İslâm ülkelerinde bulunan bazı inkarcı gruplara karşı yürütülen fikrî mücadelenin bir sonucu olarak Ebû Hanîfe'den (ö.150/767) itibaren bütün İslâm bilginleri tarafından ilgi alanlarının içine alınmıştır. Mâturîdî'nin (238/852-333/944) yaşadığı Mâverâünnehir ve Horasan civarında da âlemin kıdemine inanan bir takım dehrîlerin bulunması O'nu Allah'ın varlığını aklî delillerle ispat etmeye sevk etmiştir. O, Kitabü't-Tevhid'inde bu konu üzerinde önemle durmuş ve bedihî bir takım mukaddimelere dayanan deliller kullanarak Allah'ın varlığına aklî temeller bulmaya çalışmıştır. Kendisinden önceki kelâmcılar uzun ve anlaşılması zor mukaddimelere dayanmışken, o basit bir tefekkürle anlaşılabilir açık ve bedihî mukaddimelerden oluşan delilleri tercih etmiştir (Yeprem, 1989: 13).

Mâturîdî, Allah'ın varlığını ispat konusunda herhangi bir isimlendirmeye gitmemiştir. Ancak O'nun üzerine araştırma yapanlar, Allah'ın varlığını ispat yöntemini anlatırken çeşitli şekillerde ya isimlendirmelerde bulunmuş ya da isimlendirmeye gitmeden görüşlerini vermişlerdir (farklı ele alınış biçimleri için bkz. İbrahim, 1991(X): 202; K. Işık, 1980: 67; Koçar, 2004: 115; Topaloğlu, 2006a: 184). Burada bizim takip edeceğimiz metot ise, Allah'ın varlığı ile ilgili klasik kelâmın sistemleştirdiği delillerden Mâturîdî'de tespit edebildiklerimizi, başlıklar altında ele alarak incelemek olacaktır.

Mâturîdî, Allah'ın varlığını ispata çalışırken en temel dayanak noktası evrenin yaratılmışlığı delili olmuştur. Mâturîdî, hudûs deliline giren ispat yöntemini kullandığı gibi, gaye ve nizam delili (Topaloğlu, 2003(XXVIII): 152-153) ve imkân delilini de kullanmıştır (Yeprem, 1989: 16).

Şimdi sırasıyla bu delillerle ilgili kısa ve genel bilgiler vererek, bunların Mâturîdî'deki kullanım alanlarına bakmaya çalışacağız.

3.1.1. Hudûs Delili

Hudûs delilini Mâturîdî'ye göre vermeden önce, delil hakkında genel bilgiler verilmesi konunun açıklanması ve anlaşılması bakımından kolaylık sağlayacaktır.

Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamında mastar olan hudûs, kelâm literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvuru kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak; bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcûdiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdis denir (Topaloğlu, 1998(XVIII): 304-305).

Her asırda insanlar, varlık ve olaylara bakarak evreni yaratan ve yöneten üstün bir kuvvetin mevcûdiyetini kavramaya ve kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu amaçla

başvurulan delillerden biri olan hudûs delilinde, varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüne dayanılarak bir varedicinin (muhdîs) ve yaratıcının bulunmasının aklî bir zorunluluk olduğu sonucuna ulaşılır (Topaloğlu, 1998(XVIII): 305).

Hudûs delili, eserden müessire intikal sûretiyle âlemin hâdis oluşundan Allah'ın varlığını ispata varan bir delildir. Diğer bir ifade ile bu âlemde görülen varlıkların hal ve sıfatlarından hareket etmek sûretiyle Allah'ın varlığına ulaşma delilidir. Mevcûdat için söz konusu olan illiyet prensibinden faydalanır ve âlemin hudûsu esasına dayanır. Hudûs delili kısaca şöyle bir kıyasla ifade edilebilir:

“Âlem, bütün parçalarıyla hâdistir.

Her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.

O halde, bu âlemin de bir muhdîsi vardır ki,

O da hâdis olmayan, Vâcibu'l-Vücûd olan Allah Teâlâdır.” (Gölcük ve Toprak, 2001: 161).

Hudûs delilini anlamak için ayân ve âraz kavramlarını bilmek gerekmektedir. Âlem, ayân ve ârazlardan ibarettir. Başka bir deyimle âlem, ayân ve âraz olmak üzere ikiye ayrılır. Ayn, başlı başına var olandır; taş, demir, insan, at vb. Âraz ise başlı başına var olmayıp ayn ile vardır; mesela siyahlık, yumuşaklık, hareketlilik, durgunluk, karanlık, aydınlık gibi. Ayn da iki kısma ayrılmaktadır. Ayânın basit olanlarına “cevher” (atom); mürekkep olanlarına da “cisim” denilmektedir. Cevherler birleşerek cisimleri oluşturur, yani cisimler en az iki cevherden meydana gelir. Görüldüğü gibi, kâinat, madde ve ona ârız olan değişmelerden meydana gelmiştir (Bolay, 1989: 360; Yüksel, 2005: 34).

Bu delilin dayandığı öncüller şunlardır: Cisimler ârazsız olamazlar, hâdisler (ârazlar) olmadan var olamayan şeyler de hâdistirler ve bunların sonucu olarak âlem hâdistir (Düzgün, 1998: 111).

Şu halde hudûs deyince, kelâmcılar iki noktadan hareket etmişlerdir: Birincisi, ârazların hudûsu; ikincisi, aynların hudûsudur (Yüksel, 2005: 34).

Kelâmcılara göre hem, aynlar, hem de ârazlar hâdistir. Çünkü âlemde bulunan maddeler ârazlara muhtaçtır. Ârazlar, sürekli bir değişim içindedir, cevherler de bu değişimi yaşayan ârazları sıfat olarak kendine kabul etmektedir.

Öyleyse sonradan olandan uzak kalamayan şey de hâdistir. Kadîm olan, kendisiyle kâim olan hâdisin de kadîm olması gerekir (Yüksel, 2005: 34).

Cevher-âraz görüşünde en önemli noktalardan biri, bunlardan hareketle Allah'a gitmenin yanında, bunların sürekli yaratılma ve yok edilme süreçlerine Allah'ın müdahalesini sağlayarak, varlığın devamını sağlayan varlık olarak Allah'ı merkeze yerleştirmektir (Düzgün, 1998: 70).

Cevâhir ve âraz yoluyla âlemin hâdis olduğunu ve binaenaleyh bunun bir muhdîsi bulunduğunu ilkin ileriye süren Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) olmuştur. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'dan (ö.128/720) Mutezile'ye intikal eden hudûs delilini Mutezile âlimlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850) geliştirmiş, dayandığı mukaddimeleri takrir ve isbat etmiştir. Aynı delili Ehl-i Sünnet'ten ilk defa İbn Küllab el-Basrî'nin (ö.240/857?) kullandığı söylenir (Topaloğlu, 1995: 69).

Sünnî kelâmcılar içinde hudûs delilini ilk defa ayrıntılı biçimde ve derin bir vukufu açıklayan âlim Ebû Mansur el-Mâtürîdî olmuştur (Topaloğlu, 1998(XVIII): 305). Mâtürîdî'nin getirdiği en önemli delil olan hudûs delilinde, âlemin hâdis oluşundan yola çıkılarak Vâcibu'l-Vücûd'a ulaşılmaktadır. Mâtürîdî, bilginin kaynakları olarak kabul ettiği haber, duyular ve akıl vasıtasıyla âlemin hâdis oluşunu ispat etmeye çalışmaktadır (Yeprem, 1989: 13). O'na göre hudûs; haber, duyu ve istidlâl şeklindeki

bilgi vasıtalarının her üçüyle de sabittir. Buna göre delil, Mâturîdî'de şeklini şöyle bulur:

Mâturîdî, hudûs delilini bilginin kaynağı olarak kabul ettiği haberle açıklamaktadır. O'nun bu konuda haberden maksadı, Kur'an-ı Kerim'de tabiatın aşkın bir güç tarafından yaratılmış olmasına dikkatlerin çekilmesidir (Topaloğlu, 1998(XVIII): 305). O, her şeyin hâlikı (bkz. En'âm, 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı bulunduğunu (Bakara, 2/117; En'âm, 6/101) ve bunlarda mevcut her şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu (Bakara, 2/107; Âl-i İmran, 3/189; Maide, 5/17-18,40,120) haber vermiştir (Mâturîdî, 2005: 21). Bu ise yöntem itibariyle gözlem ve istidlâle dayanan bir delildir (Topaloğlu, 1998(XVIII): 305). Yine hudûs delilinin örneklerinden biri de şudur: Hiç kimse kendini ezeli bir varlık olarak düşünemez, böyle bir iddiada bulunsa bile onu küçüklüğünden beri tanıyanlar bu iddiayı yalanlayacaklardır. O halde canlıların yaratılmışlığına hükmetmek gerekli hale gelmiştir. Ölümler ise, yaşayanların tasarrufu altında bulunduğu göre yaratılmışlığı daha lâıyk bir durum arz etmektedirler (Mâturîdî, 2005: 21).

Mâturîdî, duylara dayanan hudûs delilini birkaç şekilde anlatmaktadır. Bunlardan biri cisimlerde gözlenen ihtiyaç gerçeğidir. Mesela tabiatda hiçbir şey kendisinin veya türünün başlangıcını bilmemekte, bünyesinde meydana gelen bozulmaları onaramamakta, bu da onu başka bir bilgi ve güç sahibine muhtaç kılmaktadır (Topaloğlu, 1998(XVIII): 305). Konuyla ilgili bir başka husus da; cisimlerin ana maddesini oluşturan "ayn"ların her birinin çeşitli zaruretlerin çemberinde olmasıdır. Bu durum, başkasına bağımlılığın göstergesidir. Oysaki kıdem başkasına ihtiyaçsızlığın simgesini oluşturmakta ve kadîm de kıdemi sayesinde başkasından müstağni kalmaktadır. Bu da zaruret ve ihtiyaç sahibi hale gelmiş varlıkların yaratılmışlıklarının delilidir. Birleşip ayrılma, birbirine zıt varlıkların bir araya gelmesi, varlıkların farklılaşmaları veya parçalanıp yok olmaları hep sonradan oluşun ispatıdır (Mâturîdî, 2005: 21-22).

Cisimler ya hareket veya sükûn halinde bulunduğuna göre bir cismin toplam zamanının hareket ve sükûna bölünmesi gerekir. Bölünebilen şey ise sonlu olur. Ayrıca hareketle sükûn ezelde bir arada bulunamayacağına göre bunlardan biri mutlaka hâdis olmalıdır, bu takdirde ârazlarla onların taşıyıcısı olan cisimler de hâdistir. Esasen ilke olarak birleşme-ayrışma, hareket-sükûn, güzellik-çirkinlik gibi özelliklerin hâdis olduğu hem gözlemlerle hem de zıtların bir araya gelmesinin imkânsızlığı prensibiyle aklen sabittir. Şu halde hâdis özelliklerden (âraz) ayrı kalamayan âlemin kadîm olması mümkün değildir. Duyulur âlemde tasarruf yoluyla meydana gelen eserler zaruri olarak müessirlerinden sonra vücut bulduğuna göre aynı prensibin kâinatın tamamında da hâkim olması ve dolayısıyla kâinatın hâdis kabul edilmesi gerekir. Mâturîdî'ye göre, yoktan bir şeyin meydana getirildiğinin bilinmeyişi âlemin kıdemine delil olarak gösterilebilirse de, varlık bütünü itibariyle duyulur âlemden ibaret olmadığına göre bu delil geçersizdir. Yaratıcı sebebin varlığını kabul etmek mutlaka onun duyulur olmasını gerektirmez (Topaloğlu, 1998(XVIII): 305-306; Mâturîdî, 2005: 23-24). Mâturîdî, bu bilgilerden sonra varlıkların sonradan bir yaratıcı tarafından değil de, heyûlâ denilen bir ilk maddeden oluşmuş olduğunu kabul edenlerin görüşlerini teselsüle neden olacağından reddetmektedir. Teselsül, varlığın başlangıcının nasıl olduğu konusunda hep bir "ilk"e götürecek ama varlığı kendinden olan bir varlıkta duramayacaktır. Çünkü her varlık kendinden önce bir öncekine muhtaç durumda olacak, bu böyle sürüp gidecektir. Bu mantık açısından tutarlı bir yaklaşım değildir (Mâturîdî, 2005: 23-24).

İmam-ı Mâturîdî Akaid Risalesi'nde âlemin hâdis oluşunu şöyle açıklamaktadır:

“Bu evrenin başlangıcı ve sonu olmayan (ebedi=kadîm) bir yapıcısı var. Bu âlem, sonradan yapılmadır. Zira araştırılacak olursa, âlemdeki şeylerin aynlara ve ârazilara ayrılmış olduğu görülür. Âraz olanlar sonradan değildir. Zira âraz, var değil iken sonradan olan şeye denir. Buluta, havada yok iken sonradan geldiği için Arap dilinde “ârız” denilmesi de bundandır. Aynlar ise, bunlarsız bulunamaz. Bunlar birbirinden ayrılmadıkları ve biri bulunmadan diğeri bulunamayacağı için ve bu yüzden var olmada ikisi ortak olduğu için, bunlar da onlarla beraber sonradan olmadırlar. Bu sûretle âyandan ve ârazdan yapılmış olan evrenin sonradan olma olduğu belli olunca onun diğeri bir varlığın var etmesiyle sonradan olma olduğu da sabit olur.” (Yörükân, 2006: 233-234).

Görüldüğü gibi Mâturîdî, âlemin hâdis oluşunu ispat etmek için cevher-arâz metodunu kullanmaktadır. Âlemin hâdis oluşunun ispatını yaptıktan sonra ise Mâturîdî illiyet prensibinden hareketle Allah’ın varlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Mâturîdî’nin illiyet prensibine dayanarak açıkladığı hudûs delili ise Akaid Risalesinde şu şekilde ifade edilmektedir:

“Bu evrenin bir yapıcısı olduğu sabit olunca da, bu yapanın (ebedî) başlangıcı ve sonu olmayan bir varlık olması gerekir. Zira bu yapıcı, başlangıcı ve sonu olmayan bir varlık olmazsa, o da sonradan olma olacaktır. Sonradan olanın ise, hiç şüphe yok, diğeri bir yapıcısı bulunacak, o yapıcı da sonradan olma olursa bir üçüncü yapıcıya muhtaç olacak, bu sûretle sonsuzluğa kadar yaratıcılar sürüp gidecek (teselsül edecek) tir. Bu ise gerçek olmayan bir şeydir (bâtıldır). Şu halde başlangıcı ve sonu olmayan ebedî bir yapıcı vardır.” (Yörükân, 2006: 234).

3.1.2. İmkân Delili

İmkân delili, ana kökleri itibariyle Aristo’ya kadar uzanmaktadır. Çünkü bu delil çoğunlukla Arap meşşâîlerinin ve bilhassa Fârâbî (ö.335/950) ve İbn-i Sînâ (ö.428/1037)’nin almış oldukları “Varlığın mümkün ve vâcib olmak üzere ikiliği fikri” esasına dayanmaktadır (Abdülhamid, 1994: 175).

“Mevcûd”u, varlığı kendinden (vâcib) veya başkasından (mümkün) olmak üzere iki kategoride düşünen ve evrenin “mümkün” özelliği taşıdığını benimseyen imkân delilinin bazı ipuçlarını, hicrî III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan Kindî’nin teolojisinde bulmak mümkündür. Fakat bu delil tam olarak önce Fârâbî, daha sonra da İbn-i Sînâ tarafından ortaya konulmuş ve İslâm literatürüne mal edilmiştir. Kelâm bilginleri felsefe ile ilgilendikten sonra imkân delilini de kullanmaya başlamışlardır. Aslında hudûs ve imkân delilleri kuruluşları ve sonuçları itibariyle birbirine benzemektedir. Bu sebeple bazı araştırmacılar imkânı hudûsun bir başka şekli olarak kabul etmekte ve imkânın da erken dönemlerden itibaren kelâmcılar tarafından kullanıldığını söylemektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla imkân deliline eserlerinde ilk defa yer veren kelâmcı Şehristânî’dir. Fahreddin er-Razî ve daha sonraki kelâmcılar bu delilin çeşitli şekilleri üzerinde durmuşlardır (Topaloğlu, 1989(II): 476).

Mantık ve felsefede bir şeyin vücûb, imkân ve imtinâ’ olmak üzere üç halinden söz edilir ve bir önermede hüküm kesinlikle bu üç nitelikten birini ifade eder. Vücûb zorunlu var olmayı, imtinâ’ zorunlu yok olmayı belirtirken imkân bu iki zorunluluk arasında tam ortadadır; yani bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir. Bir başka söyleyişle imkân, olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması veya zorunsuzluk anlamına gelmektedir (Kaya, 2000 (XXII): 224).

İmkân delilinden bahsederken filozofların özellikle de Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın kullandıkları en temel kavramlar “vâcibü'l vücud” ve “mümkinu'l vücud”dur. Bunlara göre “mümkün” varolabilmek için bir sebebe muhtaç olandır. Onun var olması da yok olması da aynı derecede imkân dahilindedir. Başka bir deyişle, mümkünün yokluğunu düşünmek hiçbir şekilde çelişki doğurmaz. Oysa “vâcib”in durumu bunun tam tersidir. “Varlığı Zorunlu Olan”ın yokluğu düşünülemez. Bu çelişki doğurur (Düzgün, 1998: 114).

Âlemdaki varlıkların dolayısıyla âlemin mümkün oluşundan hareketle Allah'ın varlığını ispata giden ve mutlak mevcut delili, imkân ve vücûb delili gibi isimler de verilmiş olan bu delil şöyle bir kıyasla ifade edilebilir (Gölcük ve Toprak, 2001: 165):

Âlem mümkünler topluluğudur.

Her mümkün var olabilmek için, yokluğuna varlığını tercih edecek bir müreccihе/vâcibe/müessire muhtaçtır.

O halde bu âlem de var olabilmek için böyle bir müreccihе muhtaçtır.

O da Vâcibü'l-Vücud olan Allah'tır (A.A. Aydın, 1979: 202-203; Gölcük ve Toprak, 2001: 165; Uludağ, 2002: 133).

Yukarıdaki önermenin açılımı şu şekilde ifadelendirilebilir:

Âlem devamlı olarak değişme (tegayyür, tebeddül, tehavvül) halindedir. Bu şekilde devamlı değişmeye “kevn-u fesat” denir. Değişmeyen varlık sadece Vâcibü'l-Vücud ve onun irâdesi ve kanunudur (Uludağ, 2002: 134).

Bütün bu değişmeler, birleşmeler ve ayrılımlar, birer netice, birer eser ve birer sonuçtur. Eşya madde ve âlemin genel özelliği etki ve tesir kabul etmesidir. Onun için âlem tüm olarak müteessir yani etkilenen bir varlık şeklinde görülmektedir. Tesir altında kalan ve değişen her şey mümkündür. Olması veya olmaması vâcib veya müstahil değildir. Zira eğer vâcib olsa değişmemesi ve etkilenmemesi icabederdi. Çünkü mahiyeti ve zâtı icabı vâcib değişmez, etkilenmez, müteessir olmaz. Âlem müstahil de değildir. Eğer müstahil olsaydı var olmazdı. Geriye bir ihtimal kalıyor, o da âlemin mümkün olmasıdır (Uludağ, 2002: 134).

Tüm bu açıklamalardan sonra “Acaba âlemin illeti ve müessiri nedir?” sorusuna (Uludağ, 2002: 134); varlık alanında mümkün olan şey ya kendi kendisinin sebebidir (Düzgün, 1998: 114), ya kendisinden bir parçadır veya sonsuz sebepler zinciridir, şeklinde cevaplar verilebilir (Uludağ, 2002: 134). Eğer o, kendi kendisinin sebebi olsaydı, var olmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu, saçmadır (M.S. Aydın, 2002: 52). Yani sebebin neticeden evvel olması gerektiği için, âlemin kendisinin illeti olması, var olmadan evvel var olması gibi bâtil bir neticeyi doğurur. Öyleyse âlemin illeti ve müessiri kendisi değildir. Âlem bir bütün olarak kendi kendisinin illeti olamayınca âlemden bir parça da illet olmaz. Zira bütünde olamayan bir özellik cüzde de olmaz. Müessirlerin zincirleme sonsuz olması da teselsüle sebep olacağı için bu da bâtildir. Öyleyse âlemin kendi dışında bir müessiri vardır. Bu müessir ise âlem gibi mümkün değildir. Mümkün olsa o da başka bir mümkün veya vâcibe muhtaçtır. Mümküne muhtaç olması bâtil olan teselsüle sebep olur. O halde bir Vâcibü'l-Vücûd'da durması gerekir (Uludağ, 2002: 134-135).

Yukarıda imkân delili ile ilgili verilen genel bilgilerden sonra, bu delilin Mâturîdî'deki kullanımının nasıl olduğuna bakabiliriz. Mâturîdî imkân delilini şöyle ifadelendirir:

Mâturîdî'ye göre, aklî hükümler üçtür. Mümtenî', vâcib, ve ikisinin ortası olan mümkün. Âlemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Ona göre mümkün, farklı konumların bulunduğu bir alandır, çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal eden bir şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatîfin vâcib

kılınması veya mümtenî olması akıl açısından söz konusu değildir (Mâturîdî, 2005: 230). Mâturîdî'nin bu ifadelerine göre O; mümtenî, vâcib, mümkün olmak üzere bir şeyin üç durumda bulunabileceğini kabul etmekte ve mümkünin değişiklik kabul ettiğini belirtmektedir.

“Herhangi bir kâinat nesnesinin yaratıcısız meydana gelmesi mümkün değildir; zira nesneye göre yoklukla varlık arasında bir fark yoktur; bir şekillendiren olmadan şeklin oluştuğu bilinmemektedir; ayrıca mevsimlerin kış, yaz tarzında değişmesi ve benzeri hususlar. Artık nesnenin kendisi dışında biri sayesinde varlık kazandığı ortaya çıkmış oldu.” (Mâturîdî, 2005: 156). Görüldüğü gibi Mâturîdî, âlemde olan değişikliklerin kendi kendine olamayacağını, ona tesir eden kuvvetin bu âlem dışında, vücudu zâtına vâcib olan bir müessir sayesinde olacağını belirtmektedir.

Eğer “tabiat kendi kendisine varolsaydı kendi sayesinde mevcûdiyetini sürdürür ve (değişikliğe uğramayıp) aynı çizgi üzerinde seyredirdi. Gerçek böyle olmadığına göre onun ancak başkasıyla varlık kazandığı anlaşılmış oldu.” (Mâturîdî, 2005: 30). Yukarıda da delil açıklanırken ifade edildiği gibi, Mâturîdî'nin bu ifadesi âlemin mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre âlem, kendi kendine var olsaydı âlemde hiç değişiklik olmaması gerekirdi.

“Yine âlemin kendi başına vücut bulması, ya var olduktan sonra gerçekleşmiştir; bu takdirde ‘kendi başına var olma’ durumu ortadan kalkar, çünkü daha önce başkası sayesinde mevcuttu. Ya da var olmadan önce gerçekleşmiştir; mevcûdiyetinden önce var olan şey (zâten varolan) kendisini nasıl icat eder? Şu da var ki, ikinci durumda ele alındığı gibi âlemin eğer var olmadan önce mevcûdiyeti söz konusu ise onun mevcut olmadığını da düşünmek pekâlâ mümkündür, bu durumda da fonksiyon sahibi olan bir yok konumunda (adîm-i fâil) bulunur ki bu muhaldir. Bu söylediklerimize bina, yazı ve gemi(ler) örneği de tanıklık eder; mevcut bir fâilin müdahalesi olmaksızın bunların var olması mümkün değildir.” (Mâturîdî, 2005: 30).

Mâturîdî, Allah'ın varlığının ispatında imkân delili diye kavramsal bir delil ileri sürmese de, onun yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere imkân delilini kullanmıştır. Ancak şunu söylemek gerekir ki, onun bu delili kullanım alanı, Allah'ın varlığını ispatının temeline oturduğu hudûs deliline göre oldukça sınırlı kalmaktadır.

Kelâmcılar “Her mümkün hâdistir.” demektedirler. Çünkü bir şeyin mümkün olduğu, o şeyin hâdis olmasıyla bilinmektedir. Bu bakımdan hâdis, mümkünen daha açık, dolayısıyla, hudûs yoluyla Hak Teâlâ'yı ispat, imkân yoluyla ispattan daha açık ve daha meşrudur (A.A. Aydın, 1979: 202).

Aslında hudûs delili ile imkân delilinin gayesi aynıdır. Allah'ın varlığını ispattan ibarettir. Fakat ayrı ve farklı yollardan bu hedefe varılmaktadır. Bu sebeple bu iki delil mahiyetleri itibarıyla birbirine zıttır (Uludağ, 2002: 138). Kelâmcılar imkân delili ile, felsefeciler hudûs delili ile Allah'ın varlığının ispatlanamayacağını iddia ederler. Fakat bazı değişikliklerle imkân delili sonraki kelâmcılar tarafından kelâm ilmine alınmış ve kullanılmıştır. Buna mukabil felsefenin de bazı değişikliklerle hudûs ve hâdis gibi kelâma has deyimleri kullandığı görülmektedir (Uludağ, 2002: 139).

3.1.3. Gaye ve Nizam Delili (Teleolojik Delil)

Înâyet, hikmet, nizâm-ı âlem, illet-i ğaiyye, ibda', ihtira delili olarak da anılan bu delilin anlaşılması, daha önce verilen hudûs ve imkân delillerine göre daha kolaydır. Çünkü bu delil, malzemesini duyular âleminden almakta ve bütün bu kâinatı dolduran yaratıklarda herkesin görüp sezebileceği hikmetler bulunduğuna dayanmaktadır. Ayrıca hudûs ve imkân delillerindeki gibi felsefî izahlara dayanmaması da, herkes tarafından

rahatça anlaşılabilen açık seçik bir delil olmasını sağlamıştır (Gölcük ve Toprak, 2001: 166-167).

Bu delilin temeli aslında ilk çağ filozoflarından Anaxagoras'a (MÖ. 500-429) kadar dayanmaktadır. Anaxagoras'a göre ilkin kaos halinde olan bu âlem, düşünen mâkul bir kuvvet tarafından, belli bir gayeyle bir hedefe doğru yöneltilmiştir. Anaxagoras'ta tam anlamıyla yerleşmiş bir delil olduğu iddia edilemese de, onun bu delilin temelini atan ilk filozof olduğu söylenebilir (Birand, 2001: 26-27).

Gaye ve nizam delili, hem filozoflar tarafından hem de kelâmcılar tarafından kullanılmıştır (Gölcük ve Toprak, 2001: 167). Kur'an'da da, Allah'ın varlığına ve kudretine vurgu yapılırken sıkça kullanılmış olan bu delilin, pozitif bilimlerin gelişmesi ve kâinatın sırlarının günden güne çözülmeye devam etmesi sayesinde önemi daha da artmaktadır (Özervarlı, 2000(XXII): 496; Gölcük ve Toprak, 2001: 167).

Bu kâinattaki hiçbir şey boşuna, sebepsiz ve gayesiz var edilmemiştir. Her şey, bir sebeple var edilmiş ve bir gayeye doğru yöneltilmiştir (Gölcük ve Toprak, 2001: 167). Maddenin en küçük yapıtaşı diye kabul edilen atomdan başlayarak şu âlemdeki canlı-cansız, her varlığa baktığımızda en küçük bir düzensizlik veya varlıkların hareketlerinde en ufak bir karışıklık görmemekteyiz. Mesela güneşin her gün doğudan doğması batıdan batması, dünyanın belli bir açıyla dönmesi ve böylece mevsimlerin oluşması gibi daha örneklerini çoğaltabileceğimiz pek çok duruma bakarak âlemdeki bu düzenin tesadüfî bir şekilde oluşmadığını anlayabiliriz. Bu nedenle cansız ve akılsız olan bu varlıkların kendiliklerinden bu düzeni sağlamaları ve yaşanılabilir bir ortam oluşturmaları akla pek uygun düşmemektedir.

Gaye ve nizam delili, daha önce ele alınan hudûs ve imkân delilleriyle karşılaştırıldığında, insanların kolayca kavrayabileceği özel bir öneme sahiptir. Bu delil, teleolojik delil olarak da bilinmektedir. Teleoloji, gayelilik/amaçlılık anlamına gelmektedir. Tanrı'nın varlığını, evrendeki düzen ve gayeliliğe dikkat çekerek açıklayan bu delil, âlemdeki düzenin bir rastlantı sonucu olamayacağı veya kâinatın bunu kendiliğinden seçemeyeceği temeline dayanır. Buna göre evrendeki her şey ve her olay, belli bir yasaya bağlıdır. Söz konusu bu yasanın, kendi kendine meydana gelmesi makul değildir; bu yasa bir bilinç ve zekayı gerektirmektedir. Buna göre bu delil de, insanı, tabiat üstü aşkın bir kudret, irâde, ilim vb. sıfatları bulunan bir yaratıcının var olduğunu kabule mecbur kılmaktadır (Sinanoğlu, 2005: 77).

Tüm bu açıklamalardan sonra gaye ve nizam delilini aşağıdaki kıyasla ifade edebiliriz:

“Kâinat, birbirine uygun bir sebepler ve gayeler manzumesi arzeder.

Sebepler ve gayeler manzumesi olan her şey, ilim ve akıl sahibi bir illetin eseridir.

O halde, kâinat da âlim ve akıllı bir illetin eseridir ki, O da Cenab-ı Allah'tır.” (Gölcük ve Toprak, 2001: 168).

Bu önermelerin doğruluğu ise akılla açıklanabilir. İlk önermenin doğruluğunu ispat etmek için çevremizdeki varlıklara bakmamız yeterli olacaktır. Gözlemlediğimiz âlemdeki düzen ve işleyişte, yukarıda da ifade edildiği gibi, en küçük bir aksaklık olmamakta, her varlık kendi görevini yerine getirmekte ve belli bir hedef doğrultusunda hareket etmektedir. Bu durum birçok kez, deney ve gözlemle anlaşıldığı gibi; gözlemlenemeyen durumlarda da, diğerlerini onlara kıyas ederek aynı hikmetlerin bunlarda da bulunduğuna akılla karar veririz.

İkinci önerme ise, illiyet prensibine göre açıklanır. Çünkü illiyet prensibine göre, illetin ma'lûlden daha büyük ve üstün olması gerekir. Âlemde gözlenen bu mükemmel nizam ve gayenin ilim ve akıldan yoksun bir varlık tarafından meydana getirilmesi

akılla örtüşmemektedir (Gölcük ve Toprak, 2001: 169). Bu açıklamalarsa bizi akıllı ve hikmet sahibi bir illetin varlığına ulaştırır ki O da Cenâb-ı Allah’tır.

Âlemde görülen nizam karşısında üç ihtimal mevcuttur. Bunlardan birincisi, âlemin ezelden beri böyle olduğu yönündedir. İkincisi, âlemin sonradan olduğu ancak kendiliğinden olduğu yönündendir. Üçüncü ihtimalse, âlemdeki bu düzenin bir başkası tarafından yaratılmış olması durumudur (Topaloğlu, 1995: 105; Gölcük ve Toprak, 2001: 169).

Daha önce hudûs ve imkân delillerinde, âlemin ezeli ve öncesiz olmadığı ispatlanmıştı. Ezeli olmayan kâinattaki düzenin de, ezeli olması mümkün değildir. İkinci ihtimalde, âlemdeki bu mükemmel düzene baktığımızda, bunun kendiliğinden olduğunu söylemek akla uygun görülmemektedir. Geriye bir ihtimal kalıyor, o da bu âlemin kendi cinsinden olmayan bir başkası tarafından yaratılmışlığıdır (Topaloğlu, 1995: 105).

Delil hakkında verilen bu bilgilerden sonra Mâturîdî’de, bu delilin kullanım şekline geçebiliriz. Mâturîdî’nin bu konudaki düşünceleri, onun şu ifadelerinde görülebilir:

“Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır. Düşünürler bunun iç yüzünü anlamaktan ve yapısının düzenini açıklamaktan âciz kalmaktadır. Her bir düşünür sahip bulunduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen bunun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır. Bu ve benzeri zaruretler kâinata ait fevkalâdeliklerin mücîb ve yaratıcısının hikmetini delillendirmektedir.” (Mâturîdî, 2005: 30). Mâturîdî’nin bu ifadelerine göre, âlemdeki düzen akıllara durgunluk verecek derece mükemmeldir. Âlemdeki bu düzenin kendiliğinden olmaması, basit akıl yürütmelerle de ulaşılabilir bir gerçekliktir.

Mâturîdî’nin, gaye ve nizam delili kapsamında değerlendirilebilecek çeşitli ispatlar yaptığı görülmektedir. Ayrıca O’nun bu konuda başka açıklamaları da mevcuttur. Düşünürün, bu konuyu çeşitli örneklerle açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

O’na göre, birbirine zıt ve ters konumda olan cisimler, akılları olmamasına rağmen bir araya gelerek yardımlaşmakta, bir düzen içinde hareket etmektedir. Bu da göstermektedir ki, cisimler mahiyetleri dışında haricî bir varlık tarafından bu şekilde yönlendirilmektedirler (Mâturîdî, 2005: 79).

Mâturîdî bir başka yerde de “boyaların bozulması” örneğine değinerek tabiattaki düzenin, ilim ve hikmet sahibi bir varlık tarafından düzenlenmiş olduğu sonucuna ulaşmaktadır. O’na göre, boyalar kendi başlarına karışamazlar; şâyet böyle bir durum olmuş olsa akılların “boyaların bozulması” şeklinde değerlendirebileceği çirkin bir renk ortaya çıkar. Boyaları hikmet sahibi, her şeye hakkıyla vâkıf olan ve oluşacak karışımın vereceği sonuçları bilen bir varlığın karıştırması halinde, renk sanatkârane ve estetik bir görünüme sahip olabilir. Tabiatın sapasağlam ve sanatkârane bir yapıya sahip olduğu apaçıktır. Bu da göstermektedir ki, tabiattaki nesneleri şuan bulundukları şekliyle yaratmış olan, nesne ve olayların sonuçlarından haberdar olan, her şeyin onun sayesinde vücut bulduğu, ilim ve hikmet sahibi bir varlık vardır (Mâturîdî, 2005: 179).

Mâturîdî’de gaye ve nizam deliline girebilecek açıklamalarda görülüyor ki, bu âlemdeki her şey yerli yerindedir. İçinde yaşanılan tabiat, bir sebepler ve gayeler sistemi arz etmekte, hikmet ve kudretle nizam ve ahenk içinde idare edilmektedir. Bu da, Yüce Yaratan’ın lütuf ve inâyetiyle olmaktadır. Fakat bu kadar mükemmel yaratıldığı kabul edilen bu dünyada şerrin, kötülüğün, elemin, sefaletin ve zulmün de var olduğu görülmektedir. Madem ki Allah sonsuz lûtuf sahibidir, cömert (cevâd)tir, niçin şerri yaratmıştır; yaratmışsa neden yok etmemektedir? (Topaloğlu, 1995: 145).

Yukarıda kötülük problemi kapsamında değerlendirilebilecek sorunun konumuzla ilgisi, Mâtûrîdî'nin bunu Allah'ın varlığına delil olarak kullanmasıdır. Ona göre, bu âlem kendi kendinin yaratıcısı olmuş olsaydı, şerrin olmaması gerekirdi. Çünkü kendi kendisine var olan ve başkasının müdahalesini kabul etmeyen bir nesne asla kendisinde bir kötülük ve şerrin bulunmasını istemeyecektir. Aksine kendisinin en hayırlı, en güzel, en iyi sıfat ve hallerle muttasıf olmasını isteyecektir. Oysa âlem kötülüklerle doludur. Bu da bize âlemin, kendi kendine değil, bir yaratıcı sayesinde vücut bulduğunu gösterir (K. Işık, 1980: 73; Mâtûrîdî, 2005: 29).

Mâtûrîdî, şerrin varlığını Allah'ın varlığına delil olarak kullanan ilk kişidir ve bu durum Mâtûrîdî'ye özgü bir husustur. Bu konuda alışlagelen kullanım şekli ise, gerek kelâmcılarda ve gerekse filozoflarda, iyilik, hayır ve güzellik gibi bir takım ulvî düşüncelerin esas alınarak Allah'ın varlığına ulaşılmaya çalışılması olmuştur (K. Işık, 1980: 74).

3.2. Mâtûrîdî'de Allah'ın Sıfatları

3.2.1. Zâtî Sıfatlar

Zâtî sıfatlar, acz, eksiklik ve yaratılmışlık gibi ulûhiyete nispet edilmesi mümkün olmayan kavramlardır. Ulûhiyetin nitelenmesi mümkün olmayan bunun gibi kavramların zâtтан uzaklaştırılmasıyla (tenzih, selb) Allah'ın nitelendirilmesidir. Bu sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını anlatmakta ve tenzihî diye de adlandırılmaktadır (Topaloğlu, 1989(II): 488). Selbî sıfatları sınırlamak ve saymak mümkün olmamakla beraber, genel olarak en önemli kabul edilen beşi üzerinde durulmuştur (Gölcük ve Toprak, 2001: 223; Yüksel, 2005: 41).

Mâtûrîdî'de bunların nasıl değerlendirildiği ele alınacaktır.

3.2.1.1. Kıdem/Öncesiz Olmak

Kıdem ezeli olmak, varlığının başlangıcı olmamak manalarına gelir (Gölcük ve Toprak, 2001: 223; Yüksel, 2005: 41). Allah hakkında kıdem ve ezeliyet vâcib, bunun zıddı olan hudûs (sonradan olma) müstahîldir. Kıdem zâtının gereğidir; vâcibin hükümlerindendir. Vâcib olan zât, kadîm ve ezeli olur; hâdis ise bir muhdise muhtaçtır (Yüksel, 2005: 41).

Mâtûrîdî'ye göre kıdem, ihtiyaçsızlığın simgesini oluşturur, çünkü kadîm, kıdemi sayesinde başkasından müstağni kalır (Mâtûrîdî, 2005: 21).

Mâtûrîdî'nin Allah'ın varlığını ispatlama konusunda bu şekilde tanımladığı kıdem sıfatı, aslında onun temel dayanak noktasını oluşturur. O, âlemin hudûsunun ispatını zemin yaparak, nihaî noktada bir yaratıcıya ulaşırken; yaratılmamışlığın en vazgeçilmez özelliği olan, Allah'ın kıdemine vurgu yaparak görüşlerini temellendirmektedir.

Diğer din mensuplarından bazılarının da tek olan Allah'a öncesizlik sıfatını nispet ettiklerini söyleyen Mâtûrîdî, bunlardan bazılarının Allah'ı cisme büründürmüş, yanlış yola sapmış olsalar da, aralarında bazı anlaşmazlıklar olsa da, ortak bir noktada buluştuklarını belirtmektedir. Ona göre bu din mensupları, tek Tanrı'ya inanmaları veya buna yakın bir anlayış üzerinde olmaları ve onun benzerinin olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Mâtûrîdî'nin tüm bunları anlatma nedeni, Allah'ın kadîm bir varlık olmasını açıklamaya yöneliktir. Şöyle ki, ezelde Allah'tan başka hiçbir varlık yokken O mevcuttu ve şimdi de ezeldeki gibidir. Diğer varlıklarla olabilecek benzerlik noktası

yaratılmışlıktır, bu ise ihtimal dışıdır. Zâten tek olmanın manası da budur. O aşkınlığında ve azâmetinde tektir, zâtı açısından tektir, zâtında benzeri bulunmaktan uzaktır. Allah’ın zâtına has sıfatlarından herhangi birinin başkasında bulunması kesinlikle mümkün değildir. Aksine bu sıfatlardan olmak üzere başkasındaki her nitelik önceden yokken bilâhare O’nun sayesinde vücut bulmuştur. Sonradan olanın kadîme benzemesi muhaldir (Mâturîdî, 2005: 150).

Mâturîdî, tabiatı meydana getiren nesnelerin ârazilardan ibaret olduğunu ve onların kendi başlarına mevcûdiyet kazanıp varlıklarını sürdürmelerinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu varlıkların mevcûdiyetini sağlayan kadîm bir yaratıcının var olmasına hükmetmek gerektiğini vurgulamaktadır (Mâturîdî, 2005: 180).

Mâturîdî, Allah’ın kadim oluşunu âlemin yaratılmış olduğundan yola çıkarak açıklamaktadır. Canlı cansız her şeyin varlığı ancak kendi dışındaki bir varlık sayesinde mümkün olmaktadır. Kendi dışındakine bağımlılık olunca da yaratılmışlık gerekli hale gelir, çünkü kıdem başkasına bağımlılığa engel teşkil eder (Mâturîdî, 2005: 22). Mâturîdî’nin bu ifadelerine göre; Allah, varlığı kendinden olan bir varlıktır, dolayısıyla kendisinin dışındaki bir şeye varlığını borçlu değildir; o halde Allah’ın kadîm bir varlık olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

3.2.1.2. Bekâ/Sonrasız Olmak

Bekâ, Allah’ın varlığının sonunun olmaması, ebedî olması demektir (Gölcük ve Toprak, 2001: 224; Yüksel, 2005: 41). Allah’ın varlığının bir başlangıcı olmadığı gibi, sonu da yoktur. Kıdemi sabit olan bir varlığın bekâsı vâcib olur, yani yok olması düşünülemez (Gölcük ve Toprak, 2001: 224).

Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın bâkî oluşunun dile getirildiği âyetler vardır. Örneğin, “O, evvel ve âhirdir.” (Hadîd, 57/3). “Allah’la beraber tutup başka Tanrı’ya yalvarma! Çünkü ondan başka Tanrı yoktur ve O’nun zâtından başka her şey yok olmaya mahkumdur.” (Kasas, 28/88). “Göklerde ve yerde olan her şey yok olup gitmeye mahkumdur, ama kudret ve ihtişam sahibi olan Rabbinizin zâtı sonsuza dek kalıcıdır.” (Rahman, 55/26-27).

Mâturîdî, bu âyetlerden Rahman sûresini yorumlarken, Allah’ın zâtı ile bâkî olduğunu söylemiştir. Yani Allah’ın kâinat üzerindeki hakimiyeti yaratılmış varlıklar sebebiyle değildir, bizâtihi kendi zâtından kaynaklanmaktadır (Mâturîdî, tsz(III), 746^b).

Mâturîdî, kıdem sahibi olan bir varlığın bâkî olması gerektiğini söyler. Çünkü başlangıçsız bir mazinin yok olması imkânsızdır (Mâturîdî, 2005: 25). O’na göre, Allah, şu anda ezelde olduğu gibidir, ezelde de şu anda olduğu gibiydi. Allah değişime ve yokluğa maruz kalmaktan, başkalaşmaktan ve silinip ortadan kalkmaktan münezzehtir. Tüm bu durumlar âlemin yaratılmışlığının bilinmesine vesile olan mahlûkiyet alametleri ve fenaya maruz kalma kanıtlarıdır (Mâturîdî, 2005: 88).

Bekâ konusu, kıdem konusu ile kopmaz bir ilişki içindedir. Ancak bu iki konu sadece ruhların ölümsüzlüğü söz konusu olduğunda birbirinden ayrılmaktadır. İslâm dünyasında ana kitle ruhların kıdemine inanmadığı halde bekâsına inanmaktadır (M.S. Aydın, 2002: 141). Mâturîdî bu konuyu Kitabü’t Tevhid’de değerlendirmekte ve O da ruhların bekâsı konusunda ana kitleyle aynı düşünceleri paylaşmaktadır.

Ahret hayatının devamlı olduğunun kabul edilmesine rağmen; varlıkların bir başlangıcının olmadığı kabul edilmemiştir. Ahirette cevherlerin bekâsının kesintisiz devamlılık arzetmeyen bir mekanizma ile mümkün olduğunu, ancak geriye doğru kesintisiz devamlılık arzetmeyecek bir kıdemden söz edilemeyeceğini açıklayan Mâturîdî, bu durumu şöyle izah etmeye çalışmaktadır. O’na göre, bu durumun birkaç

sebebi vardır. “Hades” in manası bir zamanlar yok iken sonradan var olmaktır. Hadesten önce mevcut olmayan bir şeyde hades niteliği gerçek manada vardır, böyle bir şeye kıdem nispet etmek onun temel niteliği ile çelişir. Bekânın manası ise, zaman birimlerinin gelecek bölümünde var olmaktır, bu durumda kendisiyle birlikte başkasının bulunup bulunmaması fark etmez. Bu nedenle kıdem ile bekâ ayrı statülere sahiptirler. Ahirette insanların, aslında âraz niteliği taşıyan hayatıyeti ilâhî kudretin oluşturduğu bir mekanizma ile ardı ardına yenilenerek devam edecektir. Buradaki bekâ görünürde olmasa bile teoride tıpkı çizgilerin noktalardan oluşması gibi kesintili oluşumlardan hasıl olur (Mâturîdî, 2005: 24). Görüldüğü gibi, Mâturîdî’nin yaratılmışlar için kullandığı bekâ ile Allah için kullandığı bekâ ifadesi arasında fark vardır. Allah için kesintisiz bir süreklilik manasında bir bekâ söz konusu edilirken, yaratılmışlarda kesintili bir süreklilik kastedilmektedir.

Cisimde bekânın oluşumu o cismi sürekli kılmanın sebebi olup, cismin devamlılığı, onda bekâ ârazlarının ardı ardına teşekkül etmesiyle sürmektedir. Halbuki cismin kıdeminin sebebi onda ârazın hâdis olmasıyla mümkün değildir ki böylelikle söz konusu hudûs, kıdemin (bekâda olduğu gibi tekerrür eden) misli ve eşi durumunda bulunsun. Bu sebeple hudûsun kıdeme tekaddüm etmesi mümkün değildir (Mâturîdî, 2005: 26).

Görüldüğü üzere Mâturîdî, bekâ sıfatını ele alırken onu kıdemden ayrı düşünmemiştir. Sonsuza kadar sürekli bir yenilenme ile varlığını devam ettirecek yaratılmışların olması, onların sonradan olmalarına (yoktan yaratılmış olmalarına) engel teşkil etmezken, Allah’tan başka ezeli bir varlık düşünülmesi bu durumdan ayrı tutulmuştur. Kıdem başkasına bağımlılığa engel teşkil ederken, bekâda kendisiyle birlikte başkasının bulunup bulunmaması herhangi bir şey ifade etmez.

3.2.1.3. Muhâlefetün li’l-Havâdis/Sonradan Olanlara Benzememek

Allah’ın sonradan olanlara benzememesidir (Yüksel, 2005: 41; Gölcük ve Toprak, 2001: 224). Bunun zıddı sonradan olanlara benzemesidir ki, Allah hakkında müstahildir (Yüksel, 2005: 41). Eğer Allah sonradan olanlara benzeseydi, onlar gibi hâdis ve başkasına muhtaç fâni bir varlık olurdu. Bu ise muhaldir. Kadîm ve bâki olan bir varlığın hâdis ve fâni olması mümkün değildir (Gölcük ve Toprak, 2001: 225). Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde misli ve benzeri olmadığını açıklayan bu sıfat Allah hakkında vâcibtir (Gölcük ve Toprak, 2001: 224).

Mâturîdî’ye göre; Allah’a nispet edilebilecek bütün yaratılmışlık kavramları ve O’nun nitelendirilebileceği bütün sıfatların, yaratılmışlara nispet edildiği ve onların nitelendirildiği şekliyle Allah’a izafe edilmesi doğru değildir (Mâturîdî, 2005: 36). Sıfatların, insandaki manasından farklı bir şekilde Allah’a izafe edilmesi gerekmektedir. Bu sıfatların ve ıstılahların manası insanlara ve diğer yaratıklara isnat edildiği gibi değildir. Yaratıklar için kullanılan ıstılahlar Allah’a izafe edilirse manası değişiktir. Allah’ın zâtının keyfiyeti bilinmediği gibi, sıfatının da keyfiyeti bilinmez (Yüksel, 2005: 41).

Mâturîdî, yaratıkların hepsinin “benzer” ve “karşıt” konumunda bulunma statüsü çerçevesinde olduklarını söylemektedir. Bu statülerse son buluş, yok oluş ve yaratıklardan birliği nefyediş belirtileridir (Mâturîdî, 2005: 36). Allah için benzer ve karşıt ifadelerinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda yaratıcılık vasfına uymayan iki durumla karşı karşıya kalınır. Allah’ın benzerinin mevcut olduğu kabul edilirse yaratıcının birliği sıfatının nefyedilişi durumu ortaya çıkar. Eğer Allah’ın zıttının (rakip Tanrı’nın) varlığı kabul edilirse bu kez de ulûhiyetin nefyedilişi durumu

ortaya çıkar (Mâturîdî, 2005: 36). Allah'tan başka her şeyin, yok olmasına sebep teşkil edecek bir zıttının ve çift statüsüne girmesini sağlayacak bir benzeri ve denginin var olduğunu söyleyen Mâturîdî, bu düşüncelerine delil olarak da “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.” (Şûrâ, 42/11) âyetini göstermektedir. Mâturîdî, “Kimse O'nun dengi değildir.” (İhlâs, 112/4) âyetinde de kimsenin O'na denk olmayışını açıklarken benzerlikten yola çıkarak bir sonuca ulaşmaktadır. Düşünürü göre, Allah'ın denginin bulunması benzeşmeyi gerektirmekte, benzeşmedeyse ortaklık bahis konusu olmakta, yönetimde O'na ortak düşünülmesi de evrendeki düzenin bozulması sonucunu doğurmaktadır. Oysaki Allah'ın alternatifli oluşa ait özelliklerden berî oluşunun gereği bilinmektedir. Allah'ın ancak bu söylenilen niteliklerle evreni yönetmekte olduğu ve evrendeki düzenin devam etmekte olduğu kanıtlanmış bir gerçektir (Mâturîdî, 2003: 99).

Düşünür konuya bir de aklî açıdan yaklaşarak açıklık getirmeye çalışmaktadır. Başkasına bağlı olarak varlık kazanan her şey duyulur âlemde onun öz yapısının haricinde kalır. Örneğin her türlü fiil, söz ve yazı gibi şeyler, varlıklarını kazandıkları kişilerden başka şeylerdir. Bunların yapılarının özü ve niteliği (cevher ve sıfat) bakımından faillerinin statüsünde yer alması mümkün değildir. Nasıl ki yazı sadece onu yazana delalet eder; yazıyı yazanın keyfiyeti, mahiyeti ve misline kılavuzlukta bulunmazsa; âlem de içindekilerle birlikte yaratıcının mahiyetini ve keyfiyetini bize bildirmeyecek, sadece yaratıcının varlığına delil teşkil edecektir (Mâturîdî, 2005: 40-41). Dolayısıyla âlemle, onu yaratan arasında herhangi bir benzerliğin bulunması söz konusu olamaz. Eğer Allah'ın yaratılmışlardan herhangi birine benzerliği bulunmuş olsaydı, bundan ötürü kendisinden ezeliğin, diğer nesnelerden de yaratılmışlığın kalkmış olması gerekirdi (Mâturîdî, 2005: 37-38).

3.2.1.4. Kıyâm Binefsihi/Kendi Başına Var Olmak

Allah'ın bir zâta veya mekana muhtaç olmayarak, bizzât kaim olması demektir (Gölcük ve Toprak, 2001: 225). Bir başka ifadeyle varlığı kendi zâtının gereği olup, başkasından olmamak demektir. Bu sıfatın zıttı varlığı için bir başka şeye muhtaç olmaktır ki, Allah hakkında böyle bir durum söz konusu edilemez. Oysaki şu âlemde bulunan her şey varlığında ve varlığının devamında kendinden başka bir varlığa muhtaçtır (Gölcük ve Toprak, 2001: 225; Yüksel, 2005: 42).

Mâturîdî, Allah'ın varlığının sebebinin kendisinden olduğunu, başkası olmadığını açıklamak için yaratılmışlardan yola çıkarak ispatlamalar yapmaya çalışmaktadır.

O, âlemin yaratılmışlığını anlatırken âlemde meydana gelen değişikliklerin, halden hale geçmenin, birleşmenin, ayrışmanın, hareketin, sükûnun yaratılmışlık belirtisi olduğunu söylemekte; böylece bu durumları ortaya çıkaran, onların zıt karakterli olanlarının birleşmesini sağlayarak bir düzen ve uyum içinde işlemlerini sağlayan ve bunlardan münezzeh bir yaratıcının varlığına ulaşmaktadır (Mâturîdî, 2005: 23-27). Mâturîdî'ye göre, yaratıcıyı yaratılmışlardan ayıran yukarıdaki durumların yaratana nispet edilmesi mümkün değildir.

Allah'ın değişime ve yokluğa maruz kalmaktan, başkalaşmaktan ve silinip gitmekten münezzeh olduğunu söyleyen Mâturîdî'ye göre, bunlar, âlemin yaratılmışlığının bilinmesine vesile olan mahlûkiyet alametleri ve yok olmaya maruz kalma durumunun ispatıdır. Bir şeyin bir halden bir hale geçmesi onun zâtının varlığının kendinden olmadığının göstergesidir. Oysaki bu durumlar daha önce açıklanan

nedenlerle Allah için söz konusu edilemez, dolayısıyla da Allah zâtıyla kaimdir (Mâturîdî, 2005: 88).

Mâturîdî, her şeyin ihtiyaçları sebebiyle Allah'a yönelmesini, kendinden başka her şeyi ve herkesi muhtaç konumda tutmasını yani kâinattaki ihtiyaçların her şeyi kuşatmasını; Allah'ın, bizâtihi var olduğunun, bizâtihi varlığını sürdürdüğünün, başkasının varlık özelliklerinden münezzeh olduğunun açıklık kazanmasına yönelik bir durum olduğunu anlatmaktadır (Mâturîdî, 2003: 96-97).

3.2.1.5. Vahdâniyet/Tek Olmak

Kur'an, Allah'ın varlığının insan tarafından benimsenmesini onun selim yaratılışının gereği saydığı gibi O'nun birliğini de aynı mahiyette kabul etmiştir. Ancak O'nun birliğini ifade eden âyetler, varlığını belirten âyetlerden çoktur. Öyle görünüyor ki Tanrı'nın birliği sonucuna ulaşmak, bu sonuca hem inanç ve düşünce hem de ibadet ve duygularla sadık kalmak O'nun varlığını benimsemekten zordur; çünkü Tanrı'nın varlığı daha çok aklın fonksiyonunu ilgilendirdiği halde birliği, akılla birlikte ve ondan çok irâdenin eğitime ve duygu hayatının geliştirilmesine bağlıdır (Topaloğlu, 1989(II): 478).

Kelâm bilginleri Allah'ın birliği konusuna genellikle iki açıdan yaklaşmışlardır. Birincisi zâtı itibarıyla tek ve ortaksız olması, ikincisi sıfatları açısından O'nunla yaratılmışlar arasında benzerlik bulunmamasıdır (Topaloğlu, 2006b: 50).

Allah'ın birliği konusunun Mâturîdî'de ele alınış biçiminden önce, Mâturîdî'nin yolundan gittiği İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin bu konudaki yaklaşımına bakmak Mâturîdî'nin düşüncesinin şekillenmesindeki etkiyi bize göstermesi açısından önemlidir.

Zira Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber'de, Allah'ın sayı yönüyle “bir” değil, ortağı olmaması yönüyle “bir” olduğunu söylemektedir. O bu cümlesine İhlâs sûresini delil göstererek devam etmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre, Allah'ın varlığı cisim, cevher, âraz, had, zıd, eş ve ortakdan uzaktır (Ebu Hanife, 1981: 66-67).

Mâturîdî'ye göre, kâinatın yaratıcısının bir olduğunun ispatını nakil, akıl ve kâinatın sahip olduğu yaratılış özellikleriyle yapmak mümkündür (Topaloğlu, 1989(II): 480; Koçar, 2004: 130; Mâturîdî, 2005: 31; Esen, 2006: 108; Topaloğlu, 2006b: 50). Allah'ın birliğinin nasıl ispatlanabileceğinin açıklaması Mâturîdî tarafından aşağıdaki gibi yapılmaktadır:

Birincisi naklî delildir. Mâturîdî, burada, nakil (sem')den, şer'î delil olan nassı değil; insanlar arasında geleneksel olarak yaygın olan bilgiyi kastetmektedir (Esen, 2006: 108).

Çeşitli insan grupları tek Tanrı inancı üzerinde ittifak etmektedirler. Aslında çokluk iddia eden de bir nevi “bir”liği benimsemiş durumdadır. İnsanlar ulûhiyete dair muhtelif görüşleri benimsemekle birlikte “bir”i itiraf etmekte müttetikler. Bir kesinlikle mevcuttur, çünkü “bir” sayıların başlangıcıdır. Bunda ihtilaf yoktur. İhtilaf “bir”den türeyen çokluk hakkındadır. Sayıların başlangıcını teşkil eden “bir”, örfte, azamet, yücelik, üstünlük ve büyüklük ifade eder (Yeprem, 1989: 16). İnsanlar bu manaya gelecek şekilde “bir”i şöyle kullanırlar: “Filan yücelik, üstünlük ve azamette zamanın yegânesidir (vâhidi), eşi bulunmayanıdır.” (Yeprem, 1989: 16; Mâturîdî, 2003: 31; Mâturîdî, 2005: 31). Böyle söyleyerek insanlar, o kişinin topluluk içindeki seçkinliğini, yüceliğini ve onlara yönelik hakimiyetini kastederek. Bunu söyleyenler o kişinin birey olarak tek olduğunu ifade etmiş olmamaktadırlar, çünkü bireyler sayı bakımından çoktur (Mâturîdî, 2003: 32). Allah ise, “vâhidü'l-hak”, yani gerçek anlamda

tektir. Yani O, sayıca tektir ki, bu anlamdaki tekliği anlatmak için genellikle “ahad” kelimesi kullanılır (Düzgün, 1998: 123). Ahad ismi, oranlamada benzeri ve dengi nefyeden “vâhid” mânasına gelmektedir. “O, zamanının vâhididir (teki), insanların vâhididir (benzeri bulunmayan)” denilerek, sözkonusu kişinin, kendisine nispet edilenler içinde benzerinin bulunmadığı kastedilir. Vâhid, sayı dizisinde yer alır ve kendisiyle sayı ve hesap başlar, ama sayılar ahad ile başlamaz. Bu yüzden ahad, tevhidi gerektirme ve benzerleri nefyetme açısından vâhiddan daha zengin mânalıdır. Ancak, Allah hangi isimle anılırsa anılsın benzersiz olma niteliği O’nda mevcuttur. Bu nedenle Allah’ın vâhid olması, O’nun eşinin ve benzerinin bulunmaması anlamına gelmektedir. O, birdir, hak mâbuddur, sayı niteliğinden ve benzerlerden münezzehtir (Mâturîdî, 2003: 95).

Mâturîdî, vâhid’in mânasına, hem Kitabu’t-Tevhid’te hem de Te’vîlât’ül-Kur’an’da, bir âlime sorulan soru ve bu soruya âlimin verdiği cevabı açıklayarak yer vermiştir. Buna göre; vahid dört mânaya gelmektedir:

Birincisi; katlanamayan “kül”den ibaret olan bir, çünkü küllü aşması mümkün değildir.

İkincisi; ikiye bölünmeye ve cüzlere ayrılmaya müsait olmayıp en azdan ibaret olan bir, çünkü o şeylerin en azıdır. İkiye bölündüğü takdirde yarı parçası kendinden az olur.

Üçüncüsü; iki şıkkın ortasında olan bir, böylesi ikiye bölünmeye de katlanmaya da müsaittir.

Sonuncusu ise; bir’lerin, sayesinde var olduğu şey (yaratıcı). O’dur, fakat hüviyeti bilinen bir o değildir, mahiyeti bilinmekten daha gizlidir. O varlık ki mahiyetini anlatacak dil lâl kesilmiş, ifade bocalamış, akıllar âciz kalmış, anlayışlar hayrete düşmüştür, işte O, âlemlerin yaratıcısı ve geliştiricisi olan Allah’tır (Mâturîdî, 2003: 95; Mâturîdî, 2005: 57).

Yine Mâturîdî’ye göre, “âlemin yaratıcısı birdir dendiği zaman” kastedilen, yaratıcılık sıfatlarında başka birinin Allah’a ortak olmadığıdır. Eğer âlemin yaratıcısı birden fazla olsaydı, bunlardan herhangi birinin, Tanrı olmanın gerekliliği olarak, ulûhiyet sıfatları açısından diğerine üstün olmaması gerekirdi. Sayıların başlangıcı olan “bir”den çokluğun türediği ve sayıların adet itibarıyla sonsuz olduğu bilinmektedir. Bu durumda âlemin yaratıcılarının sonsuz sayıda olduğu ve her bir yaratıcının eseri olan sonsuz âlemlerin mevcut olduğu düşünülebilir. Bu ise kabul edilmesi imkânsız bir düşüncedir (Yeprem, 1989: 16; Mâturîdî, 2005: 31)

Mâturîdî; geçmişten bu yana tevhid ehlinin bildiği ilâhtan başka hiçbir varlığın ulûhiyet iddiasında bulunmadığını veya ulûhiyetine delâlet edecek bir fiilin eserinin görülmediğini, Allah’tan başka hiçbir varlığın akılları acze ve hayrete düşürecek mucizelerle teyit edilmiş peygamberler göndermediğini belirterek, Allah’ın birden fazla olduğunu iddia etmenin bir hayal ve vesveseden ibaret olduğunu söylemektedir (Mâturîdî, 2005: 31-32; Topaloğlu, 2006b: 51).

O’na göre, insanlara gönderilen peygamberlere ilâhi bir müdahalenin yapılmayışı Allah’ın birliğine delildir. Buna göre insanlara peygamberlerin gönderilmesi inkâr edilemez bir gerçekliktir. Peygamberlerin gösterdiği mucizeler de bunun en açık delilidir. Şâyet âlemde Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı, bunların bir kısmı peygamberlere ve gösterdikleri mucizelere engel olurlar ve inkârcılarla birlikte hareket ederek peygamberlere muhalefet edebilirlerdi. En azından mucize göstermelerine engel olurlardı. Peygamberlerin mucize göstermelerine bir engel bulunmadığına göre bir olan Allah’tan başka ilâhın olmadığı ortaya çıkmış olacaktır (K.

Işık, 1980: 77; Yeprem, 1989: 17; Özler, 1994: 48; Mâturîdî, 2005: 32; Sinanoğlu, 2005: 231).

Allah'ın birliğini ispat ederken Mâturîdî, peygamberlerin mucizelerinin düzenli bir şekilde ve hiç bir engelle karşılaşmadan meydana gelmesini birliğe delil olarak göstererek orijinal bir düşünce ortaya koymuştur. Bu nedenle bu delilin bazı kaynaklarda, “mu’cize delili” diye bir başlık adı altında da ele alındığı görülmektedir (Özler, 1994: 48).

İkincisi aklî delildir. Mâturîdî, Allah'ın birliğini aklî delillere dayandırarak ispatlamaya çalışırken, kelâmcıların temânu' ve tevârüd delili olarak isimlendirdiği iki delile de başvurmuştur (Koçar, 2004: 135).

Temânu' deliline göre, âlemde her bakımdan birbirine eşit iki Tanrı'nın var olduğu farzedilir. Bu durumda Tanrılar arasında irâde uyumsuzluğunun olabileceğiyle ilgili değerlendirmeler yapılarak, varlığı düşünülen bu ilâhlar tarafından âlemin birlikte yaratılamayacağı ispatlanarak Allah'ın birliği sonucuna ulaşılır. Tanrı olmanın gerekliliği, hür bir kudret ve irâdeye sahip olmak bir şeyi yapmaktan âciz olmamaktır (Râzî, 1978: 186-187; Gölcük ve Toprak, 2001: 228; Yüksel, 2005: 42).

Tevârüd deliline göre ise bu kez, kudret çakışması söz konusu edilerek Allah'ın birliğinin ispatına çalışılır (Gölcük ve Toprak, 2001: 228).

Yukarıda temânu' ve tevârüd delillerine kısaca değinildikten sonra, bunların Mâturîdî'deki kullanımlarına yer verirken daha ayrıntılı açıklanmaya çalışılacaktır.

Mâturîdî, tevhid için ileri sürdüğü aklî delili, konu ile ilgili âyetlerin istidlâl biçimine dayandırmıştır (Topaloğlu, 1989(II): 480; Topaloğlu, 2006b: 51). Kitabü't-Tevhid'de bu konuyu açıklarken âyetleri de vererek, bunlara dayalı yorumlar yaptığını kendisi belirtmektedir (Mâturîdî, 2005: 32-33).

Mâturîdî, temânu' delilini kullanarak Allah'ın birliğini şu şekilde ispat etmeye çalışmıştır: Eğer yaratıcı birden fazla olsaydı, bunlar ya ittifak halinde olurdu ya da birbirleriyle ihtilafa düşerlerdi. Âlemin var olması içinse bunların ittifak halinde olmaları gerekmektedir. Ancak ittifak etmeleri de onlardan birinin âciz ve bilgisiz olduğunu gösterir. Âciz ve bilgisiz olmak da rab olma vasfına uymamaktadır. Şâyet Tanrılar aralarında ihtilaf etmişlerse birinin istediği bir şeyi diğeri istemeyecektir. Bu durumda ya ikisinin de irâdesi geçerli olacaktır; ya da birinin irâdesi geçerli olacak, diğeri dilediğini yapmaktan âciz kalacaktır. İki zıddın bir araya gelmesi mümkün olamayacağından ilk durum geçersizdir. İkinci durumda ise Tanrılardan birinin âciz kalmasından söz edilmektedir. Âciz olanın ise Tanrı olması mümkün değildir (Yeprem, 1989: 17; Mâturîdî, 2005: 32-33; Esen, 2006: 108-109; Yörükân, 2006: 235; Neseî, 2007: 29-30). Mâturîdî bu düşüncelerini delillendirmek için şu âyetlere başvurmuştur: “De ki: Eğer söyledikleri gibi O'nunla birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı o takdirde onlar arşın sahibine üstün gelmek için çare arayacaklardı.” (İsrâ, 17/42). “Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka Tanrılar bulunsaydı bunların düzeni mutlaka bozulurdu.” (Enbiyâ, 21/22). “O'nunla beraber hiçbir Tanrı yoktur. Aksi takdirde her bir Tanrı kendi yarattığını sevk ve idare ederdi.” (Mü'minûn, 23/91). “Yoksa onlar O'nun yaratışı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma kendilerince birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, yenilmeyen yegâne galiptir.” (Ra'd, 13/16).

Mâturîdî, Allah'ın birliğini ispatlamak için temânu' delilinden sonra tevârüd deliline de yer vererek konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, eğer Allah'tan başka bir Tanrı daha bulunsaydı, bunlardan her birinin, diğerinden gizleyeceği bir fiili işlemeye ya gücü yetecektir ya da yetmeyecektir. Şâyet her ikisi de güç yetirebilirse, her biri diğerini bilgisizliğe mahkûm etmiş olacaktır, bu da Tanrılık vasfının ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Güç yetirememesi durumunda ise, acze düşmüş

olacaklardır. Acziyet de Tanrılık vasfını ortadan kaldırmaktadır. Diğer bir durum ise sadece birinin güç yetirmesidir. Bu durumda da güç yetiren Tanrılık vasfına sahip, diğeri de onun kulu konumunda olacaktır. Çünkü gayb bilgisi rubûbiyyet bilgisidir, bu bilgiye sahip bulunmayan sahip olanın kuludur. Bir başka durumda da, iki Tanrı'dan her biri diğersinin yapmak istediği fiile ya engel olmaya güç yetirir ya da yetiremez. Eğer her ikisi de kudretten yoksun olup buna güç yetiremezlerse her ikisi de Tanrı olma özelliğini taşıyamamaktadır. Sadece birinin güç yetirme durumunda ise, güç yetiren Tanrı olma özelliğine sahiptir (Mâturîdî, 2005: 33,144,177). Mâturîdî aynı akıl yürütmeden hareket ederek bir başka yerde birden fazla Tanrı düşünülmesi durumunda, Tanrılardan biri, diğersini ortadan kaldırma gücüne ya sahiptir ya değildir ya da onlardan sadece biri bu gücü elinde bulundurmaktadır önermelerini yinelemektedir. İlk iki durum, hiçbirinin Tanrı olma niteliğine sahip olmadığını gösterir; son durumda ise bu gücü elinde bulunduran varlık Tanrı olmaya lâyık olmaktadır (Mâturîdî, 2005: 177).

Üçüncüsü müşâhede delili(kâinatın sahip olduğu yaratılış özellikleriyle delillendirme)dir. Mâturîdî, evrenin sahip olduğu yaratılış özelliklerinin Allah'ın birliğine en büyük delil olduğunu göstermekte ve birçok örnekle bunu açıklamaktadır. Güneş, ay ve yıldızların hareketleri, gece ile gündüzün uzayıp kısılması, mevsimlerin değişmesi, gökle yerin biçimlendirilmesi, canlıların gıdaları ve canlıların hayatiyetinin sağlanması için düzenli işleyen bir mekanizmanın olması, tabiatı oluşturan her varlığın birbirinden farklı, uzakta ve birbirinden zıt karakterli de olsa birbirlerinden haberdar olmuş gibi sistemli, uyumlu ve belli bir düzen içinde hareket etmeleri tek bir yaratıcının varlığını gösterir. Eğer birden fazla yaratıcı olsaydı âlemdeki bu sistemin uyum ve âhenk içinde bir amaca yönelik hareket etmesi mümkün olmazdı. Mâturîdî, "Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin." (Mülk, 67/3) âyetinin manâsının da bu gerçeğin ifadesi olduğunu belirtmektedir (Mâturîdî, 2005: 34-35).

Mâturîdî'ye göre, yaratılan şeylerin yapısında zarar-yarar, kötülük-iyilik, nimet-belâ gibi özellikler bir arada bulunur. Kötülükle nitelenen her şey, başka bir yönden ve kötü olabileceği kişinin dışında biri için iyi olabilir; söz konusu diğer özellikler de aynıdır ve bunda bir hikmet vardır. Tabiattaki nesnelerin konumları hep böyledir, onlar her durumda yararlı veya zararlı değildirler. Nesnelerdeki bu yarar sağlayacak ve zarar verecek özelliklerin bir arada olması, hiçbir şeyin tek amaçlı yaratılmamış olması, bütün nesne ve olayların yöneticisinin ve yaratıcısının tek olduğuna delildir (Mâturîdî, 2005: 34-35; Yüksel, 2005: 92-93). Eğer iyilik özelliğini nesneye veren ayrı, kötülüğü veren ayrı bir Tanrı olsaydı o nesnenin çelişkili fonksiyonlar arz etmesi gerekirdi (Mâturîdî, 2005: 34-35). Oysaki böyle bir çelişki söz konusu değildir, bu da yaratıcının birliğine işaret eder.

Mâturîdî'nin vahdaniyetle ilgili bu delillerinden anlaşıldığına göre O, bu konuda Allah'ın dışındaki varlıklardan ulûhiyeti nefyetmiş, birden fazla ilâhın bulunabileceği iddiasının hiçbir delile dayanmadığını ispat etmiş, nakil, akıl ve müşâhede delilleriyle âlemin yaratıcısının birliğine istidlâl etmiştir. Görüldüğü gibi Mâturîdî, akıl ve müşâhede delillerini bazı âyetlerden yola çıkarak ortaya koymuş ve bu âyetlerdeki bilgileri tasnif ederek kelâmî deliller haline getirmiştir (Yeprem, 1989: 18).

3.2.2. Subûti Sıfatlar

Subûti sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını bildiren ve onu yaratılmışlardan ayıran özelliklerini anlatan tenzihî sıfatların aksine, O'nun ne olduğunu ve O'nun canlı cansız, âlemdeki tüm yaratıklarla ilişkisini açıklayan sıfatlardır.

3.2.2.1. Hayat

Hayat, diri ve canlı olmak (Gölcük ve Toprak, 2001: 233), bilmek ve güç yetirmekle nitelenen varlığın zorunlu vasfı (Cürcânî, 2003: 158) şeklinde tanımlanmaktadır. Allah için söz konusu olduğunda bu sıfatın anlamı, mahlûkattakinden farklı bir anlam kazanmaktadır. Buna göre hayat, maddenin ruhla birleşmesinden doğan geçici bir sıfat değil, ezeli ve ebedî bir niteliktir. Zâttan asla ayrılmayan bir kemal sıfatı ve subûti sıfatların ilkidir. Diğer bütün sıfatların varlığından söz etmek için önce bu sıfatın varlığının kabul edilmesi gerekmektedir (Yurdağur, 1984: 177; Topaloğlu, 1997(XVI): 550; Gölcük ve Toprak, 2001: 233; Yüksel, 2005: 45-46).

Mâturîdî'ye göre, Allah'ın hay ve diri olması kendi zâtındandır. Yaratıklarda olduğu gibi bir canlılık ve dirilik Allah'a nispet edilemez. Çünkü yaratıkların diri olması kendi dışındaki bir varlık tarafından sağlanmaktadır ve böyle bir hayatın sonunda ölüm kaçınılmazdır. Oysa Allah tüm bu yaratılmışlık özelliklerinden münezzehtir ve onun hayat sahibi olmasının sonucunda bir ölüm veya yokluktan söz edilemez (Mâturîdî, 2003: 28; Mâturîdî, tsz(I): 71^a, 61^b).

Mâturîdî'ye göre duyulur âlemde bir kimsenin hayatla nitelenmesi, o kişinin saygınlığını, yüceliğini ve azametini göstermek içindir. “Filan hayat sahibidir.” cümlesi buna bir örnektir. Yine yeryüzünde ilkbaharda toprağın kırıdayıp bitki vermesine Kur'an'da (Hacc, 22/5) örnek verilmiş ve toprak canlı olarak nitelendirilmiştir. Toprağın bu durumu insanlar tarafından övgüye değer bir şey olarak görüldüğünden, ona canlı denmektedir. Yine şehitler, insan toplulukları arasında çokça anılması nedeniyle, Kur'an'da (Bakara, 2/154; Âl-i İmran, 3/169-171) canlı diye nitelenmişlerdir. Yani şehitlerin derecesinin yüksek olduğunu göstermek için, onlar canlı olarak nitelenmektedir. Bunun gibi Allah da büyüklük ve yüceliğine vurgu yapılması ve her yerde çokça anılması nedeniyle hay olarak nitelendirilmiştir (Mâturîdî, 2003: 28; Mâturîdî, tsz(I): 71^a, 61^b).

Yine Mâturîdî, Allah'ın herhangi bir şeyden habersiz olmaması, yanılığa düşmemesi, ilminden hiçbir şeyin kaçmaması, gökte ve yerde zerre kadar bile olsa her nesnenin O'nun ilmi dahilinde olması ve O'ndan gizli kalmaması durumlarına bağlı olarak da Allah'ın ebedî hayatla vasıflandırıldığını belirtmektedir (Mâturîdî, 2003: 28; Mâturîdî, tsz(I): 61^b).

Mâturîdî'ye göre Allah'ın hayat sahibi olması ile diğer varlıkların biribirinden çok farklıdır. Allah'ın varlığı bizâtîhî kendindendir ve aynı zamanda ölümsüzlük ifadesidir. Ancak yaratılmışların hayat sahibi olması, bir başlangıç ve bir son arasında gerçekleşmekte ve hayat sahibi olmak için de bir başka varlığa ihtiyaç duymayı gerektirmektedir.

3.2.2.2. İlim

İlim gerçek hakkında bağlayıcı mutlak inanç; bir şeyin akılda oluşan görüntüsü; nesnenin nasıl bir hal üzere olduğunun bilinmesi; bilgisizliğin zıttı olarak nesneden gizliliğin kalkması; cüzlerin ve küllerin derinliğine bilinmesini sağlayan sıfat; nesnenin anlamının nefse ulaşması; akleden ile akledilen arasındaki özel bağ gibi anlamlara gelmektedir (Cürcânî, 2003: 232-233). İlahî bir sıfat olarak ise, ilim Allah'ın, olmuşu, olanı, olacağı, geçmiş, geleceği, gizliyi, açığı kısacası her şeyi bilmesidir. O'nun ilmi yaratıkların ilmine benzemez (Gölcük ve Toprak, 2001: 234).

Konuyu, Mâturîdî'nin düşüncesi bağlamında değerlendirirken, ilk olarak onun bilgi tasnifine bakmak, ilim sıfatını anlama noktasında bir yol gösterecektir.

Mâturîdî, bilgiyi kadîm ve hâdis diye ikiye ayırmaktadır. Kadîm bilgiyle, Allah’ın bilgisi; hâdis bilgiyle ise yaratıkların bilgisi kastedilmektedir. Hâdis bilgi, burada konunun kapsamında olmadığından burada kadîm bilgi üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Buna göre Allah’ın bilgisi ezeldir, dolayısıyla bu sıfat da Allah’ın diğer sıfatları gibi ezeli bir sıfattır (Özcan, 1993: 78). Allah’ın bilgisi yaratılmışların bilgisine benzemez. Allah ile insanın bilmesi arasındaki farkı; insanın bilmek için bazı vasıtalarla gerek duymasına, bilgisinin tam ve kusursuz olamamasına rağmen; Allah’ın herhangi bir vasıtaya gerek duymadan tam ve kusursuz şekilde bilgiye sahip olması şeklinde açıklayan Mâturîdî, insanın bilmek için ihtiyaç duyduğu organlara özelliklerini vererek onları incelikleriyle en iyi bilen Allah olduğunu söylemektedir (Mâturîdî, tsz(I): 205^b; Mâturîdî, tsz(II): 463^a).

Mutezile’nin bu sıfat hakkındaki görüşleri Mâturîdî tarafından eleştirilmektedir. Mutezile kelâmcıları, sıfatlar hakkındaki genel görüşleri çerçevesinde tevhide zarar getireceği endişesiyle Allah’a âlim sıfatını nispet etmelerine rağmen, ilim sıfatını nispet etmemektedirler (Yavuz, 2000(XXII): 109). Mâturîdî bu konuda “İnsanlar, O’nun ilminden sadece kendisinin dilediklerini kavrayabilirler.” (Bakara, 2/255) âyetini delil göstermektedir. Mâturîdî’ye göre burada Allah’ın ilminden bahsedildiği için, âyet Mutezile’nin düşüncesini çürütmektedir (Mâturîdî, 2003: 32). Bu âyette geçen ilim kelimesini bir başka şekilde de yorumlayan Mâturîdî, kelimenin burada gayb bilgisi anlamına gelebileceğini söylemektedir. Ona göre insanlar, nesne ve olaylar hakkında Allah’ın bildirdiğinden başka hiçbir şey bilmemektedirler. Bunu da âyette geçen meleklerin şu ifadesinden de anlamak mümkündür: “Senin öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur.” (Bakara, 2/32). Bu âyetten anlaşılmaktadır ki, ne insanlar ne de başka varlıklar Allah’ın bildirdiği dışında bir bilgiye vakıf olamazlar. Yine Mâturîdî, söz konusu olan ilim ifadesine, gayb manasının verilmesinin uygunluğuna bir başka delil olarak da şu âyeti göstermektedir. “Beşerin kavrayış sınırlarını aşan şeyleri O bilir ve O, dilediği Allah elçisi hariç gayb alanını kimseye bildirmez.” (Cin, 72/25-26). Bu âyetle Allah’ın ilminin görülen görülmeyen her şeyi kuşattığı ve anlayışlarının sınırlı olması nedeniyle başka varlıkların bunları bilmesinin mümkün olmadığı bildirilmektedir (Mâturîdî, 2003: 33).

“O, insanların yaptıklarını yapacaklarını bilir.” (Bakara, 2/255). Mâturîdî bu âyette geçen ifadeleri birkaç şekilde anlamlandırmaktadır. Âyet, insanların yaratılmadan önce ve yaratıldıktan sonra bilinmesi anlamına gelebilir; veya insanların işledikleri ve işleyecekleri amellerin bilinmesi anlamında da olabilir; ya da insanların işledikleri iyilikler ve yapıp arkalarına attıkları kötülüklerin bilinmesi manasına da gelebilir. Mâturîdî, bunları söyledikten sonra kastedilenin, Allah’ın ilminin, insanların bütün hallerine ve kendilerinden sadır olacak her türlü davranışa vakıf olması olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Allah’ın ilminin insanları kuşattığının haber verildiği bir âyettir (Mâturîdî, 2003: 33). Görülmektedir ki, Mâturîdî, Allah’ın ilim sıfatının insanlarınkinden ayrı olduğunu söylemekte, görülen görülmeyen; olan ve olacak olan her şeyin onun ilmi dahilinde olduğuna vurgu yapmaktadır.

Mâturîdî, âyetlerden yola çıkarak, ilim sıfatına nasstan deliller getirdiği gibi; temel metodunu kullanarak, yani âlemden yola çıkarak, aklî yolla da ilim sıfatının varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Düşünre göre, ilâhî fiillerin aksamadan, bir amaca yönelik olarak bir ahenk ve düzen içinde sürüp gitmesi, bu fiillerin ilim ve kudret sahibi bir varlık tarafından gerçekleştirildiğinin göstergesidir (Mâturîdî, 2005: 60, 163). Ayrıca âlemdeki her şeyin Allah’ın ilmi çerçevesinde olduğuna dair kanıtlar vardır. Zâten Allah âlemi bunu kanıtlayacak nitelikte yaratmıştır. Allah’ın ilminin bir başka şeye bağlı olduğunu

söylemenin doğru olmadığını söyleyen Mâturîdî'ye göre; Allah ilmi sayesinde âlem yokken de onu bilmekteydi, başka bir ifadeyle bilgisine vesile olacak herhangi bir şey yokken onu bilmekteydi ve böylece kendi ilmine kanıtlar oluşturacak bir âlem yarattı. Mâturîdî'ye göre, bu durum Allah'ın başkası sayesinde değil, zâtıyla âlim olduğunun kanıtıdır. Mâturîdî'ye göre, algılanacak nesne olmaksızın bilgi sağlayacak duyunun bulunması, ya da karşılaştırmaya esas teşkil edecek şey olmaksızın kıyasın mümkün olması imkân dahilinde değildir. Buna göre Allah'ın başka bir şeyin aracılığına gerek duymadan zâtıyla âlim olduğu ortaya çıkmıştır. Zira bilgi, âlimin zâtından kaynaklandığı takdirde ona konu teşkil edecek şeyin henüz bulunmamasıyla mevcut olması birbirine eşittir (Mâturîdî, 2005: 165).

Mâturîdî, insanların işleyeceği şer ve küfür gibi fiilleri Allah'ın ezeli ilmi ile bilmesinin onun ilmine bir eksiklik getirmeyeceğini söylemektedir. Şeytanın yaratılması, şer ve küfür gibi eylemlerin işleneceğinin bilinmesi Allah'ın bilgisizlik ve gafletinden kaynaklanmamaktadır. Allah, insanları isyan etmekle zarar etmek ve itaat etmekle faydalar sağlamak konusunda serbest bırakmıştır, kişiler itaat veya isyanı kendileri tercih etmektedirler. Bu nedenle de Allah'ın ilminde herhangi bir noksanlıktan söz etmek doğru değildir (Mâturîdî, tsz(I): 133^b).

Subûti sıfatlardan olan ilim sıfatına göre, Allah'ın ilminde hiçbir değişiklik söz konusu olamaz (Mâturîdî, tsz(II): 463^a). Yani Allah'ın varlıkların değişen hallerini biliyor olması, Allah'ın ilminde bir değişiklik olacağının işareti olarak yorumlanamaz. Çünkü Allah olan ve olacakları ezelde değişecek halleriyle zâten bilmektedir, dolayısıyla değişen Allah'ın ilmi değil varlıkların kendileridir.

Yüksel, bunu ayna örneği ile açıklamaktadır. Nasıl ki aynaya yansıyan şekiller aynada bir değişikliğe neden olmuyorsa, varlıkların hallerinin değişikliği de Allah'ın ilminde bir değişikliğe neden olmaz (Yüksel, 2005: 46-47).

Kıscası ilim sıfatının taalluku ezeli olup, diğer bütün sıfatlardan daha kapsamlı ve diğer bütün sıfatların bir şekilde kendisine dayandığı temel bir sıfat durumundadır. Var olan, var olacak olan, varlığı mümkün olmayan her şey bu sıfatın haricinde olamaz (Yurdagür, 1984: 181; Yavuz, 2000(XXII): 109; Gölcük ve Toprak, 2001: 235; M.S. Aydın, 2002: 144).

3.2.2.3. Sem'-Basar

Sem', Allah'ın işitmesi, basar Allah'ın görmesi demektir. Bunlar Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Allah'ın bu sıfatları olduğuna dair Kur'an'da bir çok âyet vardır (Yurdagür, 1984: 193; Yüksel, 2005: 47).

Mâturîdî, birçok konuda olduğu gibi sıfatlar konusunda da Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin takipçisidir. Sem' ve basar konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini vermek bizi Mâturîdî düşüncesinin ne olduğu konusunda yönlendirecektir. Ebû Hanîfe Allah'ın gördüğünü ve işittiğini söylemekle beraber, O'nun insanlar gibi işitmekten ve görmekten münezzehe oluşuna vurgu yapmaktadır (Ebû Hanîfe, 1981: 67).

Allah'ın gören ve işiten olması konusunda İslâm âlimleri arasında ittifak olmasına rağmen; konunun ayrıntılarında görüş birliği sağlanamayan mesele sem' ve basar sıfatlarını Allah'ın ilmi şeklinde yorumlayanların olmasıdır (Razî, 1978: 164; Yurdagür, 1984: 195; Yurdagür, 1992(V): 101; Yüksel, 2005: 47). Mâturîdî'nin bu sıfatları ilim şeklinde açıklayanlara cevabı, sıfatların iyi incelendiğinde farklı anlamlar içermekte olduğu şeklindedir. Yine O, Allah'ın yaratan sıfatıyla her şeyi bildiğini, bunun yanında kendisine yapılan her isteği, gizli ve açık her söyleneni de işittiğini belirtmektedir (Mâturîdî, tsz(I): 50^a, 62^b, 207^a, 282^b).

Mâturîdî, Allah kullarının yaptığı fiilleri ezelde görür demekle, Allah’ın basîr ismi ile ezelde muttasıf olduğunu söylemektedir. Ancak bu sıfatı ilim şeklinde anlayanlara göre Allah’ın ezelde basîr olması aklen doğru değildir. Bu nedenle Allah kulların yaptıkları fiilleri onlar işlediği zaman bilmektedir. Çünkü bir kişi kendisine zarar vereceğini bildiği binayı inşa etmez veya kendisine düşmanlık besleyeceğini bildiği bir köleyi satın almaz. Bu nedenle Allah kendisine düşmanlık besleyeceğini bildiği birini yaratır demek doğru değildir ve Allah bundan münezzehtir. Mâturîdî, bu düşüncede olanlara cevap verirken, kulların fiillerinin Allah’ı değil kulları etkilemesi açısından açıklama yapmaktadır. Yani Allah’a âlemde olan herhangi bir durum nedeniyle bir fayda veya zarar dokunmaz, bu ancak yaratıklara mahsus bir durumdur. Bu nedenle Allah’ın hikmeti gereği, kendisine hiçbir fayda ve zararın ulaşmadığını yaratılanlara bildirmek amacıyla, kendisine karşı düşmanlık yapmayı tercih edeceğini bildiği birini yaratması mümkündür (Mâturîdî, tsz(III): 788^a).

“Allah, kullarının yaptığı her şeyi görür.” anlamındaki âyetlerde geçen basîr ismine Mâturîdî, “gafil olmayan, kullarının gizli ve âşikâr işledikleri her şeyin ceza ve mükafat verme açısından sonuçlarını gören” gibi manalar vermektedir. O, Allah’ın kullarının işlediği her şeyi görmesinin hikmetini, kullarında ümit ve korku hissini uyandırmak istemesi olarak açıklamaktadır. Yani Allah, bunu söyleyerek, kullarını kötü amelleri işlemekten korkutup çekindirmek ve onları razı olacağı amelleri işlemek hususunda teşvik etmek istemektedir (Mâturîdî, tsz(I): 74^a; Mâturîdî, tsz(III): 788^a).

Mâturîdî’nin anlayışına göre, Allah’ın sem’ ve basîr olmasını genel olarak özetleyecek olursak şu anlamlara gelmektedir: Allah gizli ve aşikâr her şeyi görür ve bilir, O’ndan hiçbir şeyi gizlemek mümkün değildir. Yine O, kendisinden bir şey isteyenlerin çağrısını işitir ve onlara cevap verir. İnsanların işledikleri her şeyi işitir ve görür. Allah’ın görmesi ve işitmesi insanlarınkinden farklı bir şekilde gerçekleşmektedir.

3.2.2.4. Kelâm

Kelâm âlimleri, kelâm sıfatının keyfiyeti konusundan farklı görüşler ileri sürmekle birlikte, Allah’ın bu sıfata sahip olduğu noktasında birleşmişler ve nassların yanı sıra aklî delillerden hareketle bunu kanıtlamaya çalışmışlardır (Râzî, 1978: 165; Yavuz, 2002(XXV): 194; Mâturîdî, 2005: 73-74). Bizim burada ele alacağımız kısım Mâturîdî’nin bu konudaki yaklaşımı olacağından, ihtilaf edilen konuları gerekli gördükçe verecek, daha ziyade Mâturîdî’nin görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

İslâm âlimleri kelâm sıfatını daha çok mahiyeti, kadîm veya hâdis oluşu ve yaratıklar tarafından işitilmesi açısından ele almışlardır (Yavuz, 2002(XXV): 194). Mâturîdî’nin de kelâm sıfatını bu açılardan incelediğini söylemek mümkündür. Mâturîdî, Allah’ın kelâm sıfatıyla nitelenebileceğini ifade etmekte, bunun da hem aklî hem de naklî delille ispatının yapılabileceğini belirtmektedir (Mâturîdî, 2005: 73).

Naklî delille konuyu açıklarken Kur’an-ı Kerim’den Allah’ın Musa ile konuştuğu şu âyeti delil olarak gösterir: “Allah Musa ile basbayağı konuştu.” (Nisâ, 4/64). Düşünür, bu âyette Allah’ın mastar (mefûl-i mutlak) kullanarak Musa ile konuşmasını pekiştirdiğini söylemektedir. Yine O, “Allah bizimle konuşmalı değil midir?” (Bakara, 2/182) âyetinde Allah’ın inkârcıları temelden reddetmediğini, onları sadece hadsizlik yaptıkları ve büyüklük tasladıkları için eleştirdiğini belirtmektedir (Mâturîdî, 2005: 73-74). Inkârcıların temelden reddedilememesini, bu sıfatla Allah’ın nitelendirilişine delil gösteren Mâturîdî, yine bir başka âyeti de delil olarak göstermeye

devam etmektedir. “Yine onlardan bir zümre vardı ki Allah’ın kelâmını dinler.” (Bakara, 2/75; Mâturîdî, 2005: 73-74).

Mâturîdî aklî delili açıklarken, konuşmayı bilen ve buna gücü yeten birinin konuşmama nedeninin, onun âciz oluşuyla veya engellenişiyle ya da işitme ve görememe gibi bir durumla alakalı olduğunu ifade etmektedir. Allah ise, bu gibi özürlerin hepsinden münezzehtir. Bu da, O’nun mütekellim olduğunu göstermektedir. Mâturîdî’ye âlimlerinden Sâbûnî de bu konu da Mâturîdî’nin görüşleriyle benzer düşünceleri dile getirmektedir (Sâbûnî, 2000: 80; Mâturîdî, 2005: 74).

Yine Mâturîdî’ye göre Allah’ın kelâmının hâdis olduğunu söyleyen Mutezile’nin düşüncesi doğru değildir. Allah’ın kelâmı hâdis kabul edilirse yaratılmışların kelâmıyla benzeşme söz konusu olacaktır. Ancak “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir.” (Şûrâ, 42/11) âyeti, Allah’ın ne zâtında ne de sıfatında benzeşme olmayacağını delilidir. Yine “Yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma işi onlarca birbirine benzer mi göründü?” (Râd, 13/16) âyetinde fiil benzerliğinin zât benzerliğini gerektireceğine işaret edilmiştir. Buna mukabil bütün yaratıkların bir araya gelmesiyle bile onun (Kur’an’ın) bir benzerini meydana getiremeyeceklerini ifade eden âyetle de (İsrâ, 17/88) Allah’a ait olan kelâmla yaratılmışlara ait olanın birbirinden farklı olduğu belirtilmiştir. Mâturîdî, insanının kudretinin Allah’ın kelâmını idrak edemeyeceğini, onun kelâmının zâtıyla kâim olduğunu, bu nedenle de yaratıklara ait kelâmın nitelikleri olan ayrışma, birleşme, sınırlı ve nihâyetli oluş, artma ve eksilme gibi âraziların da ilâhî kelâm için geçersiz olacağını ifade etmektedir (Mâturîdî, 2005: 74-75).

Mâturîdî, aklî ve naklî delilleri verdikten sonra, İslâm kelâmında, kelâm sıfatı etrafında meydana gelen tartışmalardan “Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı” konusunda kendi görüşünü açıklamaktadır.

İslâm tarihinin en önemli tartışmalardan birisi olan bu konuda, çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Sıfatları, tevhide zarar getireceği endişesiyle kabul etmeyen Mutezile, bu yüzden kelâm sıfatının ezeli olmasını da kabul etmeyerek, Kur’an’ın mahlûk olduğunu savunmuştur (Watt, 1981: 308; Watt, 1982: 143; Neşşâr, 1999(I): 389).

Mâturîdî’ye göre, Allah’ın zâtıyla kaim bulunan aslına uygunluğu sebebiyle Kur’an-ı Kerim’in okunan metnine “kelâmallah” denilmektedir. Yoksa okunan ve dinlenen metnin, Allah’ın zâtına ait bulunması mümkün değildir. Mâturîdî bu durumda Kur’an’ın metninin yaratılmış şeylerden biri olduğunu söylemektedir. Çünkü işitilen şey, ya âraz ya cisim özelliği taşır ya da taşımayabilir. İşitilen şeyin âraz veya cisim olmasının kabulü durumunda, ârazın da cismin de aynı anda iki mekanda (hem Allah’ın zâtında hem de okuyanda) bulunması imkânsızdır. Kur’an metninin âraz veya cisim olmaması alternatif de, okunan şeyin bir mekandan işitilmesi nedeniyle mümkün değildir. Çünkü cisim veya âraz olmayan şey mekanda yer kaplamaz (Mâturîdî, 2005: 75-76).

Başka bir ifadeyle Mâturîdî, Kur’an’ın Allah kelâmı olduğunu, Allah’ın kelâmının da zâtı ile kâim, ezeli bir sıfat olduğunu söylemekle beraber, onun kelâmının harf ve ses cinsinden olmadığını söylemektedir. Allah’ın kelâmının insanlarca değişik dillerde okunmasının da Kur’an’ın birliğine zarar getirmeyeceğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre Kur’an, Arapça da değildir, Süryanice de. Düşünür, nasıl Allah’ın zâtına her dilde bir ad konulur, hayat ve irâde sıfatları her dile göre başka tabirle ifade edilirse; Allah kelâmının da, Allah’ın ezeli sıfatı ve onunla kâim bir mana olması bakımından, lâfızlardan ibaret olmasının mümkün olmadığını söylemektedir (Yörükân, 2006: 238). Mâturîdî, ne harf ve seslerin Allah’ın zâtıyla kaim olup ezeli olduğunu kabul eden Selefîye gibi; ne de harf ve seslerin hâdis olduğunu söyleyerek kelâm sıfatının da hâdis olduğu sonucuna varan Mutezile gibi düşünmektedir (Yavuz;

2002(XXV): 194-195). O’nun bu konudaki görüşleri, Ebû Hanîfe’nin koyduğu esaslara dayanmaktadır. Ebû Hanîfe, Allah’ın kelâmının mahlûk olmadığını, ancak kulların fiilleri sonucu ortaya çıkmış olan mürekkep, yazı ve kağıtların hepsinin mahlûk olduğunu söylemektedir. Ona göre, yazılar, harfler, kelimeler, işaretler kulların anlama ihtiyacından dolayı manaya delalet eden şeylerdir. Allah’ın kelâmının zâtıyla kâim olan manası bunlarla anlaşılır (Ebû Hanîfe, 1981: 67,74).

İçerisinde birçok emir ve nehiy bulunan Allah kelâmıyla, henüz ortada olmayan insanların muhatap edilmesinin makul olmadığını söyleyerek, kelâmın kadîm olduğunu reddeden Mutezile’ye (Neşşâr, 1999(I): 388; Sâbûnî, 2000: 83; Neseî, 2007: 48) Mâturîdî ve O’nun düşüncesini takip eden Mâturîdîye âlimlerinden cevap gelmiştir. Buna göre, eğer Allah kişileri varlık sahasına çıkmadan önce emirlerinden ve yasaklarından sorumlu tutsaydı bu makul değildi. Oysaki Allah kişileri kendi zaman ve mekanlarında sorumlu tutmaktadır (Sâbûnî, 2000: 83; Yörükân, 2006: 238; Neseî, 2007: 48-49).

Allah’ın zâtına has kelâmının işitilmesi noktasında Mâturîdî’nin görüşü, kendi kelâmını, kelâmı olmayan bir şeyle bize duyurması ile mümkün olacağı yönündedir. Bu durumda “Allah Mûsâ ile basbayağı konuştu.” (Nisâ, 4/164) âyetine göre Mâturîdî, Allah’ın kelâmını Mûsâ’ya, Mûsâ’nın diliyle, yarattığı harf ve ses aracılığı ile duyurduğu şeklinde yorumlamaktadır. Yani Allah mahlûk olmayanı, mahlûk vasıtasıyla Mûsâ’ya duyurmuştur (Mâturîdî, 2005: 76). Çünkü insanların tecrübe ettiği şekilde işitilmek, hâdis ve maddî şeyler için söz konusudur.

Mâturîdî, genelde sıfatların, özelde ise bu sıfatın Allah’ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu belirtmektedir. Bu durum sıfatların mahiyetinin bilinemeyişinden kaynaklanmaktadır (Mâturîdî, 2005: 76).

Mâturîdî, çokça tartışılmış olan bu sıfatla ilgili kendi görüşünü ortaya koyarken orta bir yol takip etmeye çalışmıştır. İlâhî kelâmı beşer kelâmı arasındaki her bakımdan mevcut olan farklılıklar çerçevesinde konuyu incelemiş ve bu sıfat etrafındaki tartışmalara da bu çizgisinden ayrılmayarak açıklık getirmek için çaba sarf etmiştir.

3.2.2.5. İrâde

Hayat sahibinden bir işin öyle değil de böyle gerçekleşmesini sağlayan ve bu haliyle bir işin (emrin) meydana gelmesini ve var olmasını tahsis eden bir sıfattır (Cürcânî, 2003: 37).

Mâturîdî, irâde sıfatını, diğer sıfatlar gibi, Allah’ın zâtı üzerine kâim ezeli bir sıfat olarak kabul eder (Yavuz, 2000(XXII): 380). İrâde sıfatıyla ilgili müstakil bir âyet vermese de, Kur’an-ı Kerim ve ilâhî kitaplarda Allah’ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerin geçtiğini belirten Mâturîdî, naklî delile bu şekilde atıfta bulunduktan sonra aklî delile dayanarak da konuyu açıklamaya çalışmaktadır (Mâturîdî, 2005: 58).

Allah’ın cevher ve ârazilarıyla birlikte farklı özellikte nesneleri yarattığının ispatlanması açıklığa kavuşunca, Allah’ın fiilinin de zorunlu olarak değil, kendi irâdesiyle vuku bulduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca düşünöre göre, ilâhî fiilde bir bozukluk olmadan ve hikmet yönteminin dışına çıkmadan yaratılmış olan her şey de bir düzen sürdüğü görülmektedir. O, bu şekildeki bir yaratmanın da ancak bir fâilin irâdesiyle mümkün olacağını söylemektedir (Mâturîdî, 2005: 58-59).

Mâturîdî, Allah’ın yaratmasının zorunlu olmadığını açıklarken evrenden yola çıkmaktadır. Allah sürekli birçok şey yaratmakta sonra da yok etmektedir. Öte yandan gece ile gündüz gibi âlemde tekrar eden durumlar da mevcuttur (Mâturîdî, 2005: 59). Tabiatta Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşen fiillerin amaca uygun ahenkli ve düzenli bir

şekilde sürüp gitmesi, bütün nesnelerin yaratıkların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde oluşması durumları da gözlemlenmektedir (Mâturîdî, 2005: 60). Yine Allah’ın ilâhî âdeti gereği olarak bozduğunu tekrar düzelttiği, yok ettiğine tekrar vücut verdiği görülmektedir. Tüm bunların mümkün olmasını irâde ve ihtiyar sahibi bir varlıkla açıklayan Mâturîdî, bu durumların gerçekleşmesinin sudûra bağlanması durumunda varı da yok etmenin, yoku da var etmenin imkânsızlığının söz konusu olacağını söylemektedir. Ona göre tüm bunların olması irâde sahibi bir varlıkla mümkündür (Mâturîdî, 2005: 59).

Mâturîdî âlemin hiçten (lâ min şey’) yaratılmış olmasını Allah’ta bulunan irâde sıfatıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre, hiçten bir şey yaratmak bu sıfata sahip olmanın bir göstergesidir. Mâturîdî’nin burada kastettiği ise, nesneleri hiçten yaratma derecesinde olan bir varlığın fiilinin, irâdesi dışında, zorunlu olarak (tab’an) ortaya çıkmasının mümkün olmadığıdır. Çünkü bir şeyin tab’an varlık alanına çıkmasının anlamı, o şeyin yaratıcısının başkasının kontrolü altında olması ve doğrudan yaratma imkânından yoksun bulunmasıdır. Bu da bir yaratılmışlık ve acziyet belirtisidir ki, Allah tüm bunlardan münezzehtir (Yeprem, 1989: 23; Mâturîdî, 2005: 59). Allah, âlemi kendi hür seçimiyle yaratmıştır (Nesefî, 2007: 57).

Mâturîdî, irâde sıfatını insanların fiilleri noktasında değerlendirirken, irâdenin çeşitli tanımlarını yapmakta ve Allah’a hangi tanımın izafe edilmesinin uygun olacağı üzerinde durmaktadır. Buna göre, birincisi temenni etmektir, bu anlama gelecek bir irâde Allah için kullanılmamalıdır. İkincisi, emredip bir şeyi yapmaya çağırmaktır. Bu da fâilini eleştirilecek her türlü eylemde Allah için olumsuz bir manadır. Üçüncüsü bir şeye rıza göstermek ve onu benimsemektir. Bu da yergiye yol açtığı sürece ikinci mana gibidir. Dördüncüsü ise, fâilin yenilgi ve baskı altında tutulmaması, fiilin planlayıp irâde ettiği şekilde gerçekleştirmesidir. Bu mananın Allah’a nispetinin uygunluğu konusunda görüş birliğinin olduğunu söyleyen Mâturîdî, bu anlamda Allah’ın her şeyin hâlikı olduğunun ve yarattıklarının cebir ve yaptırım altında olmadıklarının ispatlandığını söylemektedir (Mâturîdî, 2005: 375).

Mâturîdî’nin bu tanımlardaki ifadelerine göre, Allah’ın irâdesi bir kulun bir fiili şu ya da bu şekilde yapması yönünde etkin olan bir sıfat manasında değildir. Mâturîdî’ye göre, Allah fiili yaratandır, ama bu yaratma kulun isteği doğrultusunda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Allah’ın irâde etmiş olması, kulun o fiili işlemeye mecbur olması anlamına gelmemektedir. Burada ki irâde, emir anlamında anlaşılmamalıdır.

Yine Mâturîdî’nin bu konuyla ilgili Mutezile’yi eleştirdiği bir konu da “var” ve “olan” her şeyin Allah’ın mutlak irâdesi altında olup olmadığıdır. Mutezile insanların işlemiş oldukları çirkin fiillerin Allah’ın irâdesi altında olmadığını söylemektedir. Mâturîdî’nin bu konuda Ebû Hanîfe’nin fikirlerine yakın düşünceler öne sürdüğü ve Mutezile’ye karşı çıkmakta olduğu görülmektedir (Güler, 2002: 107). Bu konuda Ebû Hanîfe’nin görüşlerini vermek, Mâturîdî’nin görüşlerinin anlaşılmasında da yol gösterecektir. Ebû Hanîfe, Allah’ın dilemesi ile emrinin farklı olduğunu, dilemesinin emrinden daha geniş olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre, Allah’ın dilemesi, o şeye rıza gösterdiği anlamına gelmemektedir. Yani Allah’ın bir emrini yerine getirmeyen kimsenin, fiilini gerçekleştirmesi ancak Allah’ın dilemesi ile mümkündür, ama bu konuda emrin hilafına bir durum söz konusu olduğundan Allah buna rıza göstermemiştir (Ebû Hanîfe, 1981: 58; Pezdevî, 1994: 76-77). Kur’an’da birbirinin yerine eşanlamlı olarak kullanılan meşiet ve irâde fiillerinin insanlarla ilişkiler bağlamında Allah’ın nerede izin verme, müsaade etme, karışmama; nerede teklifi anlamında emir, rıza, isteme anlamlarında kullanıldığının en iyi ayrımını, yukarıda da görüldüğü gibi, Ebû

Hanîfe yapmaktadır (Güler, 2002: 108). Mâturîdî de bu konuda Ebû Hanîfe'ye paralel görüşler içerisindedir. O da, meşiet ile kudretin birbirinden farklı kavramlar olduğunu, bu noktada kulun istemesiyle, Allah'ın rızası dahilinde olmayan bir fiili işlemeye gücü olduğunu ve tüm bu fiillerin de Allah'ın irâdesiyle gerçekleştiğini söylemektedir (Mâturîdî, 2005: 379).

Burada değerlendirilmek istenen insan hürriyeti olmadığından konuya kısaca temas edilmektedir. Asıl konuyla ilgili kısım ise, insanın fiillerindeki seçiminde Allah'ın irâdesinin ne derece etkili olduğu, Allah'ın irâdesinin bu bağlamda ne anlama geldiği, yine kulun Allah tarafından hoş karşılanmayan bir fiili işlemesinin Allah'ın irâdesi dışında olup olmadığının Mâturîdî tarafından nasıl anlaşıldığı değerlendirilmeye çalışılmış ve konunun çerçevesi daraltılmıştır. Sonuç olarak, Mâturîdî'ye göre, bu âlemdeki her şey Allah'ın irâdesi çerçevesinde cereyan etmektedir. Bu, insanın bir fiili yapmakta cebir altında olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine insan fiillerini seçmekte tamamen özgürdür. Ancak fiillerin yaratıcısı Allah, onları seçen insandır. Yine hoş karşılanmayan bir eylemi yapan insanın eylemini Allah'ın irâdesine nispet etmek doğru değildir. Allah sadece kulun seçimi doğrultusunda o eylemi yaratır. Örneğin inanmayan ve küfrü tercih eden bir kişinin bu tutumuna kendi irâdesi sebep olmuştur. Bu durum da yine Allah'ın irâdesiyle olmaktadır, ama rızası dahilinde olan bir olay değildir.

Mutezile, küfür ve isyan fiillerini Allah'ın irâdesi dışına çıkarmak istemişlerdir. Bunun nedeni ise onların emir ve irâde arasında ayırım yapmamış olmalarıdır (Güler, 2002: 108). Mâturîdî, bu ayrımı yaparak her şeyi Allah'ın irâdesi dahilinde ele almaktadır.

3.2.2.6. Kudret

Kudret, bir canlının kendi irâdesiyle bir fiili yapmasını veya terk etmesini mümkün kılan sıfattır (Cürcânî, 2003: 252).

Düzgün'e göre, yaratmayla ilgili olan kudret sıfatını kelâmcılar, Allah'ın daha önce bilgisine sahip olduğu ve zaman içinde belli bir anda var olmasını dilediği varlıkları meydana getirmesi için gerekli olan bir sıfat olarak tanımlamaktadırlar. Görüldüğü gibi yaratmanın meydana gelmesi için üç sıfatın birbiri ardına işlev kazanması gerekmektedir (Düzgün, 1998: 218).

İslâm düşünürleri arasında ilâhî kudret veya Allah'ın kadiriyyeti, ilâhî sıfatlar içinde en az tartışılmış olan bir sıfattır. Ancak tartışma daha ziyade kudretin kapsamı ve kudrete konu olan şeyi meydana getirme sürecinde ortaya çıkmaktadır (Keskin 1996: 148-149). Eş'ariler ile Mâturîdîler arasında tartışma bu sıfatla birlikte başlamıştır. Eş'ariler, kudret sıfatının etki alanını iki diye belirlemişlerdir. Bunlardan ilkinde mümkünler yaratılmaya hazır hale gelir (Yüksel, 1993(XI): 9; Gölcük ve Toprak, 2001: 239). İkincisinde ise, kudretin hâdislere etkisi söz konusu olur ki mümkünler bununla var veya yok olurlar. Eş'ariler, Mâturîdîlerin tekvin diye adlandırdıkları sıfatı kabul etmezler. Eş'ariler kudret sıfatına yükledikleri ikinci etki alanını, mümkünlerin yokluktan varlığa çıkarılmasında etken olarak açıklamaktadırlar. Mâturîdîlerde ise kudret sıfatının etki alanı tektir ve o da ezelîdir. Yaratılmışların var olmaları için etken olan kudret sıfatı değil, tekvin sıfatıdır (Gölcük ve Toprak, 2001: 239).

Mâturîdî Allah'ın kudret sıfatına Kitâbü't-Tevhid'de birçok yerde değinmektedir.

Nizam ve gaye delili ile Allah'ın kudret sıfatı arasındaki ilişki çok açıktır (M.S. Aydın, 2002: 148). Mâturîdî'de Allah ile ilgili birçok konuyu anlatırken genel metodu

gereği, yaratılmışlardan yani evrenden ve ondaki düzenden yola çıkmaktadır. Kudret sıfatını anlatırken de bu çizgiden ayrılmadığı görülmektedir. Ona göre, âlemin kendi kendine var olması ihtimal dışıdır. Var olmadan önce yokluk halinde olan, var olduktan sonra da yok olmaya mahkum olan bir varlık âciz ve cahildir. Böyle bir varlığı vücuda getireninse bilgili ve kudretli olduğuna işaretler vardır (Mâturîdî, 2005: 31). Mâturîdî, Allah'ın yeni bir şeyler üretme ve onlar arasından seçme hürriyetinin olduğunu söylemektedir. Bu da Allah'ın kudret ve irâdesinin olduğunun ispatıdır. Yine tabiatın sahip olduğu düzeni korumasının kudretten yoksun bir yaratıcıyla mümkün olmadığını belirten Mâturîdî, ayrıca kudretten yoksun olan bir yaratıcının, hem kendisini hem de zıttını yaratıp onlar üzerinde hakimiyet kurup tasarrufta bulunamayacağını söylemektedir. Tüm bu anlatılanlar Mâturîdî'ye göre, Allah'ın kudret ve irâdesinin bir delildir (Mâturîdî, 2005: 59).

Mâturîdî kudret sıfatını Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli bir sıfat olarak kabul etmektedir (Gölcük ve Toprak, 2001: 239).

Kudret sıfatının etki alanı, ona konu teşkil etme niteliği taşıyan ve mümkün statüsünde bulunan her şeydir (Gölcük ve Toprak, 2001: 239; Topaloğlu, 2002(XXVI): 317). Mâturîdî, Allah'ın kudretinin taalluk edeceği şeyin aklen mümkün olmasını gerekli görmektedir. Ona göre, "Allah kendi benzerini yaratmaya muktedir midir?" gibi sorular kendi içinde çelişkilidir. Böyle bir soru soran Allah'ın kendi benzerini yaratmaya kudretinin olup olmadığını sormaktadır. Oysa yaratılmış her varlık, cisim, âraz, tükenip yok olma gibi özellikleri kendisinde barındırmaya mahkumdur. Tüm bu özellikleri taşıyan bir varlık da Allah'ın bir eşi olamayacaktır. Bu nedenle böyle bir soruya olumsuz cevap verilmesi, Allah'ın kudret sahibi olup olmaması gibi bir sonuca bağlanamaz. Ancak soruyu şu şekilde sormak mümkündür. "Allah, yaratıklar içinde benzeri bulunmayan bir şey meydana getirmeye muktedir midir?" Bu şekildeki bir sorunun cevabı olumlu olacaktır (Mâturîdî, 2005: 167).

3.2.2.7. Tekvin

Tekvin, yok olan bir şeyi, yokluktan varlığa çıkarmak, var etmek demektir (Yüksel, 1993(XI): 8; Gölcük ve Toprak, 2001: 223). Tekvin, tahlîk, halk, îcâd, ihdas, ihtirâ, ibdâ' gibi isimlerle eş anlamlıdır ve hepsiyle aynı mana kastedilir (Nesefî, 2007: 51). Mâturîdî'ye göre bu sıfat, diğer bütün sıfatlar gibi Allah'ın zâtı ile kâim, kadîm bir sıfattır.

Tekvin sıfatı, diğer mezheplerle Mâturîdîler arasındaki görüş ayrılıklarından birini oluşturmaktadır. Eş'ârîler'in yedi olarak kabul ettiği subûfî sıfatlara, Mâturîdî, tekvin sıfatını da eklemiş ve sayıyı sekize çıkarmıştır (Yurdagür, 1984: 211; Yücedoğlu, 1987(II): 256).

Tekvin sıfatı ile ilgili; tekvin sıfatının ezeli olup olmaması, tekvin-mükevven ve yaratmada etkin sıfatın taalluku etrafında tartışmalar yapılmıştır.

Eş'ârî ve Mutezile ilim, kudret gibi zâtî sıfatlardan olan tüm sıfatları kadîm ve Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu kabul etmişler; ancak tekvin (bilfiil yaratmak), terzîk (rızk vermek), ihya (yaşatmak), imâte (öldürmek) gibi fiilî sıfatların hâdis, Allah'ın zâtıyla kâim olmadığını ileri sürmüşlerdir (Sâbûnî, 2000: 86). İmam-ı Âzam'dan bu yana Hanefî-Mâturîdî âlimler tarafından fiilî sıfatlar, diğer sıfatlar gibi kadîm sayılmış ve zât-ı ilâhiyyeye nispet edilmişlerdir. Bu tür sıfatların hepsini, subûfî sıfatlardan sekizinci olarak kabul ettikleri tekvin sıfatıyla ifade etmişlerdir (Topaloğlu, 1989(II): 492).

Mâturîdî, tekvin sıfatının kadîm bir sıfat olduğunu akli olarak ispata çalışır. Eğer tekvin sıfatının sonradan olduğu kabul edilirse ortaya iki durum çıkar. Ya kendi kendine ortaya çıkmıştır ya da başkası tarafından var edilmiştir (Yeprem, 1989: 25; Mâturîdî, 2005: 61). Eğer kendi kendine, başkasının müdahalesi olmadan ortaya çıktığı kabul edilirse, o zaman tekvinin dışındaki her şey de kendi kendine meydana gelebilir. Bu ise yaratıcının varlığını inkâr etmek anlamına gelir. Şâyet bir başkasının var etmesiyle meydana gelmişse bu durum da teselsülü gerektirir ki, teselsülün mantıksızlığı ortadadır. O halde tekvin sıfatı hâdis değil, kadîmdir. Görülüyor ki Mâturîdî zâtî sıfatların kadîm olduğunu savunurken dayandığı temel görüşlerini, fiilî sıfatlar için de geçerli görmekte ve bunların hâdis kabul edilmesi halinde kemal sıfatlarının gerçekleşmediği görüşündedir (Yeprem, 1989: 25).

Mâturîdî, Allah'ın tekvin sıfatının ezeli olmasının, mükevvenin ezeliyeti sonucunu doğuracağını söyleyenlere karşı çıkmaktadır. Ona göre tekvinin ezeli olması mükevvenin ezeliyetini gerektirmez. Çünkü tekvinle mükevven aynı şey değildir (Yeprem, 1989: 25).

Mâturîdî'ye göre, Allah'a ait fiille meful arasındaki ilişkide fiilin mefulün aynısı olması mümkün değildir. Duyulur âlemde de bu durum böyledir. Eğer Allah'ın fiili mefulün aynısı olursa, Allah başka bir sıfatla değil sadece duyulur âlemdeki fiillerle nitelendirilmiş olur. Allah'ın zâtî olmayan bir sıfatla vasıflanmış olması hem ona muhtaç olmasını gerektirir, hem de değişiklik ve zeval söz konusu olamayacağından bu sıfatla ezelde nitelendirilmesi gerekir. Bu nedenle Allah'ın başkasına ait bir halle vasıflandırılması mümkün değildir. Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı Allah'ın yaratıklarına ait her şeyle nitelenmesi söz konusu olurdu. Bu durum ise mümkün değildir (Mâturîdî, 2005: 137). Mâturîdî'nin burada Allah'ın yaratması sonucu ortaya çıkan fiilleriyle, sıfatlarının ayrı tutulması gerektiğini ifade etmektedir. Yine O, bu konuyla ilgili bir başka şekilde de değerlendirmede bulunmaktadır. Yaratıkların nitelendirildiği fesat, şer, çirkinlik ve kötülük gibi durumlar tekvinin aracılığı olmaksızın doğrudan Allah'ın olsaydı Allah, “bozguncu, şerîr, çirkin fiilli, kötü davranışlı” olarak nitelendirilecekti. Allah'ı bunlarla nitelemeği ise küfür sayan Mâturîdî, bu niteliklerin zâtî nitelemediğini, bunların yaratma ile ilgili olduğunu belirtmektedir (Mâturîdî, 2005: 61).

Tekvin ve mükevvenin bir olduğunu kabul etmek; vurma ile vurulanın, kırma ile kırılanın, yeme fiili ile yenilenin aynı olduğu sonucuna ulaşmak gibidir. Bunun yanlışlığı zahir olup apaçık bilinmektedir (Nesefî, 2007: 51-52). Ayrıca tekvin, yaratılanın değil, yaratanın sıfatıdır, dolayısıyla kadîmdir. Mükevven ise yaratılmış olup hâdistir (Yurdagür, 1984: 211). Tekvin, varlık sahasına çıkacak her şeyin, zamanı gelince, Allah'ın ilmi ve irâdesine uygun olarak onun sayesinde var olmasıdır (Sâbûnî, 2000: 90; Mâturîdî, 2005: 61-62). Bu anlamda tekvin mükevvenin önceden beri var olmasını gerektirmemektedir. O halde mükevven olmaksızın tekvini gündeme getirmenin Allah'a acziyet nispet etmek anlamına gelebileceği söylenirse; Mâturîdî'nin buna cevabı aczin bu şekilde değil de, belli bir zamanda gerçekleşmesi planlanan tekvinin gerçekleşmemesi durumunda olacağı şeklinde olmaktadır. İrâde ve ilim sıfatları da bunun gibidir, gerçekleşmemeleri halinde bilgisizlik ve cebir gündeme gelir. İşitme, görme, lütufkârlık ve cömertlik gibi vasıflarla Allah'ın ezelde vasıflanmış olmasıyla birlikte; işitilen, görülen ve sözü edilen diğer hususlar hâdistir. Sıfatla birlikte, onun konusu da (mefulü, mükevven) söylendiğinde mükevvenin ezeliyetinin akla gelmemesi için vücut bulduğu bir vakit olduğu belirtilmelidir. Acz konusunda da aynı durum mevcut olduğundan mükevvenin vakte bağlı olduğu bu konuda da belirtilmelidir (Mâturîdî, 2005: 62-63).

Bu durumu bir örnekle açıklamaya çalışan Mâturîdî’ye göre, bir fiili gerçekleştirmeden önce kişide, o fiili gerçekleştirecek yeteneğin olmaması kişinin fiili yapmaktan âciz olduğunun göstergesidir. Eğer kişinin bu fiili yapmaya gücü varsa ve bunu vakti geldiğinde, planladığı şekilde yapıyorsa, bu durum kişinin kudret sahibi olduğunu gösterir. Ona göre, Allah’ın tekvin sıfatıyla nitelenmesi de bunun gibidir (Mâturîdî, 2005: 63).

Mâturîdî, Allah’ın mahlûkatı nasıl yarattığı ile ilgili sorunun sorulmasını uygun bulmamaktadır. Ona göre ilâhî fiilin nasıllığı söz konusu edilemez. Çünkü nasıllık özelliği taşıyan her şey benzerleri bulunan bir şeydir. Bir şeyin yaratılışının o şeyin kendisi mi yoksa gayrı mı olduğu konusunda farklı görüşlerin mevcut olduğunu söyleyen Mâturîdî, bazılarının yaratmayı yaratılanın aynı olarak kabul ettiği; bazılarının ise Allah’ın bir şeyi yaratmasının O’nun ezelde nitelendiği sıfatı olduğunu ve bu nedenle de yaratmanın keyfiyetini sormanın Allah’ın zâtının, ilminin ve kudretinin keyfiyetini sormak olduğu anlamına geldiği için doğru olmadığını düşündüklerini söylemektedir (Mâturîdî, 2005: 160).

Mâturîdî, Allah’ın nesneleri bir şeyden yarattığı görüşünde olanları eleştirmiştir. Ona göre Allah, nesnelerin yokken (min lâ-şey’) yaratmıştır (Mâturîdî, 2005: 160-161).

Mâturîdî, son olarak tekvin sıfatının diğer sıfatlarda da olduğu gibi mahiyetinin insanlarca kavranmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Bu sıfatın en kolay anlatılma şeklinin “ol” (Yâsin, 36/82) demekten ibaret olduğunu söyleyen Mâturîdî, Allah’ın ilminde konumu belli olan her şeyin bu “kün” emriyle vücut bulduğunu söylemektedir. Allah, bir tekrar niteliği taşımadan, ezeldaki yaratmadan farklı olarak, her şeyi nasıl ve ne zaman olması gerekiyorsa meydana getirir. Bütün ilâhî emir, nehiy, va’d, vaîdler bu “kün” emrine dahildir. Ayrıca bu emir, meydana gelecek şeylerin zamanları ve mekanları sürekli olarak değişmesine rağmen olmuş ve olacak her şeyi de haber vermektedir. Yine düşünöre göre, insanların kavrayış gücünün, fâilini meşgul edip yormayan bir tekvin eylemini anlamaktan âciz olduğunu belirtmektedir (Mâturîdî, 2005: 64).

3.2.3. Fiilî Sıfatlar

Zıttıyla Allah’ı nitelemenin caiz olduğu sıfatlara fiilî sıfat denmektedir (Cürcânî, 2003: 208). Bir başka ifadeyle, Allah’ın onunla nitelenmesi veya nitelenmemesi caiz uygun olan yani, Allah hakkında müspet olarak da menfî olarak da kullanılabilen sıfatlardır (Gölcük ve Toprak, 2001: 243).

Mâturîdî’ye göre bu sıfatlar da diğer sıfatlar gibi Allah’ın zâtı ile kâim, ezeldirler. Subûtî sıfatlara diğer düşünce ekollerinden farklı olarak tekvin sıfatını da ekleyen Mâturîdî’ye göre, fiilî sıfatlar tekvinin mebdei ve merciidirler (Yurdagür, 1984: 226-227; Gölcük ve Toprak, 2001: 243).

Allah-âlem ilişkisini belirgin şekilde dile getiren fiilî sıfatların ayrı bir grup halinde mevcûdiyetine ve kadîm oluşuna ilk yer verenin Mâturîdî olduğunu söyleyen Toplaoğlu, bu konuya daha önce temas ettiği söylenen Ebû Hanîfe’nin bu konuda el-Fıkhu’l-Ekber’inde dört satırlık bir özetle yetindiğini söylemektedir (Topaloğlu, 2006a: 187). Ebû Hanîfe’nin çizgisini takip eden Mâturîdî’nin bu konudaki metodunun temelini görmek için Ebû Hanîfe’nin ifadelerine bakmak faydalı olacaktır. Ebû Hanîfe’ye göre, Allah’ın fiilî sıfatları; tahlîk (yaratma), terzîk (rızk verme), inşâ (yapma), ibdâ (örneksiz yaratma), ve sun’ (san’atla yaratma) gibi sıfatlardır. Ona göre, Allah’ın bu sıfatları ezeldir. Yaratılanlar mahlûktur ama Allah’ın fiili mahlûk değildir (Ebû Hanîfe, 1981: 66).

Mâturîdî, Allah'ın fiillerinin olduğunu ispat etmek için, duyulur âlemde kendisine engel olunmayan kudretli bir kimsenin fiilinin olmasını örnek vermektedir. Bu âlem ise duyular ötesi âlemin delili olduğundan, aynı akıl yürütmeden yola çıkarak Allah'ın da eğer engellenmemiş veya âciz değilse fiilinin olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Allah için de acziyet ve engellenmişlik söz konusu olamayacağından Allah'ın fiilinin varlığı ispatlanmış olmaktadır (Mâturîdî, 2005: 61).

Allah'ın fiilî sıfatlarının ezeli olduğunun bir delili de, eğer Allah bizzât olmayarak hâlik, rahmân ve mütekellim olsaydı bunlarla nitelenmemesi imkân dahiline girerdi. Oysa “Ey rahmân, rahîm ve hâlik olmayan Allah!” demek O'nu yermek ve diğer yaratıklar seviyesine indirmektir. Bu nedenle Allah'ın ezelden beri rahmân, rahîm ve hâlik olduğu ortaya çıkmış olmaktadır (Mâturîdî, 2005: 71).

Sonuç olarak Mâturîdî'ye göre, tekvin (bilfiil yaratma), terzîk (rızk verme), ihyâ (yaşatmak), imâte (öldürmek) bunlarla beraber diğer sayılamayan fiilî sıfatların tamamı ezelidir. Ancak bu sıfatların ezeli olması onların taalluklarının ezeli olduğu anlamında anlaşılmalıdır. Bilakis sonradan, bu sıfatın etki alanıyla meydana gelen şeyler hâdistirler (Yurdağür, 1984: 228-229; Mâturîdî, 2005: 62).

3.2.4. Haberî Sıfatlar

Kur'an-ı Kerim'de ve hâdislerde geçen, sadece işitme (sem') ve haber yoluyla sabit olan, ancak zahirî manalarıyla aşkın varlık için kullanıldığında teşbih ve teciime düşürebileceği için, zahirî olarak Allah'a nispet edilmeleri mümkün olmayan ilâhî sıfatlara haberî sıfatlar denmektedir (Yurdağür, 1984: 234; Topaloğlu, 1989(II): 489; Ö. Aydın, 1999(I): 133; Yüksel, 2005: 55). İslâm akaidinin tenzih anlayışına istisna teşkil eden bu sıfatlar, Kur'an-ı Kerim'de zahirî anlamlarıyla yüz (vech), göz (ayn), el (yed); hâdislerde parmak (ısbâ'), ayak (kadem) gibi uzuvlar; ayrıca bazı âyet ve hâdislerde arşın üzerinde oturmak (istivâ), yukarıdan aşağı inmek (nüzul), gelmek (mecî) şeklinde geçmektedir (Topaloğlu, 1989(II): 489). Allah'a nispet edilen bu sıfatlardan bir kısmı Allah'ın zâtıyla, bir kısmı da fiilleriyle ilgilidir (Ö. Aydın, 1999(I): 133).

Bu sıfatları anlama konusunda çeşitli tartışmalar meydana gelmiştir. Bu konuda sıfatları zahirî anlamlarıyla kabul ederek teciim ve teşbihe varan bir anlayışın takipçisi olanlar olduğu gibi, bunları mecazî olarak kabul eden ve Allah'a hiçbir antropomorfik özellik nispet etmeyerek yorumlayanlar da vardır (Topaloğlu, 1989(II): 489). İlk gruptakiler İslâm düşüncesine uygun olmayan yorumlar yaptıkları için kabul görmemektedirler. Bu konuda Selef âlimlerinin görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe, bu konuda ne kendi döneminde yaygınlaşan teciim ve teşbih fikrini kabul etmiş, ne de bu konuda te'vil yapanları yani bu kelimeleri, anlamları başka anlamlara gelecek şekilde yorumlayanların düşüncelerini kabul etmiştir. O bu sıfatların varlığını kabul etmekle beraber keyfiyetlerinin bilinemeyeceğini söylemektedir (Ebû Hanîfe, 1981: 67; Neşşar, 1999(I): 331; Ö. Aydın, 1999(I): 136). Mâturîdî, bu sıfatlar üzerinde düşünmeme ve fikir yürütmeme gereğine inanmış Selef Ekolünün ve aynı zamanda da Ebû Hanîfe'nin yolundan gidiyor gibi görünse de; temelde Selef âlimleri ile Mâturîdî arasında büyük bir fark olduğunu belirten Atik'e göre; Mâturîdî'nin görüşlerinde akıl, Kur'an'ın anlaşılması, anlatılması ve savunulması noktasında vazgeçilmez bir unsurdur (Atik, 1986: 124).

Haberî sıfatlarla ilgili verilen genel bilgilerden sonra, bu konuda belli başlı tartışma konusu edilmiş ifadelerin Mâturîdî'de akıl ve nakil bağlamında nasıl değerlendirildiğine geçilebilir.

Mâturîdî, Kur'an âyetlerinden örnek göstererek (Fecr, 89/22; Nahl, 16/26) Allah'ın meci' (geliş) ve ityân (geliş) gibi kavramları kendine nispet etmiş olduğunu söylemektedir. Ancak bunların yaratılmışlar için kullanıldığı şekliyle Allah'a nispet edilmesini doğru bulmamakta ve bu ifadelerin yaratılmışlar için söz konusu olan değişiklik ve yok oluş manalarında anlaşılmaması gerektiğini de eklemektedir. Yine O, bunların ulûhiyete yaraşır bir manayla yorumlanmasının doğru olacağını ifade etmektedir (Mâturîdî, 2005: 69). Mâturîdî, cisimlerin gelmesinden intikal anlaşılırken, hakkın gelişinden ortaya çıkışın (zuhur) anlaşılması gerektiğini söylemektedir. O, bu konuyu şu âyetle anlatmaktadır. "De ki: Hak geldi, bâtil gitti. Bâtil yıkılıp gitmeye mahkumdur." (İsra, 17/81). Mâturîdî'ye göre, buradaki ifadelerde geçen bâtilin gitmesi değerini yitirmesi manasında anlaşılmalıdır. Duyulur âlemde cismin gitmesi bir mekandan diğerine geçmesidir. Bu durum, âraz ve cisimler için söz konusu edilen gidiş geliş konumudur. Ancak Allah bu her iki manadan da münezzehtir. Bu nedenle de O'na göre, bu ifadelerin cisimlerde anlaşıldığı şekliyle anlaşılması doğru bir yorumlama değildir (Mâturîdî, 2005: 97).

Mâturîdî, "Allah'ın arşa istivası" yani Allah'a mekan nispet etmek konusunda İslâm âlimlerince farklı görüşler ileri sürüldüğünü söylemekte ve önce bu görüşleri vermekte, daha sonra da kendi düşüncelerini bu görüşleri değerlendirerek vermektedir. Mâturîdî'nin verdiği bu düşünce sahiplerinin görüşlerini bilmek, O'nun bu konudaki fikirlerini daha net görebilmek adına gereklidir.

İlk düşünce sahipleri, Allah'ın arş üzerinde istivâ etmekle yani mekan tutmakla nitelenebileceğini söylemişlerdir. Bunlara göre, arş, melekler tarafından taşınıp yine onlarca etrafı kuşatılan bir tahttır. Bu düşünce sahiplerinin dayandıkları naklî deliller ise şu âyetlere dayanmaktadır: "(Melekler onun [göğün] etrafındadır.). O gün Rabbinin arşını bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir." (Hâkka, 96/17). "Melekleri de görürsün ki arşın etrafını kuşatmışlardır." (Zümer, 39/75). "Arşı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar..." (Mümin, 40/7). Bu düşünceye sahip olanlar Allah'ın arş üstüne istivâ edişine, "Rahmân arşa istivâ etmiştir." (Tâhâ, 20/5) âyetini delil olarak göstermiş, ayrıca da insanların dua sırasında ve umdukları ilâhî lütûfları dile getirme esnasında ellerini göğe doğru yükseltmelerini de fikirlerini ispat için kullanmışlardır. Yine bu düşünce sahipleri "Sonra arşa istivâ etti." (A'raf, 7/54) âyetinden Allah'ı arşta bulunmuyorken daha sonra orda mekan tuttuğu anlamını çıkarmışlardır (Mâturîdî, 2005: 86).

Mâturîdî'nin verdiği ikinci düşünce sahiplerine göre, Allah her yerededir. Söz konusu düşünce sahiplerinin delil getirdiği âyetler şunlardır: "Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur." (Mücadele, 58/7). "Biz ona şah damarından daha yakınız." (Kâf, 50/16). "Biz ona sizden daha yakınız ama göremezsiniz." (Vakıa, 56/85). "O gökte de Tanrı, yerde de Tanrı olandır." (Zuhruf, 43/84). Allah'ın herhangi bir mekanda olduğu, diğerinde olmadığı gibi bir anlayışa sahip olmak yaratıcı için bir sınırlama getirmektedir. Her sınırlı şey de kendisinden büyük olana göre daha aşağı derecededir. Bu durum, bir kusur ve eksikliktir. Ayrıca bir mekanda var olmak demek; hem bir ihtiyaç göstergesidir, hem de Allah'a mekanın hacmine göre hacim nispet etme anlamına gelir ki, Allah tüm bu söylenenlerden münezzehtir (Mâturîdî, 2005: 86-87).

Arş konusundaki üçüncü farklı düşünceye göre ise, Allah herhangi bir mekanda ve her mekanda bulunmakla nitelenemez. Ancak "mekanları koruyan, onlara tasarruf eden" anlamındaki ifade Allah'a mecazî olarak nispet edilebilir. Mâturîdî, bu konudaki düşünceye iki farklı açıdan yaklaşmaktadır. İlki, bütün nesnelerin Allah'a ve O'nun da nesnelere nispet edilmesi, Allah'ı yükseklik, yücelik ve aşkınlıkla nitelemek içindir. Nitekim, "Göklerin ve yerin hükümrânlığı O'na aittir." (Bakara, 2/17; Furkan, 25/2)

anlamındaki âyetle, göklerin ve yerin Rabbi (Ra'd, 13/16; Saffât, 37/5), yaratmayı kendisine münhasır kılan ilâh (En'âm, 6/102; A'râf, 7/54) olduğunu, bütün âlemlerin Rabbi (Fâtîha, 1/2) ve her şeyin fevkinde bulunduğunu (En'âm, 6/18) bildiren âyetler bunu ispat etmektedir. İkinci yaklaşımda ise, bazı nesnelerin Allah'a nispet edilmesi, onların diğer nesnelere göre Allah katındaki üstünlüklerinin ve manevî değerlerinin farklı oluşunu göstermek amacına yöneliktir. "Allah kötülüklerden sakınanlarla beraberdir." (Nahl, 167/128). "Şüphe yok ki camiler Allah'ındır." (Cin, 72/18) âyetleri ile, Allah'ın devesi (Şems, 91/13), Allah'ın evi (Hacc, 22/26) ifadeleri bazı nesnelerin Allah katında ayrıcalık kazandıklarını göstermektedir (Mâturîdî, 2005: 87-88, 133-134).

Mâturîdî'nin ifadelerinden, bu üçüncü düşüncedekilerin anlayışlarını desteklediği sonucu çıkarılabilir.

Mâturîdî, konuyu açıklamaya devam ederken, onun bütün konulara genel yaklaşımında temel dayanak noktası olarak kullandığı hudûs anlayışı burada da ortaya çıkmaktadır.

Mekanlar olmadan önce de Allah'ın ezelde var olduğu, değişim ve yok olmanın, bir yerden bir yere intikalin Allah için söz konusu olamayacağı, Allah'ın bir yerde durup yerleşemeyeceği, tüm bunların sonradan yaratılmışlara has özellikler olduğunu belirten Mâturîdî, bunların muhtaçlık belirtisi olduğunu söylemekte ve Allah'ın bunlardan münezzehtir olduğuna vurgu yapmaktadır (Mâturîdî, 2005: 88-89).

Mâturîdî, Allah'ın bir mekan olan arşta zâtıyla bulunduğunun veya her yerde mevcut olduğunu söylemenin neticesinde üç ihtimalin ortaya çıkacağını söylemekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre, ya arş Allah'ın zâtını aşır kuşatır ya O'na eşit olur ya da Allah arşı aşır onu kuşatır. Bu üç durum Allah için sırasıyla kabul edildiğinde yaratılmışlara has özellikler Allah'a nispet edilmiş olur ki O, bu söylenenlerden münezzehtir (Mâturîdî, 2005: 89).

Mâturîdî arş ile ilgili düşüncelerinden sonra istivânın arşa nispet edilmesi ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre, istivâ âyetinin yani büyüklük ve yüceliğin söz konusu edildiği âyetin manasını maddî yükseklik şeklinde anlamak doğru değildir. Duyulur âlemden örnek vererek konuyu izah eden Mâturîdî'ye göre, oturmak, ayakta durmak amacıyla yüksek bir mekana çıkan kişide herhangi bir şeref, azamet, büyüklükle nitelenme durumu yoktur. Bu durum çatılara ve dağlara çıkan kişiye benzer ki böyle bir durumda bulunan kişi, aşağıda kalan hemcinsine herhangi bir üstünlük göstermiş olmaz (Mâturîdî, 2005: 90). Âyetle geçen istivâ ifadesi bu şekilde anlaşılmalıdır. "Sizin Rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşa istivâ eden ... Allah'tır." (A'râf, 7/54). Âyetle geçen arşı, nurdan veya cevherden (madde) oluşan ve insan bilgisinin ulaşamadığı bir şey olarak tanımlayan Mâturîdî, bu âyetin arşı yüceltme amacı gütmekte olduğunu söylemektedir (Mâturîdî, 2005: 90).

Düşünüre göre, istivânın arşa nispet edilmesi iki sebebe bağlıdır. Birincisi arşı yüceltmek içindir. Çünkü arşı, hükümlerinin ve yaratışının ardından zikretmiştir. İkinci sebep ise, arş, yaratılanların en büyüğü ve en heybetlisi olması nedeniyle özellikle zikredilmiştir. Nitekim büyük işler büyük nesnelere nispet edilir. Örneğin, "Filan beldenin hakimiyeti tamamen filan zâtın eline geçmiştir." ifadesi sadece o beldeye hakimiyeti değil, aynı zamanda o beldeden küçük yerlerine de hakim olmaya güç yetirmek anlamına gelir. Kur'an'da da bu duruma örnekler bulunabilir. Kur'an'da peygamberlerin firavunlara (A'râf, 7/103; Yûnus, 10/75; Tâhâ, 20/42) ve iskan merkezlerine (En'âm, 6/92; Şûrâ, 42/7) gönderildiğini belirten âyetler vardır. Bunlar, peygamberlerin sadece firavunlara veya belli yerlerde yaşayanlara gönderilmesi manasında anlaşılmalıdır. Burada işin en önemli kısmı belirtilmek istenmiştir. Allah'ın arşa istivâsı da bu şekilde anlaşılmalıdır (Mâturîdî, 2005: 90).

Allah'ın arşa istivâ âyetiyle kendisini tüm mekanlardan nefyetmeyi amaçlamış olabileceği şeklinde de bir yorum yapan Mâturîdî'ye göre arş insanların gözünde mekanların en yücesidir ve akıllar bunun ötesinde bir şey hayal edemezler. Dolayısıyla Allah, arşa atıf yaparak kendinin tüm mekanlardan üstün ve ihtiyaçlardan müstağni olduğunu bildirmiştir (Mâturîdî, 2005: 91).

Mâturîdî, Allah'ın arşa istivâsını maddî ve cismanî olarak değil, Allah'ın saltanat, kudret ve rubûbiyetinin büyüklüğüne işaret eden bir mecaz olarak algılamaktadır (Özdeş, 2003: 255).

İstivâ kavramına üç mana vermektedir. Birincisi “hakimiyet altına almak”tır (istilâ); ikincisi “yukarı çıkmak, yükselmek”tir; üçüncüsü “kemale ermek”tir (Mâturîdî, 2005: 91). İstivâ kelimesi “hakimiyet altına alma” (istilâ) anlamında, arş da mülk (tabiat, âlem) manasında anlaşıldığında, Allah'ın bütün yaratıkları hakimiyeti ve yönetimi altına alması anlamı çıkmaktadır (Mâturîdî, 2005: 92).

Mâturîdî, “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.” (Şûrâ, 42/11) âyetinden yola çıkarak genel anlayışı çerçevesinde istivâ ile görüşlerini vermektedir. Ona göre Allah, fiilinde ve sıfatlarında yaratılmışlara benzemektedir. “Rahman arşa istivâ etmiştir.” (Tâhâ, 20/15) âyetini yorumlarken de, Allah'ı yaratılmışlara benzeterek konuyu açıklamaya çalışmak doğru değildir. O, istivâ âyetinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili kesin bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığını söylemekle birlikte, bu ifadede Allah'ın, bu yorumlar dışında insanların ulaşmadığı bir anlam kastetmiş olabileceği ihtimali üzerinde de durur ve ona da iman edilmesi gerektiğini söylemektedir (Mâturîdî, 2005: 94).

Mâturîdî, bu konuda insan idrakinin sınırlı olduğunu belirtmektedir. Sınırlı bir kavrayışla ve yaratılmışlara has özelliklerle istivâyı açıklamak ve tam anlamıyla onun anlamına hükmetmek mümkün değildir. Bu nedenle de benzerlerden aşkın olan bir varlıkla ilgili yorum yaparken yaratılmış varlıklarla benzerlik kurmadan konular anlaşılmalı çalışılmalıdır (Mâturîdî, 2005: 94-95).

Mâturîdî, Allah'a mekan nispeti konusunda dua etmek ve hac ibadetinden örnekler verir. Allah'a dua ederken elleri yukarı kaldırmak, Allah'ın yukarıda olduğu anlamına gelmez. Bu durum, namaz kılarken başını secdeye koyan insanın Allah yeredir demesine benzemektedir ki bu tutarlı bir düşünce değildir. Dua ederken ellerin yukarı kaldırılması, Allah'ın orada olduğunu göstermez, bu kulluk ilkesine bağlı bir husustur. Namaz kılarken yönün kibleye çevrilmesi, hac için Mekke'ye gidilmesi gibi ibadetlerden de Allah'ın orada olduğu anlamı çıkarılamaz. Çünkü Allah için hiçbir yön, O'na daha yakın veya O'na ulaşmaya daha elverişli değildir (Mâturîdî, 2005: 96). Zira O'nun için herhangi bir yerde ve yönde olmak ifadesi kullanılamaz, bunlar yaratılmışlara has özelliklerdir.

Hiçbir şey mesafe ve alan açısından Allah'a yakın olmakla nitelendirilemediği gibi, Allah da herhangi bir yönden herhangi bir şeye yakın olmakla vasıflandırılmaz. Çünkü bu sınırlandırma ve mekanlarla ölçümleme yöntemidir. Oysaki mekan yokken de Allah vardı. O, şüanda ezeldaki gibi olup zaman ve mekandan münezzehtir. Nesnelerin hacimli ve sonlu oluşları zamanla mekana bağlıdır (Mâturîdî, 2005: 135).

Allah'ın Kur'an'da kendisini yaratılmışlara ait özelliklerle nitelediği ve manası apaçık olmayan müteşabih âyetlerde geçen ifadelerle ilgili Mâturîdî'nin genel düşüncesi kısaca şöyle açıklanabilir. O, yüz (vech), göz (ayn), el (yed), arşın üzerinde oturmak (istivâ), yukarıdan aşağı inmek (nüzul), gelmek (mecî) gibi Kur'an'da Allah için kullanılmış ifadeleri yorumlarken kelimeyi zorlamadan, âyetin siyak ve sibakından koparmadan yani âyette kastedilen anlam bütünlüğünü bozmadan, teşbih veya teciime düşmeden, muhtemel en uygun anlamı vermeye çalışmış ve bunların gerçek anlamının

ne olduğunu Allah’a bırakmıştır (Özdeş, 2003: 259-260). Allah’ın neden böyle ifadeleri kendisi için kullandığını ise, insanları bu gibi âyetlerle düşünmeye sevk etmek ve akıllarını gereği gibi kullanmaya yöneltmek şeklinde cevaplamaktadır (Atik, 1986: 133). İnsanların da bu gibi âyetleri akıl kullanarak yorumlarken, Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılığı unutmadan hareket etmeleri; yine bunların insanlar tarafından tam olarak mahiyet ve hakikatlerine ulaşmanın mümkün olmadığını bilerek ve bunları Allah’ın, kendisini insanların zihinlerine yaklaştırmak için gönderdiğinin bilincinde olarak anlamlandırmaları gerekmektedir (Özdeş, 2003: 265).

3.3. Mâturîdî’nin Allah Hakkında Kullanılan İfadelere Yaklaşımı

3.3.1. Allah’a Cisim Kavramının Nispet Edilmesi

Mâturîdî, Allah’a cisim kavramının nispet edilemeyeceğini söylemektedir. Bu düşüncesini de iki şekilde açıklar. İlk düşüncesini öne sürerken cismin tanımını yaparak konuyu açıklamaktadır. Ona göre cisim, yönleri olan yahut sınırları olma özelliği taşıyan veya da üç boyutlu şeyin adıdır (Mâturîdî, 2005: 52; Yeprem, 1989: 18). Başka bir ifadeyle cisim; âraz, fiil, hareket ve sükûn türünden unsurlar (cüz’, ba’z) ve parçalara ayrılma niteliği taşımayan şeyler için kullanılmaz. Yani cisim, uzunluk, genişlik gibi hacim unsurlarına (eczâ) sahip bulunan ve ayrıca birleşmiş bulunan nesnenin adıdır (Mâturîdî, 2005: 53). Bu manalara gelen, duyulur âlemde mahiyeti olan cisim lafzını Allah hakkında kullanmak mümkün değildir. Bu özellikler sonradan oluşun ve yaratılmışlığın göstergesidir. Bu özelliklere göre cisim, yaratılmışlığın nitelikleri olarak cüzlere ayrılmakta ve sınırlara sahip bulunmaktadır (Sâbûnî, 2000: 62; Mâturîdî, 2005: 52). Parçaların ve cüzlerin çokluğu, bölünebilme gibi ifadelerin yüce Allah hakkında kullanılması mümkün değildir (Nesefî, 2007: 32).

Bu bilgilere göre, Allah’a cisim kavramı nispet edilirse, Allah yarattıklarına benzetilmiş olacaktır. Ancak Mâturîdî, Allah’ın hiçbir şeye benzemediğinin açıklamasını nakle ve akla dayanarak yapmaktadır (Mâturîdî, 2005: 38-52-53; Mâturîdî, 2003: 99-101). Bu nedenle Allah’a bu kavramı nispet etmeyi uygun görmemektedir.

Mâturîdî’ye göre, yukarıda yapılan cisim tanımının içeriği değiştirilerek yaratılmışlığa has durumlardan ayrı bir şekilde yapılandırılrsa da, bu kavramı Allah için kullanmak yine de mümkün olmayacaktır. Çünkü cisim kavramı bu kez bilinen anlamından çıkarılmış olacak ve konuyu akıl ve istidlal yoluyla anlama imkânı da ortadan kalkacaktır. Bu kelimenin Allah’ın hakkında kullanılmasıyla ilgili bir nass olsaydı kelime, ancak o zaman kullanılabilirdi. Ama ne Allah’tan bu konuyla ilgili bir nass gelmiş ne de peygamberin böyle bir ifadesi olmuştur. Bu yüzden Allah’a bu kelimeyi nispet etmek uygun değildir. Şâyet bu, duyuya, nakle ve akla dayanan bir delil olmaksızın suni bir yöntemle uygun olsaydı Allah’a “ceset, şahıs” kelimelerini nispet etmek de mümkün olurdu. Bununla beraber yaratıkların isimlendirildiği her şeyi ona izafe etmek de söz konusu olurdu. Oysaki tüm bunlar nassla reddedilmiştir (Mâturîdî, 2005: 52).

O halde Allah’a “fâil” veya “âlim” ve benzeri isimlerin neden verildiği ile ilgili bir soru akla gelebilir. Mâturîdî, bu soruyu iki şekilde cevaplamaktadır. Birincisi bu kelimelerin anlamları bilinmese dahi, bunlarla Allah’ı isimlendirmek mümkündür, çünkü nassta bu isimler mevcuttur. Oysa cisim hakkında herhangi bir nass yoktur, bu yüzden bu isimlendirmelerle cisim ayrı konumda bulunmaktadırlar. İkincisi ise, “fâil” ve “âlim” kelimelerinin anlamları duyulur âlemde bilinmekte olup, yaratılmışlığa

delâlet edecek bir kanıt yoktur. Yaratılmışlara benzemeyi kastetmemek şartıyla bu kelimeleri Allah’a nispet etmek mümkündür (Mâturîdî, 2005: 53).

Mâturîdî, âlim, fâil gibi isimlerin duyulur âlemde başka varlıklara da verilmiş olmasının, Allah’a cisim denmesini gerektirmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü bunlarla isimlendirilen bir varlığın bu isimleri alma nedeni onun cisim olması değildir. Cisim oldukları halde bu tür isimleri alamayacak nesneler de duyulur âlemde mevcuttur (Mâturîdî, 2005: 53).

Mâturîdî’ye göre, cisim kelimesinin ikinci kullanılışı; bir şeyin varlığını ortaya koymaktan (ispat) başka bilinen bir mahiyetinin olmayışı şeklindedir. Bu durumda başkasının da kastedilebileceği ihtimali bulunmasaydı Allah hakkında kullanılması mümkün olurdu. Ancak cismi ispat isimlerinden kullanan hiç kimse yoktur. Çünkü ispat kavramı içine girdikleri halde âraz ve sıfatlar cisim diye adlandırılmazlar. Bu nedenle Allah’a cisim denilmesi uygun değildir (Mâturîdî, 2005: 52).

3.3.2. Allah’a Şey Kavramının Nispet Edilmesi

Mâturîdî’ye göre Allah’a “şey” denebilir. Çünkü şey’iyyet’ cisim olmayı gerektirmez. Nitekim biz duyular âleminde de cisim olmayan ârazilara ve niteliklere “şey” adını veririz (Yeprem, 1989: 19).

Mâturîdî Allah’a şey kavramının nispet edilebileceğini biri naklî diğeri aklî delil olmak üzere iki şekilde ifade eder (Mâturîdî, 2005: 55).

Birincisi; âyetlerde bu ifadenin Allah tarafından kendisini başka varlıklardan farklı olduğunu belirtmek için kullanmış olması Mâturîdî’ye dayanak teşkil eder. O, “Hiçbir şey onun benzeri değildir.” (Şûrâ, 42/11) âyetinden yola çıkarak; “Allah’ın eğer kendisi şey olmasaydı, diğer şeylerin şey’iyet niteliği yine şey’iyet statüsü içinde kendisinden bu şekilde nefyedilmezdi.” diye konuyu açıklamaktadır (Mâturîdî, 2005: 55). Ayrıca “şey” kendisi için şey denilemeyecek bir varlığa yönelik olarak kullanılamaz. “De ki hangi şey şahitlik etme bakımından en büyüktür? De ki o şahit Allah’tır.” (En’âm, 6/19) âyetinde de görüldüğü gibi; “şey” ismi eğer Allah için kullanılan bir kelime olmasaydı, âyette bu kelimenin kullanılmamış olması ve Allah’a da nispet edilmemiş olması gerekirdi (Mâturîdî, 2005: 55).

Mâturîdî, aklî olarak da bu konuyu şey kavramının tanımından yola çıkarak açıklamaktadır.

Mâturîdî’ye göre, örf açısından şey kavramı, varlık ifade eden yani varlığı ispat eden bir isimdir. Yani şey, bir ispat ismidir; boşluğu ve yokluğu nefyetme kavramıdır. “lâ şey” (mevcut değil, bir şey değil) tabiri mahiyetin veya mevcut olanın küçültmeyle anlatılmasına yönelik olarak kullanılır. Bu ifadeye göre, Mâturîdî bir varlığa “şey” kavramını nispet etmenin, o varlığın zâtının mevcûdiyetinin ve yüceltilmesinin ifadesi olduğunu söylemekte ve Allah’ın da buna lâîk olduğunu belirterek, O’na şey denebileceğini ifade etmektedir (Mâturîdî, 2005: 55-56).

Mâturîdî bu bilgileri verdikten sonra; Allah hakkında “diğer şeylere benzemeyen şey” ifadesi kullanıldığı halde, “cisimlere benzemeyen cisim” ifadesinin neden kullanılamayacağı sorusunun akla gelebileceğini belirtmekte ve bu konuya açıklık getirmektedir (Mâturîdî, 2005: 54). O’na göre, bu iki kavram, ifade ettikleri anlam bakımından birbirinden çok farklıdır.

Cisim her sınırlı olanın adıdır, şey ise sadece ispattır ve kâinatın bütün özellikleri ile birlikte mevcûdiyetinde Allah’ın var oluşunun delili bulunmaktadır (Mâturîdî, 2005: 132). Duyulur âlemde birinin “şey” demesinden zâtın mahiyetini beyan eden bir anlam çıkarılamaz. Sadece bu varlığın vücut ve varlık sahibi olduğu anlaşılır. Ancak “cisim”

kavramı için aynı durum geçerli değildir. Çünkü bir varlığa cisim denildiği zaman onun; boyutları, yönleri olduğu veya sınırlı oluş özelliği taşıyıp ârazları kabul ettiği şeklindeki mahiyeti dile getirilmiş olmaktadır (Mâturîdî, 2005: 56). Cismaniyet kavramında (mekana bağlı) var olan bu yön-taraf unsurlarının varlığı; bir yönün diğerinden daha uzun, daha enli veya daha kısa olma ihtimallerinin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Tüm bunlar da yaratılmış varlıklara ait özelliklerdir. Bu sebeple Allah hakkında şey kavramı kullanılırken, cisim kavramının kullanılması mümkün değildir.

Mâturîdî'ye göre insanoğlunun kendisinin şey'iyetini bilmesi, Rabbinin şey oluşunu bilmesine engel teşkil etmemektedir. Ona göre insanın şey olmasıyla Allah'ın şey olması, ikisi arasında benzerliği doğurmaz. Çünkü insan, Rabbinin şey olduğunu bilişinin dışındaki yollarla tanır. Zira ona Rabbinin tanınması için kılavuzluk eden, şey'iyet, yani Allah'ın mahiyeti ve hüviyeti değildir (Mâturîdî, 2005: 132).

Yukarıda şeyin tanımından da anlaşılabileceği üzere; şey bir varlığın ispatı, o varlıktan yokluğun nefyedilmesi olarak anlatılmakta ve Allah için de onun varlığının ispatı olarak kullanılabileceği belirtilmekte, Allah'ın mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi verilmesi amacıyla kullanılması söz konusu edilmemektedir. Bu nedenle Mâturîdî'ye göre, böyle bir tanımla açıklanan bu kavram Allah için kullanılabilir.

3.3.3. Mahiyet, Keyfiyet, Kurb Kavramlarının Allah'a Nispet Edilmesi

Mâturîdî, mahiyet, keyfiyet, kurb kavramlarının Allah'a nispet edilip edilemeyeceği konusunu açıklamakta ve ilk olarak Allah'ın mahiyet kavramıyla nitelenip nitelenemeyeceği üzerinde durmaktadır.

Mâturîdî'ye göre, insan tarafından kullanılan ve cismaniyeti andıran ifadelerle o varlığın ismi kastedilmiş olabilir (Mâturîdî, 2005: 135). O, bu konuyu Kur'an-ı Kerim'den örnek vererek açıklamaktadır. Firavun'un, Hz. Musa'ya, akılsız varlıklar için kullanılan "mâ" edatıyla yönelttiği soru ve ondan aldığı cevabı dile getiren âyetleri değerlendirerek mahiyet kavramı hakkında bir sonuca ulaşmaktadır. Buna göre, "Âlemlerin Rabbi dediğin nedir ki?" Musa cevap verdi: "Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi" (Şuarâ, 26/23-24). Mâturîdî'ye göre, bu âyetlerde "o nedir?" (mâ hüve) şeklindeki soruyla Allah'ın sıfatı veya fiilinin kastedilmesi uygundur. Eğer bu soru "sıfatı nedir?" anlamına gelirse, verilecek cevap "semî, basîr" şeklinde sıfatların sıralanması olacaktır. Eğer "fiili nedir?" anlamına gelirse, mahlûkatı yaratmak ve her şeyi yerli yerine koymak şeklinde cevap verilebilir. "Mâ hüve" sorusu bazen de "Kimden neşet etmiştir?" (mi'mmen hüve) anlamında da kullanılabilir. Ancak Allah, herhangi bir şeyden neşet etmekten yüce ve berîdir. Çünkü Allah bütün şeyleri yaratandır (Mâturîdî, 2005: 135-136).

Mâturîdî, şey'iyet kavramına karşılık olarak mâiyet terimini de kullanmaktadır. Mâiyet ve mâhiyet tabirleri de ona göre aynı manayı ifade ederler (Yazıcıoğlu, 1998: 115). Buna göre denilebilir ki; Allah hakkında mahiyet ifadesi, ancak ondan yokluğun nefyi için, yani mevcûdiyetinin bir ifadesi olarak kullanılır. Yine bu bağlamda, Mâturîdî'nin varlık-mahiyet ayrımı yapmadığı sonucuna da ulaşılabilir.

"O nedir?" (mâ hüve) sorusu bir şeyin diğer şeylerden farklı olarak ne olduğunu öğrenmek için kullanılır. Sözelimi ilk defa görülen bir meyve için "o ne?" denildiğinde, amaç onun diğer meyvelerden farkını bilmektir (Tuğral: 2001(I): 200). Bu şekildeki bir kullanım ancak yaratılanlar içindir; Allah için söz konusu olamayacağı Kur'an-ı Kerim'de (Şûrâ, 42/11) açıkça ifade edilmiştir.

"O nedir?" sorusu yaratılmışlar statüsünde mahiyeti bilinenler için sorulan bir soru olarak anlaşıldığında bu soruyu sormak uygun olmaz. Çünkü Allah, eşi ve benzeri

bulunmaktan münezzehtir (Mâturîdî, 2005: 135). Ayrıca Mâturîdî'ye göre, Allah'ın mahiyetini anlatacak dil lâl kesilir, ifade bocalar, akıllar âciz kalır, anlayışlar hayrete düşer (Mâturîdî, 2005: 59).

Mâturîdî, bir şeyin keyfiyetini sormanın iki anlama geldiğini ifade etmektedir. Birincisinde, bir şeyin keyfiyetini bilmek için onun benzerlerinin olup olmadığını araştırarak, benzediği nesneye göre o şeyin keyfiyetini belirlemek mümkündür. Bu durumda, benzerlerden münezzehtir olan Allah için bu kavramın kullanılması doğru değildir (Mâturîdî, 2005: 136). İkincisinde ise bu soru, “sıfatı nasıldır?” manasına gelecek şekilde algılanırsa, bir öncekinden farklı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Çünkü bu sorudaki “nasıl” ifadesi benzer araştırmak anlamına gelmektedir. Oysa Allah, zâtında ve sıfatlarında da benzeri bulunmaktan münezzehtir. Ancak söz konusu soru ile “Allah nitelendirilebilir mi?” diye bir mana kastedilirse, Mâturîdî, Allah'ın kendi zâtını vasıflandırdığı rahmet, ilim ve kudret gibi sıfatlarla nitelenebileceğini belirterek cevap vermektedir. Mâturîdî'ye göre, mekandan münezzehtir Allah için “O nerede?” (eyne hüve) şeklinde bir soru sorulamaz. Ezelde hiçbir şey yokken var olan Allah için, sonradan yaratılan nesnelere, bizim anladığımız mesafe açısından bitişik olmak, onlardan ayrı bulunmak, onlara girmek ve onlardan çıkmak gibi durumlar izafe edilemez (Mâturîdî, 2005: 136).

Keyfiyet kavramının Allah'a nispet edilmesi ile ilgili sorunun ifade ettiği manalar, yaratılmışlara özgü cevaplar verilmesine neden olduğundan bu kavramın Allah için kullanılması uygun değildir.

Kurb (yakınlık) kavramı; mekansal bir yakınlık kastedilemeden yardım etmek, şerefendirip has kullarından kılmak, rahmet ve ihsanda bulunmak, muvaffak kılmak, irşad etmek manalarında ve bu türden diğer kavramlar çerçevesinde Allah için kullanılabilir (Mâturîdî, 2005: 136; Mâturîdî, tsz(I): 62^b, 70^a).

Ancak fiziksel bir yakınlık şeklinde algılanarak kurb kavramının Allah'a nispet edilmesi Mâturîdî'ye göre mümkün değildir.

Mesafe ve alan açısından Allah'ın bir şeye yakın olması veya bir şeyin bu anlamda Allah'a yakın olması; sınırlandırma (hacme büründürme) ve mekanlarla ölçümlemeye neden olacağından, bu kavramın bu şekilde kullanılması imkân dahilinde değildir (Mâturîdî, 2005: 135).

3.4. Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi

Allah'ın ahirette görülebilmesi konusu Mutezile ve Sünnî âlimler arasındaki tartışma konularından biridir. Sünnî âlimler, bir şeyin görülebilir olmasını onun var oluş özelliğine bağladığı ve Allah'ın varlığından da şüphe edilmediği için, değişik kanunlara bağlı olan ahiret hayatında O'nun görülmesinin aklen mümkün olduğunu, nassların da bunu açıkça ifade ettiğini kabul etmişlerdir. Mutezile kelâmcıları ise, ahiret âleminin de dünya kanunlarına bağlı olacağını ileri sürerek, bu konuyla ilgili nassları kendi düşünceleri doğrultusunda yorumlamışlardır (Topaloğlu, 1989(II): 491).

Mâturîdî ise bu konuda görüşlerini vermeden en başta Allah'ın görülmesinin hak olduğunu söylemektedir. Ancak bu görmenin idraksiz yani Allah hacimli olmadığı için ihatasız ve tefsirsiz, yani görene belli bir mesafede ve göz ışınları söz konusu olmadan gerçekleşeceğini belirtmektedir (Mâturîdî, 2005: 98).

Mâturîdî, bu bilgilerden sonra Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu söylemekte, daha sonra bu görmenin keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceğini (Yeprem, 1989: 73) âyetlerle ve hâdislerle ispat etmeye geçmektedir.

“Gözler O’nu göremez, fakat O gözleri görür.” (En’âm, 6/103) âyeti Allah’ın görülmesinin delilidir. Allah eğer görülemeyecek bir varlık olsaydı burada gözle idrakin nefyedilmesinin bir anlamı kalmazdı. Âyette Allah’ın görülemeyeceğinin söylenmesi, bu dünyada O’nun diğer nesnelerin algılanmasına yarayan dünya gözüyle görülemeyeceğini ifade etmektedir (Mâturîdî, 2005: 98).

İkinci delil olarak da Mâturîdî, Musâ Peygamberin şu sözünü delil göstermektedir. “Rabbim! Bana kendini göster de seni göreyim.” (A’râf, 7/143). Eğer Allah’ın görülmesi mümkün olmasaydı Musâ’nın bu isteği Rabbini bilemeyişinin bir göstergesi olacaktı ki; Allah’ı bilmeyen birinin de onun elçiliğine layık olması ve Allah’ın vahyi için güvenilir bir kişi olması mümkün değildir. Allah Musâ’yı bu talebinden mahrum etmemiş ve âyetin devamında “Eğer (dağ) yerinde durabilirse sen de beni görürsün.” (A’râf, 7/143) diyerek Musâ’ya ümit vermiştir (Mâturîdî, 2005: 98-99).

Hz. İbrahim’in Allah’ın birliği ile ilgili olarak kavmiyle yıldızları konu edinerek yaptığı fikrî tartışma esnasındaki sözleri, yani yıldızın kayboluşu, ayın ve güneşin batışı gibi hususlar Allah’ın görülmesine delildir (En’âm, 75/22-23). İbrahim Peygamber, kavmiyle görülebilen bir Rabbi sevmediği şeklinde değil, batıp kaybolan Rabbi sevmediği konusunda tartışmıştır, çünkü kayboluş süreklilik arz etmeyişi göstergesidir (Mâturîdî, 2005: 100).

“Yüzler vardır ki o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır, rablerine bakacaklardır.” (Kıyâme, 75/22-23) âyetini de Allah’ın görülmesine delil kabul eden Mâturîdî, bu âyette geçen “bakacaklardır” ifadesini “bekleyeceklerdir” anlamında kabul eden Mutezile’nin düşüncesine karşı kendi düşüncesini ispata çalışmıştır. İlk olarak ahiretin bekleme yeri olmadığını, orada her şeyin hemen oluşup gerçekleştiğini, bu nedenle ilâhî mükafatı beklemekten söz edilemeyeceğini söylemekte ve âyete müminlerin benliklerinde rü’yetin gerçekleştiği hissini ortaya çıktığı şeklinde anlam vermeyi uygun bulmaktadır. Yine düşünür, “Rablerine bakıcıdırlar.” (Kıyâme, 75/23) âyetinde geçen “ilâ” edatının “beklemek” değil, “bir şeye bakmak” anlamında kullanıldığını söylemektedir. Mâturîdî, bu âyetteki ifadeye “rü’yet” anlamı vermekle, müminlerin ulaşacakları nimetlerin büyüklüğünü göstermek için bir müjdeleme durumunun ortaya çıktığını belirtmekte, ama “intizar” anlamı vermenin böyle bir müjde anlamı taşımadığını ifade etmektedir. Rü’yet kavramını asıl anlamı dışında yorumlayanların, bu ifadeden yaratılmışlara has bir anlam çıkardığını söylemektedir. İlâhî beyana uygun bir şekilde, Allah’tan bütün benzeme unsurlarını nefyetmek sûretiyle, âyete Allah’a bakma anlamını vermenin gerekli olduğunu söyleyen Mâturîdî, Allah’ın görüleceğini söylemeyi yaratılmışlarda olduğu gibi algılamadan inanılması gereken bir durum olarak değerlendirmektedir (Mâturîdî, 2005: 100-101).

Mâturîdî, peygamberden de birden fazla yolla rivâyet edilen şu hâdisi rü’yetullahı delil göstermektedir: “Kıyamet gününde ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz, O’nu görmekte haksızlığa uğratılmayacaksınız.” Yine Hz. Peygamber’e: “Rabbini gördün mü?” diye sorulması ve onun da “kalbimle” diye cevap vermesi onun bu soruyu yadırgamadığının göstergesidir (Mâturîdî, 2005: 101-102). Mâturîdî, Allah’ın görülebileceğini hem âyet hem hâdisle böylece ispat etmeye çalışmıştır.

Düşünür, Kitabü’t-Tevhid’de rü’yetullahın gerçekleşeceği ile ilgili kendi düşüncelerini nassa dayandırarak delillendirdikten sonra Mutezile bilginlerinden Kâ’bî’nin bu konudaki düşüncelerini eleştirerek değerlendirmelerde bulunmakta ve kendi düşüncelerini vermektedir. Rü’yetullahın gerçekleşmeyeceğini söyleyen Kâ’bî’nin hata ettiğini söyleyen Mâturîdî, onun rü’yeti kendi beşerî yapısını ölçü alarak açıklamaya çalışmasını eleştirmektedir. Duyu ötesi âlemdeki görme olayını, duyulur âlemdeki algılanan şekliyle algılamak doğru sonuçlara ulaşılmasına engeldir. Çünkü hiç

kimse cisim statüsü dışında kalan duyu ötesi âlem hakkında bilgi sahibi değildir. Rü'yetullahın dünyada gerçekleşmemesini, ahirette de gerçekleşmeyeceğine delil gösteren Kâ'bî'nin düşüncesine karşı çıkan Mâturîdî, aslında bu dünyada da rü'yetullahın gerçekleşebileceğini, bunun imkânsız olmadığını söylemektedir. Ancak böyle bir durum kulun imtihan edilme durumunu ve mükellefiyetini ortadan kaldıracığı için gerçekleşmemektedir (Mâturîdî, 2005: 104-106).

Allah'ın nasıl görüleceğine cevap veren düşünür, Allah'ın “nasıl”sız görüleceğini söylemektedir. Çünkü nasıllık hacimli varlıklar için söz konusudur. Allah, ayakta olmak veya oturmak, bir yere yaslanmak veya tutunmak, birleşik veya ayrışık olmak, yüzünü veya sırtını çevirmek, kısa veya uzun olmak, aydınlık veya karanlık, duran veya hareket eden, temas eden veya uzak duran, dışarı çıkan veya giren kavramlarıyla nitelendirilmeden görülecektir. O'nun görülmesi konusunda tasavvurun kavrayacağı veya aklın şekillendireceği hiçbir özellik yoktur, çünkü o bunlardan münezzehtir (Mâturîdî, 2005: 109).

Kısacası Mâturîdî, rü'yetullahın ahirette keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceği, nassta geldiği kadarıyla rü'yeti kabul etmek gerektiği, ancak Allah için söz konusu edilen görme olayının yaratılmışlardan farklı bir görme ve görülme olduğu sonucuna varmaktadır (Mâturîdî, 2005: 104). O'na göre, Allah'ı cennette görmek en yüksek ruhi ve aklî bir zevktir ve mü'minlerin en büyük mükafatıdır. O nedenle bu meseleyi ayrıntılarına girmeden olduğu gibi kabul etmek gereklidir (Şerif, 1990(I): 308).

3.5. Allah'ın Âlemi Yaratma Amacı

Mâturîdî, “Allah âlemi niçin yaratmıştır?” sorusuna cevap olarak çeşitli görüşler ileri sürüldüğünü söylemekte ve bu görüşleri Kitabü't-Tevhid'de vererek kendi düşüncelerini de bu çerçevede anlatmaktadır.

Mâturîdî, bazı âlimlerin, bu sorununu sorulmasını yersiz bulduklarını ve ezelden beri hakîm, âlim ve ganî olan Allah'ın fiillerinin hikmetten uzak olamayacağını söylediklerini aktarmaktadır. Bir fiilin hikmetten uzak kalması ya hikmetin bilinmeyişi veya hikmet yoluna uyulduğu takdirde bir yararın kaçırılma endişesi nedeniyle olur. Allah, cehalete kesinlikle müsaade etmeyen bir ilimle nitelendiği ve giderilmesini bekleyeceği herhangi bir ihtiyaca maruz kalmayacak şekilde ganî olduğuna göre, O'nun fiilinin hikmetten yoksun olması düşünülemez. “Niçin?” tarzındaki bir sorunun hikmetten yoksun olduğunu söyleyen bu görüş sahipleri bu düşüncelerine Kur'an'dan (Enbiyâ, 21/16-23) delil göstermekte ve söz konusu âyetlerde Allah'ın kendi fiillerinin abes ve hikmetsizlikten uzak olduğunu belirttiği sonucunu çıkarmaktadırlar (Mâturîdî, 2005: 123).

Mutezile'nin bu konudaki görüşlerine göre, Allah kul için en uygun olanı (aslah) gördüğü için bunu gerçekleştirmiştir. Bu nedenle de Allah'ın en uygun olan fiilinin nedeni sorulamaz (Mâturîdî, 2005: 123). Çünkü Mutezile'ye göre Allah'ın, kulları için salaha riâyet etmesi yani kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapması gereklidir(vâcibtir) (İlhan, 1991(III): 495). Mâturîdî, bu konuda Mutezile'nin düşüncesini eleştirmektedir. Onlar, eğer yaratmayı sorgularlarsa kendilerinin sıfat anlayışıyla bu durum ters düşmektedir. Onlara göre Allah zâtıyla hâliktir, bu isim O'nun övgü ve azâmet ismi olup başkası sayesinde buna hak kazanması imkânsızdır, çünkü bu durumda kendisine yarar sağlama gerekliliği doğar. Böyle bir fiille nitelenen bir varlık da muhtaç konumdadır. Allah'ın bizâtihî hâlik olduğu ispatlanınca, O'nun hâlik olmaması gibi bir durum asla söz konusu edilemez. Bu nedenle de “niçin yaratılmıştır?”

diye bir soru sormak anlamsızdır. Nitekim böyle bir soru sormak “Niçin kudretli olmuş, niçin bilmiştir?” sorularını sormak gibidir (Mâturîdî, 2005: 123-124).

Mâturîdî, Mutezile’nin düşüncesindeki Allah’ın insan için en iyiyi yaratmaya mecbur oluşunu eleştirmektedir. Böyle bir durumda Allah’ın fiillerinde bir tercih söz konusu olamayacağından, O hikmetten uzak fiiller işleyecektir. Bu da Allah’ın yarattığı şeyleri irâdesi dışında yaptığı sonucuna götürecektir (Mâturîdî, 2005: 126).

Yine bu soruya başka bir grup da Allah, lütufkâr, fazilet türlerinin hepsine sahip ve kadir olduğundan lütfunu yaymakla nitelendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle de kâdir ve fiil meydana getirmeye kudretli olan Allah, lütufkâr olacağı bir kâinatı yaratmış ve ona ihsanını yaymıştır (Mâturîdî, 2005: 124).

Başka bir görüşe göre de böyle bir soru sormak, Allah’ın yarattığı şeylerden önce bir sebebin bulunduğunu gerektirir. Eğer sebep bir mahlûk olursa, onu sormak sürekli diğerinin de sebebinin sormaya götürür; eğer mahlûk değilse bu kez de sebep ezelde Allah’tan başka bir varlık sonucuna götürür. Bu nedenle doğru olan böyle bir soru sormayıp, yaratma fiilini Allah’ın bizâtihî gerçekleştirdiğini kabul etmektir (Mâturîdî, 2005: 124).

Bir başka görüşe göre de, Allah’ın niçin yarattığı sorusunun sorulması uygundur. Çünkü yerli yerinde iş gören, işlediği fiilin neticelerinden haberi olan bir varlık hakîm olabilir; bu nedenle de O’nun fiilinin hikmetinin sorulması uygundur. Bu görüş sahipleri “Niçin yaratıldı?” sorusuna cevap vermekte ve Allah’ın, âlemi yaratma gayesinin insan ve cinlerin imtihan edilmesi amacına yönelik olduğunu söylemektedirler. Diğer mahlûkların yaratılma nedeni ise, insan ve cinlerin menfaatlerine hizmet etmek ve onların sınanmasına vesile olmak içindir. Ancak Allah, yaratılışa ait bu gayelerden münezzehtir. Çünkü muhtaç olan Allah değil, yaratılanlardır (Mâturîdî, 2005: 124).

Neccariye fırkasının reisi Hüseyin (bin Muhammed en-Neccar) bu soruya kâinatın birçok sebepten dolayı yaratıldığı şeklinde cevap vermiştir. Allah’ın varlığına kılavuz ve delil olması, ibret ve öğüt, nimet ve rahmet teşkil etmesi, gıda ve ana madde yerine geçmesi, ihtiyaçları giderme vesilesi olması gibi durumlar kâinatın yaratılma nedenlerine örnektir. Bu görüş sahiplerine göre bu dünya sadece menfaat ve maslahat gayesiyle yaratılmamıştır. Buna göre, yaratılış menfaat gayesiyle değildir, ancak her varlık kendi yaratılış gayesine uygun bir yere konulmuş ve hâdise ve eşyaya zarar ve yarar arasında yer değiştirecek şekilde yaratılmıştır (Mâturîdî, 2005: 125).

Mâturîdî’nin bu konudaki görüşüne göre, Allah’ın yaratışından ve yönetişinin hikmetinden soru sormak uygun değildir. Çünkü herhangi birinin Allah üzerinde egemenliğinin bulunması veya ilâhî fiilin hikmet dışı olması mümkün değildir. Bu yüzden böyle bir soru yöneltilmemelidir (Mâturîdî, 2005: 169).

Mâturîdî’ye göre, Allah’ın kâinatı yaratma hikmetlerinden biri de O’nun emir ve nehyinin, vaad ve tehdidin varlığıdır. Mükellefiyetin ortadan kalkması yaratmanın hikmetinin de yok olması demektir, çünkü bu durumda mahlûkatın yok olmak için var edildiği sonucuna ulaşılır. Kâinat sadece yaratılmak ve ardından yok edilmek için var edilmemiştir. Böylesi bir durum Allah’ın fiillerinin hikmetiyle bağdaşmaz. Bir şeyi başka bir şey için değil de, sadece bozmak için yapıp kuran kimse abesle iştilal eden ve hikmetten en uzak kalan kimsedir. Allah ise bu söylenenlerden münezzehtir (Mâturîdî, 2005: 127-128, 222).

Mâturîdî, Allah’ın yarattığı şeyleri, kendisi için bir fayda sağlamak amacıyla vücuda getirdiğini düşünmenin doğru olmadığını söylemektedir. Allah ihtiyaçlardan münezzehtir. Ancak Allah, kâinatı belli amaçlar için yaratmıştır. Allah davranışlarının doğuracağı sonuçları idrak edemeyecek varlıkları da kendilerinin dışındaki bir amaç

için yaratmıştır (Mâturîdî, 2005: 206). Yani onlar, kendilerine verilen görevi bilinçsiz de olsa gerçekleştirir ve Allah’ın yaratış hikmetine göre hareket ederler.

Mâturîdî’ye göre insanlar, Allah’ın neden yarattığını sormak yerine, Allah’ı tanımaya, O’nun kullarından beklediği görevleri yerine getirmeye, yani kul olmanın gereğini bilmeye, söyledikleri ve yaptıkları her şeyin cevabını vermeye hazırlanmaya çalışmalıdırlar. Böylece insanlar, O’nun fiillerini sorgulayarak haddi aşmamaya özen göstereceklerdir (Mâturîdî, 2005: 169).

4. MEVLÂNÂ'DA ALLAH

4.1. Mevlânâ'da Allah Düşüncesi ve Âlem

Mevlânâ'nın (ö.672/1273), din anlayışının odak noktasını oluşturan Allah, O'nun için hakikattir. Bu nedenle de O, eserlerinde hakikate ulaşma çabası içindedir (Tekin, 2001(VII): 269).

Mutasavvıflar, kelâmcılardan farklı olarak, sadece akli kullanarak Allah'ın varlığına ulaşmak yerine, kalple Allah'ı bilmeyi öne çıkarmışlardır. Bu onların akli hiç kullanmadığı anlamına gelmemelidir (Toku, 2000(III): 211). Zira Mevlânâ da, her ne kadar Allah'ı kalple bilmeyi yani "aşk"ı Tanrı'ya ulaşmada bir yöntem olarak kullanmayı benimsemişse de, onun akli kanıtları kullanarak da Allah'ın varlığına ulaşmaya çalıştığı eserlerinde verdiği örneklerde görülmektedir (Çiçek, 2003(V): 208). Tanrı'nın akıl yoluyla kanıtlanabileceğine de inanan Mevlânâ, bununla ilgili kanıtlarını hikaye, fabl ve diğer edebi sanat örnekleriyle ortaya koymaktadır (Çiçek, 2003(V): 200).

Mevlânâ'nın, eserlerinde Allah'ın varlığının delilleriyle ilgili herhangi bir isimlendirme yoktur. Biz burada, O'nun eserlerindeki ifadelerinden yola çıkarak, Allah'ın varlığını nasıl ispat ettiğini aşk ve akıl ekseninde ele alarak değerlendireceğiz.

Mevlânâ'nın, Allah'ı bulmak için akli kullandığı görülmekle beraber, onu tek başına aşk olmadan kullanmayı yeterli görmeyerek; dünyevi işlerde yararlı olan akli, mahiyeti icabı ilâhi hakikatlere ulaşmada ve Hakk'a kavuşmada ayak bağı olabileceği şeklinde de değerlendirdiği görülmektedir (Öngören, 2004(XXIX): 446). Mevlânâ'nın düşüncesinde aşk, Allah'a ulaşmada her zaman önemli bir yerde olmuş ve eserlerinde de aşkı çok kez dile getirmiştir.

4.1.1. Dini Tecrübe Ve Aşk

Mevlânâ'ya göre, Tanrı'ya ulaşmak için en sağlıklı yol, O'na aşk ile ulaşmaktır. Ancak bu yolla da Tanrı'yı bulamayanlar olabileceğini düşündüğü için O, akli deliller de ileri sürmektedir. Ancak tüm bunlara rağmen O'nun için Allah'ın varlığına en önemli kanıt, Tanrı'ya aşık olmaktır. Allah'a aşık olanın da başka kanıtı ihtiyacı yoktur. Bir yaşantı hali olduğu için bir delil olup olmadığı tartışılabilir de mutasavvıflarca en değerli delil olarak kabul edilmektedir. Bu delil, inanan bir varlık olarak insandan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye yöneliktir. Dinî tecrübe delili olarak da isimlendirilen bu delilde, insanın, baştan inanan olması gerektiği ve bir yaşantı hali olduğu için diğer delillerden farklıdır (M.S. Aydın, 2002: 84-85; Çiçek, 2003(V): 201). Bu delilin sadece tecrübe eden kişiyi ilgilendirmesi de, delil olup olmaması tartışmasının kaynağıdır.

Mevlânâ Allah'ın bilinmesinde aşkı şöyle tanımlamaktadır:

"Aşğın hastalığı, hastalıklardan apayrıdır; aşk, Tanrı sırlarının usturlabıdır." (Gölpınarlı, 2003(I): 30).

Yunanca bir kelime olan usturlab, güneşin, yıldızların yerlerini, zeval vaktini ve saati göstermekte olan bir âlettir. Gölpınarlı, bu beyiti usturlab, nasıl güneşin ve yıldızların yerlerini gösterirse, aşk da mânâ güneşinin, sır yıldızlarının yerlerini bildirmektedir, şeklinde açıklamaktadır (Gölpınarlı, 2003(I): 43).

Mevlânâ'da aşkın hedefi Allah'tır. Düşünürün estetiğe dayalı coşkun aşkı, Allah'a ulaşma özlemiyle dolu olan bir serüvendir. Bütün varlıklar, aşkın ateşi ile yanmaktadır ve hepsinin aşkı Yüce Allah'adır. Kâinattaki bütün varlıklar Allah'ın aşkı ile canlıdırlar (M. Aydın, 2007: 162-163) :

“Aşk bir denizdir, gökyüzü bile bir köpüğüdür onun; aşk, Yusuf’un havasına kapılan Zeliha gibi şaşırtır gider insanı.

Göklerin dönüşünü aşk dalgasından bil; aşk olmasaydı donardı dünya.

Aşk olmasaydı cansızlar, bitkiler de yok olur muydu? Boy atıp gelişen, üreyip türeyen bitkiler, canlarını feda ederler miydi?

Esintisinden Meryem’in gebe kaldığı o soluğa can, nasıl olur da feda ederdi özünü?

Her şey yerinde buz gibi donar kalırdı; her varlık, çekirge gibi uçar aranır mıydı?

O olgunluğa aşık olanlar, boy atan fidan gibi zerre zerre yüceliğe koşarlar, yücelirler.” (Gölpınarlı, 2003(V): 335).

Mevlânâ’nın anlayışında, varlıklar mevcudiyetlerini aşka borçludurlar. Her varlık aşkla hareket etmekte, kendine verilen görevi aşk olduğu için yerine getirmektedir. Kişi bu âlemdeki her şeyde aşkın izlerini görmeli ve Allah’ın varlığına bu şekilde ulaşmaya çalışmalıdır.

Aşk ile Allah’a ulaşmak her ne kadar sadece tecrübe eden kişiyi ilgilendirse de Mevlânâ, aşkla hakikatlere ulaşmayı akılla ulaşmaktan üstün tutmaktadır:

“Aşık, başını verdi mi, nasıl olur da akıl kalır? ‘Her şey helak olur, ancak O’nun zâtı, O kalır.’

O’nun zâtına karşı var da yok olur, yok da... Yoklukta varlık; zâten şaşılacak şey de bu ya.

Huzurda akıllar elden çıkar; kalem buraya gelince kırıldı gitti.” (Gölpınarlı, 2003(III): 327).

Kalemin kırılması, hakikate ulaşan insanın, akılla bu mertebenin inceliklerini yazmaya yeterli olmadığı anlamında kullanılmıştır (Demirci, 2002: 45). Ayrıca bu aşk tecrübesinin anlatılmasının mümkün olmadığı ve bu durumun ifade edilmesindeki acziyet de başka beyitlerde şöyle dile getirilmektedir:

“Aşk ister bu yandan olsun, ister o yandan; sonunda o yana kılavuzdur bize.

Aşkı anlatmak bildirmek için ne dersem diyeyim, asıl aşka geldim mi, o sözlerden utanır kalırım.

Dilin anlatışı aydınlatır, aydınlatır ama, dile düşmeyen, söze gelmeyen aşk daha da aydındır.

Kalem yazarak koşar gider ama aşka geldi mi, çatlar da kalakalır.” (Gölpınarlı, 2003(I): 30).

Mevlânâ’nın akli tek başına yeterli görmeyerek, Allah’ı bulmak için aşkı yüceltmekte olduğu görülmektedir:

“Akıl, aşkı anlatmada, eşek gibi balçığa saplandı da yattı-gitti; aşkı da aşıklığı da gene aşk anlattı.

Güneşe delil gene güneştir; sana delil gerekse ondan yüz çevirme.” (Gölpınarlı, 2003(I): 30).

Mevlânâ’nın Allah’a ulaşmada aşkı akıldan üstün tuttuğunu şu beyitlerinden anlayabiliriz:

“Ezberleyen levih, Levh-i Mahfûz olur; akli canından zevk alır.

Akıl önce ona muallimdi; ondan sonra akıl ona bir şakirt kesilir.

Akıl Cibrîl gibidir, Ahmed der, bir adım daha atarsam, yakar yandırır bu adım beni.

Artık beni bırak, bundan böyle sen yürü ileriye; a can padişahı, benim sınırim burasıydı.” (Gölpınarlı, 2003(I): 134).

Gölpınarlı, bu beyitleri şöyle yorumlamaktadır: Mevlânâ, burada Levh-i Mahfûz’u Tanrı’nın bilgisine nail olan erenin gönlü olarak kabul ediyor. Aklın insana

önce yol gösterici olduğu, ancak belirli bir yerden sonra artık aklın fonksiyonun kalmadığını kişinin o aşamadan sonra akılı bırakarak hakikatlere ulaşmaya çalışması gerektiğini ifade eden Mevlânâ, Cebrail'i akılla birlikte anmakta ve akılı Cebrail'e benzetmektedir. Cebrail'e benzetilen akıl ise, akl-ı küll, yani olgun insanın, bağlardan, kayıtlardan kurtulmuş aklıdır ki Tanrı bilgisine mazhar olan akılda budur. Ancak akıl, Sidret'ül Müntehâ'ya kadar gidebilmektedir, çünkü akılla anlaşılan şeylerin son sınırı burasıdır. Buradan ötesine ancak aşk ile gidilebilir (Gölpınarlı, 2003(I): 158). Dolayısıyla Mevlânâ'da Allah'ın varlığına tam anlamıyla ulaşmak ancak aşkla mümkün olmaktadır. İnsan akılla ancak belli bir sınıra kadar Allah'ın varlığına ulaşır, ilahi hakikate tam vakıf olmak, aşkı gerektirmektedir.

“Bahtı yaver kişi bilir ki akıllı geçinmek, İblis'tendir, aşksa Adem'den.

Akıllılık, denizlerde yüzmeye benzer; yüzenlerin azı kurtulur; onların sonları boğulup gitmektir.

Yüzmeyi bırak, ululuktan vazgeç, kini at; yüzdüğün su ırmak değil, çay değil, denizdir, deniz.

Hem de öylesine bir deniz ki sınırsız, kıyısı, bucağı, dibi, durağı, sığınacak yeri yok; yedi denizi bile bir saman çöpü gibi kapıverir.

Ama aşka gelince: O, seçilmiş erlere gemi gibidir; gemideki adam, afete az uğrar; çoğu kurtulur gider.

Akıllılığı sat da şaşkınlığı al; çünkü akıllılık, bir zandır, şaşkınlıksa görüş.

Mustafa'nın huzurunda akılı kurban et; Allah'ım yeter bana de; Allah'ım yeter.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 464).

Mevlânâ, başka bir beyitinde, yine akılı hedef alarak aşkın üstünlüğünü anlatmakta; akılı yüzmeye benzetmekte, deniz benzetmesiyle de Allah'ı kastetmekte ve akılla Allah'a ulaşmanın mümkün olmadığını kişiyi yanlışlara götüreceğini açıklamaya çalışmaktadır. Aşkı da gemi benzetmesiyle ifade eden Mevlânâ, aşkla denizde boğulmaktan kurtulmanın mümkün olduğunu söylemektedir.

Sonuç olarak, Mevlânâ Tanrı'nın varlığına ulaşmanın, cüz'i aklın alanından çıkarak, aşkla bütünleşildiğinde gerçekleşeceğini savunmaktadır (Baykan, 1999: 100). Mevlânâ, Tanrı'nın varlığını aklın bilgi edinme yoluyla bulunamayacağını, çünkü aklın sınırlı ve yetersiz olduğunu, Allah'ı keşfetmenin mümkün tek yolunun marifet yani Tanrı'nın yardımı olduğunu söylemektedir. Bu yardıma ulaşmanın tek yolu da aşktan geçmektedir (Baykan, 1999: 102). Mevlânâ için, aşk Allah'ı bulmada çok önemli olsa da, O'nun akılı eleştiren tüm ifadelerine rağmen, Tanrı'yı aşkla bulamayacak olanlara da Mevlânâ mantıkî ve felsefî deliller sunmaktadır (Baykan, 1999: 100).

4.1.2. Âlemin Hudûsu/Sonralı Oluşu

Mevlânâ'da hudûs delili ile ilgili bir isimlendirme yoktur. Ancak O'nun bu delile ait kavramlar olan cevher ve âraz kavramlarını kullandığı görülmektedir:

“Her solukta ondan Elestü sesi gelip duruyor; cevherler de evet diyorlar, ârazlar da.

Onlardan evet sesi duyulmuyor ama, yokluktan gelişleri evet demek.” (Gölpınarlı, 2003(I): 218).

Bu beyitlerde görüldüğü gibi Mevlânâ'da, kelâmcıların cevher ve âraz tanımına uygun bir ifade mevcuttur. Buna göre cevherler de, ârazlar da sonradan, yani yok iken meydana gelmişlerdir. Hudûs delilinin çıkış noktası da cevher ve ârazlardan oluşan âlemin hâdis olduğunu, cevher ve ârazların hudûsunu ispatlayarak ortaya koymaktır. Böylece yok iken sonradan meydana gelen bu âlemin varlığını ezeli bir yaratıcıya

borçlu olduğu sonucuna götürerek, Allah'ın varlığını delillendirmeye yönelik olan bu delili, isimlendirme olmasa da Mevlânâ'da da, beyitlerindeki ifadelerinden yola çıkarak ulaşılmaktadır.

Mevlânâ, Mesnevî'de başka beyitlerinde de cevher ve âraz kavramlarını kullanmakta ve âlemin hudûsuna yönelik ifadelerde bulunmaktadır (Gölpınarlı, 2003(II): 461-463).

Dünyayı oluşturan her şeyin, bu âlemin âraz olduğunu ve sonradan oluştuğunu şu ifadeleriyle dile getirir:

“Dünyanın bütün parça buçuklarına garezsizce bir bak; ârazdan başka nedir?” (Gölpınarlı, 2003(II): 462).

“Bütün âlem, ârazdı da, ‘Hel etâ’ bu manayı bildirmek için geldi.” (Gölpınarlı, 2003(II): 463).

Mevlânâ oluş-bozuluş âlemi diye nitelendirdiği bu âlemin sonradan olduğunu ve O’nu meydana getiren bir yaratıcı olduğunu da beyitlerinde dillendirmektedir:

“Çünkü o, oluş-bozuluş âlemindendir, aşağılıktır; sonradan değildir, elbette onu bir meydana getiren var.” (Gölpınarlı, 2003(II): 525).

Mevlânâ, bu âlemdeki zıtlıkları da onun sonradan olduğuna delil göstermektedir:

“O dünya ölümsüzlük dünyasıdır, mamur bir dünyadır; çünkü zıtlardan düzülmemiştir...”

Şu yok oluş, zıttın zıttı yok edişinde meydana gelir; zıt olmayınca ölümsüzlükten başka bir şey kalmaz.” (Gölpınarlı, 2003(VI): 373-374).

Mevlânâ, zıtları delil göstermekle beraber, dünyanın ve insanların her an yok olduğunu, ancak Tanrısal varlığın her şeye yeniden hayat verdiğini belirtmektedir. O, sürekliliğin zahiri olduğunu ve sabit gibi görünen şeylerin aslında sürekli yenilendiğini de şu beyitleriyle dile getirmektedir (M. Aydın, 2007: 119):

“Her solukta dünya da yenilenir; fakat biz onu, duruyor görürüz de yenilenmeden haberimiz bile olmaz.

Ömür ırmak gibi yeniden yeniye gelir, akar; fakat bedende bir durgunluk bir daimilik gösterir.

Ucu yanmakta olan bir sopayı eline alsan da tez tez sağa sola oynatsan göze, durup duran upuzun bir ateş çizgisi görünür; ömür de pek tez akar gider de o yüzden duruyor gibi görünür.

Ucu ateşli dalı sağa sola oynat; göze upuzun bir ateş çizgisi görünür dedik ya;

Bu uzunluk, bu sürüp giden zaman, yaratılışın tezliğindendir; Tanrı'nın tez tez yaratması, yeniden yaratmasını gösterir.” (Gölpınarlı, 2003(I): 139).

İnsana sanki sürekliymiş gibi görünen durumların, aslında öyle olmadığını anlatan Mevlânâ'nın bu beyitlerinden, varlıkların ezeli olmadığı sonucu da çıkarılabilir. “Münkirler derler ki: Zâti önüne ön yok bu âlemin; ne diye Tanrı yarattı diyelim?” (Gölpınarlı, 2003(I): 213) şeklindeki beyitte Mevlânâ, âlemin kadîm olduğunu iddia edenlerin ifadesine yer vermektedir. O, âlemin kadîm olduğuna dair görüşleri eleştirmekte ve buna açıkça karşı çıkmaktadır. O'nun âlemin hâdis oluşuyla ilgili görüşleri Fîhi Mâfih adlı eserinde çok net olduğundan burada aynen vermeyi uygun buluyoruz:

“‘Âlemin hâdis oluşunu neyle bildin?’ diyor. Hey eşek! Sen âlemin eskiliğini (kıdemini) nereden bildin? Âlem kadîmdir, demenin manası: Hâdis değildir, demektir. Ve bu delil nefy içindir. İspat için delil vermek bundan daha kolaydır. Çünkü nefy için şahitlikte bulunmanın manası şudur: Mesela bir adam falan işi yapmamıştır. Fakat bunu bilmek güçtür. Böyle söyleyenin o kimse ile başından sonuna kadar ömrünü, gece gündüz, uyurken ve uyanırken beraber geçirmesi lazımdır ki: ‘Evet bu işi yapmamıştır!’

diyebilsin. Bu durumda bile bu söz gerçek olamaz. Çünkü belki bu adam uyuyup kalmıştır veya helaya gitmiş olur ki bu gibi sebeplerden dolayı, onunla her an beraber kalmış olmasına imkan yoktur. İşte bu bakımdan nefy için şahitlik doğru olmaz. Çünkü bu insanın kudreti dahilinde değildir. Fakat ispat için şahitlik mümkündür ve kolay olur. Çünkü: ‘Bir an onunla beraberdim, şöyle söyledi, böyle yaptı’ diyebilir ve bu şahitlik muhakkak sûrette makbuldür ve hem insanın kudreti dahilindedir. Ey köpek! Hâdis oluşuna bir delil göstermesi, senin âlemin kadîm oluşuna delil göstermenden daha kolay değil mi? Senin şahitliğın, âlemin hâdis olmayışı sonucunu verir. Bu durumda nefy için delil vermiş olursun. Mademki her ikisi için de delilin yoktur ve âlem hâdis midir, yoksa kadîm midir? Bunu da görmedim, o halde kadîm olduğunu neyle bildin, niçin diyorsun. O da sana: ‘Ey ahlaksız sen kadîm olduğunu neyle bildin?’ diyor. Şimdi senin davan daha güç ve daha imkansız değil mi?’ (Mevlânâ, 1974: 217-218).

Mevlânâ’nın Allah’ı bilme ve hakikate ulaşma konusunda akli tek başına yeterli görmediğine dair beyitlerinin oldukça fazla olmasına rağmen, buradaki ifadelerinden O’nun akıl yürüterek âlemin hâdis oluşunu ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Demek ki O, zaman zaman da akla dayalı çıkarımlarda da bulunmaktadır. Söz konusu durumda da olduğu gibi âlemin hâdis oluşundan yola çıkarak, akla dayalı bir yöntemle Allah’ın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Mevlânâ’nın, âlemin ezeli olmadığına dair görüşünü, Mesnevî’deki şu beyitlerinde de görmek mümkündür:

“Dün birisi, kâinat sonradan yaratılmıştır; şu gökyüzü de fânîdir; mirasçısı da Tanrı’dır diyordu.

Bir filozof, sonradan yaratıldığını nasıl biliyorsun dedi; yağmur bulutun sonradan yaratıldığını nasıl bilir?

Şu değişip duran âlemde zerre bile değilsin; böyleyken güneşin sonradan yaratıldığını ne bilirsin sen?” (Gölpınarlı, 2003(VI): 573).

Mevlânâ’ya göre, soyut olmasından hareketle Tanrı’nın varlığını reddetmek yanlış ve ispat edilmesi mümkün olmayan bir durum olduğu için, her görülen somut varlık, onu var eden somut ya da soyut bir var ediciye muhtaçtır (Çiçek, 2003(V): 204). O’na göre, “Münkirin delili, ben şu görünen yurttan başka bir şey görmüyorum demektir.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 575). şeklindeki ifadeyle Tanrı’yı görmedikleri için reddedenler akla uygun hareket etmemektedirler. O, böyle düşünenlere şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Hiç düşünmez ki, nerde görünen bir şey varsa o, gizli hikmetlerden haber verir.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 575).

Görülüyor ki Mevlânâ, hudûs delilinin, eserden müessire götürerek, Tanrı’nın varlığına ulaştıran yapısına uygun ifadelerde bulunmaktadır. O, “bu âlem, Tanrı’nın varlığını ispat için kurulmuş bir meclistir” (Mevlânâ, 1974: 271). diyerek âlemin Allah’a götüreceğini anlatmak istemektedir.

Mevlânâ, bir şeyin varlığına inanmak için onun mutlaka görülmesinin gerekli olmadığını ifade ederek akli kullanmayı gerektirecek, eserden hareketle sorular sorularak, müessiri çağrıştıracak sorular sormaktadır:

“A hüneri eksik kişi, söyle bakalım, evin bir yapıcısı, bir mimarı olması mı daha akla uygundur, yapıcısı mimarı olmadan kendi kendine kuruluşu mu?

Oğul, bir düşün, yazıyı yazanın bulunduğu mu daha fazla akla uygundur, yazanı bulunmayan bir yazı mı akla uygun?

A töhmetli, ‘cım’a benzeyen kulak, ‘ayın’a benzeyen göz, ‘mim’e benzeyen ağız nasıl olur da bir yazan olmadan yazılır?

Aydın mum yakan olmadan mı yanar, yoksa bir bilgi sahibi yakanı olunca mı?

Güzel bir sanat eseri, kör bir çolağın elinden mi çıkar, yoksa eli uz, gözü görür birinin elinden mi; hangisi daha yerinde?" (Gölpınarlı, 2003(VI): 407).

Görüldüğü gibi Mevlânâ, Allah'ın varlığının ispatında bu âlemde hareket etmekte ve O'na ulaşmada şu basamakları kullanmaktadır: Âlemde varlıklar vardır, bunların ya bir yapıcısı vardır ya da kendi kendilerine meydana gelmişlerdir. Kendi kendilerine meydana gelmeleri aklen mümkün olmadığına göre, varlıkları meydana getiren onlardan daha mükemmel ve daha üstün biri vardır. O da Tanrı'dır (Çiçek, 2003(V): 204).

Mevlânâ, âlemdeki varlıklara bakarak onların bir yaratıcısı olduğuna ulaşmakta ve bunları sonradan meydana getiren bu âlemde farklı özelliklere sahip üstün bir varlıkta durması gerektiğini belirterek teselsülün mantıksızlığını açıklamaktadır. Buna göre:

"Görünen nakış, resim, görünmeyen nakış ve resim içindir; o da bir başka görünmeyen nakış ve resim için var olur.

Bu faydaları, görünen kadar, üçüncüye, dördüncüye, onuncuya dek say dök.

Oğul bunlar satranç oyunlarına benzer; her oyunun faydasını, ondan sonrakinde gör.

Bu oyunu, o gizli oyun için koydular; o da öbürü için, öbürü de filan oyun için.

Böylece gözünü yönlerden yönler çevir de karşısındakini mat edinceye dek oynayacağın oyunları gör.

İlki, ikincisi içindir; merdivenlerin basamaklarına çıkış gibi hani.

İkinci basamağı, üçüncü için bil. Böyle böyle, basamak basamak, tâ dama çıkarsın." (Gölpınarlı, 2003(IV): 575-576).

Mevlânâ sebeplerin bir yerde durması gerektiğini ve bunun bu şekilde sonsuza gidemeyeceğini açıklayan bir hikaye anlatır. O'nun karıncaları konuşarak anlattığı bu olayda ilk durumdan başlayarak onu meydana getiren sebebin, karıncalarca araştırılması ve her birinin bir önceki sebebe ulaşması sonrasında içlerinden akıllı birinin çıkarak sebep-sonuç ilişkisi içinde süren bu olayın sebebe muhtaç olmayan bir ilk sebepte yani Tanrı'da durmasını anlatmaktadır:

"Bir karıncacık, bir kağıdın üstündeki kalemi gördü; öbür karıncalara da bu sırrı söyledi.

O kalem dedi, şaşılacak yazılar yazdı. Kağıdı fesleğenliğe, süsenliğe, güllüğe çevirdi.

Öbür karınca, o sanatı yapan, parmaklar dedi; bu kalem, iş görmekte ferî' eser.

Üçüncü karınca, iş koldan meydan geliyor dedi; zayıf parmaklar onun zorundan yazı yazmakta.

Böylece yüceden yüceye gide gide, iş karıncaların en ulusuna vardı dayandı. O karıncanın birazcık anlayışı vardı.

Bu hüneri görünüşe vermeyin dedi; çünkü uyuyan, ölen kişinin böyle şeylerden haberi bile yoktur.

Görünüş, elbiseye, sopaya benzer, cansız, akılsız oynamaz onlar.

Ama o da, akılla gönlü Tanrı evirip çevirmese, onların cansız kalacaklarını bilmiyordu.

Tanrı, bir zaman, akıldan yardımını kesti mi, her şeye eren akıl, aptallıklar etmeye başlar." (Gölpınarlı, 2003(IV): 642-643).

Görülmektedir ki Mevlânâ, teselsülün iptalinden hareketle Allah'a ulaşmaktadır. Olayların bir sebep-sonuç ilişkisi içinde sonsuza kadar gidemeyeceğini söyleyen Mevlânâ, görünen bu sebeplerin arkasındaki mutlak sebebi göremeyeni de şöyle eleştirmektedir:

“Fakat küt görüşlü, görünenden başkasını görmez; onun akli yeryüzündeki çayır çimen gibi bulunduğu yerdedir, gezip tozamaz.

Otu çağırmissin, çağırmamışsın, ne çıkar? Ayağı balçığa kakılmış kalmıştır onun.

Yelle başını oynatsa da, başını oynatmasına aldanma onun.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 576).

4.1.3. Gaye ve Nizam Delili (Teleolojik Delil)

Âlemin var oluşunun, içinde oluşan olayların düzeninin, uydukları kanunların belli bir plana ve programa yani bir gayeye yönelik (H. Aydın, 2002: 129) oluşundan hareketle Allah'ın varlığının ispatı şeklinde açıklanan gaye ve nizam deliline Mevlânâ'nın eserlerinde başvurduğunu görmek mümkündür. O, meydana gelen hiçbir şeyin nedensiz olamayacağını, her varlığın bir gayeyle yaratıldığını bir gaye ile yaratılan her varlığın da, Tanrı'nın var olduğunun ispatı olarak anlaşılabileceğini çeşitli benzetmelerle şöyle ifadelendirmektedir (Çiçek, 2003(V): 207):

"Hiç bir ressam var mıdır ki yaptığı resim, bir fayda ummadan, ancak resim yapmak için olsun.

Konukların, ulu kişilerin gönülleri açılsın, kederden kurtulsunlar diye yapar.

Çocukların sevinmesini, dostların, o resimlere bakıp geçmiş, gitmiş dostları hatırlamasını diler.

Bir testici, içine su konmaması için, ancak testi yapmak için testi yapar mı hiç?

Hiç bir kaseci, içine yemek konacağını düşünmeden, ancak akse yapmak için çalışır mı?

Hiç bir hattat, yalnız yazı yazmak için okunmasını dilemeden hünerini gösterir, yazı yazar mı?" (Gölpınarlı, 2003(IV): 575).

Mevlânâ, bu beyitlerde, âlemde yaratılan şeylerde, insanların bilemeyeceği gaye ve hikmetlerin olduğunu anlatan âyeti (Hicr, 15/85) açıklamaya çalışmıştır. Gözlemlenilen âlemi örnek vererek, nasıl bu dünyada herhangi bir işi yapanlar, bunları bir amaç için yaparlarsa, aklını kullananlar da bu koskoca âlemin bir gayeyle yaratıldığını anlamalıdır.

Düşünür, başka beyitlerde de yine âlemdeki düzenden ve gayelilikten bahsetmektedir. Yeryüzü ve gökyüzünü örnek vererek, onları kadın ve erkeğe benzetmektedir. Onların da insanlar gibi görevlerinin olduğunu, birbirlerine yardımcı olduklarını, bir amaca hizmet etmek ve üstlerine düşeni yapmak için çabaladıklarını anlatmaktadır. Bununla beraber O, gece ile gündüzü de bir gayeye yönelik hizmet eden olarak anlatmakta ve aslında birbirlerine zıt gibi olsalar da onların gerçekte işlerini başarmak yani düzeni sağlayıp, nihai hedefe ulaşmak için yardımlaşıklarını anlatmaktadır (Gölpınarlı, 2003(III): 299-300).

Mevlânâ, bu âlemdeki gaye ve nizama örnekler verirken sadece cansız varlıklardan değil, canlıların yaratılışlarından da örnek vermektedir:

"Organlar, gövdelere uygundur; sıfatlar, canlara göredir.

Her canın sıfatı, o canı yaratan Tanrı tarafından ona uygun olarak yaratılmıştır.

Sıfatı, cana eş eden Tanrı, bil ki göz gibi, yüz gibi, o sıfatı, cana uygun halk etmiştir.

Güzelde, çirkinde, sıfatlar cana uygundur hep... Tanrı'nın yazdığı harfler, hep uygundur, hep yerli yerinde." (Gölpınarlı, 2003(III): 196).

"Düzenle ortaya bir öküz ayağı getirmedesin ama yürü diyemedi; Hak, ata öküz boynuzu vermez;

Bu tanınmış, adı yayılmış mimarın sanatı pek uygundur, yerli yerindedir; atın bedenine öküz uzvunu bağışlamaz.

Mimar, bedenleri, azası uygun yaratmıştır; köşkleri, bir yerden bir yere götürülür bir tarzda kurmuştur.” (Gölpınarlı, 2003(VI): 659).

Mevlânâ'nın Mesnevi'sinden verilen bu örneklerde de görüldüğü gibi, her var olan bir gayeye yönelik olarak varlığını sürdürmektedir. Âlemdeki her şey bir gayeye ve düzene yönelik oluştuğuna göre, onlara bu düzeni veren ve amaç tayin eden bir güç bulunmasının gerekliliği akla gelmektedir. Mevlânâ'ya göre, âlemdeki düzenin, amaçsız ve başboş olduğunu söylemek, bu dünyadaki gerçeklerle de çelişmektedir. Nasıl bir ressamın resim yapmasının bir gayesi varsa ve resimdeki güzellik ve düzen onu bir yapının olduğuna götürüyorsa, âleme de gaye ve düzen veren bir varlığın mevcudiyeti akılla bilinmelidir (Çiçek, 2003(V): 208).

Bu delille ilgili Mevlânâ'nın akıl yürütmesini ifade edecek olursak şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: “Âlemdeki düzenin içinde her şey bir amaca yöneliktir; amaçsız olması düşünülemez. Bu düzen ve gaye kendi başına var olamayacağına göre, bu amaçlı düzeni sağlayan bir varlığın olması gerekir; bu da Tanrı'dır. Böylece düşünür, âlemdeki varlıkların bir amaca yönelik olduğunda hareketle Tanrı'nın varlığının anlaşılabileceğini savunur.” (Çiçek, 2003(V): 208).

4.2. Mevlânâ'da Allah'ın Sıfatları

4.2.1. Zâtî Sıfatlar

Zâtî sıfatlar sadece Yüce Tanrı'ya ait olup zıtlarıyla Tanrı'nın nitelenemeyeceği sıfatlar demektir. Bunlara zıttıyla nitelenmemesi anlamında selbî sıfatlar da denmiştir (Topaloğlu, 1989(II): 488-489).

4.2.1.1. Kıdem/Öncesiz Olmak

Allah'ın kıdemi konusunda Mevlânâ'nın görüşleri nettir. Allah'ın öncesiz olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu konuda kelâmcılardan farklı düşünmeyen Mevlânâ'nın kıdem konusundaki fikirlerini daha açık görebilmek için şu ifadelerine bakmak yeterlidir:

“Tanrı'dan başka her şey yiter-gider, her gelecek şey bir zaman sonra gelir-çatar.” (Gölpınarlı, 2003(VI): 418).

O bir başka ifadesinde ise Allah'ın sıfatlarının kıdemine vurgu yaparak şunları söylemektedir:

“Tanrı'nın adı sıfattan meydana gelmiştir; sıfatlarının önüne ön yoktur; İlet-i Ülâ örneği gibi sakat saçma bir şey değildir.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 368).

Mevlana Tanrı'yı ilk neden kabul etme anlayışlarını eleştirmektedir. Nitekim filozoflar Tanrı'yı ilk sebep, ilk neden olarak görmektedirler. Bu görüşün kaynağı da Yunan Felsefesine dayanmaktadır. Mevlana bu beyitinde Tanrı hakkındaki bu felsefi düşüncüyü reddetmektedir. Çünkü Mevlânâ'nın anlayışında Tanrı ilk sebep değil, varlıkları irâdesiyle yaratan bir yaratıcıdır.

Mevlânâ yukarıdaki beyitlerde ayrıca, Allah'ın sıfatlarının da ezelî olduğunu söylemektedir. Ayrıca “İlet-i Ülâ”, yani “İlk Sebep” terimindeki “ilk” kelimesi “zaman itibarıyla ilk” olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü Tanrı zâten zamanın dışındadır (M.S. Aydın, 2002: 139). Eğer zamana dahil bir ilk sebepten bahsedilirse, bu durum teselsüle neden olacaktır.

“Önüne ön olmayanın tecellî edince sonradan var olanın varlığı abes olur; o halde sonradan var olan, önüne ön bulunmayı nerden bilecek?

Sonradan yaratılana, önüne ön olmayışın ışığı vurdu mu, onu da kendisine denk eder; hele onu yok etti mi de kendi rengine boyar- gider.” (Gölpınarlı, 2003(V): 130).

Gölpınarlı, bu beyitleri şerh ederken varlığı başkasından olanla, varlığı kendinden olan yaratıcının farkını dile getirdiğini söylemektedir. O’na göre, Allah’tan başka bütün varlıklar hâdistirler ve sonradan tek yaratıcı tarafından yaratılmışlardır. Bu varlıklar, iki yokluk arasındadırlar. Eğer kul kendi varlığını Tanrı’da yok ederse, Tanrı’nın kudreti, irâdesi, kulda tecellî edebilir. Gölpınarlı beyitleri böyle yorumlamakla birlikte Mevlânâ’nın Tanrı’nın kudretinin kulda tecellî edeceğini söylemesinin anlamının, kulun da kadîm olması anlamında değil, kulun bencilliğe düşmemesi ve kulluğunu bilmesi anlamında olduğunu belirtmektedir (Gölpınarlı, 2003(V): 134).

“Evveline evvel olmayan makamdan bir şimşektir çaktı, bütün âlemi yakıp kül etti. Birlik nuru bayrak açınca nice bizlik, benlik yıkıldı gitti.” (Mevlânâ, 1992(I): 68).

Görüldüğü gibi kıdemi ulûhiyetin temel vasfı olarak gören bütün kelâmcılarla (Yavuz, 2002(XXV): 394) Mevlânâ’nın Allah’ın kıdem sıfatıyla ilgili anlayışı paraleldir. Ezelde sadece Allah vardı, ondan başka hiçbir şey yoktu; Allah’tan başka bütün varlıklar sonradan yaratılmış, hâdis varlıklardır.

4.2.1.2. Bekâ/Sonrasız Olmak

Allah’ın varlığına herhangi bir yokluğun gelemeyeceği anlamına gelen bekâ sıfatıyla ilgili Mevlânâ’nın eserlerinde örnekler vardır:

“Sınırsız karşı sınırlı olan, yok demektir; Allah’ın zâtından başka her şey geçer-gider.” (Gölpınarlı, 2003(II): 632).

Görüldüğü gibi Allah’tan başka her şeyin yok olacağını vurgulayarak bekâ sıfatının varlığına değinmektedir.

Bekâ sıfatının Allah’ın kıdem sıfatıyla yakından ilgili olduğu daha önce de belirtilmişti (Yurdağur, 1992(V): 359). Nitekim genellikle ezeliyet belirtilirken ardından hemen bekâ sıfatının da cümleye eklendiği görülür. Kur’an-ı Kerim’den de bu duruma örnek verilebilir. “O ilk ve sondur...” (Hadîd, 57/3).

Kur’an ve sünnet, Mevlânâ’nın dinî tasavvufî düşüncelerinin kaynağı (Öngören, 2004(XXIX): 445) olduğuna göre, O’nun eserlerinde de bu şekilde örnekler bulunabileceği tahmin edilebilir.

Mevlânâ, yeryüzündeki her şeyin yok olup gideceğini, ancak bir tek varlığın yani Tanrı’nın yok olmayacağını şu ifadeleriyle belirtmektedir:

“O vakit görürsün ki dağlar, pamuk gibi yumuşamış, şu soğuk-sıcak yeryüzü yok olup gitmiş,

Bir tek diri ve güzel Tanrı’dan başka ne gök görürsün, ne yıldız ne de bir varlık.” (Gölpınarlı, 2003(II): 466).

Bu beyitlerden anlaşılacağı üzere Mevlana âlemin varlığını geçici ve yok olucu Tanrı’nın varlığını ise sürekli kabul etmektedir. Bu da O’nun Allah ile âlemi aslında farklı gördüğünü ortaya koymaktadır.

Yine O’nun şu ifadeleri Allah’ın kıdem ve bekâ sıfatlarını kabul ettiğinin ispatıdır:

“Evveline evvel yoktur; O’na bir ön takdir edilmekten münezzehtir. Sonuna son yoktur; O’na bir son vehmedilmekten mukaddestir.” (Mevlânâ, 1965: 55).

4.2.1.3. Muhâlefetün li'l-Havâdis/Sonradan Olanlara Benzememek

Allah'ın yaratılmış hiçbir şeye benzemediğini anlatan bu sığata göre, Allah, insan zihninde canlandırılan her türlü şekilde munezzehdir (Yurdagür, 2005(XXX): 403-404). Allah'ın hiçbir şeye benzemediğinin ifade eden bu sıfatı Mevlânâ'nın ifadelerinde görmek mümkündür.

“O ot , hem yer, hem yenir; Allah'tan başka varlık böyledir.

‘Sizi O’dur doyuran, ona bir şey yedirilmez’ sözü Tanrı vasfıdır; Tanrı ne yenir, ne yer; et-deri değildir O.” (Gölpınarlı, 2003(V): 76).

Mevlânâ, başka beyitlerde Allah'ın hiç bir şeye benzemediğini anlatırken O’nu ben diliyle konuşturmaktaır:

“Herkes bir huy verdim; herkes bir çeşit tabir düzdüm.

Onun için övüş olan, senin için yerıştır; ona baldır da sana zehir.

Bizse tamamıyla temizlikten de munezzehiz, pislikten de; ağır canlılıktan da temiziz, çeviklikten de.

Ben buyruklarımı bir fayda elde edeyim diye buyurmadım; kullarıma cömertlikte bulunayım diye buyurdum.

Hintlilere Hintlilerin tabirleri övüştür; Sintlilere Sintlilerin tabirleri.

Ben onların beni tespihleri yüzünden arınmam; bu tespih yüzünden gene onlar arınır, onlar inciler saçarlar.” (Gölpınarlı, 2003(II): 525-526).

Mevlânâ başka beyitlerde de Allah'ı ben diliyle konuşturmaya devam eder:

“Önüne ön yoktur Tanrı'nın; ezelde de doğmamıştır, doğurmamıştır, ebedde de; ne babası vardır, ne oğlu, ne amcası.

Oğulların nazını nerden çekecek, babaların nazını nerden duyacak?

Ben anadan doğmuş değilim a koca kişi, az nazlan; baba da değilim a genç kişi pek salınma.

Koca da değilim şehvetim yok; bırak nazı, nazlanmayı a canım.

Bu tapıda alçalmadan, kulluktan ihtiyaçtan başka hiçbir şeyin değeri yoktur.” (Gölpınarlı, 2003(III): 102).

Mevlânâ'nın Allah'ı ben diliyle konuşturduğu bu beyitlerindeki ifadeleri her ne kadar antropomorfizme kayıyor gibi görünse de, o aslında Allah'ın yaratılanlara benzediğini kabul etmemektedir. O'na göre, el-ayak sahibi olmak insan için bir övünçtür, Allah için bunun kullanılması yersizdir. Yine yaratıklara mahsus olan durumlardan Allah'ın munezzeh olduğunu söyleyen Mevlânâ, Allah'ın doğmadığını, doğurmadığını, ana ve babanın yaratıcısının Allah olduğunu söylemenin uygun olduğunu belirtmektedir. O'na göre, doğmak cisim olanın sıfatıdır. Doğan bir şey ise oluş-bozuluş âlemindeir, aşağılıktır; sonradan olmadır ve onu meydan getiren biri vardır (Gölpınarlı, 2003(II): 525).

4.2.1.4. Kıyâm Binefsihi/Kendi Başına Var Olmak

Kıyâm binefsihi, Allah'ın hem varlık açısından başkasına muhtaç olmadığını ifade eden, hem de ulûhiyetini niteleyen bir sıfattır. Bu sıfat, Allah'ın kâinatı yaratıp idare edişini dile getirmekte, yetkinlik sıfatlarının işlerliği açısından her türlü acz, eksiklik ve ihtiyaç kavramını Allah'tan nefyetmektedir (Karadeniz, 2002(XXV): 515).

Mevlânâ da her şeyin Allah'a muhtaç olduğunu fakat Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını belirtmektedir. O'nun bu sıfatla ilgili görüşünü anlamak için şu beyitlere bakmak yeterlidir:

“Evet, çayır-çimen su içer, hava alır, ama bunun ardından hayvanın midesi de onu otlar.

O ot , hem yer, hem yenir; Allah’tan başka varlık böyledir.

‘Sizi O’dur doyuran, ona bir şey yedirilmez’ sözü Tanrı vasfıdır; Tanrı ne yenir, ne yer; et-deri değildir O.

Yiyen yenen nasıl olur da pusu kurup orda yerleşen yiyenden emin olabilir?

Yenen şeylerin emin olmaları, sonunda yasa düşmelerine sebep olur; yürü kendisine bir şey yedirilemeyen zâtın kapısına var.” (Gölpınarlı, 2003(V): 76).

Gölpınarlı, bu beyitlerde Mevlânâ’nın En’âm Sûresi’nin 14. âyetinden alıntı yaparak bu âyeti sözlerine delil gösterdiğini, böylece Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını açıklamaya çalıştığını söylemektedir (Mevlânâ, 2003(V): 79).

Yine Allah’ın bir şeye muhtaç olmadığını şu beyitlerinde de açık bir şekilde dile getirmektedir:

“Eşsiz, örneksiz yaratır O; ustaya uymaz herkes ona dayanır; dayancı yoktur O’nun.

O’ndan başka herkes, hem sanatta hem sözde ustaya uyar; örneğe muhtaçtır.” (Gölpınarlı, 2003(I): 182).

“Ey hiç kimseye muhtaç olmayan Tanrı, sen bizi her solukta kurtarırsın; fakat biz yine tutar, bir tuzağa gireriz.” (Gölpınarlı, 2003(I): 69).

Mevlânâ’nın başka beyitlerinde de, Allah’ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını gösteren apaçık ifadelerle rastlamak mümkündür. O’nun bu sıfatla ilgili görüşleri genel anlayış çerçevesindedir. Yani Allah hiçbir şeye muhtaç değildir, ne var olmak için ne de varlığını her daim sürdürmek için. Ancak O’ndan başka her şey, hem var olmak için hem de hayatını devam ettirmek için Allah’a muhtaçtır.

4.2.1.5. Mevlana’nın Tevhid Anlayışı

Mevlânâ’nın dünya görüşü ve tasavvuf anlayışı, İslâm’ın temel prensibi olan tevhid inancından kaynaklanmaktadır. O, bütün hal ve davranışlarında, söz ve vaazlarında, sohbet ve konuşmalarında tevhidin açıklamasını ve uygulamasını vermiştir. Mevlânâ hayatı boyunca bir tek Allah’a kul ve teslim olmanın sözcülüğünü yapmış, bunu bizzât telkin etmiş ve yaşamıştır (Gölcük, 1986: 273).

Mevlânâ’da her ne kadar görünüşte ayrılık olsa da varlıkta birlik esastır. O, Allah’ın yanında başka bir “ben”den söz etmenin doğru olmadığını söyleyerek, ikilikten kurtuluşun kulun kendi varlığından soyunarak gerçekleşeceğini açıklar (Öngören, 2004(XXIX): 445-446). O’nun Allah’ı bir bilmekle ilgili düşüncelerini şu beyitlerde açıkça görebiliriz:

“Tanrıyı bir bilmek nedir? Kendini, o birin önünde yakıp yandırmak.

Gündüz gibi ısıyıp durmayı istiyorsan geceye benzeyen varlığını yakadur.

Bakırı kimyada eritir gibi varlığını, onun varlığında erit-gitsin.

İki elinle ben’e biz’e sımsıkı yapışmışsın; bütün bu yıkıntılar, ikilikten meydana gelmektedir.” (Gölpınarlı, 2003(I): 287-288).

Mevlânâ bir başka sözünde de Allah’ın birliğine vurgu yaparken onun birliğinin açık bir şekilde ortada olduğunu, ancak bu birliğin sayı olarak değil gerçek bir birlik olduğunu belirtmektedir. Çünkü sayı olarak bir olanın arkasından iki gelmesi muhtemeldir. Bu yüzden Allah, sayıca değil, eşsiz ve ortaksız olması bakımından bir tektir:

“Çifti olmayan, vasıtası, aleti bulunmayan, bir tek Tanrı var. Sayıda şüphe olur ama o birde şüphe yoktur.

İki diyen de, üç diyen de, daha fazla diyen de apaçık bir olduğunda birleşmişlerdir.

Şaşılık gitti mi, hepsi birleşir; iki üç diyenler de bir demeye başlar.” (Gölpınarlı, 2003(II): 410).

Şaşkınlıktan kurtularak hakikat bilgisine ulaşan herkesin ikilikten kurtulacağını, varlığın birliğine ve bir olan Tanrı inancına ulaşacağını ifade etmiş olmaktadır.

Mevlânâ'da yukarıdaki beyitlerinde geçen benzer ifadelere başka beyitlerde rastlamak mümkündür:

“Deniz birdir, eşi, ortağı yoktur; onun incisi de dalgasından başka bir şey değildir, balığı da.

Ona eş, ortak olmasına hiç mi hiç imkân yoktur; böyle bir şey o denizden de uzaktır, tertemiz dalgasından da uzak.

Denizde ikilik yoktur, eşi-ortağı olamaz; ama şaşıya ne diyeyim, hiçbir söz.” (Gölpınarlı, 2003(VI): 540).

Şaşılık ona göre bilgi yetersizliğine Allah'ın bilgisinden uzak kimselerin kastedildiğini anlıyoruz.

Mevlânâ, Allah'ın birliğini ispat etmek için kelâmcıların kullandığı delilleri kullanmamaktadır. O, varlığın çokluğunun Allah'ın birliğine delil olduğunu söylemektedir. Allah'ın eserlerine bakan kimse, onun birliğini görebilir:

“Eserde çoğaldı, ama zât bakımından değil, zâta ne çoğalmak var ne âfetlere uğramak.

Tanrı'nın âlemi yaratmakla ne yaratışı çoğaldı, ne gücü, kudreti; zâten önce olmayan, şimdi de olmadı.

Ama halkın yaratmasıyla eserler çoğaldı; bu iki çoğalış arasındaysa fark var.

Eserlerin çoğalması da, sıfatlarının, kudretinin belirmesi için onun meydana getirişi,

Varlıkların çoğalmasıysa, onların, sonradan meydana geldiğine, sebeplere bağlı olduğuna delildir.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 482).

“O, birdir, fakat ondan yüz binlerce belirti belirmiştir; belirtilerinin en aşağısı da ölümsüz bir ömre ermektir.

Tektir ama binlerce izi var.. O bir tek vara sayısız adlar yaraşır.” (Gölpınarlı, 2003(II): 661).

Mevlânâ'nın Allah'ın birliği anlayışı, varlıkta birlik esası etrafında şekillenmiştir. Şu âlemdeki her şey O'nun birliğine delildir. Kâinat dışı âlemin birlik vasfı vardır. O âlemde birlik hüküm sürerken, bu âlemde çokluk hüküm sürmektedir. Çokluk, birliği gizleyen bir demir perde gibidir (Tökin, tsz: 14).

4.2.2. Subûti Sıfatlar

Allah'ın zâtına nispet edilen ve O'nun ne olmadığını değil, ne olduğunu anlatmaya yönelik sıfatlar şeklinde tanımlanan subûti sıfatları klasik kelâm kitaplarının tasnif ettiği şekliyle Mevlânâ'da bulmak mümkün değildir. Ama O eserlerinde, bu tasnifi kullanmadan kendi anlatım şekline uygun olarak, bu sıfatlarla ilgili bilgilere ve sıfatların sebep olduğu çeşitli tartışmalara yer vermiştir.

4.2.2.1. Hayat

Allah için kullanıldığında, hakkında ölüm geçerli olmayan varlık, yani ölümsüz varlık anlamına gelen bu sıfatın (Topaloğlu, 1997(XVI): 549) Mevlânâ'daki kullanımının nasıl olduğuna, O'nun eserlerinden yola çıkarak ulaşılmaya çalışacağız.

Mevlânâ'nın şu beyitlerde dile getirdiği ifadeye göre Allah diridir, hayat sahibidir:

“Halkı, benden faydalansınlar diye yarattım’ sözünü sen lûtfettin de buyurdun ey daima işte güçte olan diri Tanrı.” (Gölpınarlı, 2003(V): 359).

“Ölümsüz dirinin aşkını seç; çünkü cana canlar katan şarabı odur sana sunan.” (Gölpınarlı, 2003(I): 35).

Görüldüğü gibi Mevlânâ, Allah'ın her daim diri ve ölümsüz olduğuna inanmaktadır. Yukarıda verilen beyitlerde O, ayrıntılı olarak bu sıfatı ele almış olmasa da, bu ifadelerden Allah'ın ezelden ve ebede diri olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Çünkü O, bu ifadeleriyle Allah'ı bu sıfatla nitelemektedir.

4.2.2.2. İlim

Mevlânâ'nın anlayışında, ilim sıfatı onun kendine has uslûbuyla şöyle anlatılmaktadır:

“Kim oluyorum ki sana bir şey bildirmeye kalkışıyorum; yahut da kerem, lûtf şartını hatırına getirmeye çalışıyorum?

Senin bilmediğin nedir? Dünyada hatırında olmayan şey nerede?

Sen de bilgisizlikten arırsın; bilgin de, bir şeyi unutmaktan, ondan bir şeyin gizli kalmasından arıdır.” (Gölpınarlı, 2003(V): 359).

Bu beyitlere göre Mevlânâ, Allah'ın insanların bilgisinden üstün ve kuşatıcı bir bilgiye sahip olduğunu, âlemdeki her şeyin O'nun bilgisi dahilinde olduğunu söylemektedir. Yine O'ndan hiçbir şeyin gizli kalmayacağını belirtmekte ve unutma gibi insanların bilgisine has bir eksikliğin onun ilmi için geçerli olmadığını belirtmektedir.

“Tanrı, seni yaratan dedi, düşünceni, gizli sözünün gerçek mi, yalan mı olduğunu bilmez mi hiç?

Seher çağı yola çıkanı gözüyle gören, ertesi gün nereye konacak bilmez mi?

Yolcunun yüzünü, gideceği yöne döndüren, adımının sayısını sayan, nereye ineceğini nereye ineceğini elbette bilir.” (Gölpınarlı, 2003(III): 37).

Mevlânâ'nın bu beyitlerdeki ifadelerinden, Allah'ın kalplerdeki açığa vurulmayan düşünceleri, geçmiş-geleceği, gaybı, büyük-küçük her şeyi bildiği sonucuna ulaşılabilir. Yine O başka bir yerde de, Allah'ın ilmiyle ilgili şu sözleri söylemektedir:

“Öyle bir bilendir ki bilgisinden, kalemlerin gizli sahifelerdeki yazıları da gizli kalmaz, adımların atılıp gidişleri de.” (Mevlânâ, 1965: 67).

Mevlânâ, Allah'ın âlim olduğunu söylemekte ve bu kelimenin ârif kelimesi ile birbirinden farklı olduğunu söyleyerek Allah'ın ilmi hakkında bilgi vermektedir. Buna göre, âlim kelimesi, sözlükte ârif kelimesinden daha üstün daha anlamlıdır. Bu nedenle Tanrı'ya âlim denilir. Bununla birlikte ârif denilmesi uygun değildir, çünkü ârifin anlamı, bilmezken sonradan öğrenmiş kimse demektir ve bu da Tanrı için söylenilmemesi gereken bir ifadedir (Mevlânâ, 1974: 74). Mevlânâ'nın bu sözleriyle, Allah'ın ilminin ezeli olduğunu ve bilgisinin yaratıkların bilgisi gibi sonradan olma bir bilgi olmadığını söylemeye çalışmaktadır.

Mevlânâ'da, Allah'ın ilmine insanların davranışlarını düzenlemesi için değinilmiştir. Buna göre,

“Padişah herkesin ne yaptığını bilir, gafil sanma onu... Bilir, ama yumuşaklığıdır onu meydana vurmayan.

Kimdir burada o bilip dururken şefaet etmeye kalkışan? Onun hilminden başka, pervasızca şefaet eden kimdir ki?

O suç, önce onun hilmi yüzünden meydana çıkar; yoksa O'nun korkusu varken kim suç işleyebilir?” (Gölpınarlı, 2003(V): 196-197).

“Korkasın da bozgunculuğa ait bir şey düşünmeyesin diye Tanrı kendisine ‘herşeyi bilen’ dedi.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 368) beyitleriyle O, Allah'ın ilim sıfatına, insanların davranışlarında bilinçli olmaları gerektiğine, Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığına vurgu yaparak da değinmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Mevlânâ ilim sıfatını geniş kelâmî tartışmalara yer verecek şekilde almak yerine; sadece Allah'ın ilminin ezeli olduğu, geçmiş-gelecek, gizli-açık, cüz'i-küllî her şeyi bildiği şeklinde ele almaktadır.

4.2.2.3. Sem'-Basar

Mevlânâ'da, Allah'ın her şeyi gören ve duyan olduğuna dair beyitlere rastlanır. Bu beyitlerde, Allah'ın gören ve işiten olması, Allah'ın sıfatı olarak söylenmemiş, insanın davranışlarına çeki-düzen vermesi için söylenmiş olsa da, Mevlânâ'nın Allah'a bu sıfatları verdiğini göstermesi açısından da ele alınabilir. Buna göre:

“Tanrı, görüşü her solukta seni korkutsun diye kendisine ‘Her şeyi gören’ dedi.

Tanrı, kötü sözlerden ağzını yumasın diye kendisine ‘Her şeyi duyan’ dedi.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 368).

Mevlânâ'ya göre Allah'ın görmesi ve duyması yaratıklarınki gibi sınırlı değildir. O gizli-açık, her şeyi ayrıntılı olarak görmekte ve duymaktadır:

“Öyle bir görendir ki sedeflerin içlerindeki çeşitli incileri de görür, yerleştikleri sedefleri de. Bir duyandır ki karanlıklardan halkın ses çavuşlarını da duyar, kuşların ağaç dallarında, yüce yerlerde ötüşlerini de.” (Mevlânâ, 1965: 67).

“O, gizli şeyleri de, düşünceleri de, kuruntuları da, arayıp taramaları da, arı-duru sütün içindeki kıl gibi görür.” (Gölpınarlı, 2003(I): 294). Buradaki ifadede anlaşılıyor ki Mevlânâ, Allah'ın insanların içindeki gizlediklerini de gördüğünü söylemektedir. Bu beyitlerde geçen ifadeler, görme sıfatını ilim şeklinde yorumlayanları akla getirmektedir. Ancak Mevlânâ'nın burada ifade etmek istediği, bu sıfatın ilim olarak yorumlanma meselesinden çok, insanların davranışlarının düzeltilmesi amacına dönük olarak kullanılmış ifadeler olmasıdır. Çünkü bir üst beyitte her şeyi bilen Allah'ın önünde insanın, utanca düşmemek için kalbinden geçenlere dahi dikkat etmesi gerektiği ve kendini kötü zanlardan uzak tutmaya çalışması (Gölpınarlı, 2003(I): 294) gerektiği üzerinde durulmuştur.

4.2.2.4. Kelâm

Mevlânâ'ya göre, Allah'ın kelâmı, harf ve ses cinsinden değildir (Mevlânâ, 1974: 62, 109; Gölpınarlı, 2003(VI): 465). Fakat o sözünü her harf, her ses ve her dilden çıkarır. (Mevlânâ, 1974: 62) Mevlânâ, Allah'ın Musa Peygamber ile konuştuğuyla ilgili âyeti (Nisâ, 4/164), Allah'ın kelâm sıfatını açıklamak için kullanmaktadır. O'na göre, harflerin söylenmesi için dudağa, ağza ve damağa ihtiyaç vardır. Allah ise sonradan yaratılmışlara has olan bu organlara sahip olmaktan münezzehtir. O, Allah'ın

konuşmasını; harfsiz, sessiz, dudağa ve damağa ihtiyaç duymadan gerçekleştirdiğini söylemektedir (Mevlânâ, 1974: 239).

O, Allah'ın sözlerini hiçbir şeye ihtiyaç duymadan söylediğini ve O'nun sözlerinin insanların lafızlarından farklı olduğunu bir başka ifadesinde de şöyle dile getirmektedir:

“Önüne ön olmayan, sonuna son bulunmayan sözleriyle öyle bir söyleyendir ki sözleri lügatlerin nağmelerinden, lehçelerin hareketlerinden, okuyanların okurken laflarını sıgdırdıkları zarf ve harf kayıtlarından münezzehtir, mukaddestir.” (Mevlânâ, 1965: 67).

Mevlânâ başka bir beyitinde de Allah kelâmı ile ilgili şunları söylemektedir:

“Belletilmeden söz söyleyen Tanrı'dır; çünkü O'nun sıfatları, sebeplerden ayrı mı, ayrıdır.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 590). Mevlânâ burada, Allah'ın kelâmının, insanların kelâmından farklı olduğunu söylemeye çalışmaktadır. O konuşmak için bir öğreticiye ve örneğe gereksinim duymaz. O'nun kelâmının kaynağı da başkası değil, kendisidir. Mevlânâ, bu ifadelerini destekleyen başka bir beyiti de şöyledir:

“O'ndan başka herkes, hem sanatta hem sözde ustaya uyar; örneğe muhtaçtır.” (Gölpınarlı, 2003(I): 183).

Mevlânâ'nın bir beyitinde de Allah'ın kelâmının dinleme yoluna bağlı olmadığını şu şekilde dile getirmektedir:

“Dinleme yoluna bağlı olmayan söz, ancak ümitsiz, ihtiyaçsız yaratanın sözüdür.” (Gölpınarlı, 2003(I): 182).

Aşağıdaki beyitlerle O, âyetleri de (Kehf, 18/109; Lokman, 31/27) kullanarak Allah'ın sözlerinin sonunun gelmeyeceğini, eksilmeyeceğini söylemektedir:

“Önce de, sonra da kimse bir belirti vermemiştir ondan.. ‘O’na deniz mürekkep olsa.’ demiştir.”

‘Yedi deniz tamamıyla mürekkep olsa sonu geleceğine hiç ümit yok.

Bağlardaki ormanlardaki ağaçlar, tüm den kalem olsa, gene bu söz eksilmez de eksilmez.

O mürekkebin, o kalemlerin hepsi tükenir, biter; fakat bu sayıya sığmayan söz, gene kalır, bitmez.” (Gölpınarlı, 2003(II): 643). Bu sözlerine göre Mevlânâ'nın, Allah'ın sözlerini insanlarınkinden ayrı tuttuğu görülmektedir. O, Allah kelâmını sayıya sığmayan söz olarak nitelemekte, yaratıklara ait olan sonlu ve sınırlı oluş, artma, eksilme gibi âraziların Allah kelâmı için geçerli olmayacağını söylemektedir.

Mevlânâ, kelâm sıfatı çerçevesinde ele alınacak olan Kur'an'ın yaratılmış olup-olmaması meselesine, Mesnevi'deki şu beyitleriyle değinmektedir:

“Kur'an, kıyamete dek seslenir; a kendilerini bilgisizliğe feda eden toplum der;

Beni masal sandınız; kınayış tohumunu, kafirlik tohumunu ektiniz-durdunuz.

Ama gördünüz ya, kınadığınız durup durmada; sizse yok oldunuz masala döndünüz.

Ben Tanrı kelâmıyım, Tanrı'nın zâtıyla durmadayım; canın canına gıdayım, tertemiz, apaydın bir yakutum ben.

Size vurmuş güneş ışıyıyım, fakat güneşten de ayrılmış değilim.” (Gölpınarlı, 2003(III): 293-294). Kur'an'ı konuşturarak bu konuyu açıklamaya çalışan Mevlânâ'nın bu ifadelerinden anlaşılıyor ki O'na göre, Kur'an, Allah kelâmıdır ve Allah'ın zâtıyla kâimdir. O, Kur'an'ı yaratıklara vuran güneş ışığına benzetmekte ve ışığın da güneşten ayrı olmadığını belirterek, Allah kelâmının zâtla kâim olduğunu örneklendirerek açıklamaya çalışmaktadır (Gölpınarlı, 2003(III): 314).

Mevlânâ, Kur'an'ı aşağılayıp, onun sözlerini beğenmeyenlere karşı eleştirilerde bulunduktan sonra, onda derin manalar olduğunu anlatmakta ve görünen harflerin

altında bir iç mananın gizli olduğunu ve en içteki manayı Allah'tan başkasının bilmeyeceğini belirtmektedir (Gölpınarlı, 2003(III): 290-291).

4.2.2.5. İrâde

Mevlânâ, Allah'ın irâde sıfatıyla ilgili kelâmcılar gibi geniş açıklamalar yapmamaktadır. O'nun bu sıfatla ilgi görüşlerinin nasıl şekillendiğini görmek için eserlerindeki ifadelerine bakalım:

“Haşâ Allah hakkı için, Allah ne dilerse o olur; mekan âleminde de buyruk sahibi O'dur, mekansızlık âleminde de.

Hiçbir kimse, O'nun mülkünde, O'nun buyruğu olmadan, bir kılı bile kımıldatamaz.” (Gölpınarlı, 2003(V): 262).

Cansız maddelere (insan dışındaki varlıklara) olan irâdesi onları dilediği şekilde buyruğu altına alması anlamına gelmektedir. O'nun bir yaratmaya ilişkin irâdesi vardır ki, bu dilediğini dilediği anda yaratması demektir. Bu, mütekellimlerin tekvini ve teşrii (teklifi) irâde hakkındaki görüşlerine benzemektedir.

Bu dünyada da, göremediğimiz gayb âleminde de her şeyin Allah'ın irâdesiyle gerçekleştiğini ifade eden Mevlânâ, O'nun irâdesi olmadan hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini söylemektedir.

“Bütün canlar, onun dileğine uyar, bütün bedenler, onun buyruğuna girer.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 381).

“Dilerse havayı da aşağılatır, ateşi de.. dilerse dikenî gülden de üstün eder.

Buyruk sahibidir, dilediğini işler Allah.. Derdin tâ kendisinden deva yaratır.” (Gölpınarlı, 2003(II): 508).

Bu beyitlerden anlaşılıyor ki Mevlânâ'ya göre, Allah'ın irâdesi, her konuda etkilidir ve O'nun dilediği her şey gerçekleşir. Allah'ın irâdesi Mevlânâ'nın anlayışında insanın irâdesi gibi sınırlı değildir.

Mevlânâ'nın irâde sıfatıyla ilgili açıklamaları daha çok, insanların bu sıfatın varlığı nedeniyle nasıl davranmaları gerektiği noktasında toplanmıştır. Buna göre irâde sahibi her şeyi dilediği gibi yapan bir Allah'ın varlığı, insanların kendi acziyetlerini hatırlatmaları ve büyüklük ve kibre kapılmamaları açısından değerlendirilmiştir. Mesnevî'de bununla ilgili birçok örneğe rastlamak mümkündür:

“Daldılar da Tanrı isterse demediler; Tanrı da onlara insanın aczini gösterdi.

Tanrı isterse sözünü söylememden maksat, gönül kapalılığını anlatmak; yoksa eğreti bir hal olan ‘inşaallah’ sözünü unuttuklarını anlatmak değil.

Nice ‘inşaallah’ demeyen var ki canı, ‘inşaallah’a eş olmuştur.” (Gölpınarlı, 2003(I): 26-27).

Mevlânâ, insanların sınırlı irâdeleri nedeniyle bir şeyi yapma konusunda kesin konuşmamaları gerektiğini söylüyor. O'na göre insanlar, bir şeyi yapacakları zaman, o şeyin Allah'ın dilemesiyle olacağını unutmamalıdır. Çünkü Allah'ın irâdesi başka varlıklarinkinden farklı ve üstündür (Mevlânâ, 1974: 156-157).

Mevlânâ, “inşallah” ifadesini insanların sadece dille söylemelerinden çok, kalpleriyle her şeyin Allah'ın dilemesiyle olduğuna inanmalarının daha geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu sözü kalbine indirememiş olanlar, dille söyleseler de hiçbir anlamı yoktur.

Yine Mevlânâ'ya göre bir işte ikilemde kalan kimse, Allah'ın irâdesiyle ikileme düşmüştür. Yine iki durumdan birini tercih etmesi de Allah'ın irâdesiyedir (Gölpınarlı, 2003(I): 168).

Allah insanda iki farklı yöne gücünü vermiştir. İnsan kendisinde bulunan bu farklı seçeneklere yönelebilmek yönüyle mükellef sayılmıştır. Bu da Mevlânâ'nın bu konudaki, insanın mükellef varlık olduğu gerçeğini ortaya koyan görüşleridir.

Mevlânâ'nın başka beyitlerinde Allah'ın irâdesi karşısında bütün varlıkların âciz olduğu ve Allah'ın onlar üstünde istediği gibi tasarruf edebileceği şöyle dile getirilmektedir:

“Bu dünya, gizli dünyanın elinde bir saman çöpüdür sanki.. Gizli âlemin tutup salmasına karşı bir âcizdir.

Gizli dünya kimi yüceltir onu, kimi alçaltır; kimi onarır onu kimi kırar.

Kimi sağa götürür onu, kimi sola; kimi gül bahçesi yapar onu, kimi diken.

El gizlidir; sen de yazı yazan kalemı seyret.. At döner-dolaşır, eşer-koşar da binici gizli.” (Gölpınarlı, 2003(II): 484-485).

“Birisine bir şeyi vermek istemezsem, o isteği de vermem, o şeyi de belirtmem ona; fakat birinin gönlünü de daralttım mı, gönlünü açarım ferahlatırım onu.

Acımam, o güzel ağlayışlara bağlıdır; birisi ağladı mı acıyış denizi kabardı, dalgalandı demektir.” (Gölpınarlı, 2003(II): 418).

4.2.2.6. Kudret

Mevlânâ, kelâmcıların kudret sıfatıyla ilgili girdiği tartışmalar girmez. Ama O, Allah'ın bu sıfatının varlığını ve gücünün sınırsızlığını anlatan ifadelerle yer vermektedir.

Mevlânâ, Allah'ın kudretini anlatırken bu âlemden örnek vermektedir. Allah isterse bu âlem gibi yüzlercesini yoktan var etmeye muktedirdir. O, Tanrı'nın gücünün insan aklının alamayacağı kadar büyük olduğunu anlatırken bu dünya ile kıyaslama yapmakta ve bu dünyanın Tanrı'nın gücü yanında bir zerre bile etmeyeceğini söylemektedir (Gölpınarlı, 2003(I): 77).

Mevlânâ'da Allah'ın kudretinin nasıl olduğu O'nun şu beyitlerinde görülebilir:

“A muradına erişen, sen kulları kınarsın, seni de kınarlar; yaptığını bulursun.

Fakat Tanrı'm, sen Ay'a, güneşe kusur bulursan, selvinin boyuna iki büküm dersin,

Gökyüzüne, arşa, aşağılık buyurur, madene, denize yoksul adını takarsan,

Senin kemaline karşı bu yaraşır; yoklara, yokluklara varlık verip olgunlaştırmak, ancak senin işindir.

Çünkü noksandan, yokluktan münezzehsin sen. Yokları var edersin, onlara zenginlik verersin sen.” (Gölpınarlı, 2003(I): 361). Bu beyitlerde Mevlânâ, Allah'ın kudretinin diğer yaratılmışlarla kıyaslandığında eksiksiz ve tam bir sıfat olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Allah'ın kudreti yanında hiçbir şey tam değildir. Kemal sahibi olan, yokluktan varlığı çıkarmaya muktedir olan sadece Allah'tır. Diğer bütün varlıklar, mevcudiyetlerini O'nun kudretine borçludurlar.

Mevlânâ başka bir beyitte de Tanrı'nın kudretini, olmayacak her şeyi var etme gücü olarak tanımlamaktadır (Gölpınarlı, 2003(I): 291), Tanrı'nın elinde her olmayacak şey olur hale gelmektedir, bu da Tanrı'nın sınırsız kudretini göstermektedir.

Mevlânâ, Tanrı'nın gücüyle insanların gücünü birbirinden ayırmakta ve insanların bunu elde etmek için belli kabiliyetlere sahip olmalarının gereği üzerinde durmaktadır. Kabiliyet, yaratılmış olanların sıfatıdır. Oysa Allah'ın kudreti ezelîdir, yaratılmışlarda olduğu gibi sonradan olma değildir. Ezelî olanın da sonradan olana muhtaçlığı söz konusu olamayacağından, Allah'ın kudreti hiçbir şeye bağlı değildir (Gölpınarlı, 2003(V): 152).

Mevlânâ, Allah'ın kudretinden bahsederken şu ifadelere de yer verir:

“Bütün yaratıklar Tanrı gücüne karşı, iğne önündeki gergef gibi âcizdir.

Tanrı gücü gergefe kimi şeytan resmi işler, kimi insan. Kimi sevinç nakşeder, kimi gam.

Gergefin eli yoktur ki elini oynatsın da engel olsun; dili yoktur ki zarar, yahut, fayda için soluk alsın, ses çıkarsın.

Sen, beytin izahını gene Kur'an'dan oku; Tanrı 'Attığın zaman sen atmadın.' dedi.

Biz ok atarsak o ok atış bizden değildir; biz yayız, yaydan ok atan Tanrı'dır.” (Gölpınarlı, 2003(I): 82).

Mevlânâ'nın bu beyitlerine bakınca burada Allah'ın kudreti sanki insan hürriyetini sınırlıyor gibi durmaktadır. Oysa O'nun, bu beyitlerinin devamına bakıldığında, Allah'ın kudretinin insan hürriyetini sınırlamadığına, insanın özgür irâde sahibi bir varlık olduğuna delil getirdiği görülmektedir. Buna göre:

“Bu, cebir değildir, cebbarlığın manasıdır; cebbarlığı anış da Tanrı'ya yalvarmak içindir.

Ağlayıp inlememiz, gücümüz olmadığına delildir; fakat utanmamız da dileğimizle iş gördüğümüze delil.

Dileğimizle iş görmeseydik bu utanma da ne oluyor; bu acıklanma, bu utanma, bu dertlenme de ne?

Hocalar, neden talebeyi terbiye için sıkıştırıyor; fikir neden kuruntulardan kuruntulara dönüp duruyor.

Sen tutar da onun cebirle iş gördüğünden haberi yoktur; Tanrı Ay'ın yüzünü bulut altına gizliyor dersin,

Buna bir güzel cevap var; dinler tutarsan küfürden vazgeçersin, dine uyarsın.” (Gölpınarlı, 2003(I): 82). Mevlânâ bu beyitlerden önce geçen bir beyitte 'Attığın zaman sen atmadın Allah attı.' (Enfâl, 8/17) âyetine yer vermiştir. Bu beyitle beraber zikredilen beyitlerde cebre kayan ifadeler olduğunun sanılmaması gerektiğini söyleyen Mevlânâ, daha sonraki beyitlerde bu konuyu açıklamaktadır. Gölpınarlı, Mevlânâ'nın bu ifadelerinden kastının, cebir olmadığını, aksine bunların kırıkları onarışın, eksikleri tamamlayışın bir ifadesi olduğunu ve bunların Allah'a yalvarmak için olduğunu söylemektedir. Ayrıca, bir kötülüğe uğrayınca ağlayıp inlemek nasıl insanların aczine delalet ediyorsa kötülükte bulununca da utanmaları, bu işi kendi dilekleriyle yaptıklarına delildir. Eğer insan, irâdesiyle, ihtiyarıyla bu işi yapmasaydı, bu utanmanın, bu acıklanmanın ve dertlere düşmenin bir manası olamazdı anlamlarına gelen bu beyitlerde görülüyor ki Mevlânâ'nın kastı cebir değildir (Mevlânâ, 2003(I): 106).

Mesnevî'de geçen, aşağıda verilecek olan beyitler, Mevlânâ'nın anlayışında insanın kudreti ve Allah'ın kudreti arasındaki farkı göstermesi açısından önemlidir:

““Attığın zaman sen atmadın.' âyetinde de iki nispet vardır, hem nefiy var, hem ispat; ikisi de bir arada.

Onu sen attın diyor, çünkü taşlar senin elindeydi, senin elinle atıldı; fakat sen atmadın; çünkü o atış gücünü Tanrı verdi.

İnsanın gücü bir yere dek varır; ondan öteyi aşamaz; bir avuç taş-toprak bir orduyu nasıl kırar?

Avuç senin avucun, fakat atmak bizden, işte bu iki nispetin nefiyi de doğru, ispatı da.” (Gölpınarlı, 2003(III): 260).

Mevlânâ Allah'ın kudretinin sınırsız olduğunu söylemekle birlikte, insana da bir kudret alanı bırakmaktadır. Ancak anlaşılıyor ki O, insana bırakılan bu kudret alanını, Allah'ın irâdesi kadar geniş tutmamakta, insanın kudrete sahip olmasına rağmen

acziyetini unutmadan hareket etmesi gerektiğini de belirtmektedir. Buna göre, insanın kudreti, Allah'ın kudreti çerçevesindedir. Bununla beraber Allah'ın kudreti, insanların yapacakları işlerdeki tercihlerini etkilememektedir, O'na göre insan da yapmak istediklerini yapmaya kendine verilen gücü ölçüsünde muktedirdir.

Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde insan hürriyeti ile ilgili bir çok açıklama ve hikaye mevcuttur:

“Hırsızın biri, şahneye, a padişahım dedi, yaptığım iş, Tanrı takdiriyle.

Şahne, a benim iki gözümün nuru dedi, benim yaptığım iş de O'nun takdiriyle.

Adamın biri, bir dükkandan bir tek turp alsa da, akıllı kişi dese bu Tanrı'nın takdiri.

Sen de O'nun başına iki-üç yumruk vurur, koy turpu yerine dersin; bu da Tanrı'nın takdiri.” (Gölpınarlı, 2003(V): 272).

Mevlânâ bu sözleriyle cebirin mantıksızlığını anlatmakta, eğer her yapılan işin Allah'tan olduğu kabul edilirse, bu dünyada yapılan hiçbir şeyin hesabının sorulmaması gereklidir ki, bu durum bir çok sıkıntıya yol açacaktır. Çünkü böyle bir durumda herkes, yaptığı kötü fiillerinin müsebbibi olarak Allah'ı gösterecektir.

Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde çok kez cebir inancına karşı olduğu görülmektedir. Ayrıca O, cebre inanan kişinin Allah'ın nimetlerini inkar ettiğini de söyleyerek, cebre inanan insanların bu inançlarının onları tembelliğe iteceğine de değinmektedir (Gölpınarlı, 2003(I): 127). İnsanların hoşlanmadıkları bir iş oldu mu, bunu Allah'a yüklemelerini eleştiren Mevlânâ, böyle davrananları cebriler olarak nitelendirmektedir. (Gölpınarlı, 2003(I): 83). Onlar böyle yaparak yaptıkları kötü işlerin sorumlusu olarak Allah'ı göstermeye çalışmaktadırlar. Mevlânâ buna örnek olarak, Hz. Adem ile İblis'in olayını anlatmakta ve Hz. Adem ile Hz. Havva'nın cennetten kovulmalarına neden olan hatalarından dolayı suçlarını kabul edip özür dilediklerini, ancak İblis'in “Beni azdıran sensin.” diyerek suçu Tanrı'ya yüklemek istediğini anlatmaktadır. Daha sonra da kaderin gerçek olduğu gibi çalışmanın da gerçek olduğunu, yalnız kaderi görenin, İblis gibi tek gözlü olacağını bildirmektedir. Mevlânâ, iki iş arasında tereddüt edilmesini insanın gücüne delil göstermektedir, bu güç nedeniyle insan yaptıklarından sorumlu tutulacaktır (Gölpınarlı, 2003(VI): 410-412).

Mevlânâ, kulun irâde ve ihtiyarını kabul etmekte, Tanrı'nın işlerin nasıl, ne vakit ve ne sûretle olacağını bilmesinin, kula o işi zorla yaptırmadığını; fakat kulun kendi dileğiyle yaptığı işi de, Tanrı'nın verdiği kuvvetle yaptığını bildirmekte ve cebriler ile tüm sorumluluğu insana vererek Allah'ın kudret alanını sınırlandıranlar arasında orta bir yol tutmaktadır (Gölpınarlı, 2003(VI): 412; Gölpınarlı, 2003(I):171).

Yine Mevlânâ Mesnevi'de geçen başka beyitlerde Allah'ın emir vermesinin bizim ihtiyarımıza delil olduğu ve bizim ihtiyarımızın O'nun ihtiyarı sayesinde meydana geldiğini anlatmaktadır (Gölpınarlı, 2003(V): 274).

Mevlânâ başka bir beyitte Allah'ın kudretinin mutlak olduğunu söylemekle beraber, bu durumun kuldaki seçme hakkına engel olmadığını eklemektedir (Gölpınarlı, 2003(V): 274). Ancak Mevlânâ'ya göre kuldaki irâde ve ihtiyar gücü, Tanrı'nın lütfüyle, O'nun kudret ve kuvvet ihsan etmesiyledir (Mevlânâ, 2003(V): 279).

Mevlânâ, Allah'ın kudreti ile kulun kudreti arasındaki ilişkiyi aşağıdaki beyitlerde de şöyle ifadelendirmiştir:

“Yıldızları, gökyüzünü yaratan, nasıl olur da bilgisizce yap-yapma diye emir verir?

Kulda ihtiyar yoktur diye sanki Tanrı'dan aczi giderdin aklınca; ama O'na, hâşâ, bilgisiz, ahmak, akli ermez dedin.

Kader yoktur, kul dileğiyle iş yapar demekte, hiç olmazsa âcizlik yoktur; olsa bile bilgisizlik âcizlikten beterdir.” (Gölpınarlı, 2003(V): 271).

Bu beyitlerden anlaşılıyor ki, kulda ihtiyar olmazsa, Allah'ın emir vermesi söz konusu olamaz, çünkü böyle bir durumda emir vermenin bir manası yoktur.

4.2.2.7. Tekvin

Mevlânâ'ya göre tekvin sıfatı, Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarının bu gözlemlenen âlemde tecelli ve tezahürlerinden ibarettir (Arpaguş, 2001: 169). Bu tecelli ve tezahürleri insanın yaratılması konusunda şöyle anlatmaktadır:

“Ademoğlu önce erlik suyuydu; sonra bir kan parçası, sonra da et parçası haline geldi. Yüce Tanrı, rahimler meleği denen meleği, ana rahimlerine memur eder; ey melek, ona sûret ver diye emreder. O melek, Levh-i Mahfuz'dan ona verilecek şekli, sûreti almıştı; ona göre rahmin dışından, üstün ve ulu Tanrı'nın buyruğuna göre onu düzer. Şekli tamamlanınca, ey melek geri git, bizim onunla gizli bir işimiz var diye buyruk gelir. Ondandır cana can verir. Can ne biçim şeydir, hiç kimse bilemez. Ondandır da rızkını yaz, kutsuz yahut kutlu olacağına göre yapacağı şeyleri yaz diye buyruk gelir. Tanrı, Adem'i yaratınca cana, başına girmesini buyurdu. Can girince balçık halindeki başı, et, kemik ve deri haline döndü; başından başka tüm bedeni balçık halindeydi. Adem, gözünü açınca, bütün lûtf ve ihsanların Tanrı'dan olduğunu bilmesi için bedenini balçık hainde gösterdi ona.” (Mevlânâ, 1965: 71).

Mevlânâ'nın, insanın sonradan yaratıldığına da işaret eden ve yaratılışı canlı bir şekilde tasvir eden yukarıdaki ifadelerinin yanında, “bu dünyayı, inananlar için Allah'ın yaratma kudretinin tecelli ettiği bir saha” (Schimmel, 2005: 92) şeklindeki düşüncesine göre de, O'nun tüm âlemi kapsayan bir yaratma anlayışına sahip olduğu sonucuna da ulaşılabilir. Nitekim O, âlemin kadîm olmadığını anlatırken, aslında sonradan yaratılmış olduğunu da açıklamış olmaktadır (Mevlânâ, 1974: 216-218).

Mevlânâ'ya göre her şey yokluktan yaratılmıştır:

“Gör de bil ki, yoklukta güneşler var; burada güneş olansa, orada süha yıldızı ancak.” (Gölpınarlı, 2003(V): 102).

Görüldüğü gibi Mevlânâ için her şey yoktan var edilmiştir, O'nun “adem” yani “yokluk” hakkındaki düşüncesine göre, yoklukta sonsuz güneşler vardır; veya içerisinden kervanların varlık âlemine çağrıldığı bir ülke gibidir (Schimmel, 2005: 90):

“O yokluk çölünden, şu görünen âleme özelemler çeke çeke, bölük bölük kervanlar gelmede.” (Gölpınarlı, 2003(VI): 605).

Mevlânâ'nın adem (yokluk) hakkındaki ifadelerinde, yoktan var olma, yani yoktan (hiç'ten) nasıl yaratıldığına dair açık ve net bir fikir olmamakla beraber, varlıkların kadim olmadığı açık ve nettir (Schimmel, 2005: 90). O, kâinatın kadîm olduğunu söyleyen Dehriye'yi eleştirmekte ve bu konuya şu şekilde yer vermektedir:

“Dün birisi, kâinat sonradan yaratılmıştır; şu gökyüzü de fânîdir; mirasçısı da Tanrı'dır diyordu.

Bir filozof, sonradan yaratıldığını nasıl biliyorsun dedi; yağmur bulutun sonradan yaratıldığını nasıl bilir?

Şu değişip duran âlemde zerre bile değilsin; böyleyken güneşin sonradan yaratıldığını ne bilirsin sen?” (Gölpınarlı, 2003(VI): 573).

“İnanan dostum, dedi, içimde reddedilmez bir delil var; gökyüzünün sonradan yaratıldığına reddedilmez bir delil.” (Gölpınarlı, 2003(VI): 574).

Mevlânâ, Rum elçisinin Ömer'e, varlığın bu yeryüzüne nasıl indiğini, yani bu dünyadaki varlıkların nasıl varlık sahibi olduklarıyla ilgili soru sormasına yer vererek, Ömer'in ağzıyla konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır:

"Sınıra sığmaz kuş, kafese nasıl girdi? Ömer, Tanrı, dedi, cana afsun okudu; hikayeler söyledi.

Gözü kulağı olmayan yokluklara afsun okuyunca coşuverir onlar.

Onun afsunuyla yoklar, varlık ülkesine taklalar atarak hemencecik gelirler.

Var olana da bir afsun okur; var olan, tezce, iki çifte atla tekrar yokluğa at sürer gider." (Gölpınarlı, 2003(I): 168).

Mevlânâ, burada da Tanrı'nın varlıkları yokluktan yarattığını belirtmektedir.

Düşünüre göre sonradan yaratılmış bu âlemde, yaratılış süreklidir:

"Ey ulu kişi, yüzyıllar, yüzyıllara eş oldu, geldi geçti, şu anlamlarsa hep yerinde hep öylece durmada..

Şu deredeki su, kaç kere değişti; ama ayın yıldızların akisleri hep yerinde." (Gölpınarlı, 2003(VI): 636).

Mevlânâ, insana değişmiyor gibi görünen bu âlemde sürekli olan oluş ve bozuluşu anlatarak, Allah'ın tekvin sıfatının etkinliğinin âlemde her an devam ettiğini bir başka şekilde de şöyle ifadelendirmektedir:

"Her solukta dünya da yenilenir; fakat biz onu, duruyor görürüz de bu yenilenmeden haberimiz bile olmaz." (Gölpınarlı, 2003(I): 139).

Mevlânâ, bu beyitin devamında Allah'ın yaratışının hızlılığından ve sürekliliğinden dolayı, insanların, âleme taalluk eden bu tekvin sıfatını fark etmediklerinden bahsetmektedir.

Mevlânâ'nın yaratılışla ilgili sudûr nazariyesini andıran beyitleri vardır:

"Oğul, bütün dünyayı testi bil; hem ağzına dek bilgiyle, güzellikle dopdolu bir testi.

Fakat bu bilgi, bu güzellik, dolu oluşu yüzünden derisine sığamayan zâtın, güzellik Diclesinden ancak bir katre.

Gizli bir defineydi, dopdolu olduğundan coştı, köpürdü; toprağı, daha parlak bir hale getirdi.

Gizli bir defineydi, dopdolu olduğundan coştı, köpürdü; toprağı, atlaslar giyinmiş bir padişah haline soktu." (Gölpınarlı, 2003(I): 268).

Sudûra benzer ifadelerin yer aldığı bu beyitlerine bakarak, Mevlânâ'nın da yaratılış konusunda tamamen bu nazariyeyi savunduğunu iddia etmek mümkün değildir (Baykan, 1999: 115). Farabi ve İbn-i Sina gibi İslâm filozoflarının sudûr anlayışında, Allah'ın bilmesi, insanların bilgisinden farklı olarak, varlıkları yaratması demektir (M.S. Aydın, 2002: 145). Sudûrcu anlayışta determinizm söz konusudur (Düzgün, 1998: 232) ve Allah'ın irâdesiyle yaratması yerine bilmesiyle yaratması konulmuş olur ki, "Mevlânâ'da tüm varlık ve yokluk evrenleri ve bunların içinde yapılan her davranışın daima Allah'ın irâdesiyle olmakta olduğu anlatılarak sudûra karşı çıktığı görülmektedir." (Baykan, 1999: 115). Mesnevî'de geçen aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ, her şeyin Tanrı'nın kudret ve irâdesi ile olduğunu anlatmaktadır:

"Bu işe Tanrı'nın (kudret) eli gerek a yiğit; çünkü Tanrı'nın (kudret) eli, her olmayacak şeyi var eder.

O'nun elinde her olmayacak şey, olacak hale gelir; her baş çeken yatıştır, râmolur.

Anadan doğma kör ki oluyor, cüzamlı da kim? Ölü bile o üstün erin afsunuyla dirilir.

Yokluk, ölüden daha da ölüyken O'nun var etme avucunda çaresiz kalır, varlık âlemine gelir.

Her gün bir iştedir o, âyetini oku da onu işsiz-güçsüz bilme.” (Gölpınarlı, 2003(I): 291).

Mevlânâ, başka beyitlerinde de her şeyin Allah'ın irâdesiyle olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden de, Mevlânâ'nın yaratma anlayışında, sudûr nazariyesinde olduğu gibi, varlıkların ortaya çıkmasının yaratıcı tarafından bilinmemesi söz konusu değildir:

“O'nun ihtiyârı, ihtiyârları var etti; O'nun ihtiyârı, bir atlı gibi toz duman içinde; görünmüyor.” (Gölpınarlı, 2003(V): 274).

4.2.3. Fiilî Sıfatlar

Mevlânâ'nın, diğer sıfatlarda olduğu gibi, bir isimlendirme yoluna gitmeden, varlık âlemindeki oluş ve değişimleri içeren fiilî sıfatları kullandığını görmek mümkündür.

Fiilî sıfatların hepsi, Allah'ın kudret, irâde ve tekviniyle meydana gelir, Allah'ın tekvin sıfatı bunların merciidir (Gölcük ve Toprak, 2001: 243).

Mevlânâ'nın fiilî sıfatlarla ilgili ifadelerine eserlerinde bir çok yerde rastlamak mümkündür. Bunlarla ilgili örneklerden biri O'nun ayıpları örten olmasıdır:

“Ey suçları örten, perdemizi kaldırma; imtihan da sen yardımcı ol, bizi sen kurtar.” (Gölpınarlı, 2003(I): 303).

Allah'ın yaratan olması en önemli sıfatlarından. Mevlânâ'ya göre de Allah yaratandır:

“Her canın sıfatı, o canı yaratan Tanrı tarafından, ona uygun olarak yaratılmıştır.” (Gölpınarlı, 2003(III): 196).

Allah'ın fiilî sıfatlarından biri de ihtiyacı olanlara yardım etmesidir:

“İçinden Yarabbi dedi, sen yardım et; aman senden, Muhtesip, çalgıcı ihtiyarcağıza geldi, çattı, sataştı, işte.” (Gölpınarlı, 2003(I): 222).

Allah'ın, merhamet sahibi olması da O'nun bu sıfatlarından.

“Acıyan Tanrı, Nuh kavminin, Hud kavminin helâkini gösterdi canımıza.

Korkalım diye onları kahretti; bu iş tersine olsaydı vay haline.” (Gölpınarlı, 2003(II): 618).

Allah, ihsan sahibi ve bağışlayıcıdır:

“Ey Tanrı, elde edilen herşey senden; bütün âlemin bağışlamaları, senin bağışlamanın vuran ışığından zerre.” (Gölpınarlı, 2003(V): 353).

Allah'ın her an bir işte olduğunu yani yaratmada olduğunu “Göklerde ve yerde olanlar O'ndan dilenirler. O, her gün yeni bir tecellîdedir.” (Rahmân, 55/29) âyetine atıfta bulunarak, şu beyitleriyle dile getirmektedir:

“Fakat padişah işsiz, güçsüz değildir; hasta olmayanın feryat etmesine, inlemesine şaşılır.

Ay oğul, işte herkese, her şeye acıyan Tanrı, bunun için ‘O her an bir iştedir.’ buyurdu.” (Gölpınarlı, 2003(I): 192).

Başka bir beyitinde de Allah'ın bütün yaratıkların hayrına koşan, lütuf ve ihsan sahibi ve vaadini yerine getiren olduğuyla ilgili fiilî sıfatlarına örnek vardır:

“O'ndan başka Tanrım yok benim, bütün yaratıkları, hayrına, lütfuna nail olmuştur; ihsanı, vaadini yerine getirmiştir; siz de sizden sonra gelen soylarınızı mahrum etmeyin.” (Gölpınarlı, 1992(I): 102).

Sayısız çok fazla olan fiilî sıfatlarla ilgili Mevlânâ'nın eserlerinde başka örneklerde bulmak mümkündür. Görülüyor ki O, fiilî sıfatlarla Allah'ı nitelemekte, ancak bunlarla ilgili herhangi bir tartışma konusundan bahsetmemektedir.

4.2.4. Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar denildiğinde akla gelen, yaratılmışlara ait durumların ve uzuvların Kur'an ve hâdislerde Allah'a nispet edilmesi idi. Oysaki Kur'an'da Allah, kendisini anlatırken hiçbir şeye benzemediğini söylemektedir. Bu nedenle söz konusu sıfatlar etrafında olan tartışmalar neticesinde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Burada ele alacağımız bu görüşlerin neler olduğu değil, Mevlânâ'nın bu konudaki yaklaşımı olduğundan O'nun düşüncelerine geçilebilir.

Mevlânâ, İslâm tarihinde kendilerini İslâm'a nispet eden, İlâhî zâtı yaratıkların zâtlarına benzeten, bazen de O'nu cisim sıfatları olan bir cisim kabul eden teşbihçilere karşı mücadele etmiştir (Altıntaş, 2007: 107). Mesnevî'de "Hz. Musa'nın Çobanın Münâcâtını İnkâr Etmesi" başlığında anlatılan olaydan anlaşılıyor ki O, Allah'ın yaratıklara benzediğini düşünmemektedir. Çobanın bu konudaki tamamen teşbihçi münâcâtı şöyledir:

"Mûsâ yolda bir çoban gördü: A Tanrı, A Allah diyordu;

Nerdesin ki kulun olayım senin; çarığımı dikeyim, saçlarını tarayayım senin.

Elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım senin; A ulular ulusu, süt getireyim, sunayım sana.

Elceğini öpeyim, ayacıklarını ovayım; uyuma çağın gelince yerceğini süpüreyim." (Gölpınarlı, 2003(II): 524).

Musa peygamber çobanın bu sözlerini duyunca onu eleştirmekte ve İslâm inancında Allah'ın cismanî şeylere nispet edilen ifadelerle anılamayacağını söylemektedir:

"Çarık, dolak, sana layık; bir güneşe böyle şeyler layık mı?" (Gölpınarlı, 2003(II): 524).

"Kime söylüyorsun bu sözleri? Amcana, dayına mı? Cisim sahibi olmak, bir şeye muhtaç olmak, ululuk sahibi Tanrı sıfatları arasında var mı?

Sütü, gelişip yetişme çağında olan içer; çarığı ayağa muhtaç olan giyer." (Gölpınarlı, 2003(II): 525).

Mevlânâ, bu beyitlerde Hz. Musa'nın ağzından insanbiçimci Tanrı anlayışına sahip olanları eleştirmektedir (Altıntaş, 2007: 107).

Düşünür, başka bir beyitte de Allah'ın şeklinden söz edilemeyeceğini söyleyerek, O'nun yaratıklara ait özelliklerden münezze olduğunu söylemektedir:

"A şekle sığmayan bunca şekiller, hep senden.. Aklınca sana şekil verenin de başı dönmüştür, şaşırıp kalmıştır; şekilden arı olduğuna, bir bulunduğu inananın da." (Gölpınarlı, 2003(II): 382). Gölpınarlı, bu beyitin şerhini yaparken Mücessime ve Müşebbihe'yi eleştirmektedir. O'na göre, bu grupların yaptığı gibi; Allah'ın insan şeklinde olduğunu düşünmek, arşında oturduğunu söylemek, elinin, yüzünün, gözünün, ayağının olduğunu kabul etmek, yani, Allah'ı insana benzeterek ona cisim isnat etmek yanlıştır. Bunların mecaz anlamlarıyla anlaşılması gerekmektedir (Gölpınarlı, 2003(II): 389).

Buna rağmen Allah'ı insan gibi tasavvur eden, fakat ona gönülden bağlı olduğu sözlerinden belli olan çobanın, bu samimi duygularını yüce Tanrı'nın kabul ettiğini de Tanrı'nın ağzından söyletmekte ve aşağıdaki beyitlerinde buna şöyle yer vermektedir:

"Musâ'ya Tanrı'dan vahiy geldi; Tanrı dedi ki; kulumuzu bizden ayırdın.

Sen, buluşturmak, birleştirmek için mi geldin, ayırmak için mi?
Gücün yettikçe ayrılık yoluna ayak basma; benim için en hoşlanılmayan şey, boşamaktır.

Herkese bir huy verdim; herkese bir çeşit tabir düzdüm.

Onun için övüş olan senin için yerıştır; ona baldır da sana zehir.

Bizse tamamıyla çeviklikten de münezzehiz, pislikten de; ağırcanlılıktan da temiziz, çeviklikten de.” (Gölpınarlı, 2003(II): 525-526).

Mevlânâ, burada Tanrı'yı konuşturarak çobanın bilgisizliğinden ötürü söylediği bu sözlerin Allah yanında makbul olduğunu, ancak insana benzerliği çağrıştıracak bu gibi ifadelerin bilgili bir kişinin söylemesinin doğru olmadığını vurgulamaktadır. Mevlânâ'nın bu beyitlerinden Allah'ın yaratıklara ait özelliklerle anılmasını doğru bulduğu anlamı çıkarılamaz. O'nu bu çobanın hikayesiyle anlatmak istediği; Allah'a yakınlık, O'na karşı beslenen samimi duyguların önemi ve insanları doğruya ulaştırma ve yapıcı olma şeklinde ifade edilebilir. Ancak biz bu olayın konumuzu ilgilendiren kısmını verdiğimizden, Mevlânâ'nın Allah'ı, yaratıklara ait teşbih ve tecsime düşürecek her türlü durumdan münezzeh tuttuğu sonucuna ulaşabiliriz.

Mevlânâ, haberî sıfatları kullanmakla birlikte, bunları teşbihe ve tecsime düşürecek şekilde anlamayı doğru bulmamaktadır. Mesnevî'si'nin çeşitli yerlerinde Allah'a el nispet ettiği görülmektedir:

“Can bağışlayan kişi, öldürse de değer, yerindedir. Nâiptir o, eli de Tanrı elidir.” (Gölpınarlı, 2003(I): 36).

Bu beyitte geçen “Nâiptir o, eli de Tanrı elidir.” ifadesi, Kur'an'da geçen “Herhalde sana biat edenler, ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir...” (Fetih, 48/10) âyetine aittir. Burada Mevlânâ, Hudeybiye'de Müslümanların ellerini Hz. Muhammed'in eli üstüne koyarak biat ettiklerini belirtmişti. Allah da bu olaya binaen âyette aslında bu biatın, gerçekte Allah'a olduğunu belirtmektedir (Gölpınarlı, 2003(I): 52). Mesnevî'de nasstan alıntılar yaparak sıklıkla örnekler veren Mevlânâ'nın bu beyitte, âyette geçen “el” ifadesini kullandığı görülmektedir. Mevlânâ, aynı olayı başka bir beyitte şu şekilde dile getirmektedir:

“Tanrı, O'nun eline, kendi elim dedi; ‘Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir.’ hükmünü verdi.

Tanrı eli, onu öldürür de diriltir de. Diri de kim oluyor? Ölümsüz bir can haline getirir onu.” (Gölpınarlı, 2003(I): 286).

“Onlar gece-gündüz, dünya hallerine karşı uykuya dalmışlardır; onlar Rabbin elinde evirip çevirdiği kalem kesilmişlerdir.” (Gölpınarlı, 2003(I): 70).

Mevlânâ, Divân-ı Kebir'de de Allah'a ayak nispet etmektedir:

“Cehennem midesi gibi hiçbir şeyle doymadın gitti; yapma, sonra sınıkları onaran, güç-kuvvet sahibi olan Tanrı, ayağını basar sana.

Nitekim yaratıcı Tanrı, cehennem üstüne ayağını kor da cehennem, çek ayağını, doydum diye bağırır.” (Mevlânâ, 1992(III): 193).

Mevlânâ'nın başta verilen beyitlerindeki ifadeleriyle, Allah'a el ve ayak nispet ettiği ifadeler çelişkili gibi görülmemelidir. O, bunları yaratılmışlara izafe edildiği şekliyle değil, teşbih ve tecsime düşmeden kullanmaktadır. Eserlerinde sembolik bir dil kullanmakta ve benzetmelere yer vermekte olan Mevlânâ'nın haberî sıfatları kullanması yine bu bağlamda değerlendirilmelidir. Nitekim Kur'an'da da her ne kadar Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine yönelik tenzihçi bir anlayışa vurgu yapılsa da, bu konuyla ilgili âyetler olduğu ve zâten haberî sıfatlarla ilgili tartışmanın da bu âyetleri yorumlama farkından ortaya çıktığı belirtilmişti.

4.3. Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi

Ehl-i Sünnet, Allah'ın ahirette müminler tarafından görülmesini aklen caiz naklen de vacip kabul etmiştir. Mu'tezile, Neccâriyye, Havâric, ve Rafîda'nın Zeydiyye kolu ise Allah'ın görülmesi ahirette de olsa kabul etmemişlerdir (Sâbûnî, 2000: 92). Mevlânâ'nın bu konudaki düşüncesi ise Allah'ın bu dünyada görülemeyeceği şeklindedir. O, bu durumu nedeniyle beraber şöyle anlatmaktadır:

“Demek ki gizli şeyler, zıttıyla belirmedi; Tanrı'nınsa zıttı yok, bu yüzden gizli kalır.

Demek ki önce ışık görünüyor; ondan sonra renge bakılıyor; zıt zıttıyla beliriyor; Rum ülkesinin halkıyla Zencî gibi hani.

Demek ki sen, ışığın zıttıyla ışığı bildin; zıt belirdi mi zıttını gösteriyor.

Varlık âleminde Tanrı ışığına bir zıt yok ki zıttıyla o da meydana çıksın, görünsün.

Hasılı ‘Gözler onu kavrayamaz; o gözleri kavrar.’, bunu Mûsâ'ya, Tur Dağına bak da gör, anla.” (Gölpınarlı, 2003(I): 138). Mevlânâ, Allah'ın görülmesi için zıttının olması gerektiğini ancak Allah'ın eşi ve benzerinin olmaması (Mevlânâ, 1974: 301-302) nedeniyle, dünyada böyle bir görmenin mümkün olmayacağını anlatmaktadır. Ayrıca O yukarıdaki beyitlerde görüldüğü gibi, bu düşüncelerine delil olarak Kur'an'dan; ‘Gözler O'nu idrak edemez, O ise gözleri idrak eder. O öyle Lâtîf, öyle her şeyden haberdardır.’ (En'âm, 6/103) âyetini ve Mûsâ Peygamberin Tur Dağında Allah'a O'nu görmek istediğini söylemesini, ancak Allah'ın da Mûsâ'ya kendisini göremeyeceğini belirttiğini konu alan âyeti (A'râf, 7/143) göstermektedir.

Mevlânâ'ya göre, Allah'ın görülememe nedenlerinden biri de O'nun aşkın olmasıdır. O'nun bütün âlemlerin üstünde oluşunu şu ifadeleriyle anlatmaktadır:

“Yüce Tanrı bu tasavvurlar âlemine ve hatta hiçbir âleme sığmaz. Eğer tasavvurlar âlemine sığmış olsaydı, tasavvur edenin onu kavramış olması gerekirdi ve bu bakımdan o, tasavvurların yaratıcısı olmazdı. İşte böylece O'nun bütün âlemlerin ötesinde, üstünde olduğu anlaşılmış oluyor.” (Mevlânâ, 1974: 156). Anlaşıyor ki Mevlânâ, sınırlı kavrayışla insanın kendisini yaratanı algılayamayacağını belirtmektedir. Burada O'nun akıl yürüterek, eğer yaratan kavranılırsa O'nun da yaratılmış olmaktan kurtulamayacağı sonucuna ulaştığı görülmektedir. Ayrıca Tanrı olmanın gerekliliği olarak, insan tasavvurunun üstünde olmak gerektiğini anlatmaya çalışmıştır.

Mevlânâ, Allah'ın dünyada görülemeyeceğini açıklamak için güneş sembolünü kullanmakta ve Allah'ın âlemdeki herhangi bir varlık gibi görülemeyeceğini anlatmaktadır. Güneşe çıplak gözle bakmak nasıl mümkün değilse, her şeye nüfuz edecek kadar parlak ve gözlere nihan Allah'ın nurunun da görülebilmesi, tanınip bilinmesi için örtüye ve renkli camlara ihtiyaç vardır (Schimmel, 2005: 78). O, bunu şöyle açıklamaktadır:

“Tanrı'nın Cemâl'i nikapsız olarak görünürse biz bunu görmeye tahammül edemeyiz ve O'ndan nasibimizi alamayız. Bu nikaplar vasıtasıyla yardım görüyor, fayda elde ediyoruz. Bu gördüğün güneşin ışığı vasıtasıyla yürüyoruz, görüyoruz, iyiyi kötüden ayırıyoruz ve ısınıyoruz. Ağaçlar bağlar da onun sayesinde meyva sahibi oluyorlar. Olmamış ekşi ve acı meyvalar, onun sıcaklığı ile olgunlaşıp, tatlılaşıyorlar. Altın, gümüş, lâl ve yakut madenleri, onun tesiri ile meydana çıkar. Vasıtalarla bize bu kadar fayda veren bu güneş, eğer bize biraz daha yaklaşacak olursa, hiçbir fayda vermeyeceği gibi, hatta bütün dünyayı ve insanları yakar kavurur. Ulu Tanrı dağa perdeyle tecelli ettiği zaman, dağ güllerle doluyor, yemyeşil oluyor, süsleniyor. Halbuki perdesiz tecelli edince, dağ alt üst ve paramparça olur.” (Mevlânâ, 1974: 54-55).

Mevlânâ, Allah'ın gözle görülemez olduğunu söylemekte ancak onun akıl gözüyle görülebileceğini de kabul etmektedir. Bununla ilgili şu ifadelerde bulunmaktadır:

“Duygu gözünün yolu İ'tizal yoludur; akıl gözüyle kavuşup buluşma da Sünnîdir.

İ'tizale inananlar, duygunun maskaralarıdır ama sapıklıklarından kendilerini Sünnî gösterirler.

Kim, duyguda kaldıysa M'tezilîdir; Sünnîyim der ama bilgisizliğinden der.

Kim duygudan çıktıysa Sünnî, odur; görüş ehli olan, gören göz, izinin tozu kutlu akıl gözüdür.

Hayvanın gözü, padişahı görebilseydi, öküzle eşek de Allah'ı görürdü.

Sen de hayvan duygusundan başka, nefis isteğinden dışarı bir duygu olmasaydı,

Ademoğulları, nasıl olurdu da yüceltilirdi; hayvanla ortak duyguyla nasıl olurdu da Tanrı'ya mahrem kesilirdi?

Sen şekilden kurtulmadıkça şekle sığar, sığmaz demen de boştur.

Şekle sığmaz, yahut sığmaz demek, tümünden iç olmuş, öz kesilmiş, kabuktan, deriden kurtulmuş kişinin harcıdır.

Körsen köre teklif yok; değilsen yürü-git; sabır darlığın anahtarıdır.

Sabır ilacı; hem gözün perdelerini yakar; hem göğsü açar, gönlü ferahlatır.

Gönül aynası arındı, tertemiz oldu mu, sudan, topraktan dışarı, şekiller görürsün.

Hem resmi görürsün, hem ressamı; hem devlet yaygısını serdedersin, hem yayanı.” (Gölpınarlı, 2003(II): 382-383).

Mevlânâ'nın Allah'ın görülmesi ile ilgili görüşleri, bu beyitlerde genel olarak özetlenmiş gibi görünmektedir. Allah'ın görülebilmesinin, bu görünen âlemdeki nefsanî arzularına takılıp kalmayan insanın, (insan-ı kamil olan) kendi varlığından vazgeçerek kalp gözüyle görmesinin mümkün olduğunu, aksi durumda ise Allah'ın bu dünya gözüyle görülemeyeceğini söylemektedir. İnsanın hayvandan üstünlüğünün de, insandaki nefsî isteklerden başkaca duygularla gerçekleştirebileceğini açıklamakta ve kalp gözünün açılmasının insanın hayvani duygularını yıkmasıyla gerçekleşeceğini belirtmektedir.

4.4. Vahdet-i Vücûd (Varlığın Birliği) Görüşü

“Varoluşun Birliği” şeklinde tecüme edilebilecek olan Vahdet-i Vücûd, 12. ve 13. yüzyıllar İspanya'sının önde gelen Arap Mistik filozofu İbn-i Arabî'ye (M. 1165-1240) kadar gerilere giden metafizik bir kavramdır (Izutsu, 2002: 81).

“Vahdet-i Vücûd ya da ‘varoluşun birliği’ teriminin, kendisinin de açıkça işaret ettiği gibi, bu temel görüş ‘varoluş’ etrafında odaklanır. Başka bir ifadeyle, vahdet-i vücûd felsefesi, orijinal bir metafizik görüşün teorik ya da rasyonel olarak yeniden kurulmasından başka bir şey değildir. Bu orijinal görüş de varoluşun gerçekliğinin bir sezilmesi olarak anlaşılır. Bu özel bağlamda varoluş, hepimizin doğal olarak sağduyumuzla anladığımız türden bir varoluş değildir. Bunun yerine, o, kendisini sadece aşkın bir bilince açan varoluştur. Bu varoluş, kişinin, bilginin ampirik boyutunu aşarak ampirik-ötesi bilinç boyutuna ulaştığı zaman sezdiği varoluştur.” (Izutsu, 2002: 85).

Vahdet-i vücûd hakkında verilen bu bilgiden sonra Mevlânâ'yla beraber, O'nun daha iyi anlaşılması için bu kavramı ilk ortaya atan düşünür olan İbn-i Arabî'nin bu konudaki düşüncesinin kısaca nasıl olduğunun da verilmesi faydalı olacaktır. Buna göre İbn-i Arabî'nin tüm tasavvuf sistemi “vahdet-i vücûd” yani “varlığın birliği” ifadesiyle

belirtilir (M. Aydın, 2007: 154). Allah'ın sonsuz ve evrensel varlığı dışında hiçbir varlık yoktur (Ülken, 1998: 218). O'na göre, Allah'ın, kendi zâtında bilkuvv ve var olan isim ve sıfatlarını bilfiil açıklaması için kâinat gerekli görülür. Kâinat ise, batın olan ezeli varlığın zuhurundan başka bir şey değildir (M. Aydın, 2007: 154).

İbn-i Arabî'nin sistemleştirdiği “vahdet-i vücûd” felsefesi, varlıkla yokluk arasında esaslı bir hudut çizmiştir. Buna göre, var olan sadece Allah'tır. O'nun dışındaki varlıklar mecazen bu ismi almışlardır (M. Aydın, 2007: 154).

İbn-i Arabî'nin “Varlığın Birliği Felsefesi” hem medrese hem de bir kısım medrese ağırlıklı sufilerce benimsenmemiştir. İmam Rabbani'nin “vahdet-i şühud”cu tasavvufu, İslâm'ın yaratan-yaratılan ikiliği çizgisine daha mülayim gelmiş ve açıkça olmasa da kalben vahdet-i vücûdculu sistemle aralarına mesafe koymuşlardır. Çünkü İbn-i Arabî'nin birlik sisteminde, insan varlığının yeri, mutlak varlığa bağlı olarak tayin edilir. Böylece kişinin sorumluluğu konusu, ortadan kalkmaktadır. İbn-i Arabî'nin felsefesi bütün problemleri Allah problemi etrafında toplayan bir birlik görünümündedir (Ülken, 1998: 218; M. Aydın, 2007: 155). Mevlânâ'nın düşüncelerinin tam olarak vahdet-i vücûd çizgisinde görülmediğini kabul eden Aydın'a göre, Mevlânâ, İbn-i Arabî'den hem metot hem muhteva açısından ayrılmaktadır. Tasavvufi fikirlerle meşgul olmasına rağmen İbn-i Arabî'de felsefe ağır basmakta, antik doğu kültürünün de Grek felsefesinin tesirleri çok daha fazla hissedilmektedir. Mevlânâ ise, daha didaktik bir metotla herkesin zihnine yönelmekte, vereceği dersi, ibreti, sembollerle, hikayelerle vermeyi başarmaktadır (M. Aydın, 2007: 160). Buna rağmen Mevlânâ'nın vahdet-i vücûd anlayışını tamamen İbn-i Arabî'den bağımsız düşünmek de mümkün değildir. Nitekim ikisinin de bu düşüncelerinde Yunan felsefesinin etkileri hissedilmektedir.

İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd sistemine tam anlamıyla panteizm denilemez. Çünkü panteizmde her şeyi Allah olarak tanımak, varlığı ancak ona vermek anlayışı hakimdir (Gölpınarlı, 1985: 41). Panteizmde Allah'ın âlemden ayrı bağımsız bir kişiliği yoktur (Bolay, 1999: 149). Vahdet-i vücûdda ise, Tanrı'nın şahsiyeti vardır (Bolay, 1999: 150). İslâm düşüncesindeki vahdet-i vücûd anlayışında âlemin mahiyeti, Allah'ın mahiyetine dahil edilemez, aksine Allah'ın varlığına dayandırılır. İbn-i Arabî'ye göre, mahiyetler yapılmış değildir. Allah, eşyaya asıllarını ve mahiyetlerini vermez; onlara vücut verir, onları icat eder (Bolay, 1999: 481-482).

Kısaca bir kıyaslama yapılacak olursa; panteizm, Allah ile âlemin karışması demektir ki vahdet-i vücûd, Allah ile âlemin karışması ve Allah'ın herhangi bir şeye hulûl etmesi anlayışlarından her zaman sakınmışlardır. Vahdet-i vücûd, dini bir tecrübenin eseri iken; panteizm, teorik bir anlayıştır (Bolay, 1999: 150). Günümüz İslâm felsefecilerinden S. Hayri Bolay'a göre, panteizmde mutlak varlık bir yönüyle tabiat, bir yönüyle Tanrı(cevher)'dir, Tanrı âlemde tecelli edecek yerde tabiat Tanrı olarak görülür. Vahdet-i vücûd, İslâmî akideyi esas kabul eden, ahiret hayatına inanan, gaye-sebebi lüzumlu gören, dini merasimi ve ibadeti gerekli gören, âyet ve hâdis ile keşfiyata dayalı bir anlayıştır (Bolay, 1999: 482-483). Panteizmde zuhurun zorunluluğu dolayısıyla ilâhî irâdenin ve ferdî hürriyetin inkarı söz konusu olduğu halde, vahdet-i vücûdda mutasavvıflar, ilâhî ve ferdî irâdeyi kabul ederek ferdî sorumluluğu temellendirirler (Bolay, 1999: 483; Erdoğan, 2000(V): 603). Allah'ın irâdesi ve kişiliği her zaman vardır ve etkilidir (Bolay, 1999: 483).

Vahdet-i vücûdun ilk sistematik temsilcisi kabul edilen İbn-i Arabî ve O'nun bu konudaki düşüncesine zemin hazırlayan panteizmin onun vahdet-i vücûd anlayışındaki etkileri genel olarak verildikten sonra, asıl konumuz olan Mevlânâ'nın vahdet-i vücûd anlayışını değerlendirebiliriz.

Mevlânâ kendisinden önce vahdet-i vücûd anlayışını işleyen düşünürlerden, konuya daha coşkun girmiş olması ve canlılık getirmesi nedeniyle ayrılmaktadır. Mevlânâ, felsefesine Tanrısal aşkı katmaktadır (Çubukçu, 1983(XXVI): 103). Oysa İbn-i Arabî, varlığın birliğini anlatılırken konuyu akılcı ve felsefi bir metotla temellendirmekte; “vecd” ve “aşk” a çok az başvurur. Ama Mevlânâ, bunu ilâhi aşk anlayışıyla ortaya koymaktadır (Ülken, 1998: 221; E. Işık, 2000: 54). Mevlânâ’da birlik sırrı aşk içinde yaşanan bir haldir. Duyularla zekanın, ilmin ve felsefenin sunduğu bilgi, birliği tanıtmaktan âcizdir. Bunların hepsi eşyayı böler, çokluk içinde gösterir. Akıl birliği mahveder ve çokluğu canlandırır. Hakikat olan birlik aşkın eseridir. O, aşkın harikasıdır. Aşk içinde sevenle sevilen de birleşir, bir ve aynı şey olurlar (Topçu, 1974: 32). Buna göre Mevlânâ, aklın çokluğu ortaya çıkardığını oysa sevginin birliği öne çıkardığını ifade etmek sûretiyle akılcı vahdet-i vücûd anlayışını değil, aşk ve sevgiyi öne çıkaran vahdeti vücud anlayışını benimser görünmektedir.

Görüldüğü gibi Mevlânâ’daki aşk, onu “varlığın birliği” anlayışına götürmüştür. O’na göre var olan her şeyin temeli maddi değil, ruhi olan Tanrı’dır. Ayrıca gerçekte sadece bir tek varlık vardır, o da Tanrı’dır (Şahin, 2002(I): 279). Mevlânâ’nın, bu düşüncelerini izah eden beyitleri ise şunlardır:

“Lâ kılıcı, Tanrı’dan başka bütün varlığı keser, öldürür; bir bak da gör, Lâ’dan sonra ne kaldı?

İll’Allah kaldı; hepsi de gitti; a eşliği, ortağı yakan ulular ulusu aşk, sevin.” (Gölpınarlı, 2003(V): 62-63).

Gölpınarlı’ya göre, Lâ Arapça’da nefye, İllâ, ispata delalet etmektedir; tevhid kelimesi “Lâ ilâhe- Yoktur tapacak” sözüyle başlar; “ill’Allah’- Ancak Allah’tır” sözüyle biter. Dolayısıyla Allah’tan başka hiçbir şeye tapmanın gerçek olmadığı bildirilir. Her şey O’nun yaratışının, kudretinin eseridir; her şey de O’nun hikmeti sanatı görülür, ama zâtı her şeyden münezzehtir. Bunlara bilgisiyle ulaşan, bilgisi görüş, görüşü de buluş ve oluş haline gelen kişi, şaşılıktan kurtulmuştur. Artık o kişi, her şeyde O’nun hikmetini görür, ama her şeyden de O’nun zâtını tenzih eder. Varlık âlemini, O’nun varlığına karşı yok gördüğü de olmaktadır (Gölpınarlı, 2003(V): 69). O’nun varlığı karşısında her şeyin yok görülmesi ile ilgili beyitlere benzer şekilde Mevlânâ şu beyitlerinde de yer verir:

“O’nun zâtından başka her şey fânîdir; mademki O’nun zâtında fânî değilsin, varlık arama.

Kim bizim zâtımızda fânî olursa ona her şey fânîdir cezası terettüp etmez.

Çünkü O, illâ’dır, lâ’dan geçmiştir; kim illâ’daysa o, yok olup gitmez.

Kim kapıda ben’den, biz’den laf ederse, kapıdan sürülmüştür; lâ’nın çevresinde ağ örür-durur.” (Gölpınarlı, 2003(I): 290).

Mevlânâ’nın bu ifadelerinden anlaşılıyor ki, eğer kişi kendi varlığını fânî olmayan mutlak varlıkta, yani Tanrı’nın varlığında eritirse, o kişi artık yok olmaktan kurtulmuş ve gerçek varlığa ancak o zaman kavuşmuştur. Eğer kişi, bu âlemdeki kendi varlığının gerçek ve hakiki varlık olduğunu kabul ederse, kendisini yok etmeye sürüklemektedir.

Mevlânâ’nın varlığın birliği inancında dünya bir varlığa sahiptir. Ancak fani olan bu dünyanın varlığı Mutlak Varlık(Tanrı)’ın tecellileridir (Şahin, 2002(I): 279-280).

“Denizi gören göz başka, köpüğü gören göz başka... Köpüğü bırak da denizi gören gözle bak.

Köpükler, gece-gündüz denizden belirip oynamada... Fakat ne şaşılacak şey ki sen, boyuna köpüğü görüyorsun da denizi görmüyorsun.

Biz, gemilere benziyoruz; apaydın denizdeyiz; fakat gözlerimiz kararmış... birbirimize çarpıp duruyoruz.” (Gölpınarlı, 2003(III): 99).

Denizden beliren köpüğün nasıl kendine has bir varlığı yoksa, onun varlığı nasıl denizin dalgalarına bağlıysa; bu âlemin de kendi başına bir varlığı yoktur. Bu nedenle de Mevlânâ'da Allah-âlem dualizminden bahsedilemez. Yani ikilik yoktur, tek gerçeklik olan birlik vardır (Şahin, 2002(I): 280).

“Bu ikilik, şaşı gözün görünüşünden doğar; yoksa evvel, ahirdir, ahir de evvel.” (Gölpınarlı, 2003(VI): 446).

“Yok olan şu dünya, var gibi görünmede.. O var olan dünya ise pek gizlenmiş.

Yel esti mi, toprağı tozudur; toz-toprak görünür de yel görünmez... İşi eğri gösterir yel; tozu-toprağı perde eder kendisine.” (Gölpınarlı, 2003(II): 483).

Yine Mevlânâ'nın başka bir beyitinde, âlemin varlığının Allah'tan ayrı gerçek bir varlığa sahip olmadığını anlatmak için, Eflatun'un mağara örneğinden malzeme aldığı görülmektedir (Tökin, tsz: 14):

“Güneşin ışığı duvara vurdu, onu ısıttı; duvar eğreti bir ışıktır elde etti.

A yüreği temiz er, ne diye bir kerpice gönül verdin? Hiç sönmeden ışığı ara.” (Gölpınarlı, 2003(II): 440).

“O'nun varlık anlayışında, panteizmde olduğu gibi Tanrı ile âlemin birbirine eşit ve birbirine irca olunamayan, yan yana yahut iç içe iki müstakil gerçek varlık tanınması anlayışı yoktur. Mevlânâ, var olanın yanında ikinci bir varlığı reddeder. İkinci bir varlığın mevcûdiyetini Tanrı'ya ortak sayar. Hiçbir müstakil varlığı olmayan ihsaslar âlemi, bir hayalden ibarettir. Gerçek varlık, bu hayal dünyasının dışındadır. Her ikisine birlik, ayniyet tanındığı takdirde Tanrı kâinatla sınırlandırılmış olur. Mekan ile mekansızlık, mukayyet ile mutlakın birleşmesi ise Mevlânâ'da görülmez. Çünkü iki zıt kemiyet birleşemez. Değişen sûretler, mutlak sükûnda olanın aynı olamazlar. Eğer kâinat, aynı zamanda hakkın kendisi olsaydı, değişen bu âlemlerle beraber O'nun da değişmesi söz konusu olurdu.” (Tökin, tsz: 16). Bu ifadeleri Mevlânâ'nın şu dizelerinde açıkça görmek mümkündür:

“Sınırsız karşı sınırlı olan, yok demektir; Allah'ın zâtından başka her şey geçer-gider.

Bu geçip giden şeyler, yüze perde kesilmiştir; leğen altında gizlenen mum gibi hani.” (Gölpınarlı, 2003(II): 632).

“Tanrı ışığının bulunduğu mekansızlık âleminde geçmiş nerde, gelecek nerde, içinde bulunduğumuz zaman nerde?

Geçmişi de sana göredir, geleceği de... Her ikisi de bir şeydir; sense iki sanırsın.” (Gölpınarlı, 2003(III): 88).

“Bütün renkten renge boyanırlar, zamandan belirir; zamandan kurtulan, renkten renge girmekten de kurtulur.

Bir an, zamandan kurtuldun mu, zaman bağı kalmadı mı, neliksiz, niteliksiz Tanrı'ya mahrem olursun.” (Gölpınarlı, 2003(III): 142).

Mevlânâ'nın kevin dışı âlemi anlattığı yukarıdaki beyitlerde, hayal ve sûretler âleminin dışındaki dünya, köpükleri meydana getiren deniz zamansız ve mekansızdır. Orada olaylar durmuş, dalgalar sükûna kavuşmuş, sıfatlar isimler silinmiştir. Hatta hâdiseler hâdis değildir (Tökin, tsz: 14).

Mevlânâ varlıkların zahiri çokluğunun asılsızlığını ve varlığın birliğini anlatmaktadır (Şahin, 2002(I): 280).

“Eserde çoğaldı, ama zât bakımından değil, zâta ne çoğalmak var ne afetlere uğramak.

Tanrı'nın âlemi yaratmakla, ne yaratışı çoğaldı, ne gücü-kudreti; zâten önce olmayan şimdi de olmadı.

Ama halkın yaratmasıyla eserler çoğaldı; bu iki çoğalış arasında fark var.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 482).

Mevlânâ'nın anlayışında Tanrı'nın cüzlere ayrılması ve cüzlerden meydana gelmesi mümkün değildir. O, mutlak gerçekliktir, O'nun dışındaki varlıklar gerçekliğe sahip değildir. Ona göre, çokluk dünyası bir hayal ve rüyadan başka bir şey değildir (Şahin, 2002(I): 280).

“Bu dünya rüyadır, zanna kapılıp oturma... rüyada bir el gitse de korku yok.

Rüyada bıçak, başını kesse ne çıkar? Hem başın yerindedir hem de ömrün uzun olacak.” (Gölpınarlı, 2003(III): 123-124).

Mevlânâ biçimin bir görünüşten ibaret olduğunu, şekilden vazgeçenin varlıkta birliği kavrayacağını belirtiyor. Bu âlemdeki her nesneyi, Tanrı'nın varlığının habercisi hatta O'nun zâtının görünüşü olarak nitelendiriyor. Mevlânâ'ya göre her şey Tanrı'nın “ol” demesiyle bu şekilde görünmeye başlamıştır. Gerçekte her şey geçici, Tanrı kalıcıdır. Bu âlem bir düş ya da gölge gibidir. İnsan kendindeki gizli cevherlere layık olmaya başladıkça varlıktaki birliği de görür (Çubukçu, 1983(XXVI): 103). Mevlânâ'nın Mesnevi'de geçen ifadeleriyle O'nun bu düşünceleri daha iyi anlatılmaya çalışılacaktır:

“Sen şekle taptıkça iki görünür sana; fakat şekilden kurtulana göre birdir o.

Görünüşte bakarsan senin gözün de ikidir; fakat sen, gözden beliren göz ışığına bak.

İnsan gözün ışığına baktı mı iki gözün ışığını ayırt etmenin imkanı yoktur.

Bir yere on tane mum getirirler, görünüşte her biri öbüründen ayrıdır.

Fakat ışıklarına yüz çevirdin mi, hiç şüphe yok ki birinin ışığı ayırt edilemez.

Sen, istersen yüz tane elma, yüz tane armut say; sıktın mı yüz kalmaz, bir olur-gider.

Mânâlarda bölüm sayı yoktur; mânâlarda ayırt ediş, tek tek sayış olamaz.

Dostun dostlarla birleşmesi hoştur; sen mânâ eteğini tut; görünüş inatçıdır, başçeker.

İnatçı görünüşü eziyetlerle erit-gitsin de onun altında defineye benzeyen birliği seyrete.

Sen eritmezsen onun yardımcıları zâti eritir onu; hay gönlüm, kulu-kölesi olsun onun.

O, hem gönüllere gösterir kendini; hem dervişin hırkasını doker.

Yayılmıştık hepimiz de bir cevherdik; o yanda hepimiz de başsızdık, ayaksızdık.

Güneş gibi bir cevherdik; su gibi düğümsüzdük berraktık.

O güzelim ışık, şekle bürününce kale burçları gibi sayılar belirdi.

Burçları mancınkla yıkın da şu bölüğün arasındaki fark kalksın.” (Gölpınarlı, 2003(I): 85-86).

Mevlânâ Tanrı-âlem münasebetini ikilik yok birlik var, bu âlem hayal ve düştan ibaret şeklinde değerlendirdikten sonra; Tanrı-insan ilişkisinde varlıkta birlik anlayışının yerini yine buna benzer bir bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Tanrı-insan ilişkisinde de Mevlânâ'ya göre, insan bu ikilikten kurtulmalıdır. Buna göre:

“O'nun yanına iki ben sığmaz. Sen: “Ben!” diyorsun; o da “Ben!” diyor. Ya sen öl, ya o ölsün ki bu ikilik kalmasın. Fakat O'nun ölmesi imkansızdır. Bu ne hariçte ne de zihinde mümkün olur. ‘Çünkü O, ölmeyen diridir.’ (Furkan, 25/58). O, o kadar lütûfkârdır ki imkan olmuş olsaydı, senin için ölürdü. Fakat mademki O'nun ölümü

imkânsızdır, o halde bu ikiliğin yok olması için ve O'nun sana tecelli etmesi için, sen öl. İki canlı kuşu birbirine bağlarsan, aynı cinsten oldukları için, iki tane olan kanatları, dört tane olduğu halde uçamazlar. Çünkü ikilik mevcuttur. Halbuki buna bir ölü kuşu bağlarsan uçar. Zira ikilik kalmamıştır.” (Mevlânâ, 1974: 38-39).

Mevlânâ, ikiliğin kalkmasıyla ilgili Hallâc-ı Mansûr'un (ö.309/922) “Ene'l-Hak” sözünü kullanmaktadır. Hallâc'ın bu sözünü hulûl ve ittihadı çağrıştıran bir ifade olarak yorumlayanlar olduğu gibi; bunu kastetmediğini, onun bu sözüyle Allah'ı tanımayanların Allah'ın eseri olan kendisine bakarak, O'nu eserinden tanıyabilecekleri şeklinde yorumlayanlar da vardır (Uludağ, 1997(V): 379). Mevlânâ da, Hallâc'ın bu sözünü olumsuz karşılamamış, aksine onu destekleyen ifadelerde bulunmuş ve bu sözlerin, varlığın birliğini anlatmak için söylendiğini anlatmıştır:

“Ben Allah'ım (Ene'l-Hakk) demeyi insanlar büyüklük iddia etmek sanıyorlar. Ben Hakk'ım demek büyük bir alçak gönüllülüktür. Bunun yerine, ben Hakk'ın kuluyum, kölesiyim diyen, biri kendi varlığı, diğeri Tanrı'nın varlığı olmak üzere iki varlık ispat etmiş olur. Halbuki ‘Ben Hakk'ım diyen, kendi varlığını yok ettiği için, Ene'l Hakk diyor. Yani ben yokum hepsi O'dur; Tanrı'dan başka varlık yoktur. Ben sırf yokluğum ve hiçim.” (Mevlânâ, 1974: 68). Mevlânâ, Hallâc'ın bu sözünün hakikatte kendisine mutlak varlık demek için kullanmadığını, bunu söyleme nedeninin kendisinin Hak olduğunu söylemek değil, aksine kendi varlığının aslında yokluktan başka bir şey olmadığını ifade etmek için söylediği şeklinde yorumlamaktadır. Hakiki anlamda var olması gereken bir varlık ise mutlak varlık olan Allah'tan başkası değildir. Mevlânâ'ya göre, O, Ene'l Hakk ifadesini, ikiliği kaldırmak ve varlığı sadece Tanrı'ya vermek için kullanmıştır ve kendi geçici varlığını, gerçek varlık karşısında yok saymıştır. Mevlânâ, Hallâc'ın bu sözlerini Rubailer'inde de anlatmakta ve bunları söyleyenin de gerçekte Hakk olduğunu, aslında Hallâc'ın kendi geçici varlığının farkına vardığını ve bu sözleri de kendi yokluğunu dile getirmek için dillendirdiğini anlatmaktadır:

“Hak yolunda, ten pamuğundan, can esvabını ayıran o efendi Mansur idi. Aslında Mansur ‘Ben Hakkım’ demedi. Bu sözü Hakk dedi. Mansur nerede? Bu söz nerede? Bu sözü söyleyen Hakk idi, Hakk idi.” (Can, 1990(I): 12).

Yukarıda verilen beyitlere bakarak, Mevlânâ'nın hulûl anlayışına sahip olduğu gibi bir düşünce akla gelebilir. Ancak Mevlânâ bunlara cevap vermekte ve kendisinin varlığın birliği hakkındaki bu düşüncelerinin hulûl olmadığını şu beyitleriyle belirtmektedir:

“Firavun, ben Hakk'ım dedi alçaldı; Mansûr, ben Hakk'ım dedi, kurtuldu.

O, ben demenin ardında Allah laneti var; bu, ben demenin ardında Allah rahmeti var a seven kişi.

Çünkü o, kara taşı, buysa akıyk... O ışığın düşmanıydı, buysa ışığa aşık.

A boşboğaz, bu ben deyiş, iç yüzde O demektir; hem de hulûl yoluyla değil, ışıkların birleşmesi yoluyla.

Çalış-çabala da taşlık vasfın azaldıkça azalsın; lâ'l oluş yüzünden taşlık vasfın, parıl parıl aydınlansın.” (Gölpınarlı, 2003(V): 190).

Mevlânâ, Allah nuruyla bir olmayı hulûldan ayırmaktadır. Çünkü hulûlda, Allah ile aynı cinsten olmak anlayışı vardır. Allah ise Vâhidü'l Ahad'dır. İnsan-ı kamil ise, bütün ilâhi sıfatlara bürünmesine rağmen mutlak Allah değildir. O, gerçek (hakk)tır, ama gerçek (el-Hakk) değildir (Nicholson, tsz: 193). Mevlânâ, Tanrı'nın hulûl etmesini kabul etmezken, insanın varlığını Tanrı'ya dayandırmak için bunları söylediğini şu beyitleriyle belirtmektedir:

“Padişahlar padişahının cinsinden değilim; bu uzaktır ondan. Ancak o, bana vurmuş, ısıtmış beni, ışığım ondan.” (Gölpınarlı, 2003(II): 472).

Mevlânâ'da Tanrı, bu hayal âlemindeki kişinin geçici varlığının farkına varması ve gizli olan gerçek varlığa ulaşmasıyla bulunabilir. O'na göre insana verilen bu geçici varlık, insanı gerçek varlığa ulaştırmak için verilmiştir. Bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“O, sensin ama, şu senin malın olan sen değil; çünkü bu senlik sonunda, senden çıkıp gidecektir.

Sonraki senliğin, seni uyandırıp ilk varlığa ulaştırmak için gelmiştir sana.

Sende senden başka bir sen gizli; gerçek varlığını görebilen kişiye kul-köle olayım ben.” (Gölpınarlı, 2003(VI): 682).

Aslında burada Mevlânâ'nın, Ene'l Hakk sözünü açıklarken ulaştığı, varlığın birliği anlayışını benzer şekilde tekrar dile getirdiği görülmektedir.

Mevlânâ'nın vahdet-i vücûd anlayışının temelinde aşk vardır. Bu nedenle de seven sevdiğinde benliğini eritmeli ve bir olmalıdır. Tanrı-insan ilişkisinde varlığın nasıl bir olması gerektiğini O'nun şu beyitlerinden anlamak mümkündür:

“Birisi geldi; bir dostun, bir sevgilinin kapısını çaldı; sevgilisi kimsin a güvenilir er dedi.

Adam, benim deyince, git dedi; şimdi çağı değil; böylesine sofrada ham kişinin yeri yok.

Ham kişiyi ayrılık ateşinden başka ne pişirebilir; iki yüzlülükten ne kurtarabilir?

O yoksul gitti; tam bir yıl yollara düştü; sevgilinin ayrılığı ile kıvılcımlar saçarak cayır cayır yandı.

O yanmış-yakılmış kişi pişti; olgunlaştı. Geri geldi, gene sevgilinin evinin çevresine düştü.

Yüzlerce korkuyla, yüzlerce defa edebi gözeterek kapının halkasını çaldı; ağzından edebe aykırı bir söz çıkacak diye de korkup duruyordu.

Sevgilisi, kapıdaki kim diye bağırdı. Adam, a gönüller alan dedi, kapıdaki sensin.

Sevgilisi mademki bensin, gel, içeriye gir dedi; ev dar, iki kişi sığmıyor.” (Gölpınarlı, 2003(I): 290).

Mevlânâ, burada kişinin Tanrı ile bir olması için olgunlaşması gerektiğine değinmektedir. Yani insan-ı kamil olan kişi, ancak kendi geçici varlığından sıyrılarak, hakiki varlığa kavuşacaktır.

Mevlânâ'nın tasavvufunun mistik bir tasavvuf değil, realist ve dinamik bir tasavvuf olduğunu söyleyen Gölpınarlı, O'nun vahdet-i vücûd anlayışını da bu düşünceye sahip diğer düşünürlerden ayrı tutmakta ve Mevlânâ'nın mistik sufilere, onların tasavvufi inançlarına karşı olduğunu belirtmektedir (Gölpınarlı, 2003(I): 14). Mevlânâ'da, genel anlamda açıklandığı şekliyle, vahdet-i vücûd anlayışı olmadığını söyleyenler arasında bulunan M. Aydın da bu konuda Mevlânâ'nın İbn-i Arabî'nin çizgisinde olmadığını söylemektedir (M. Aydın, 2007: 160). Yine M.S. Aydın “Muhammed İkbal'in Eserlerinde Mevlânâ” adlı makalesinde; İkbal'in, ne ilâhî zâta, ne de insana tutarlı ve yeterli ferdiyet hakkı tanımadığı gerekçesiyle eleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışının Mevlânâ'da olmadığı görüşünde olduğunu söyler (M.S. Aydın, 2000: 109-110).

Gölpınarlı, Mevlânâ'nın Mesnevî'de geçen beyitlerinde kendisini çenge, neye, satranca benzetmekte olduğunu, sesin mızraptan, soluktan meydana geldiğini, kazanıp mat olmanın satranca ait bulunmadığını bildirmekte olduğunu ve “Biz yoklarız; bizim varlıklarımız, geçici şekiller ızhar eden, Mutlak Varlık olan sensin ancak.” (Gölpınarlı, 2003(I): 82). diyerek varlıkları bayraklardaki arslan resimlerine benzetmekte olduğunu, hareketlerinin yelden meydana geldiğini anlatmakta olduğunu söyler ve bu ifadeleriyle

Mevlânâ'nın vahdet-i vücûd inancını açığa vurduğunu söylemektedir. O'nun vahdet-i vücûd düşüncesinin kendinden önceki düşünürlerden farklı olduğunu belirten Gölpınarlı, Mevlânâ'nın vahdet inancını şu şekilde açıklamaktadır (Gölpınarlı, 2003(I): 102-104):

“Her şeyde, her varlıkta, her zerrede Allah'ın eşsiz, örneksiz yaratıcılığını, hikmetini, kudretini, kemalini, tasarrufunu, tedbirini, rububiyetini görmek, O'nu her yerde ilmiyle, kudretiyle, hikmetiyle mevcut bilip zâtını her şeyden ve her çeşit noksan sıfatlardan, yarattıklarındaki mahdut sıfatlardan münezzeh, mukaddes ve müteal bilmek, irâdeyi onun irâdesinde yok etmek, O'nda mümkün olduğu kadar fânî olmak vardır ki her şeyi O'nun hikmet, kudret, hilkat, tedbir, tasarruf ve rahmet eseri, her şeyi O'nun varlığının, birliğinin bir delili olarak görmektir bu. Bizdeki ses O'nundur, fakat bizi bir ney olarak, bir dağ olarak o yaratmıştır. O'na karşı varlık iddiasına girişemeyiz; fakat iki yokluk arasındaki varlığımız O'ndandır, O'nun lûtfundandır. Bizdeki ilim, kudret, hayat ve her şey, O'nun lûtfudur ve mahduttur; bunların gerçek sahibi O'dur. O'nun hayatıysa ezelidir, ebedidir; O daimi Hayy'dır, Bâkî'dir; kudretinin sınırı yoktur; ilmi, duyulanlara da, duyulmayanlara da, görülenlere de, görülmeyenlere de, olanlara da, olacıklara da şamildir. Kudretiyle irâde eder, irâdesi ve meşîyyetiyle yaratır. O'na karşı varlık iddiasında bulunmamız bir küstahlıktır.” (Gölpınarlı, 2003(I): 104).

Vahdet-i vücûdun, Tanrı'yı âlemde içkin kabul eden panteizmden, hem de Tanrı'yı âleme göre aşkın kabul eden teizmten farklı olduğu ve vahdet-i vücûdda Tanrı'nın zât olarak aşkın, isim ve sıfatlar yönüyle ise içkin olduğu görülmektedir (Baykan, 1999: 135). Dolayısıyla da İslâm sufilere göre Mevlânâ'da söz konusu olan, ontolojik (vücûdî) bir birlik değil, psikolojik bir birliktir. Derin bir tecrübe yaşayan her insanda cüzi ben'in mutlak ve külli Ben'in huzurunda eridiği yok olduğu hissedilecektir; ama bu sadece bir hissedıştır, yani benlik asla yok olmaz. Benliğin kemali, “fenafillah”ta değil, “bekâ billah”tır (M.S. Aydın, 2000: 110). Nitekim Mevlânâ Mesnevi'deki şu beyitlerinde varlığın birliğinin, vücûdî bir birlik olmadığını şöyle açıklamaktadır:

“Eğer parça-buçuk da bütündür; ondan ayrılmaz diyorsan diken ye; diken de gülle beraberdir.

Parça-buçuk, bütünüle ancak bir yüzden birleşmiştir; yoksa peygamberlerin gönderilmesi boşuna olurdu.

Çünkü peygamberler, insanları Tanrı'ya ulaştırmak için gelmişlerdir. İnsanların hepsi de bir bedense, kulla Tanrı birleşmişse, kimi kime ulaştıracaklar?” (Gölpınarlı, 2003(I): 265).

Mevlânâ'nın kendine has vahdet anlayışı okunurken dikkat edilmelidir. O'nun vahdet anlayışı, şeriatın temel rükunlarını göz ardı etmeyen, her şeyde Allah'ın kudretini, hikmetini, lûtfunu gören ve bu görüşe aşk, cezbe ve sohbet yoluyla ulaşmak ilkelerine dayalı engin bir tecrübenin pratik sonucudur (Baykan, 1999: 136).

Sonuç olarak; Mevlânâ'nın varlığın birliği düşüncesi, kendinden önceki düşünürlerden izler taşıyor olsa da, O, bu konuda kendine özgü bir üslup ve anlayış ortaya koymuştur. O'nun anlayışında, Allah ve diğer varlıkların birliğinden bahsedilmesi, Allah dışındaki diğer varlıkların hiçe sayılması olarak anlaşılmamalıdır. O'na göre, varlığın birliği, Allah karşısında insanın kendi geçici varlığının bilincinde olması ve tek gerçek varlık olarak Allah'ı bilmesi olarak anlaşılmalıdır.

5. MEVLÂNÂ VE MÂTURÎDÎ'NİN ALLAH GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

5.1. Mâturîdî Ve Mevlânâ'da Allah'ın Varlığının Kanıtlanması

Akıllı bir varlık olan insandan, olguları ve olayları, varlığı gerçekçi bir anlayışla değerlendirmesi ve açıklaması beklenir. Her ne kadar aşkın boyutu aklın sınırlarını aşsa da din ve Allah inancının da olabildiğince makul bir şekilde açıklanması gerekmektedir (Coşkun, , 2004(VI/I): 1).

Coşkun'un ifadesine göre, son dönemlerde Batı kültür ortamına, Allah inancı ile ilgili iki farklı akımın yön verdiği görülmektedir. Buna göre ilk akımı savunanlar, bilim adamlarının ortaya koydukları modern bilgi birikime başvurmak sûretiyle dini hükümlerin, özellikle Allah'ın varlığına dair iddiaların aklî temele dayandığını ortaya koymaya çalışmışlar, ikinci akımı savunanlar da tamamen "imancı" bir tutum sergileyerek dinin rasyonel olduğu iddiasından vazgeçmişlerdir (Coşkun, 2004(VI/I): 1).

Batı kültür ortamını ilgilendirdiği belirtilen bu bilgiyi, aslında Allah anlayışlarını incelediğimiz bu iki düşünürün bu konudaki anlayışlarının çerçevesini belirlemek ve bir kıyaslama yapmak adına kalıp olarak kullanabiliriz. Çünkü düşünürlerin, Allah'ın varlığına ulaşmada yaklaşımlarının akıl mı, yoksa iman eksenli bir tutum mu olduğunun belirlenmesi, onların Allah'ın varlığını ispat yöntemlerinde kullandıkları delilleri de belirlemiş olmaktadır. Buna göre, daha önceki bölümlerde Mâturîdî ve Mevlânâ'nın Allah'ın varlığına ulaşma konusunda, sadece akılla mı yoksa sadece imancı bir tutumla mı yol aldıkları; söz konusu durumda onları yönlendirenin ne olduğu ve bu duruma bağlı olarak Allah'ın varlığının ispatında kullandıkları deliller ayrı ayrı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde ise, düşünürlerin daha önce verilen bu konudaki benzer ve farklı yaklaşımlarının neler olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Mâturîdî'nin Allah'ın varlığı ile ilgili fikirlerine bakıldığında O'nun akla ne kadar önem verdiği hemen anlaşılabacaktır. Nitekim O'na göre, insanlara peygamber gönderilmeseydi bile, onların akıllarıyla Allah'ın varlığını bilmeleri gerekirdi, zâten O'na göre Allah'ın varlığını bilmek aklen vâcibtir (Kutlu, 2006: 46). Mâturîdî'nin eserlerindeki genel yaklaşımında akıl önemli bir yerde olmakla beraber, O'nun sadece akılı kullanarak Allah'a ulaşmaya çalıştığını söylemek yersiz olacaktır. Eserlerinde akıl sınırları içinde nassı da oldukça fazla kullandığı görülmektedir.

"O, akılla nakil arasında esaslı bir denge kurmuş; dinin hakikatini anlayabilmek ve ondan yeterince faydalanmak için akla güvenmenin zaruretiye inanmış ve nassa muhalif olmayan her yerde aklın hükmünü esas kabul etmiştir." (Fıglalı, tsz.: 79). Bu yüzden de Allah'ın varlığının ispatında O'nun, hem nakilden hem akıldan faydalanmakta olduğu görülmektedir.

Mevlânâ ise, Allah'ın varlığına ulaşmada akılı yeterli görmemektedir. Hatta kıyas ve istidlalin insanı hatalara düşüreceğini söylemekte, bu yüzden de yalnızca akla önem veren, felsefeci ve kelâmcıları eleştirmektedir (Öngören, 2004(XXIX): 446). O'na göre, Allah'a kuru akılla değil, gizlilikleri keşfeden gönül aracılığıyla ulaşılır. Allah'a ancak iç dünyasının sırrına eren kimse varabilir. Felsefecilerin kılı kırk yaran metotları ile oraya varılamaz (Kabaklı, 1984: 110).

Görüldüğü gibi bir düşünür, akıl ve nakil, ikisini dengede tutan bir anlayışla hareket ederek Allah'a ulaşmaya çalışırken; diğeri, akıldan önce insanın kendi iç dünyasının kişiyi Allah'ın varlığına ulaştıracağına inanmaktadır. Bu yüzden ikisinin Allah'ın varlığını ispat etmede izledikleri metot birbirinden farklılık göstermektedir.

MEVLÂNÂ VE MÂTURÎDÎ’NİN ALLAH GÖRÜŞLERİNİN... Nesrin YILMAZ

Ancak Mevlânâ, her ne kadar Allah’ın varlığını ispat ederken akli kullanmayı eleştirse de, O’nun eserlerinde akla dayalı ispatlarda bulunduğunu gösteren ifadelerinin olduğunu görmek mümkündür. Mevlânâ, Mesnevîsinde Allah’ın varlığını ispat ederken pek çok yerde, insanların gözlerini bu dünyaya çevirerek bir yaratıcının varlığını delillendirmeye çalışmaktadır. Örneğin O, yapıcısı olmadan bir evin var olmasının aklen mümkün olmadığını, yazıyı onu yazandan ayrı düşünmenin mantiken doğru olmadığını söylemekte (Gölpınarlı, 2003(VI): 407) ve daha bunlara benzer akli kullandığını gösteren bir çok örneğe de (geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, 2003(IV): 575-576; Mevlânâ, 1974: 217-218) eserlerinde yer vermektedir. Böylece O, kendine has üslubuyla Allah’ın varlığını bilmede aşk yolundan gidemeyenlere de akli deliller sunmaktadır.

Altıntaş’a göre Mevlânâ, Mâturîdî gibi peygamber gelmese de Allah’ın aklen bilinebileceğini söylemektedir. Mevlânâ’nın her insanın doğuştan getirdiği fitrî akılla Allah’ı bulabilecek kabileyete sahip olduğunu savunduğunu ve O’nun cüz’i akıl tanımının bu anlama geldiğini belirten Altıntaş’a göre, Mevlânâ Allah’ı bilme konusundaki görüşlerini Mâturîdî’nin anlayışı çerçevesinde sufi bir bakış açısıyla yorumlayarak kabul etmektedir (Altıntaş, 2007: 117).

Mevlânâ’nın düşünce sisteminde çok önemli bir yeri olan aşkla Allah’a ulaşma konusuna, metot olarak akli esas kabul eden Mâturîdî’nin düşüncesinde rastlamamaktayız. Mâturîdî’nin sistemi, kendi din anlayışına göre İslâm’ın ruhuna uymayan, o dönemdeki çeşitli kelâmî tartışmalara karşı İslâmî akideyi korumak, yanlış ve ayrılıkçı düşüncelere karşı bir savunma yapmak şeklindeyken; Mevlânâ genelde gönüllere hitap eden ve herkesin anlayacağı bir yolla dini anlatmayı benimsemiştir. Bu yüzden de O’nun eserlerinden, sistemli ve düzenli bir şekilde Allah’ın varlığını ispat eden ifadeleri alıp çıkarmak mümkün değildir. Zâten O’na göre aslında “Tanrı’nın varlığı sabittir, buna delil istemez. Eğer bir iş yapmak istiyorsan kendini derecen ve makamınla O’nun önünde ispat et. Yoksa O, delilsiz olarak sabittir.” (Mevlânâ, 1974: 144).

Düşünürlerin Allah’ın varlığına ulaşmada delillerle ilgili herhangi bir isimlendirmeye gitmedikleri görülmektedir. Buna rağmen bu çalışmada, felsefe ve kelâmın Allah’ın varlığıyla ilgili delillerinden, Mâturîdî ve Mevlânâ’nın Allah’ın varlığını ispat yöntemlerinde kullandıkları görülen deliller uygun başlıklar altında ortaya konulmaya çalışılmıştır. Her iki düşünürün de herhangi bir isimlendirmeye gitmeden, âlemin sonradan oluştuğundan yola çıkarak bir yaratıcıya ulaşmaya çalışan hudûs delilini kullandığı görülmektedir. Mevlânâ, hudûs delilini kullanırken Mâturîdî ile yakın fikirler ileri sürmektedir (Gölpınarlı, 2003(I): 218).

Düşünürlerin her ikisi de, hudûs delilinin ispatında kullanılan cevher ve âraz kavramlarını kullanmışlardır. Cevher-âraz görüşünde en önemli noktalardan biri olan, bunların varlıklarıyla Allah’a gitmenin yanında, sürekli yaratılma ve yok edilme süreçlerine Allah’ın müdahalesini sağlayarak, varlığın devamını sağlayan varlık olarak Allah’ı merkeze yerleştirme (Düzgün, 1998: 70) anlayışını her iki düşünürde de görmek mümkündür. Hem Mâturîdî hem de Mevlânâ’ya göre, bu âlem oluş ve bozuluş âlemidir, dolayısıyla sürekli bir değişim vardır. Bu değişimi meydana getiren de âlem cinsinden olmayan bir varlıktır. Yine bu âlemdeki zıtların varlığı da onun hudûsuna ve başka bir varlığa muhtaç olmasına delildir. Ayrıca Mâturîdî’nin âlemin kadîm olmadığı, tek ezeli varlık olarak Allah’ı görmesi, Allah’tan başka her şeyin sonradan yaratılmış olmasıyla ilgili görüşleri Mevlânâ’nın bu konudaki fikirleriyle paraleldir. Mevlânâ, her ne kadar akli, ilâhi hakikatlere ulaşmada yeterli görmese de, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu günlük yaşantıdan örnek vererek, aynı zamanda da mantık yürüterek

ispatlama yoluna gitmiş ve söz konusu durumda Mâtürîdî'nin çizgisinde fikirler ileri sürmüştür. Mevlânâ ve Mâtürîdî, hudûs delilini açıklarken teselsülün mümkün olmadığıyla ilgili benzer anlamlara gelecek ifadelerde bulunmaktadır. İkisine göre de zincir şeklinde devam eden olaylar, varlığına sebep olmayan bir var edicide durmak zorundadır. Bu delille ilgili denilebilir ki, iki düşünür de bu âleme bakarak, eserden yola çıkarak, müessire, yani yaratana ulaşmaya çalışmakta ve bunun için aynı yolu izlemektedirler.

Mâtürîdî'de ayrı bir başlık altında incelediğimiz, ancak Mevlânâ'da ayrı bir başlığa gerek görmediğimiz imkân delilinin vâcib, mümkün, mümteni gibi kavramlarını Mâtürîdî'de bulmaktayken, Mevlânâ'da delille ilgili çok net ifadelerle rastlamak mümkün değildir. Bu delil, Mâtürîdî'de de bir isimlendirmeye tabi tutulmamış olsa da, O'nun bu delili kullanarak Allah'ın varlığına ulaşmaya çalıştığı görülmektedir.

Allah'ın varlığının ispatında her iki düşünürde ayrı başlıklar altında incelediğimiz gaye ve nizam delili; malzemesini duyulur âleminden aldığı ve kâinattaki bütün yaratıklarda herkesin görüp sezebileceği hikmetler bulunduğu için, herkese hitap eden, anlaşılması kolay olan (Gölcük ve Toprak, 2001: 167) bir delildir. Bu yüzden de ilk çağ filozoflarından bu yana hala en geçerli deliller arasında olan bu delile, yine bir isimlendirme söz konusu olmadan, Mâtürîdî ve Mevlânâ tarafından da yer verilmiştir. Mâtürîdî ve Mevlânâ, bu âlemdeki her şeyin belli bir düzen içinde hareket etmesinden yola çıkarak bunların bir yaratıcı olduğuna ulaşmaya çalışmaktadırlar. Her iki düşünür de, bu yaratılanların bir gayeyle yaratılmış olduğuna vurgu yapmakta ve bu yaratılanlardaki her hikmeti insanların anlayamayacağını belirtmektedirler. Bu da yine insanı tüm bunları yaratan üstün ve mükemmel bir varlığın mevcûdiyetine götürmelidir.

Kısacası, her iki düşünürün de Allah'ın varlığıyla ilgili görüşleri hakkında, birbirleriyle benzer fikirleri bulunmaktadır. Aslında Mevlânâ, her ne kadar akli eleştirerek, onun varlığının bu yolla anlaşılmasının mümkün olmadığını söylese de, Allah'ın varlığının akılla anlaşılabilceğini gösteren ifadelerle yer vermiştir. Mâtürîdî ise, metodu gereği akli her zaman kullanmakta olduğundan, O'nun bu konuda da akli değerlendirmelere başvurduğu görülmektedir. Bu benzerlikle beraber, Mevlânâ, Mâtürîdî'den farklı olarak Allah'ın varlığına esas kabul ettiği dini tecrübe delilini kullanmakta, ancak böyle bir kullanımın Mâtürîdî'de olmadığı görülmektedir.

5.2. Allah'ın Sıfatlarının Karşılaştırılması

İsim ve sıfatlardan soyutlanmış bir Tanrı'yı kavramak imkânsızdır. Allah hakkında bilgi sahibi olmanın yolu, O'nun isim ve sıfatlarla anlatılmasından geçmektedir. Bu yüzden de Allah'ın anlatılması için çeşitli kavramlar ve semboller kullanılmıştır (Çelebi, 2000: 550). Mâtürîdî, Allah'a sıfat verilmesi konusunda orta bir yol tutmakta ve Allah'ın bilinip tanınması için isim ve sıfatı gerekli görmektedir. Ancak O, bu sıfatları Allah'a vermenin bir başka varlıkla benzerliği çağrıştırmaması gerektiğini açıklayarak, Allah'a sıfat vermeyen düşünce sahiplerini eleştirmektedir. Çünkü O'na göre, Allah için kullanılan bir sıfat yaratılmışlar için kullanılandan farklıdır (Mâtürîdî, 2005: 38-39, 58-59). Mevlânâ'nın sıfatlar konusunda, genel olarak Mâtürîdî çizgide olduğunu söylemek mümkündür. O'nun Mesnevî'de, akli esas alarak, çok fazla öne çıkaran Mutezile'yi eleştirdiği görülmektedir (Mevlânâ, 2003(II): 61). Ehl-i Sünnet kelâmcıları, subûti-manevî sıfatların zâtla ilişkisini “zâtın ne aynı ne gayrıdır” şeklinde ifadelendirmişlerdir. Onlar, “sıfat, zâtın aynı değildir” derken, sıfatları zâtla özdeşleştirmek sûretiyle onların mevcûdiyetini ortadan kaldıran bazı Mutezili kelâmcılarla İslâm filozoflarının hatasından, “gayrı değildir” derken de sıfatları zâtan

MEVLÂNÂ VE MÂTURÎDÎ’NİN ALLAH GÖRÜŞLERİNİN... Nesrin YILMAZ

ayırıp beşer seviyesine indiren ve İsa’nın bedeninde maddileştiren Hristiyanların batıl inancından kaçınmak istemişlerdir (Topaloğlu, 1989(II): 491). Mevlânâ’nın sıfatlar hakkındaki şu beyitleri O’nun sıfatları kabul ettiğini göstermektedir:

“Tanrı, görüşü her solukta seni korkutsun diye kendisine ‘Her şeyi gören’ dedi.

Tanrı, kötü sözlerden ağzını yumasın diye kendisine ‘Her şeyi duyan’ dedi.

Korkasın da bozgunculuğa ait bir şey düşünmeyesin diye Tanrı kendisine ‘Herşeyi bilen’ dedi.

Bunlar, bizim adlarımız gibi Tanrı’ya verilmiş adlar değildir; çünkü Zenciye de Kafûr adını korlar.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 368).

Buna göre, Allah’ın isim ve sıfatları bizim mahiyetini kavrayacağımız anlamlara gelmemektedir. Ayrıca Allah’ın kendisine verdiği bu sıfatlar, insanların varlıklara verdiği isim ve sıfatlardan ayrıdır. Çünkü insanlar bir şeye isim verirken kimi zaman ona uygun olmayan isimleri de tercih edebilmektedirler. Örneğin Zenci esmer iken ona, bembeyaz anlamına gelen kâfur adını verebilirler. Allah, insanlara kendisini tanıtmak amacıyla, onların anlama seviyelerine uygun olarak, bu isim ve sıfatlarla kendisini anlatmıştır. Bu nedenle Allah’ın bu sıfatlarının, yaratıklarla kendisi arasında bir benzerlik oluşturacak şekilde anlamlandırılmaması gerektiği manasına gelen görüşler ileri süren Mevlânâ’nın, bu görüşleriyle Mâturîdî’nin düşüncesine olan yakınlığı açıkça görülmektedir. Mevlânâ yukarıda verilen beyitlerin devamında “Tanrı’nın adı sıfattan meydana gelmiştir, sıfatlarınsa önüne ön yoktur.” (Gölpınarlı, 2003(IV): 368) şeklinde bir ifadede bulunarak, Allah’ın sıfatlarının ezeli olduğunu belirtmektedir. Böylece bu konuda da O’nun, Mâturîdî’nin sıfatların kıdemi hakkındaki görüşüyle aynı düşünceleri paylaştığı görülmektedir.

Mevlânâ’nın ve Mâturîdî’nin ilâhi sıfatlar hakkındaki görüşleri, sıfatların ilgili oldukları konuları ilgilendiren çeşitli alt başlıklar altında verilmeye çalışılacaktır. Çünkü sıfatlar, hem Allah’ın zâtı hakkında bilgi vermekte, hem de Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisiyle ilgili konuları açıklamaktadır. Bu yüzden de sıfatlar, Allah anlayışlarının ortaya konulmasında oldukça önemli konuları bünyesinde barındırmaktadır.

5.2.1. Allah’ın Zâtî Sıfatlarının Karşılaştırılması

Mâturîdî ve Mevlânâ’da Allah’ın kıdemi ve bekâsı konusunda bir ayrılık söz konusu değildir. Allah ezeldir ve O’ndan başka her şey sonradan, O’nun tarafından yaratılmıştır. Bu yüzden de İslâm’ın tevhid anlayışına verdiği önemin bir sonucu olarak da değerlendirilebilecek, Allah ile beraber ezelde hiçbir varlıktan söz edilemeyeceği anlayışı, iki düşünürde de kendini gösterir. Hem Mevlânâ’da hem de Mâturîdî’de, Allah’ın bâkî olması ise, O’nun ezeli olmasının zorunlu sonucudur ve ezeli bir varlık için bunun aksi düşünülemez.

Mâturîdî’nin, Allah ile beraber ezeli varlık kabul etmezken, ruhların bekâsından söz ederek onunla beraber bâkî varlıklar kabul ettiği görülmektedir. O’na göre bu durum yaratıklarda, Allah’ın bâkî olmasından farklı olan bir durumdur. O, bunu “İslâm âlimlerinin izah ettiği teceddüd-i emsâl sistemi gibi açıklamaktadır. Teceddüd-i emsâl, benzerlerin, yani aynı mahiyette olan varlıkların sıfat veya ârazların ardarda devam ederek yenilenmesi anlamına gelmektedir. Bu durum ilâhi kudretin oluşturduğu bir mekanizma ile gerçekleşmektedir. Burada bekâ, tıpkı çizginin noktalardan oluşması gibi, görünürde olmasa bile teoride kesintili oluşumlardan hasıl olmaktadır.” (Mâturîdî, 2005: 24). Mevlânâ da, ruhların bâkî olacağı konusunda Mâturîdî gibi düşünmektedir. “Hele bir ölümden kurtulsun, kurtuluşa ulaşsın; çünkü sevgiliyi görmek, Âb-ı hayattır.” (Gölpınarlı, 2003(III): 324) ve “Çünkü tiksilmek, kötü gelmek ortadan kalkarsa o ölüm,

MEVLÂNÂ VE MÂTURÎDÎ’NİN ALLAH GÖRÜŞLERİNİN... Nesrin YILMAZ

ölüm değildir ki. Görünüşte ölümdür, gerçekteyse göçüş.” (Gölpınarlı, 2003(III): 325) beyitlerine göre Mevlânâ’da ölüm, ölümsüzlüğe ermek ve ebedî hayata ulaşmaktır (Yakıt, 2000: 102). Bu görüşlerinden hareketle, O’nun aşağıdaki beyitlerine bakılarak, teceddüd-i emsâl fikrini andıran bir görüşte olabileceği yorumu yapılabilir:

“Her solukta dünya da yenilenir; fakat biz onu, duruyor görürüz de yenilenmeden haberimiz bile olmaz.

Ömür ırmak gibi yeniden yeniye gelir, akar; fakat bedende bir durgunluk bir daimilik gösterir.

Ucu yanmakta olan bir sopayı eline alsan da tez tez sağa sola oynatsan göze, durup duran upuzun bir ateş çizgisi görünür; ömür de pek tez akar gider de o yüzden duruyor gibi görünür.

Ucu ateşli dalı sağa sola oynat; göze upuzun bir ateş çizgisi görünür dedik ya;

Bu uzunluk, bu sürüp giden zaman, yaratılışın tezliğindendir; Tanrı’nın tez tez yaratması, yeniden yaratmasını gösterir.” (Gölpınarlı, 2003(I): 139).

Mâturîdî, bekâda olduğu gibi başka varlıkların, sürekli bir yenilenmeyle kadîm olmalarını mümkün bulmamıştır. Bunun nedeni, kıdem sıfatının başkasına ihtiyaçsızlığın simgesi olmasıdır. Başkasına muhtaç olmayan, varlığı kendinden olan ve her şeyi yaratan bir tek Allah vardır; bu şekildeki bir Allah anlayışı ise yaratılmış varlıkların kıdemini geçersiz kılar. Mâturîdî ve Mevlânâ’nın Allah anlayışlarında, sadece Allah, hem ezeli hem de ebedidir.

Mevlâna ve Mâturîdî’de, Allah’ın kendi zâtıyla varlığı ve fiillerini gerçekleştirmek için başkasına muhtaç olmadığını açıklayan kıyâm binefsihi sıfatına aynı anlamı vermişlerdir. Onlara göre, bu âlemde bütün mevcûdat, varlık sahibi olmak ve varlıklarını devam ettirmek için birine muhtaçtır. Ancak bu durumdan münezzehtir. Ayrıca Allah, bir fiili yaparken bir örneğe gereksinim duymaz. Yine Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini açıklayan muhâlefetün li’l-havâdis sıfatıyla ilgili iki düşünür, aynı düşüncelere sahiptir. Buna göre Allah, yarattığı şeylerden farklıdır. O’na bu sıfatların verilmiş olması, O’nun yaratıklara benzerliğini gösteren bir anlam taşımamalıdır. Bunlar, Allah için kullanıldığında mahiyetleri, sınırlı aklımızla kavrayamayacağımız anlamlara gelmektedir. Hem Mevlânâ hem de Mâturîdî bu konuda görüşlerini açıkça ortaya koymuşlardır. Mâturîdî, bu konuda hem aklî hem de naklî delil getirerek konuyu izah etmeye çalışırken, Mevlânâ, bunu kısaca şu şekilde özetlemektedir:

“Cehennem, cennet.. Hep onun parça-buçuğu; sen ne düşünürsen düşün; o, o düşüncenin üstünde.

Ne düşünürsen düşün, hepsi de yok olup gider; düşünceye gelmeyen yok mu? O’dur Tanrı.” (Gölpınarlı, 2003(II): 620).

Mevlânâ ile Mâturîdî’nin vahdaniyet sıfatıyla ilgili görüşlerine göre, Allah, birdir, ama bu birlik sayıca değildir. Çünkü sayı olarak “bir”in arkasından “iki” gelmesi söz konusu olabileceği için, Allah, sayı olarak değil, eşsiz ve ortaksız olması anlamında bir ve tektir. Mâturîdî, Allah’ın birliğini ispatlama adına aklî ve naklî delillendirmeye giderek kelâmî bir yol takip ederken, Mevlânâ Allah’ın birliğini yine kendine has üslubuyla delillendirmektedir:

“Hareketimiz, her solukta, şهادet ederim ki O’ndan başka yoktur tapacak sözü; ululuk sahibi daimi diri Tanrı’nın varlığına kanıt.” (Gölpınarlı, 2003(V): 290).

Görüldüğü gibi Mevlânâ, insandan hareketle, merkeze insanı alan bir kozmolojiyle Tanrı’nın varlığını ve birliğini somutlaştıracak delillere ulaşmaktadır (Baykan, 1999: 107).

Sonuç olarak denilebilir ki, kelâm kitaplarında genel olarak beş başlık altında değerlendirilen Allah’ın tenzihî sıfatları konusunda Mâturîdî ve Mevlânâ’nın görüşleri

arasında bir fark yoktur. Her ikisinin de Allah’ın zâtıyla ilgili sıfatlarda ortak görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Onlara göre, Allah, ezeli, ebedi, yaratıklarına benzemeyen ve hiçbir şeye muhtaç olmayan eşsiz ve ortaksız bir varlıktır. Allah’ın subûti sıfatları konusunda yapılmış olan kelâmî tartışmaların bu sıfatlar etrafında yapılmamış olmasında bir etken de, “Mutezile ve Şia âlimleri de, Mâturîdî’nin de içinde kabul edildiği, Ehl-i Sünnet’in benimsediği tenzihî sıfatları aynen kabul etmeleri” (Topaloğlu, 1989(II): 488) gösterilebilir. Bununla beraber daha sonraki başlık altında incelenecek olan Allah’ın subûti sıfatlarının kabulü, bunlara verilen farklı anlamlar neticesinde, tenzihî sıfatlardan farklı olarak bir çok konuda çeşitli ekollerin farklı düşünmeleri sebebiyle tartışma çıkmıştır. Bu sıfatlarla ilgili tartışmaların iki düşünürde de nasıl değerlendirildiğine daha önceki bölümlerde yer verilmişti. Bundan sonraki başlıkta ise, bu iki düşünürün bu sıfatları ele alış biçimlerinden yola çıkarak onların Allah-âlem ve Allah-insan ilişkilerine nasıl baktıkları karşılaştırmalı olarak ortaya konulma çalışılacaktır. Çünkü subûti sıfatlar, müminin ubûdiyeti ile yüce yaratıcının rubûbiyeti arasındaki ilgiyi ve ayrıca Allah-kâinat münasebetini açıklığa kavuşturan kavramlardır.

5.2.2. Allah’ın Subûti Sıfatları ve Allah-Âlem İlişkisi Görüşleri

Allah’ın zâtına nispet edilen ve O’nun ne olduğunu ifade eden bu sıfatlar, insanlar için kullanılan ifadelerdir. Ancak bunları insanlardaki anlamlarıyla anlamak doğru değildir. Allah, bütün kâinatta eserleri ve fiilleriyle her an müşahade edilebildiği halde, kendisi görülemediğinden, insanlar, O’nun zâtının ve sıfatlarının gerçek mahiyetini tanıtacak bir tasavvura ve bu tasavvuru ifade edecek kelimelere sahip değildir. Bu nedenle de O’nun sıfatları, bu görülen âlemde, en güzel şekilde yaratılan insan için kullanılan, yücelik ve aşkınlık anlamlarına gelen kelimelerle ifade edilmeye çalışılmıştır. O halde bunların ilâhi sıfatların insanlarda da var olabilen sıfatları ifade eden kelimelerle açıklanması, konuyu beşer zihinlerinin anlama sınırına, olabildiği kadar yaklaştırmak içindir. Yoksa herhangi bir şekilde, her açıdan tam bir benzerlik veya aynılık söz konusu değildir. Çünkü Allah için zikredilen sıfatlar mutlaklar, insanlara ait olanlar ise sınırlıdır (Çelik, 1998(VII/VII): 138). Mevlânâ ve Mâturîdî’nin bu ifadelerle yakın düşüncelerde olduğunu söylemek mümkündür. Mâturîdî, Kitabü’t-Tevhid’de bu konuda yukarıda verilen düşünceleri aynen dile getirmekte ve bilmediğimiz bir varlık hakkında konuşmak için onu insan zihninin anlayacağı şekilde isim ve sıfatlarla anlatmayı bir gereklilik olarak görmektedir. Bu nitelendirmeler, insanlara verilen sıfatların yaratıklarda anlatıldığı şekliyle olmadığının bilinmesiyle yapıldığında bir teşbih sözkonusu olmayacaktır (Mâturîdî, 2005: 38-39). Mevlânâ’da da Allah ile insan arasında bir benzerlik olmayacağı sürekli dile getirilmektedir. Örneğin, Mesnevî’de geçen Mûsa ile çobanın hikayesi, Allah’ın insanlardan farklı olduğu belirten hikayelerinden sadece bir tanesidir (Gölpınarlı, 2003(II): 525).

Mevlânâ ve Mâturîdî Allah’ın hayat sıfatıyla ilgili düşünceleri benzerdir. Allah, onlara göre hep var olan ve hiç yok olmayacak olan bir hayatla diridir, bu yüzden de bu sıfatın insanlardaki hayattan farklı bir anlamı vardır.

Düşünürlerin ilim sıfatıyla ilgili görüşleri hakkında daha önce verilen bilgiler çerçevesinde bir karşılaştırma yaparsak; Mevlânâ’nın geniş kelâmî tartışmalara girmeden, yine kendi anlatımına uygun bir şekilde ilim sıfatını değerlendirdiği, ancak Mâturîdî’nin bu konudaki açıklamalarının daha geniş olduğu görülecektir. Şu da var ki, onlar, Allah’ın ilim sıfatının ezeli olması, gizliyi-açığı, görüneni-görünmeyeni, gaybı, cüz’ileri-külfileri bilmesi ve insanlardaki ilimden farklı olarak her şeyi kuşatan bir ilme

MEVLÂNÂ VE MÂTURÎDÎ'NİN ALLAH GÖRÜŞLERİNİN... Nesrin YILMAZ

sahip olması noktasında hemfikirdirler. Allah'ın ilmi, insanların ilmi gibi eksikliklerden münezzehtir.

Mevlana ve Mâturîdî'nin Allah'ın görmesi ve işitmesi konusunda da hemfikir oldukları görülür. İkisine göre de Allah her şeyi gören ve işitendir, ayrıca Allah'ın işitme ve görmesi insanlarda olduğu gibi sınırlı değildir. Onların sıfatlara karşı genel yaklaşımlarına bakarak, Allah'ın görmek ve işitmek için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadığı gibi bir düşünceye sahip oldukları sonucuna ulaşılabılır. İki düşünürün de Allah'ın kullarının yaptıkları her şeyi görmesini ilim şeklinde yorumlamadıkları görülmektedir. Onların Allah'ın her şeyi görmesini, insanların davranışlarına çeki düzen vermeleri ve her an gözetim altında olduklarını unutmamaları şeklinde anlamlandırdıkları söylenebilir.

Allah'ın kelâm sıfatına yer veren düşünürlerle göre, Allah'ın kelâmı vardır. Eserlerinde yer verdikleri konulara nasstan deliller getiren iki düşünür de Allah'ın konuşmasını Kur'an'a dayandırarak açıklamakta ve Musa peygamberin Allah ile konuşmasını konu alan âyeti (Nisâ, 4/64), Allah'ın kelâmını ispat için kullanmaktadırlar. Onlara göre Allah konuşur fakat, konuşması ses, harf, cinsinden değildir; ayrıca Allah konuşmak için dudak, damak gibi organlara da muhtaç değildir. Kelâm sıfatının ezeli olup olmaması konusundaki fikir ayrılığı kelâm tarihinde Kur'an'ın yaratılmış olup olmaması tartışmalarına neden olmuştur. Mâturîdî ve Mevlânâ'da kendi üsluplarınca yer vermişlerdir. Yine Mâturîdî aklî ve naklî delillere başvurarak konuyu açıklamakta Kur'an'ın lafzî kısmının yaratılmış olduğunu, ancak bir mânâ olarak Allah katındaki anlamının kadim olduğunu ileri sürmektedir. Mevlânâ'da kendi şiirsel anlatımıyla Mesnevî'de bu konuya yer vererek:

“Ben Tanrı kelâmıyım, Tanrı'nın zâtıyla durmadayım; canın canına gıdayım, tertemiz, apaydın bir yakutum ben.

Size vurmuş güneş ışığıym, fakat güneşten de ayrılmış değilim.” (Gölpınarlı, 2003(III): 293-294) beyitlerini dile getirmiş ve Kur'an'ın Allah'ın zâtıyla durmakta olduğunu söyleyerek, Mâturîdî'nin düşüncelerine benzer düşünceler ortaya koymakta ve Tanrı'nın kelâmının ezeli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mevlânâ'nın, Allah'ın kelâmının harf ve ses cinsinden olmadığını söylemesine dayanarak; Kur'an'ın lafızlarda okunan, metinlerde yazılan kısmını hâdis kabul eden Mâturîdî gibi düşündüğü sonucuna ulaşılabılır.

Mevlânâ'nın “Size vurmuş güneş ışığıym, fakat güneşten de ayrılmış değilim.” ifadesi, Mâturîdî'nin genelde sıfatların, özelde ise bu sıfatın Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğu fikriyle benzerlik gösterdiği görülmektedir (Mâturîdî, 2005: 76).

Hem Mâturîdî hem de Mevlânâ, Allah'ın kelâmını diğer sıfatlarda olduğu gibi insanlarınkinden ayrı tutmaktadırlar.

Mâturîdî ve Mevlânâ, Allah'ın irâde ve kudret sıfatlarını kabul etmekte ve bunların ezeli olduklarını da belirtmektedirler. Bu sıfatların açıklanmasına yönelik bir çok bilgi, iki düşünür ayrı ayrı işlenirken verilmiştir. Irâde ve kudret sıfatlarıyla ilgili, iki düşünür arasında bir karşılaştırma yapılacak olursa, onların aralarında üslup farklılığından başka bir ayrılık sözkonusu olmadığı, bunun yanında aynı manaya gelecek düşünceleri kendi metotlarınca ortaya koydukları görülecektir.

“Bu işe Tanrı'nın (kudret) eli gerek a yiğit; çünkü Tanrı'nın kudret eli, her olmayacak şeyi var eder.” (Gölpınarlı, 2003(I): 291). Bu beyitte görüldüğü gibi, Allah'ın kudret sıfatını yoktan bir şeyi var etme gücü olarak da tanımlayan Mevlânâ, Mâturîdî'nin kudret sıfatına yüklediği anlama benzer bir etki alanı verdiği şeklinde bir sonuca ulaşılabılır. Bunun neticesinde de denilebilir ki, Eş'arilerin kudret sıfatına verdikleri iki taalluk sebebiyle tekvini ezeli bir sıfat olarak kabul etmeyip, itibarî bir

husus olarak kabul etmeleri anlayışı yerine (Yüksel, 1993(XI): 9), O da Mâturîdî'nin yolundan gitmiş ve kudret sıfatını “yoktan bir şeyi var etme” değil de, “yoktan bir şeyi var etme gücü” olarak tanımlamıştır. Bu da kudret sıfatının Mevlânâ'daki anlamının Mâturîdî'deki gibi olduğunu gösterir. Çünkü O'nda da Allah'ın kudretinin ikinci taalluku gibi bir anlayış görülmemekte, Mevlânâ da bu sıfatı yaratma anlamında kullanmamaktadır.

5.2.3. İlim, Kudret Ve İrâde Sıfatları Bağlamında Kader

Allah-insan ilişkisi kapsamında bir sorun olarak karşımıza çıkan en önemli konulardan biri Allah'ın ilim, kudret ve irâde sıfatları bağlamında kulun sorumluluğu meselesidir.

Kader, bir açıdan fiilî bir açıdan da subûfî sıfatların meselesidir. Allah'ın ilim, kudret ve irâdesi ile fiilî sıfatlarından bahseden nasslar, bu sıfatların aşkınlığa layık bir şekilde yetkinliğini vurgular. İlim, kudret ve irâdesi sınırlı olan, yaratıp yönettiği kâinata tam hakim olamayıp, bilgi ve irâdesi dışında da bazı şeyler cereyan edebilen Tanrı anlayışının, İslâm'daki kusursuz Tanrı anlayışıyla çelişeceği muhakkaktır. Diğer taraftan insan akla ve seçme hürriyetine sahip, kendi seçtiği fiillerinde hem dünya hayatında hem de ahiret hayatında sorumludur. Şu da bir vakıdır ki, Allah mutlak adalet sahibidir. İşte bu noktada, kula ait ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde gerekli olan kudret ve irâdenin Allah'a mı, kula mı, yoksa her ikisine mi ait olduğu sorunu ortaya çıkar. Kader ve kaza, olacak her şeyin gerçekleşmesinden önce, ezelde Allah tarafından bilinip planlanması ve bu plana göre zamanı gelince gerçekleşmesi ise (Topaloğlu, 1989(II): 492), konumuz kapsamında değerlendirebileceğimiz kısım, iki düşünürün anlayışında, bir işin gerçekleşmesinde Allah'ın sözkonusu sıfatlarının insanın yapıp ettiklerinde ne derece etkisi olduğudur. Mâturîdî ve Mevlânâ'nın anlayışlarında, Allah'ın söz konusu sıfatlarının, insanlara ait fiillerin meydana gelmesinde ne derece etkisinin olduğu önceki bölümlerde ayrı ayrı ortaya konulmaya çalışılmıştı. Burada bu bilgileri tekrar vermek yerine iki düşünür arasındaki benzerlik ve varsa farklılıkları vererek konuyu anlatmaya çalışacağız.

Bu konuda da Mevlânâ ve Mâturîdî arasında bir benzerlik olduğundan söz edilebilir. Mevlânâ ve Mâturîdî, Allah'ın hem bu sıfatlarını kabul etmekte, hem de insana bir özgürlük alanı bırakmaktadırlar. Mevlânâ, eserlerinde Allah'ın irâdesini ve kudretini anlatırken ne insana hiçbir seçme hakkı tanımayan Cebriye gibi (Yeprem, 1984: 331), ne de insanın fiillerinin yaratıcısı kabul edip Allah'ın bu sıfatlarını sınırlandıran Mutezile (Yeprem, 1984: 330-331) gibi bir yorumda bulunmamıştır. O, bu konuda Mâturîdî'nin anlayışı gibi orta bir yol tutmaktadır. Allah'ın mutlak kudret ve irâdesini kabul etmekle beraber, insana da bir seçme hakkı tanımaktadırlar.

Mevlânâ'nın insanın sorumluluğu konusunda Allah'ın kudret ve irâdesi meselesini Mâturîdî'nin anlayışına benzer bir şekilde ifadelendirmektedir. Buna göre, kula verilmiş olan irâde ve kudret, Tanrı'nın irâde ve kudretini sınırlandıramaz. Çünkü Allah'a ait bu sıfatlarla insanlardaki birbirinden farklıdır. Allah için bu sıfatlar, insanlarınkinden farklı ve üstün olmakla beraber insanın seçme hürriyetine engel değildir. “Tanrı'nın gücü-kuvveti de böyledir; gücü kuvveti mutlakdır, kuldaki ihtiyarı gidermez.” (Gölpınarlı, 2003(V): 274).

Yine iki düşünürde, Allah'ın insanları yaptıklarından dolayı sorumlu tutması, peygamberler göndermesi onlara fiillerini işlemede bir irâde ve kudret verdiğinin göstergesidir (M.S. Aydın, 2000: 105). Burada Mevlânâ'nın bu konuyla ilgili Mâturîdî'nin metoduna benzer bir yol izleyerek akıl yürüttüğü görülmektedir. “O'nun

ihtiyarı, bizim ihtiyarımızı meydana getirmiştir; O'nun bize emir vermesi, ihtiyarımıza dayanır; ihtiyarımız olduğuna delildir.” (Gölpınarlı, 2003(V): 274).

Görülüyor ki Mevlânâ ve Mâtürîdî, cebir inancına karşıdırlar. Mevlânâ'nın cebri andıran ifadeleri bulunsa da, O'nun bu söylemlerini konusunun bütünlüğü içinde ele almak gerekmektedir. Cebri andıran ifadeleriyle kastetmek istediği insan hürriyetinin sınırlanması değildir. Oradaki ifadelerinde amaç, Allah'ın irâde ve kudretinin üstün ve sınırsız olduğunu anlatmak, insanın kendi irâde ve kudretinin ise bu yüce kudret ve irâde karşısında sınırlı olduğunun bilincinde olarak hareket etmesini sağlamaktır. Bu nedenle insan özgür bir irâde ve kudretle işlerini yaparken büyüklük taslamamalı ve her an kulluğunun bilincinde olarak hareket etmelidir. Nitekim O, Mesnevî'de cebir inancına sahip olup da, yaptıklarından sorumlu olmadıklarını söyleyenleri ve onların bu anlayışlarının tutarsızlığını hikâyelerle de destekleyerek vermeye çalışmakta ve böyle düşünenleri de eleştirmektedir.

Düşünörlere göre; Allah'ın her şeyi bilmesi, irâdesinin ve kudretinin insanlarınkinden üstün olması, onların bu fiilleri işlemede bir mecburiyet oluşturmamaktadır. İnsan bir eylemi, Allah önceden biliyordu ve kaderine onu yazdı diye işlemez. Ama Allah, kuşatıcı ilmi gereği, o eylemi, insanın irâde ve kudretiyle seçip yapacağı için bilmektedir. Sonuç olarak ise, ikisi de insanların fiillerini yaparken, kendi hür seçimleriyle bunu gerçekleştirdiklerini, Allah'ın bu konuda insanlar üzerinde etkili olmadığını söylemektedirler. Bununla beraber insanların, eylemlerini yaparken kendilerine verilen güç ve irâdenin Allah'tan olduğunu unutmamalarının ve acziyetlerini hatırlamalarının gerekli olduğu üzerinde durmaktadırlar.

5.2.4. Fiilî Sıfatlar Bağlamında Allah'ın Yaratması Ve Sudûr Anlayışları

Bu sıfatları ezeli olarak kabul edip Allah'ın zâtıyla kâim kabul eden Mâtürîdî, bu konuda fiilî sıfatları hâdis kabul eden Eş'ariler ile ayrılık göstermektedir. Fiilî sıfatlar hakkında bu yönde yapılmış tartışmaları Mâtürîdî'de görmekle beraber, Mevlânâ'da bu konuyla ilgili kelâmcıların yaptıkları tartışmalara rastlanmaz. Ama Mevlânâ, tartışmalara yer vermese de Mâtürîdî gibi bu sıfatları kabul etmekte ve Allah'a nispet etmektedir.

Allah'ın yaratması hakkındaki görüşlerinin tekvin sıfatı çerçevesinde bir değerlendirmesi yapılacak olursa, düşünörlerin Allah'ın her şeyi yokken yaratması konusunda ortak görüşlere sahip oldukları görülür. Ancak Mevlânâ ve Mâtürîdî arasında aynen bir benzerlikten söz edilemez.

Bilindiği gibi Mevlânâ, varlıkların sudûr yoluyla ortaya çıkması konusunda İslâm tasavvufunu ve İslâm felsefecilerini etkileyen Yeni Eflatuncu düşüncelerden etkilenmiştir. Nitekim onun anlayışında yaratma, Yeni Eflatuncu filozofların sudûr anlayışıyla aynı olmasa da onların izlerini taşımaktadır.

Sudûr anlayışına sahip olan Plotinus'un düşüncesine göre âlem, Tanrı(Bir)'dan çıkıp yayılmak sûretiyle meydana gelmiştir. Tanrı kendi kendinden, kendi irâdesi olmaksızın taşmaya başlamış ve âlem bu şekilde kendisinden zorunlu olarak meydana gelmiştir. Ancak bu meydana geliş, Tanrı'nın bölümlere ya da kollara ayrılması şeklinde olmayıp, aslî cevher olan Tanrı'dan taşıp akmak yani sudûr etmek sûretiyle olmuştur. Bu sudûr esnasında Tanrı'nın zât ve mahiyetinden hiçbir şey eksilmemekte, hiçbir değişiklik meydana gelmemektedir. Plotinus'a göre, âlemin Tanrı'dan taşıp akması, ışığın güneşten çıkması gibi zorunlu olup, isteğe bağlı değildir. Zira ışığın güneşten kaynaklanması nasıl ki güneşte herhangi bir değişiklik meydana getirmiyorsa ve güneş ışıklarını nasıl farkına varmadan ve irâdesi dışında etrafa saçıyorsa; âlem de

MEVLÂNÂ VE MÂTURÎDÎ’NİN ALLAH GÖRÜŞLERİNİN... Nesrin YILMAZ

Tanrı’dan aynı şekilde ortaya çıkmıştır (Erdoğan, 2000(V): 598). Bu ifadelerle göre, Mevlânâ’nın düşünce sisteminde, sudûr anlayışının izlerini bulmakla beraber, O’nun Plotinus’un açıkladığı şekilde bir sudûr anlayışını benimsediğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Mevlânâ’ya göre, Allah’ın irâdesi vardır ve Allah varlıkları zorunlu olarak değil, kudret ve irâdesi çerçevesinde yaratmıştır.

Plotinus’un hareketsiz, durgun, irâdesiz ve kendisi dışında başka hiçbir şeyi bilmeyen Tanrısını (Erdoğan, 2000(V): 598), Mevlânâ’nın Tanrı anlayışıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü Mevlânâ müslüman bir düşündürdür ve Tanrısının tasavvuru da bu çerçevede şekillenmiştir. Her ne kadar Mevlânâ’nın Yeni Eflatuncu düşüncelerden etkilendiği söylene de O’nun “Hanefî fakihî olarak fetvalar verdiği” (Gürkan, 1964(III): 54) göz önünde bulundurulursa, O tamamen sudûrcu nazariyeyi savunan biri olarak görülemez. Ama şu söylenebilir ki O, sudûr nazariyesini kendi inancı çerçevesinde değerlendirerek bir sistem oluşturmuştur. Buna göre O’nun yaratıcı Tanrısından varlıkların sudûr etmesi söz konusu iken; varlıkların zorunlu olarak varlık sahasına çıkması düşüncesi yoktur. Ayrıca varlıkların çıkışı, Tanrı’nın ilmi, irâdesi ve kudreti çerçevesinde gerçekleşmektedir. Mevlânâ’da bu şekilde ifadesini bulan sudûr anlayışı Mâturîdî’de geçmez. Mâturîdî’ye göre insan, Allah’ın yaratmasını anlayacak güce sahip değildir. Bu yüzden de insan bu sıfatı âciz aklıyla anlamaya çalışmak yerine, bu sıfatı en kolay anlama yolunu seçmeli ve bilmelidir ki, Allah’ın bir şeyi yaratması için ona “ol” (Yâsin, 36/82) demesi yeterlidir. Allah’ın bütün her şeyi yaratması bu emri dahilinde, varlıkların ortaya çıkma zamanı geldikçe gerçekleşmektedir.

Mâturîdî ve Mevlânâ, her şeyin yokken yaratıldığını düşündüklerinden varlıkların kadim olduğunu kabul etmezler.

5.2.5. Haberî Sıfatların Karşılaştırılması

Haberî sıfatlarla ilgili iki düşünürün de görüşleri daha önce ayrı ayrı verilmişti. Buna göre Allah hakkında zahiri anlamda kullanıldığında Allah’a nispet edilmesi mümkün olmayan kavramlar olan bu haberî sıfatları iki düşünürün de kullandığını görmek mümkündür. Ancak her ikisi de bunları yaratılmışlara nispet edildiği şekilde anlamamaktadır. Allah’a nispet edilen bu kavramları hem Mevlânâ hem de Mâturîdî teşbih ve tecsime düşmeden anlamlandırmak gerektiğini söylemektedirler.

Mevlânâ, Mâturîdî’de olduğu gibi haberî sıfatlarla ilgili kelâmî tartışmalara girmemiştir. Mâturîdî, bu konuyla ilgili geniş açıklamalar yaparken Mevlânâ sadece bu kavramları kullanmıştır. Ancak Mûsa peygamber ve çoban olayında Allah’a yaratıklara ait organların nispet edilmesini doğru bulmamıştır. Ancak O, nasslarda geçen haberî sıfatları, anlatmak istediği konular içerisinde kullanmıştır, ama bunların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili değerlendirmelerde bulunmamıştır. Mâturîdî ise bu konularla ilgili geniş açıklamalar yapmış ve bu sıfatları akli kullanarak nasslarda geçen konu bütünlüğü içinde anlamlandırmış, ancak bunların gerçek anlamlarının bilinmesinin mümkün olmayacağını söyleyerek, bunu Allah’a bırakmıştır.

Yine Mâturîdî’de ayrı başlık altında ele alınarak tartışılmış konulardan Allah’a cisim kavramının nispet edilmesiyle ilgili Mevlânâ kelâmî bir tartışmaya girmese de, Allah’ın yaratıklara benzemediğini kabul ettiğinden Allah’ın cisim olmadığına yer vermektedir. Mevlânâ Allah’ın bir mekanda olamayacağını belirterek, mekânı da yaratanın Allah olduğunu söylemekte ve Allah’ın mekânla sınırlandırılmayacağını belirtmektedir. Mevlânâ’nın bu konularda da Mâturîdî ile benzer görüşler içinde olduğu görülmektedir.

5.3. Allah-Âlem İlişkisi ve Vahdet-i Vücûd

Mevlânâ’nın savunduğu “varlıkta birlik” anlayışına göre, Allah tek gerçek varlıktır. Diğer bütün varlıklar bir hayal ve rüyadan ibarettir. İnsan, ancak Allah’ta kendi varlığını eritirse gerçek bir varlığa sahip olacaktır. Mâturîdî’de böyle bir düşünce yoktur. Bu düşüncesiyle O, Mevlânâ’dan ayrılmaktadır.

Vahdet-i vücûd’un Allah’ı içkin kabul eden panteizmden farklı olduğunu söylemiştik. Nitekim Mevlânâ’ya göre varlıkta birlik kabul edilse de âlem, Tanrı değildir. Çünkü bu maddeci bir anlayışa götürür. Mâturîdî de, tabiatı Tanrı kabul eden maddeci anlayışları eleştirmiştir.

“Mevlânâ’nın birlik anlayışında Tanrı, kişilik sıfatı taşımaz. O’nun anlayışında Tanrı, kişilik dışıdır. Aslında Mevlânâ’da daima, güneş, deniz, padişah, sultan sevgili gibi remizlerle kişilik sıfatı olan bir Tanrı’nın övüldüğünü görüyoruz. Fakat bu kişilik izafe etmeler, remzî manalar taşır. Bunlar sırf vasfa gelmeyen kişilik dışı olanı anlatmak için kullanılmıştır. Tanrı’nın kişilik anlamı, Tanrı ve âlem olarak iki müstakil varlığın mevcûdiyetini kabul eder. Tanrı, yarattığı âlemlerin üstündedir. Onları arştan idare eder. Mutlak olan isim ve sıfatlara maliktir. Mevlânâ’da da remzî mana taşımayan bu nevi bir Tanrı anlayışı vardır. Fakat tasavvufî sistemi icabı, bunun dışında kişilik sıfatından dahi münezzeh bir itlak görüşünü temsil etmektedir.” (Tökin, tsz.: 15).

Mevlânâ, varlıkta birliği savunsa da O’nun Tanrı tasavvuru zât olarak aşkındır. Dolayısıyla âlemle bir kabul edilen bir Tanrı anlayışı yerine, varlığı âlemden ayrı kabul edilen bir Tanrı anlayışı vardır. Mâturîdî’de varlıkta birlik anlayışı gibi bir anlayış yoktur. O’nun Tanrı tasavvuruna göre, Allah ile âlem bir değildir. Aslında Mevlânâ’da da insan, varlık olarak Allah cinsinden değildir. Dolayısıyla O’ndaki, varlıkta birlik anlayışına göre ontolojik olarak varlıkların Allah’ta yok olması değil, psikolojik olarak varlığını Tanrı’da eritmesi esas kabul edildiğinden Allah’ın zât olarak âlemden içkin oluşundan söz edilemez. Tökin’in şu ifadeleri bu durumu daha net açıklamaya yardımcı olacaktır: “Mevlânâ’da gaye, bir olmak, bir bulmak, bir bilmek değildir. O, yolun sonunu bitmekte bulur. Tanrı vuslatına kavuşarak sevgilide yok olmak arifin hedefidir. Bu vuslat, şu görünen fânî bedenimizin bir birleşmesi manasında değildir. İçimizde cereyan eden bir ruh halidir. Gerçek arif hayal varlığından yok olup, mutlakta bâkî olmanın yahut mutlakta yok olmanın iştiağı içindedir.” (Tökin, 1964(III): 58). Görüldüğü gibi Mevlânâ’nın varlıkta birlik anlayışı, içimizde cereyan eden bir ruh hali olarak tanımlanmakta, böylece onun bu yaklaşımı, düşüncesini panteizmden ayıran bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, “vahdet-i vücûd (vücut birliği) panteizm değildir. Çünkü panteizm felsefî bakımdan alırsak, tabiat ile onda mekbuz olan cevherin; dinî panteizm ise, Tanrı ile âlemin birliğinin, ayniyetini iddia eder. Her iki şekliyle de panteizm, birbirine eşit ve birbirine irca olunamayan, yan yana yahut iç içe iki müstakil realite (gerçek), varlık tanır. Halbuki İslâm tasavvufu ve onun en büyük mümessili olan Mevlânâ, yukarıda da temas ettiğimiz gibi, var olanın yanında ikinci bir varlığı reddeder. İkinci bir varlığın mevcûdiyetini Tanrı’ya ortak sayar. Hiçbir müstakil varlığı olmayan ihsaslar âlemi, bir hayalden ibarettir. Her ikisine birlik, ayniyet tanıdığımız takdirde Tanrı’yı kâinatla tahdit etmiş oluruz. Mekan ile mekansızlık, zaman ile zamansızlık mukayyetle mutlak nasıl birleşebilir? İki zıt kemiyet nasıl cem edilebilir? Değişen sûretler mutlak sükûnda olanın nasıl aynı olabilir? Kâinat, aynı zamanda Hakk’ın kendisi olsaydı, mütehavvil olan bu âlemler gibi Hak da değişmelere tabi olurdu. Hak mutlaklık vasfını kaybederdi.” (Tökin, 1964(III): 58).

Mevlânâ’da da, aslında Mâturîdî’de olduğu gibi, Allah ve âlem ayrımı vardır. Ama O’nun bu görüşünün, Mâturîdî’nin Allah-âlem düşüncesiyle aynı olduğunu

MEVLÂNÂ VE MÂTURÎDÎ'NİN ALLAH GÖRÜŞLERİNİN... Nesrin YILMAZ

söylemek mümkün değildir. Bu konuda, iki düşünürün görüşleri birbirinden farklıdır. Mevlânâ'ya göre, Allah bu âlemde sıfatları ile tecelli etmektedir. Bu yönüyle içkindir. Ama bu, Allah'ın hulûl etmesi olarak anlaşılmamalıdır. Mevlânâ, eserlerinden Fîhi Mâfih'te (Mevlânâ, 1974: 68), Mensevî'de (Gölpınarlı, 2003(V):190) ve Rubâiler'inde (Can, 1990(I): 12) Hallac'ın "Ene'l Hakk" ifadesiyle ilgili açıklamalar yaparak görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Mevlânâ, Rubâiler'inde bu konuya yer verirken, hulûlü andıran şu ifadelerle yer vermiştir: "Hak yolunda, ten pamuğundan, can esvabını ayıran o efendi Mansur idi. Aslında Mansur 'Ben Hakkım' demedi. Bu sözü Hakk dedi. Mansur nerede? Bu söz nerede? Bu sözü söyleyen Hakk idi, Hakk idi." (Can, 1990(I): 12). Bu beyit, Mevlânâ'nın genel düşüncesinden bağımsız ele alındığında, O'nun hulûl anlayışına sahip olduğu iddia edilebilir. Oysaki Mevlânâ, Mesnevî'de Hallac'ın "Ene'l Hakk" sözünün hulûl olarak anlaşılmaması gerektiğini açık bir şekilde belirtmektedir. Buna göre:

"Firavun, ben Hakk'ım dedi alçaldı; Mansûr, ben Hakk'ım dedi, kurtuldu.

O, ben demenin ardında Allah laneti var; bu, ben demenin ardında Allah rahmeti var a seven kişi.

Çünkü o, kara taşı, buysa akıyk... O ışığın düşmanıydı, buysa ışığa aşık.

A boşboğaz, bu ben deyiş, iç yüzde O demektir; hem de hulûl yoluyla değil, ışıkların birleşmesi yoluyla.

Çalış-çabala da taşlık vasfın azaldıkça azalsın; lâ'l oluş yüzünden taşlık vasfın, parıl parıl aydınlansın." (Gölpınarlı, 2003(V) :190).

Sonuç olarak, Mevlânâ ve Mâturîdî, Allah-âlem ilişkisi konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Mevlânâ'da varlıkta birlik anlayışı vardır. Ancak Mevlânâ'nın kastettiği, Allah ile varlıkların maddi olarak bir olması değil, ruh haliyle alakalı psikolojik bir birliktir. Bu nedenle de Mevlânâ'da her ne kadar sudûra benzeyen bir anlayış olsa da, O'nu, sudûr nazariyesini tamamıyla kabul eden bir düşünür olarak nitelendiremeyiz. Çünkü Mevlânâ'nın düşüncesinde Allah, sürekli âleme müdahale eden ve yaratan bir varlıktır. Varlıklar, sudûrda olduğu gibi, Tanrı'dan zorunlu olarak değil; O'nun kudret ve irâdesiyle ortaya çıkmaktadırlar. Ayrıca O'na göre, varlıkların hiçbirisi Tanrı cinsinden değildir. Mesnevî'de bunu şöyle dile getirmektedir: "Padişahlar padişahının cinsinden değilim; bu uzaktır ondan. Ancak o, bana vurmuş, ısıtmış beni, ışığım ondan." (Gölpınarlı, 2003(II): 472). Bu yönüyle de O'nun düşüncesinde, her şeyden münezze ve aşkın bir Tanrı anlayışı vardır denilebilir. Mâturîdî'nin düşüncesinde ise, varlıkta birlik anlayışı gibi bir anlayış yoktur. Bu konuda Mâturîdî, Mevlânâ'nın düşüncesinden farklı bir anlayıştadır. Mâturîdî'de, Tanrı aşkındır, her şeyden münezzehtir.

5.4. Rû'yetullah (Allah'ın Görülmesi)

Mevlânâ ve Mâturîdî, Allah'ın görülmesinin, belli şartlara dayandırarak mümkün olduğunu söylemekle beraber, bu konuya farklı yaklaşmışlardır. İkisinin bu konuda benzer düşündükleri nokta, Tanrı'nın görülmesinin herhangi bir varlığı görmekten farklı olduğu yönündedir. Mâturîdî'ye göre, Allah'ın diğer varlıklar gibi hacimli ve cismanî bir varlık olmaması nedeniyle (Mâturîdî, 2005: 98), O'nun nasıl görüleceğinin açıklanması mümkün değildir. O'na göre, Allah görülecektir, ancak bu dünya kanunlarıyla, duyu ötesindeki bir varlığın nasıl görüleceğini algılamak mümkün değildir. Çünkü hiç kimse cisim statüsü dışında kalan duyu ötesi âlem hakkında bilgi sahibi değildir (Mâturîdî, 2005: 104-106). Bu yüzden de hiç kimse Allah'ın nasıl görülebileceğinin açıklamasını yapmamalıdır. Düşünüre göre, bu konuda doğru olan,

Allah’ın görülmesinin mümkün olduğu; konunun ayrıntılarına girilmeden, nassta belirtildiği kadarıyla kabul edilmelidir. Ayrıca Allah’ı görmenin bu dünyadaki duyularla gerçekleştirilen görmeden farklı olacağının da bilincinde olunması gerekmektedir. Mevlânâ ise, Allah’ın diğer varlıklardan farklı olduğunu söylemekte ve O’nun yaratılmamış bir varlık olması nedeniyle, insanın kavrayışının dışında olduğunu belirtmektedir (Mevlânâ, 1974: 156). O, Allah’ı perdesiz görmenin mümkün olmadığını ifade etmekte ve bu dünya gözüyle, O’nun diğer varlıklar gibi görülemeyeceğini belirtmektedir. Mevlânâ’ya göre Allah, bu dünyadaki görme organı olan gözle görülemez, ama akıl gözüyle görülecektir. O’na göre, dünyada Allah’ı görme, sadece kamil insanlar tarafından kalp gözüyle gerçekleştirilebilir. Mevlânâ, Allah’ın bu dünyada perdesiz görülemeyeceğini söylemekte, bu durumu güneş sembolünü (Mevlânâ, 1974: 54-55) kullanarak açıklamaya çalışmaktadır. Mâturîdî ise, Allah’ın bu dünyada görülebileceğini söylemekle beraber, bu durumun, kulun imtihan edilmesini ortadan kaldıracığı için gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. Görüldüğü gibi, Mevlânâ, Allah’ın bu dünyada görülmesi konusunda Mâturîdî gibi düşünmemektedir.

Mevlânâ ve Mâturîdî’nin bu konuda benzer görüş içinde oldukları nokta; Allah’ı görmeyi, bu dünyadaki görme şeklinde algıladıkları için reddeden Mutezile’ye karşı çıkmaları ve onları eleştirmeleridir (Mâturîdî, 2005: 104-106; Gölpınarlı, 2003(II): 382-383).

Sonuç olarak, her iki düşünür, Allah’ı görmenin bu dünyadaki görme şeklinde mümkün olmadığını kabul etmektedirler. Mâturîdî’ye göre Allah’ı görmek ahirette gerçekleşecektir, ancak bu görmenin keyfiyeti bilinmemektedir. Mevlânâ’ya göre ise, Allah’ı görmek ancak nefsanî duygularından sıyrılmış kamil insanlar tarafından gerçekleştirilebilir. Bu görme, bu dünyadaki baş gözüyle nesneleri görmek gibi değil, kalp gözüyle görmek şeklinde gerçekleşecektir.

6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kelâmın en temel konusu olan Allah inancının; Mâtürîdî'nin ve Mevlânâ'nın anlayışlarında nasıl olduğunun bir karşılaştırmasını yaptık. Fakih, müfessir kimliğinden daha çok kelâmî kimliğiyle tanınan Mâtürîdî; tasavvufî yönü ağır basmakla beraber felsefî, kelâmî konularda yapılan tartışmalardan haberdar olan Mevlânâ gibi iki büyük düşünürün Allah anlayışlarının karşılaştırmasını kelâmî bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalıştık. Düşünürlerin kendilerinden önce ve kendi dönemlerindeki Allah anlayışı ile ilgili yapılmış tartışmalara yaklaşımları, Allah tasavvurlarını yansıtmaları açısından önemlidir.

Kelâmî konularda eserler vermiş olması nedeniyle Mâtürîdî'nin Allah anlayışı ile ilgili bilgilere eserlerinde oldukça geniş yer verdiği görülmektedir. O, Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve sıfatlar etrafında ortaya çıkmış tartışmaları aklî ve naklî metotları kullanarak vermekte ve böylece Allah anlayışını da ortaya koymaktadır. Mevlânâ ise, edebî üslupla yazdığı eserlerinde kelâmî bir yöntem kullanmamıştır. Ancak O'nun fikirleri okunduğunda kelâmî ve felsefî konularda derin bilgisi olduğu hemen anlaşılacaktır. Mevlânâ, metodu gereği, kelâmın kullandığı yöntemlere başvurmamaktadır. Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları ile ilgili konularda aklı kullanmayı eleştirmektedir. Ancak aklı eleştirmesine rağmen eserlerinde, kendi üslubu içinde kelâmın ve felsefenin bazı konularına değindiği, kimi zamanda aklı kullandığı görülmektedir. Birinin metot olarak aklı daha çok öne çıkarması, diğerinin aklı geri planda tutması, onların Allah'ın varlığının ispatı ile ilgili farklı deliller kullanmalarının da nedeni olmuştur.

Allah'ın varlığının ispatlanmasında Mâtürîdî akla önem verirken, Mevlânâ Allah'a ulaşmada dini tecrübeyi esas almıştır. Mâtürîdî dini tecrübe deliline yer vermemiş aklî delilleri kullanmıştır. Mâtürîdî, Allah'ın varlığının delilleriyle ilgili ispatının temelini âlemin hudûsu oluşturmaktadır. O, âlemdeki her şeyin sonradan yaratıldığından yola çıkarak Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Mevlânâ'nın dini tecrübeyi esas almasına rağmen hudûs delilini kullandığı, ayrıca delile ait kavramlar olan cevher ve âraz kelimelerine de yer verdiği görülmektedir. Mâtürîdî ve Mevlânâ, cevher ve ârazların yaratılmış olduğunu ispatlayarak, bunların yaratanına ulaşmaya çalışmıştır.

Allah'ın varlığını ispat ederken Mâtürîdî'nin kullandığı bir diğer delil imkân delilidir. Mevlânâ'nın bu delile yer verdiğini söylemek mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ispatlarken, bu delili, imkân delili diye bir isimlendirme yoluna giderek kullanmamakla beraber, delilin içerdiği temel kavram ve ifadelere yer vermekte ve böylece Allah'ın varlığını ispatlamaktadır.

İlkçağ filozoflarından bu güne kadar kullanılan ve konusunu evrendeki düzenden aldığı için anlaşılması en kolay delillerin başında gelen gaye ve nizam delilini her iki düşünür de kullanmıştır.

Mâtürîdî ve Mevlânâ Allah'ın sıfatlarını kabul etmektedirler. Buna göre iki düşünürün tenzihî sıfatları birbirlerine benzer şekilde ele aldıkları ve bu konuda ikisi arasında bir fark olmadığı görülmüştür. Allah'ın kadîm, bâkî, yaratıklarının hiçbirine benzemeyen bir varlık olması, varlığı için birine ihtiyaç duymaması hem Mâtürîdî'nin anlayışında hem de Mevlânâ'nın anlayışında birbirine benzemektedir. Ancak Mâtürîdî, Allah'ın birliği konusunda temânu' ve tevârüd delillerini kullanırken, Mevlânâ'nın böyle bir kullanıma başvurmadığı görülmektedir. Mevlânâ'nın birlik anlayışı varlıkta birlik esasına göre şekillenmiştir. Allah, her iki düşünürde de sayı olarak değil, eş ve ortaklıksız olması anlamında tektir.

İki düşünürün de Allah'ın subûti sıfatlarıyla ilgili anlayışlarında benzer noktalar olduğu gibi, farklılıklar da mevcuttur. Mevlânâ ve Mâtürîdî, Allah'ın irâde ve kudret sıfatı bağlamında insan hürriyetine yer vermektedirler. Mevlânâ, bu konuda Mâtürîdî ile benzer görüşler içindedir. Buna göre, Mevlânâ da, Mâtürîdî gibi cebre kesinlikle karşıdır. Her fırsatta cembrî düşünceye sahip olanları eleştirmektedir. Ayrıca O, insana tam bağımsızlık vererek Allah'ın irâde ve kudret alanını sınırlayan Mutezile'den de ayrılmaktadır. Mevlânâ, her şeyin Allah'ın kudret ve irâdesi dahilinde gerçekleştiğini söylemekle beraber insana da hürriyet alanı tanımakta ve bu konuda Mâtürîdî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Kelâm sıfatı etrafında yapılmış tartışmalardan Allah'ın kelâmının hâdis olup olmaması meselesi ve bunun neticesinde Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı ile ilgili konulara iki düşünür de yer vermiştir. Mâtürîdî Allah'ın nefsi kelâmının hâdis olmadığını, ancak lafzi kelâmının hâdis olduğunu söylemiştir. Buna göre Kur'an'ın okunan, dinlenen ve metinlerde yazılan kısmı hâdis, ama o, Allah katındaki mânâ bakımından ezelîdir. Mâtürîdî ve Mevlânâ'ya göre, Allah kelâmı harf ve ses cinsinden değildir.

Her iki düşünür Allah'ın yaratmasının, O'nun kudret ve irâdesi ile gerçekleştiğinde hemfikir olmakla beraber; bu konuda birbirlerinden farklı düşünmektedirler. Zira Mevlânâ'nın yaratma anlayışında, sudûr nazariyesini olduğu gibi kabul ettiği görülürse de, sudûr anlayışına benzeyen ifadeleri vardır. Sudûrda Tanrı'nın bir müdahalesi olmadan varlıklar, zorunlu olarak ortaya çıkmaktadırlar. Mevlânâ'da ise, varlıklar Allah'tan zorunlu olarak çıkmaz. Allah'ın yaratması, O'nun kudret ve irâdesiyle gerçekleşmektedir. Mâtürîdî'de Allah'ın yaratmasıyla ilgili sudûra benzeyen bir ifade yoktur. O'na göre de varlıkların yaratılması zorunlu olarak değil, Allah'ın kudret ve iradesi dahilinde gerçekleşmektedir.

Fiilî sıfatları varlığını her iki düşünürde de görmek mümkündür. Ancak konuyla ilgili Mevlânâ'da herhangi bir tartışma yapılmamış; O, bu sıfatları sadece kullanmıştır. Mâtürîdî ise, Allah'ın fiilî sıfatlarını kabul ederek onları da diğer sıfatlar gibi kadîm olarak değerlendirmiştir.

Mâtürîdî ve Mevlânâ, haberî sıfatları Allah için kullanmış ancak bunları yaratılmışlarda olduğu şekliyle anlamayı uygun görmemişlerdir.

Mevlânâ ve Mâtürîdî Allah'a sıfat vermekte, ancak O'nun bu sıfatlarının yaratılmışlardakinden farklı olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu yüzden de teşbih ve teciime gitmeden Allah'ın sıfatlarını tenzihî bir anlayışla açıklamaya çalışmaktadırlar.

Mevlânâ'nın varlığın birliği anlayışında, Tanrı ile âlem bir ve aynı kabul edilmez. O'nun Tanrı anlayışına göre, Allah bu âlemde sıfatları ile tecellî etmektedir ve bu hulûl olarak anlaşılmamalıdır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın anlayışında Allah, sıfatları ile içkin ancak zâtı yönüyle aşkındır. Mâtürîdî'de varlığın birliği gibi bir anlayış yoktur. Mâtürîdî'de Allah aşkın bir varlıktır. Bu yüzden de iki düşünürün bu konudaki görüşleri birbirinden farklıdır.

Mevlânâ'ya göre, Allah'ın görülmesi, bu dünyada baş gözüyle mümkün olmamakla birlikte, kâmil insanın kalp gözüyle görmesi şeklinde gerçekleşebilir. Mâtürîdî de ise, Allah'ın ahirette kullar tarafından görüleceği anlayışı vardır. Ancak bu görme olayı keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşecektir. Yani bu durumun bu dünyadaki görme şeklinde açıklanması mümkün değildir. Çünkü bir şeyin nasıl görüldüğünü anlatmak, onu yaratılmışlar seviyesine indirmek anlamına gelir. Allah ise hacimli ve cismanî bir varlık değildir. Mevlânâ, Allah'ın görülmesini açıklarken onun bizim anladığımız şekilde bir görme ile görülmesini kabul etmeyi sakıncalı bulmakta ve

Allah'ı yaratılmışlar konumuna düşüreceği için bunun mümkün olmadığı şeklinde açıklamada bulunmaktadır.

İslam düşüncesinin iki büyük düşünürü olan ve günümüzde hâlâ görüşleriyle etkili olmaya devam eden Mevlânâ ve Mâturîdî'nin Allah anlayışlarını karşılaştırmaya çalıştığımız bu araştırmamızda gördük ki; Mevlânâ'da Mâturîdî'nin düşüncesinin izleri bulunsa da, ikisinin birbirlerinden farklı düşündükleri noktalar mevcuttur. Buna göre Mevlânâ; Allah'ın varlığı konusunda dinî tecrübeyi esas kabul etmesi, yaratma anlayışında sudûr nazariyesinin izlerinin bulunması ve varlığın birliği ile ilgili görüşlerinde Mâturîdî'den ayrılmaktadır. Mâturîdî'nin Allah anlayışında, Mevlânâ'da yer alan bu konular ele alınmamıştır. Mâturîdî'den sonra yaşamış olan Mevlânâ'da Mâturîdî'nin izleri bulunsa da O, tasavvufi yönü ağır basan özgün bir düşünürdür.

KAYNAKÇA

- ABDÜLHAMİD, İ., 1994. İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları, Çev: M. S. Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 343 s.
- ALİ, A. K. M. E., 1990. "Mâturîdîlik", Çev: A. Ünal, İslam Düşüncesi Tarihi, Ed: M.M. Şerif, İnsan Yay., (Türkçe baskının Ed: M. Armağan), İstanbul, I-IV, ss. 295-310.
- ALTINTAŞ, R., 2007. Mevlânâ'da Gönül Kelamı, Vefa Yay. İstanbul, 147 s.
- ARPAGUŞ, S., 2001. "Mevlânâ'nın Dîni Anlatım Metodu", Doktora Tezi MÜSBE, İstanbul.
- ATİK, K., 1986. "Mâturîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Bakışı", Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdî, Ed: A.H. Köker, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri, ss. 119-134.
- AYDIN, A. A., 1979. İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelâm), I, Çağrı Yay., İstanbul, 492 s.
- AYDIN, A. A., 1964. İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelâm), I, İrfan Yayınevi, İstanbul, 296 s.
- AYDIN, H., 2002. İlim, Felsefe Ve Din Açısından Yaratılış Ve Gayelilik (Teleoloji), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 191 s.
- AYDIN, M. S., 2000. "Mevlânâ'da İrade Hürriyeti", İslam Felsefesi Yazıları, Ufuk Kitapları, İstanbul, ss. 95-106.
- AYDIN, M. S., 2000. "Muhammed İkbal'in Eserlerinde Mevlânâ" İslam Felsefesi Yazıları, Ufuk Kitapları, İstanbul, ss. 107-117.
- AYDIN, M. S., 2002. Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 362 s.
- AYDIN, M., 2007. "Hz. Mevlânâ'da Ve Muhyiddin-i Arabi'de Aşk Kavramı", Mevlânâ ve Sufizm, Konya, ss. 161-167.
- AYDIN, M., 2007. "Hz. Mevlânâ'nın Mesnevisi Üzerine Birkaç Söz", Mevlânâ ve Sufizm, Konya, ss. 105-131.
- AYDIN, M., 2007. "Muhiddin-i Arabi ve Hz. Mevlânâ Yaklaşımı", Mevlânâ ve Sufizm, Konya, ss. 152-160.
- AYDIN, Ö., 1999. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I, ss. 133-158.
- BAYKAN, E., 1999. Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlânâ'da Tanrı, Doktora Tezi, SÜSBE, Konya.

- BİRAND, K., 2001. İlk Çağ Felsefesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., Ankara, 135 s.
- BOLAY, S. H., 1989. İslâm Ansiklopedisi, “Âlem”, II, TDV Yay., İstanbul, ss. 357-360.
- BOLAY, S. H., 1999. Felsefî Doktrinler Ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., yy., 541 s.
- CAN, Ş., 1990. Hz. Mevlânâ’nın Rubaileri, Kültür Bakanlığı Yay., I-II, 150 s.
- COŞKUN, İ., 2004. “Nazarî Akılla Allah’ın Bilinmesi”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI (I), ss. 1-19.
- CÜRCÂNÎ, S. Ş., 2003. Kitâbu’t-Tâ’rifât, Beyrut.
- ÇELEBİ, İ., 2000. İslâm Ansiklopedisi, “İsim-Müsemma”, XXII, TDV Yay., İstanbul, ss. 548-551.
- ÇELİK, İ., 1998. “Kur’an’da İlâhî Zat Ve Sıfat İlişkisi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII (VII), ss. 135-152.
- ÇİÇEK, H., 2003. “Mevlânâ’nın Mesnevisinde Tanrının Varlığının Kanıtları”, Dini Araştırmalar Dergisi, V (15), ss. 199-208.
- ÇUBUKÇU, İ. A., 1983. “Mevlânâ ve Felsefesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVI, ss. 97-118.
- DEMİRCİ, M., 2002. “Mesnevî’de Akıl-Aşk Karşılaştırması”, Mevlânâ’dan Düşünceler, Akademi Kitabevi, İzmir, ss. 43-51.
- DÜZGÜN, Ş. A., 1998. Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi, Akçağ Yay., Ankara, 271 s.
- EBÛ HANÎFE, 1981. “Ebû Hanîfe’nin Vasiyyeti”, İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri, Çev: M. Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul, 85, 75 s.
- EBÛ HANÎFE, 1981. “El-Fıkhu’l-Ekber”, İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri, Çev: M. Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul, 85, 75 s.
- ERDOĞAN, İ., 2000. “Yeni Eflatunculuk’un İslam Tasavvufuna Etkisi”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, V, ss. 597-605.
- ESEN, M., 2006. Kelâm Tarihi, Kelâm Ekolleri Ve Görüşleri, İlahiyât Yay., Ankara, 127 s.
- FIĞLALI, E. R., tsz. Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, Şa-To İlâhiyat Yay., İstanbul, 443 s.

- GÖLCÜK, Ş., 1986. “Mevlânâ Ve Tevhid Akîdesi” 2. MMK., Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, ss. 273-280.
- GÖLCÜK, Ş., TOPRAK, S., 2001. Kelâm Tarih- Ekoller-Problemler, Tekin Dağıtım, Konya, 510 s.
- GÖLPINARLI, A., 1985. 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 199 s.
- GÖLPINARLI, A., 2003. Mesnevî Tercemesi ve Şerhi, İnkılap Kitabevi, I-IV.
- GÜLER, İ., 2002. Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 159 s.
- GÜRKAN, K. İ., 1964. “Mevlânâ”, Türk Yurdu Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, III, ss. 54-56.
- IŞIK, E., 2000. “Hazreti Mevlânâ’da Vahdet-i Vücûd Meselesi”, Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni, ss. 45-57, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay.
- IŞIK, K., 1980. “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah Ve Peygamberlik Anlayışı”, Fütüvvet Yay., Ankara, 145 s.
- IZUTSU, T., 2002. “Vahdet-i Vücûd’un Bir Analizi: Bir Doğu Felsefeleri Meta-Felsefesine Doğru”, İslam Mistik Düşünceleri Üzerine Makaleler, Çev: R. Ertürk, Anka Yay., İstanbul, 208 s.
- İBRAHİM, L., 1991. “Allah’ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî’nin Delilleri”, Çev.: E. Yüksel, Atatürk üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, X, Erzurum, ss. 202-207.
- İLHAN, A., 1991. İslâm Ansiklopedisi, “Aslah”, III, TDV Yay., İstanbul, ss. 495-496.
- KABAKLI, A., 1984. Mevlânâ, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul, 349 s.
- KARADENİZ, O., 2002. İslâm Ansiklopedisi, “Kıyâm bi-Nefsihî” XXV , TDV. Yay., Ankara, ss. 515.
- KAYA, M., 2000. İslâm Ansiklopedisi, “İmkân”, XXII, TDV Yay., İstanbul, ss. 224-225.
- KOÇAR, M., 2004. Mâtürîdî’de Allah-Âlem İlişkisi, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 291 s.
- KUTLU, S., 2006. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, İmam Mâtürîdî Ve Mâtürîdîlik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri Ve Mâtürîdîlik Mezhebi, Ed.: S. Kutlu, Kitâbiyât, ss. 17-55.
- EL-MÂTURÎDÎ, E. M., 2003. Te’vilatü’l-Kur’an’dan Tercümeler, Çev: B. Topaloğlu, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı, Acar Matbaacılık, İstanbul, 128, 165 s.

- EL-MÂTURÎDÎ, E. M., tsz. Te'vilatü'l-Kur'an, Hacı Selimağa Kütüphanesi, No: 40, yy., I-III.
- EL-MÂTURÎDÎ, E. M., 2005. Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, Çev: B. Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara, 532 s.
- MEVLÂNÂ, C. R., 1965. Macâlis-i Sab'a (Yedi Meclis), Çev. ve Haz.: A. Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği Yayını, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 140 s.
- MEVLÂNÂ, C. R., 1974. Fîhi Mâfih, Çev.: M. Ü. Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 404 s.
- MEVLÂNÂ, C. R., 1992. Divan-ı Kebir, Haz.: A. Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, I-VII.
- EN-NESEFÎ, E. M., 2007. Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd, Çev: H. Alper, İz Yay., İstanbul, 160 s.
- EN-NEŞŞÂR, A. S., 1999. İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, Çev: O. Tunç, İnsan Yay., İstanbul, I-II.
- NİCHOLSON, R. A., tsz. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Çev.: A. Lermioğlu, Tercüman Gazetesi, yy, 208 s.
- ÖNGÖREN, R., 2004. İslâm Ansiklopedisi, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî", XXIX, TDV. Yay., Ankara, ss. 441-448.
- ÖZCAN, H., 1993. Mâturîdî'de Bilgi Problemi, Marmara Üniverstiesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, 183 s.
- ÖZDEŞ, T., 2003. Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı, İnsan Yay., İstanbul, 319 s.
- ÖZERVARLI, M. S., 2000. İslâm Ansiklopedisi, "İsbât-ı Vâcib", XXII, TDV Yay., İstanbul, ss. 495-497.
- ÖZLER, M., 1994. İslam Düşüncesinde Tevhîd, Erzurum.
- ÖZTÜRK, Y. N., 2000, Mevlânâ Celâleddin Rûmî Ve İnsan, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 216 s.
- PEZDEVÎ, E. Y. M., 1994. Ehli Sünnet Akaidi, Kayıhan Yay., İstanbul, 376 s.
- RÂZÎ, F., 1978. Kelâm'a Giriş (El-Muhassal), Çev: H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 279 s.
- ROSENTHAL M., YUDİN P., 1972. Materyalist Felsefe Sözlüğü, Çev: A. Çalışlar, Sosyal Yay., İstanbul, 550 s.

- ES-SÂBÛNÎ, N., 2000. Mâtürîdiyye Akaidi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 215, 143 s.
- SCHİMMEL, A., 2005. Ben Rüzgarım Sen Ateş, Çev: S. Özkan, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 236 s.
- SİNANOĞLU, A., 2005. Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları, İlahiyât Yay., Ankara, 300 s.
- ŞAHİN, N., 2002. “Mevlânâ C. Rûmî (1207-1270) Ve G. W. F. Hegel (1770-1831)’de ‘Aşk, Varlığın Birliği Ve Ölüm’ Meselesi”, 10. MMK., Selçuk Üniversitesi Yay., ss. 273-290, Konya.
- TAYLAN, N., 1994. İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 271 s.
- TEKİN, M., 2001. “Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin (Ö. 1273) Din Anlayışı”, Tasavvuf Dergisi, III (7), ss. 269-278.
- TOKU, N., 2000. “Tasavvufi Düşüncenin Felsefi Yönü”, Dini Araştırmalar Dergisi, III (8), ss. 199-211.
- TOPALOĞLU, B., 1995. İslam Kelâmcılarına Ve Filozoflara Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacip), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 200 s.
- TOPALOĞLU, B., 1997. İslâm Ansiklopedisi, “Hay”, XVI, TDV Yay., İstanbul, ss. 549-550.
- TOPALOĞLU, B., 1989. İslâm Ansiklopedisi, “Allah”, II, TDV Yay., İstanbul, ss. 471-498.
- TOPALOĞLU, B., 1998. İslâm Ansiklopedisi, “Hudûs”, XVIII, TDV Yay., İstanbul, ss. 304-309.
- TOPALOĞLU, B., 2002. İslâm Ansiklopedisi, “Kudret”, XXVI, TDV Yay., Ankara, ss. 316-317.
- TOPALOĞLU, B., 2003. İslâm Ansiklopedisi, “Mâtürîdî”, XXVIII, TDV Yay., Ankara, ss. 151-157.
- TOPALOĞLU, B., 2006a. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Kelâmî Görüşleri”, İmam Mâtürîdî Ve Mâtürîdîlik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri Ve Mâtürîdîlik Mezhebi, Ed.: S. Kutlu, Kitâbiyât, ss. 177-202.
- TOPALOĞLU, B., 2006b. Allah İnancı, İSAM Yay., İstanbul, 157 s.
- TOPÇU, N. 1974. Mevlânâ Ve Tasavvuf, Hareket Yay., İstanbul, 61 s.

- TÖKİN, İ. H., 1964. “Mevlânâ’da Yok Oluş Felsefesi”, Türk Yurdu Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, III, ss. 57-59.
- TÖKİN, İ. H., tsz. “Mevlânâ’da Tanrı Anlayışı”, Mevlânâ, 34 s.
- TUĞRAL, S., 2001. “Fahreddin Razi’de Varlık-Mahiyet İlişkisi”, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, I, ss. 195-206.
- ULUDAĞ, S., 1997. İslâm Ansiklopedisi, “Hallâc-ı Mânsur”, V, TDV Yay, İstanbul, ss. 377-381.
- ULUDAĞ, S., 2002. İslam’da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhebler, Marifet Yay., İstanbul, 448 s.
- ÜLKEN, H. Z., 1998. Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları Ve Etkileri, Ülken Yay., İstanbul, 322 s.
- WATT, W. M., 1981. İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev: E. R. Fığlalı, Umran Yay., Ankara, 427 s.
- WATT, W. M., 1982. Modern Dünyada İslâm Vahyi, Çev: M. S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara, 180 s.
- YAKIT, İ., 2000. Batı Düşüncesi Ve Mevlânâ, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 195 s.
- YAVUZ, Y. Ş., 2000. İslâm Ansiklopedisi, “İrade”, XXII, TDV Yay., İstanbul, ss. 379-380.
- YAVUZ, Y. Ş., 2000. İslâm Ansiklopedisi, “İlim”, XXII, TDV Yay., İstanbul, ss. 108-109.
- YAVUZ, Y. Ş., 2002. İslâm Ansiklopedisi, “Kelâm”, XXV, TDV Yay., Ankara, ss. 194-196.
- YAVUZ, Y. Ş., 2002. İslâm Ansiklopedisi, “Kıdem” XXV, TDV Yay, Ankara, ss.394-395.
- YAZICIOĞLU, S., 1998. Kelâm Ders Notları, Ankara, 176 s.
- YAZIR, M. H., 2006. Kur’an-ı Kerim ve Meali, sad.: M. Tan, Sentez Yayınevi, İstanbul.
- YEPREM, M. S., 1984. İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 376 s.
- YEPREM, M. S., 1989. Mâturîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi, İstanbul, 131 s.
- YÖRÜKÂN, Y. Z., 2006. İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-ı Mâturîdî, Ed: T. Yörükân, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 280 s.

- YURDAGÖR, M., 1984. Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ, Marifet Yay., İstanbul, 319 s.
- YURDAGÖR, M., 1992. İslâm Ansiklopedisi, “Bekâ”, V, TDV Yay, İstanbul, ss. 359-360.
- YURDAGÖR, M., 2005. İslâm Ansiklopedisi, “Muhâlefetün li'l-Havâdis” XXX , TDV. Yay., İstanbul, ss. 403-404.
- YÜCEDOĞRU, T., 1989. “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvin Tartışması”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, ss. 253-261.
- YÜKSEL, E., 1993. “Eş'âriiler İle Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI, Erzurum, ss. 8-17.
- YÜKSEL, E., 2005. Sistematiik Kelâm, İz Yayıncılık, İstanbul, 240 s.

ÖZGEÇMİŞ

26.01.1981 yılında Kahramanmaraş'ta doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini burada tamamladı. 2000 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümüne girdi ve 2004 yılında fakülteden mezun oldu. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığınca öğretmen olarak atandı. 2005 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalında yüksek lisansa başladı. Halen Milli Eğitimde öğretmenlik görevini sürdürmektedir.