

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**İLK DÖNEM KELAMCILARI VE SUFİLERİNE GÖRE
ALLAH'I BİLMENİN İMKÂNI VE METODOLOJİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdulkadir ÇİTİL

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelam**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ramazan BİÇER

HAZİRAN – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYALBİLİMLER ENSTİTÜSÜ

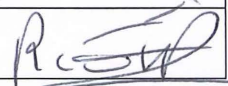
İLK DÖNEM KELAMCILARI VE SUFİLERİNDE ALLAH'I BİLMENİN
İMKÂN VE METODOLOJİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdulkadir ÇİTİL

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

“Bu tez 20/06/2019 tarihinde jüri tarafından Oybirliği/Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Ramazan BİÇER	Basarılı	
Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU	BAŞARILI	
Doç. Dr. Recep ÖNAL	Basarılı	

 SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	T.C. SAKARYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU	Sayfa : 1/1
--	---	-------------

Öğrencinin	
Adı Soyadı	: Abdulkadir ÇİTİL
Öğrenci Numarası	: Y096008018
Enstitü Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	: Kelam Bilim Dalı
Programı	: ☒ YÜKSEK LİSANS ☐ DOKTORA
Tezin Başlığı	: İlk Dönem Kelamcıları ve Süfîlerinde Allah'ı Bilmenin imkân ve Metodolojisi
Benzerlik Oranı	: %20

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.


10/07/2019
Öğrenci İmza

☐ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

10/07/2019
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Ramazan BİÇER

Tarih: 10.07.2019

İmza: 

☐ KABUL EDİLMİŞTİR

☐ REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

İnsanın kendisini ve çevresini tanıma, anlama ve öğrenme merakı, yaratılışımızdan itibaren zihinlerimizi meşgul etmiştir. Bu durum başta felsefe olmak üzere kelim, tasavvuf gibi İslami disiplinlerinin gündeminde kalmayı her daim korumuştur. İslam dininin temel itikadi esaslarını belirleme, bunlara yapılan itiraz ve saldırılara karşı koyma ve gerekli eleştirilere de cevap verme görevini, kelim ilmi ve bu ilmin mensupları olan kelimciler üstlenmiştir. Dinin tecrübî tarafını ön planda tutarak, insanın temiz fitratı üzerinde yaşaması ve yetişmesi için birtakım metodlar oluşturan tasavvuf ilmi ve bunun müntesipleri olan mutasavvıflarda kendi metodları doğrultusunda gerçeği aramaya ve ona ulaşmaya yönelik bilgi edinme metodları ortaya koymuşlardır. Metod farklılığından kaynaklanan sebepler neticesinde bilgiyi elde etme vasıtalarında da benzerlikler olduğu kadar her iki disiplin arasında farklılıklar da bulunmaktadır.

Kelim ilminde bilginin kaynakları hususunda önemle durulmuştur. Hatta kelim eserlerinin büyük çoğunluğu bilgi konusuyla başlamıştır. Bu doğrultuda kelim bilginlerinin ezici çoğunluğu bilgiye ulaşma yollarını duyular, akıl ve doğru haber olarak kabul etmişleridir. Söz konusu bilgi edinme kaynakları sūfîlerde duyular, akıl, doğru haber, keşf ve ilham olarak kabul edilmiştir. İnsanın yaratıcı ile olan irtibatı, O'nu bilme ve tanıma eylemi açısından kelim ve tasavvuf disiplinleri arasında metod farklılıklarının olduğu da bir gerçektir. Mârifetullah kavramı ile tanımlanan bu durum bilgi vasıtalarının farklılığı nedeniyle bahse konu olan islami disiplinler içerisinde mârifetullahı tanımlama ve ona ulaşma imkânı konusun da tarihi süreçte farklı değerlendirmeler ile karşılaşılmasına sebep olmuştur.

Böyle bir konuyu tez çalışması için tavsiye eden, çalışmamı yönetme lütfunu gösterip tamamlanmasında büyük emeği geçen değerli hocam Prf. Dr. Ramazan BİÇER'e, bu çalışmam esnasında yardım ve tavsiyelerini esirgemeyen değerli hocam Doç.Dr. Hülya TERZİOĞLU'na ayrıca fikirlerini alma hususunda vakitlerini ayıran bütün hocalarıma en samimi minnet ve teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Abdulkadir ÇİTİL

10/06/2019

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER	ii
KISALTMALAR	iv
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	v
ÖZET.....	vi
SUMMARY	vii

GİRİŞ	1
-------------	---

BÖLÜM 1. KELAMCILARA VE MUTASAVVIFLARA GÖRE BİLGİ VE

KAYNAKLARI	5
1.1. Kelamcılara Göre Bilgi Ve Kaynakları.....	5
1.1.1. Duyular.....	9
1.1.2. Akıl.....	12
1.1.3. Haber	17
1.2. Mutasavvıflara Göre Bilgi ve Kaynakları	20
1.2.1. Duyular.....	22
1.2.2. Akıl.....	23
1.2.3. Doğru Haber	24
1.2.4. Kalp	26
1.2.5. İlham	29

BÖLÜM 2. MÂRİFETULLAH VE MÂRİFETULLAHLA İLGİLİ

KAVRAMLAR.....	31
2.1. Mârifetullah Kavramı.....	31
2.2. Mârifetullah İle İlgili Kavramlar	41
2.2.1. Muhâdara.....	41
2.2.2. Mükâşefe	42
2.2.3. Muşâhede	43
2.2.4. Yakîn	45
2.2.5. Tecelli.....	47

2.2.6. Feth ve Feyz	48
2.2.7. Levâih.....	49
2.2.8. Tavârik	49
2.2.9. Levâmi.....	50
2.2.10. Varidât.....	50
2.2.11. Havâtır.....	51
 BÖLÜM 3. MÂRİFETULLAH'A ULAŞMANIN İMKÂNI.....	53
3.1. Kelamcılara Göre	53
3.2. Mutasavvıflara Göre.....	56
 SONUÇ.....	61
KAYNAKÇA	65
ÖZGEÇMİŞ.....	71

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Hız.	: Hazreti
İFAV	: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştır
Mad.	: Madde
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
s.a.v	: Sallallahu aleyhi ve sellem
SAÜ	: Sakarya Üniversitesi
sy.	: Sayı
Thk	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
Yay.	: Yayınları, Yayınevi

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Marifet Kelimesinin İlim Kelimesi İle İlgili Bağlantısı	39
Şekil 2: Mutasavvıfların beşeri düzlemi	40
Şekil 3: Kelam âlimleri mârifetullahı ulaşma konusunda hareket noktaları (Şaşa, 2018:243)	59



Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	☒	Doktora	☐
Tezin Başlığı: İlk dönem Kelamcıları ve Sûfîlerinde Allah'ı Bilmenin İmkânı ve Metodolojisi			
Tezin Yazarı: Abdulkadir ÇİTİL		Danışman: Prof. Dr. Ramazan BİÇER	
Kabul Tarihi: 20/06/2019		Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) +71 (tez)	
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri		Bilim Dalı: Kelam	
Kelam bilginleri, Allah'ı bilme ve tanıma konusunu, kelamın amacı olarak ele almışlardır. Bu tezde kelamcıların konuyu işleyiş biçimleri ve kullandıkları terimler incelenmiştir. Bunun yanında tasavvuf bilginlerinin de konuya yaklaşımları göz önünde bulundurulmuştur. Çalışmamızda kelam ve tasavvuf ilimleri arasında mukayeseli bir değerlendirme yapılmıştır. Konunun geniş olmasından dolayı çalışmamızda, öncekiler (mütekaddimin) dönemi üzerinde durulmuştur. Bilindiği gibi bu dönem, Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesine aittir. Kelamcıları ve sufiler, Allah'ın bilinmesi konusunu mârifetullah terimiyle ifade etmişlerdir. Mârifetullah konusunun iyi anlaşılması amacıyla, tezimizde, öncelikle kelam ve tasavvuf disiplinlerine göre bilgi edinme vasıtaları incelenmiştir. Ayrıca “mârifetullah” kavramına yakın anlam taşıyan terimler üzerinde çalışma yapılmıştır. Kelam bilginleri ve Tasavvuf âlimlerinin Allah'ı tanıma noktasında kullandıkları, kendi sistemlerine özgü yöntemlerini ortaya koymak bu tezin başlıca amacıdır. Kelam âlimleri Allah'ı bilmek manasına gelen, “mârifetullah” terimini çok az kullanmışlardır. Buna karşılık mutasavvıflar, mârifetullah'ı bir prensip kavramı olarak işlemişlerdir. Kelam literatüründe tefekkür, nazar, zikir ve istidlâl terimleri altında “mârifetullah”, aklın eylemleri olarak değerlendirilmiştir. Mutasavvıflar mârifetullah'ı kalbin amelleri olarak kabul etmişlerdir.			
Anahtar Kelimeler: Kelam, tasavvuf, Marifetullah, Mütekaddimin kelamı, İlk dönem sufiler.			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	☒	Ph.D.	☐
Title of Thesis: The Possibility and Methodology of Knowing God in the Early Theologians and Sufis			
Author of Thesis: Abdulkadir ÇİTİL		Supervisor: Professor. Ramazan BİÇER	
Accepted Date: 20/06/2019		Number of Pages: vii (pre text) +71 (main)	
Department: Basic Islamic Science		Subfield: Kalam	
Kalam scholars have considered the subject of knowing and knowing God as the purpose of kalam. In this thesis, the ways of the theologians and the terms they use are examined. In addition, the approaches of Sufi scholars to the issue were taken into consideration. In our study, a comparative evaluation was made between the scholars of kalam and sufi. Due to the wide scope of the study, the period of the previous (mutakaddimin) was emphasized. As it is known, this period belongs to before Abu Hamid Ghazali (d. 505/1111). Theologians and Sufis expressed the subject of knowing God in the term Marifat Allah. In order to better understand the issue of Marifat Allah, in our thesis, the means of obtaining information according to the disciplines of kalam and sufism were examined. In addition, the term of Marifat Allah has been studied on terms that have close meaning. The main purpose of this thesis is to reveal the methods of Kalam scholars and Sufi scholars that are used in the point of knowing God, which are specific to their systems. The Kalam scholars used the term Marifat Allah very little, which meant knowing God. On the other hand, sufis have committed Marifat Allah as a concept of principle. In Kalam literature, under the terms of contemplation, nazar, tafakkur, dhikr and istidlal are considered as the actions of reason/aql. The Sufis accepted Marifat Allah as the deeds of the heart.			
Keywords: Kalam, Sufism, Marifetullah, Mutakaddimin Kalam, Early Sufis.			

GİRİŞ

İslam düşünce sisteminin temel dinamiklerinden olan kelim ve tasavvuf disiplinleri Allah'ın bilinmesi/tanınması (mârifetullah) konusunu ele alışları, işleyiş biçimleri ve konuyla ilgili kullandıkları terimlerin ele alındığı bu tezde, kelim bilginlerinin ve tasavvuf âlimlerinin konuya yaklaşımlarının mukayeseli bir değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Kelamcılar Allah'ı bilmek konusunda ilgili terim olan mârifetullah ibaresini dolaylı ve nadir kullanmışlarsa da, sûfiler mârifetullahı bir prensip terimi olarak kabul etmişlerdir. Kelamcılar tefekkür, nazar, zikir ve istidlâl terimleri altında mârifetullah konusu aklın eylemleri olarak değerlendirirken, mutasavvıflar mârifetullaha kalbin amelleri noktasından yaklaşmışlardır.

Tezin Konusu

Tanınmanın, inanmanın bir zihin hali veya kalpte meydana gelecek bir tatmin olmaktan çıkıp tam anlamıyla bir yaşam biçimine dönüşmesi için ilmî literatürdeki belli başlı dini kavramların çok iyi anlaşılması gerekmektedir. İstenilen manada anlaşılamayan ve örneklenemeyen kavramlar, insanoğlunu tam olarak istenilen inanma düzeyine ulaştıramaz. Bu kavramlardan biriside bütün bir dini sistemin üzerine inşa edildiği Allah mefhumudur. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in sözlerinde, çeşitli isimler ve sıfatlarla anlatılan Allah mefhumu, kelamcılar tarafından sıfatlarıyla, sûfiler tarafından ise isimleriyle tanımlandırılmaya çalışılmıştır.

Allah mefhûmunu anlamak ve yaratıcıyı tanıma, O'na gereği gibi inanmanın temel altyapısıdır. Çünkü yaratıcı ile kurulacak bağ, bu anlayış ve kavrayış üzerine bina edilecek bir durumdur. Bir yaratıcıya ulaşma yolları, onu tanıma yöntemleri ne kadar anlaşılır bir şekilde izah edilirse, inanan için iman hali o kadar kolay gerçekleşir. İslam bilimleri bağlamında ifade edecek olursak, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, insanla ve evrenle olan ilişkileri, onları yaratma ve yönetmedeki ilkeleri, varlıklara karşı durumu, aşkın bir varlık olma hali ve birçok konudaki farklı anlayışlar, islam toplumunun hem kendi içinde mezhepsel farklılıklara ayrıldığına bir göstergesi, hem de inanç, ahlak, ibadet gibi konularda değişiklik göstermesine neden olmuştur. Örneğin kelim düşünce

sistemimizde hatta hemen hemen bütün ilim dallarımızda Allah, âlemin yaratılmasından yönetilmesine ve âleme müdahalesine kadar her aşamada, her an iş başındadır.

Bu genel ifadeler neticesinde sözü tez konumuz olan *İlk dönem Kelamcıları ve sûfilerine göre Allah'ı bilmenin imkânı ve metodolojisi* konusuna getirmek gerekirse, çalışmamız içerisinde Allah bilgisi manasına gelen Mârifetullah kavramını, yakın manadaki terimleri açıklamak suretiyle bu imkân ve metodolojiyi iki ilmi disiplin içerisinde ele almaya çalışacağız.

Bu seçkin iki ilmi disiplinin Allah anlayışını kendi eserlerine bağlı kalarak zaman zaman aralarındaki benzerlikleri vurgulamak, bazen de farklı yorum ve anlayışları ifade etmek suretiyle karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. Kelam bilginleri ve Tasavvuf âlimlerinin Allah'ı tanıma noktasında kullandıkları kendine özgü yöntemlerini ortaya koymak bu tezin başlıca amacıdır.

Tezin Kapsamı

Allah'ı bilmenin imkânı ve metodolojisi en geniş anlamıyla yaratıcının bilinebilmesinin niteliğini dile getirdiğine göre tezimizde Allah'ın bilinebilme niteliğine ilişkin konuları kapsayacağı açıktır. Ancak Allah anlayışının çeşitli din ve düşüncelerde oldukça farklılıklar gösterdiği gibi, aynı din mensupları ve disiplinleri arasında da değişiklikler arzirmektedir. Buradan hareketle tez konumuzu, mütekaddimin dönemi, yani Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) ve öncesi şeklinde sınırlandırdık.

Konuların ilmi disiplin içerisindeki durumuna değinmeyi metodik bir ilke olarak benimsediğimiz den giriş bilgilerinden sonra Birinci bölümde kelamcılara ve mutasavvıflara göre bilgi ve bilgiyi elde etme yöntemlerini inceledik. Teorik alt yapı oluşturmak amacıyla ilk dönem İslam kelamcıları ve mutasavvıflarında bilginin nasıl tanımlandığı üzerinde durduk.

İkinci bölümde mârifet ve mârifetullah kavramını, bu kavramlarla ilişkili olduğunu düşündüğümüz benzer kavramların tanımları ve tasavvuf ilmindeki önemleri üzerinde durduk. Kelam ve tasavvuf âlimlerinin mârifetullahın imkânı konusundaki görüşlerine ayırdığımız üçüncü bölümde ise, Allahın bilinebilirliği durumunu disiplinler içerisinde ifade etmeye, konularını oluşturan Allah'ın varlığının imkânı ve ispatlanması ile bunların kelamcılar ve mutasavvıflar nezdinde ele alınış şekline temas ederek tezi neticelendirdik.

Tezin Amacı ve Yöntemi

Araştırmamızda ele aldığımız konuların öncelikle kavramların tanımlanması ve İslami disiplin içerisindeki mefhûmunu incelemekle işe başladık. Ancak bunu yaparken konuyu en kapsamlı olarak yansıtan görüşleri doğrudan vermeyi ve çok detaya girmemeyi uygun gördük. Ele aldığımız konuların kelâm tarihindeki yeri, varsa hakkındaki tartışmaların seyri, öncelikli olarak Mu'tezile Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye olmak üzere çeşitli kelâm mezheplerinin görüşleri gibi giriş bilgileriyle konuyu sunmaya gayret ettik. Burada İslâm tarihi, mezhepler tarihi kaynakları ile değişik mezheplerin kendi görüşlerini yansıtan temel eserlerine başvurduk. Konular hakkında yapılmış olan yeni çalışmalar varsa ulaşabildiğimiz ölçüde bunlara da yer vererek konuların güncelliğini de vurgulamaya çalıştık. İncelenen konuların felsefî boyutuna konumuzun alanını daraltmak adına değinmedik. Nitekim araştırmamıza konu olan kavramların kolay anlaşılması açısından klasik kelam metinlerindeki ifade ve ibarelere sadık kalmaya çalıştık. Bu nedenle zaman zaman orijinal kullanımları veya alternatif sayılabilecek çeviri veya yorumları paranteze alarak düşünürün kavram ve düşünce yapısını ifade etmeye çalıştık.

Allah mefhûmu, kelam ilminde diğer bütün meselelerin merkezini teşkil etmektedir. Eski ve yeni felsefe içerisinde de Allah'ın varlığı ve bilinebilirliği gibi konulara yer verilmiştir. Pozitivizmi dışarıda tutacak olursak Allah problemine yer vermeyen felsefe yoktur (Ülken, 1958:232).

İnsan aklı, bu düzenli âlemin yaratıcısı olmadan, kör bir tesadüfle olacağına hiçbir surette yer vermemektedir (Yüksel, 2005:25). Mutlaka bir anlamlandırma çabası içerisine girmektedir. Tabiatı gereği insan zihninde, hayatının bağlı bulunduğu mutlak varlığı her zaman bilmeye çalışmıştır. Bir yanıla mahdud bir varlık olan insan, mahdud olmayı kavramak istemiştir. İnsan tabiatının bir ürünü olan duyularımız, aklımız hep bu mümkün âlem içinde O, müteâl aşkın, (tracentandal) varlığı bilmek için çırpınmışlardır (Yüksel, 2005:25). Bunun için İnsan, birçok yol yöntem aramaya çalışmış veyahut birtakım içsel tecrübelerle yaratıcıyı bilebilme ve tanıma eylemlerinde bulunmuştur.

Bütün dinlerde yer alan ve onların temelini teşkil eden mutlak olan varlığı bilmek, insan zihninin devamlı meşgul olduğu, üzerinde ısrarla durduğu en önemli meselelerden biri olarak bilinmektedir. Çevremizde kâinatı meydana getiren birçok varlık görmekteyiz; aynı zamanda da “Sizden önce geçenler arasında da Allah'ın yasası böyleydi. ” (el-

Ahzâb:33/38) şeklinde de kâinata koyulan var olduğu bildirilen bir yasanın olduğunu da biliyoruz. Bu düzenin bir parçası olan insan da sürekli kendine şu soruları sormuştur:

Bu varlıkların ötesinde, bunların varlığı ve devamı için başka bir varlığa ihtiyaç var mıdır? Âlem deki akıllara durgunluk veren, bu düzen ve birliği açıklayan, bizim Allah dediğimiz aşkın varlık nedir? Biz onu nasıl bileceğiz (Yüksel, 2005:25)?

Bu sorular bizi; yaratıcıya ulaşma amacıyla, O'nu bilme fikrini oluşturan tüm insanlığı meşgul eden yüce bir fikirdir. Bunu filozofların aklî düşüncelerinde kelamcılarının akıl vahiy ilişkisinde, mutasavvıfların kendilerine ait duyuşlarında, (mârifetullah bilgilerinde) tecrübelerinde ve halkın din algısında yer bulan sistemli bir bilginin ürünü olduğunu görmekteyiz.

Üzerine din gibi bir müessesenin bina edileceği bir temeli teşkil eden bilginin imkânı, mahiyeti, kaynakları ve değeri kelamcılarının ilgilenmek zorunda hissettikleri bir problem olmuştur. Elimizdeki bilgilere göre Ehl-i sünnet kalamında Mâtürîdî ile (ö.333/944) başlayan bilgi problemini müstakil bir bölümde incelemek, (Mâtürîdî, 2005:4-11) daha sonraki kelamcılarca da büyük ölçüde devam ettirilmiştir (Bağdâdî 2008:5-32, Cüveynî, 1988:13-33). Çünkü eşyanın gerçekliği ve dışımızdaki âlemin varlığı isbat edilemez ve bunun sonucu olarak da ârizi ve hayâli şeylerden ibaret kalırsa, dini müesseselerin üzerine kurulacağı bir temel kalmayacağı (Özcan, 1993:20) görülmektedir.

Kelam Bilginleri bilgi konusuna eserlerinin ilk kısımlarında yer vermektedirler. Bunun nedeni bilgi vasıtalarının çeşitlerini tesbit etmek bunlara ait hükümleri açıklamak değil, inanç esaslarını korumak ve tesbit etmek içindir (Taftazânî, 1980:107).

Allah'ın varlığı na ait bilgiye Kelam bilginlerince görülür âlem vasıtası ile ulaşılmaktadır. Allahın varlığının keşf ve ilham yoluyla bilinebileceğini de tasavvuf âlimleri iddia etmişlerdir. Hal böyle olunca varlık hakkında bilgi elde etmenin imkân dâhilinde olması gerekmektedir. Bu durum kelamcıları bilgi konusuna önem vermeye sevk etmiştir.

BÖLÜM 1. KELAMCILARA VE MUTASAVVIFLARA GÖRE BİLGİ VE KAYNAKLARI

1.1. Kelamcılara Göre Bilgi Ve Kaynakları

Bu araştırmamızda bilgi teorisinin yöntem farklılıklarından kaynaklandığını düşündüğümüz Allah'ı bilmenin imkânı, metodolojisi ve bu bilme eylemi için kullanılmış olan mârifetullah kavramı, iki disiplinin bakış açısından hareketle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Öncelikli olarak bu meselelerin en temelinden başlayacak olursak; kelam ve tasavvuf ilimlerinde bilgi ve bilgiye ulaşma vasıtalarını ele almamız gerekecektir. Bu bölümde kelam ilmi açısından bilgi ve vasıtaları ele alınacaktır.

Bilgi konusu, İslami ilimler içerisinde özellikle de felsefe ve kelamda en çok üzerinde durulan ana meselelerden biridir (Taftazânî, 2016:88). Klasik kelamcılarının hemen hemen tamamı eserlerine bilgi nazariyesi ile başlamışlardır. İslam düşünce tarihinde ise Müslüman filozof ve kelamcılar tarafından ciddi bir tartışma konusu yapılan bilgi, genelde kelam kitaplarının girişinde birinci problem olarak ele alınmıştır (Mâtürîdî, 2003:9). Kelamcılarının bilgi teorisine bu denli önem vermelerinin sebebi, iman ve bilgi arasında sıkı bir ilişkinin kurulmasıdır. Kişinin kendisine bağlı zahiri sebepler duyu organları, dâhili sebep ise akıldır. Bu sebeplere bağlı olarak dışarıdan elde ettiği bilgi ise haber diye tanımlanmıştır (Şaşa, 2018:38).

Kelamcılarının bilgi üzerinde önemle durmalarının bir sebebi de; Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde ilme yönelik birçok işaretin bulunması ve bu yönde birçok teşvikin olmasıdır. İlim Kur'an'da çok kullanılan kelimelerdendir. Bu sözcük Kur'an'da bazen insan bazen de Allah hakkında isti'mal edilmektedir (el-Haşr 59/22, el-İsra 17/36, el-Bakara 2/33, Âl-i İmrân 3/4). İlim ve ilimle ilgili kavramlar Kur'an'da çok geçmesine rağmen Kur'an, bilginin mahiyetiyle ilgili olarak felsefe ve kelam kitapları gibi izahatlar ortaya koymaz. O ahlaki yönü itibariyle ilmin üstünlük ifade ettiğini, gerçeğin insan tarafından anlaşılması, hidayete vesile olması için bilginin zaruri olduğunu, bilen ile bilmeyenler arasında mutlak bir fark olduğunu belirtmiş ve Kur'an uslubuyla durum ortaya konulmuştur (Keskin, 1997:18).

Kelamcılarının bilgi üzerinde çokça durmalarının diğer bir sebebinide ifade edecek olursak o da şudur: Kelami konular üzerinde konuşmak, ancak onun epistemoloji ve ontoloji ile ilgili olarak ortaya koyduklarını bilmekle mümkündür (Taftazânî, 216:90).

Kelam kitaplarında ilk etapta bilgi konusuna yer verilmesinin nedeni bilgi konusunda ortaya konulacak olan bilgilerin daha sonra gelen varlık ve ulûhiyet anlayışları için bir temel, bir hazırlık safhasını oluşturmasıdır (Mert, 2003:1, 41-42).

Bilginin tanımı kelam ilminde aslı Arapça olan “ilim” kelimesi ile ifade edilir. Lügat manası, anlamak öğrenmek, kavramak, haber vermek, zannetmek, (İbn Manzûr, 1970:12/416) ve dikkatli bir şekilde bilmek (Fîrûzâbâdî, 1415:82) anlamına gelen “ilim” kökünden türemiş bir isimdir.

Terim anlamı itibarıyla bilgi kavramı türediği kaynağa ve bakış açısına göre değişiklik göstermektedir. Örneğin; kelam ilmi ve tasavvuf ilminin bilgi tanımına yükledikleri manalar bazı kısımlarda da farklılıklar arz etmektedir. Bilginin tanımında farklılıklar bulunmasına rağmen bilginin tanımı yapılırken şu üç unsur ortak olarak kullanılmıştır. Bilin, (suje) bilinen (obje) ve bunlar arasındaki ilişki (bilinme eylemi) dir. Günümüz felsefesinde de bu iki öge arasındaki ilişkiye bilgi denilmektedir (Özcan, 1993:30). En kapsamlı ifadesi ile bilgi; bilincin bir nesneye yönelik kavrama faaliyeti olarak tanımlanmaktadır (Kılıçoğlu, 1990:1, 152).

Kelam ilminde bilgi teorisiyle ilk meşgul olanlar, Mu'tezile kelamcılarıdır (Mert, 2003:48). Daha sonra Eş'arî kelamcılarından olan Ebu Bekir el-Bâkılânî (ö.403/1012), Abdulkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037), İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli el-Cüveynî (ö.478/1085), Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahrüddin er-Râzî (ö.604/1210), Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî el-Beydavî (ö. 685/1286), Adududdin el-Îcî (ö. 756/1355), Sa'duddin et-Taftazanî (ö.793/1390), Seyyid Serif Cürcanî (ö.216/1413), eserlerinde bilgi teorisini ele almışlardır (İşler, 2003:3). Buradan da tarih boyunca bilgiye verilen önemi görmekteyiz.

Ayrıca bilginin ne olduğu, bunun imkânı, değeri, bilgi edinme vasıtaları, bilginin nasıl oluştuğu ve mahiyeti gibi hususlar üzerinde duran ve bu konuları düzenli ve sistemli bir tarzda isleyen önemli bir kisi de Ebu Mansur el-Mâturîdîdir (ö.333/944) (Maturîdî, 2002:9, Kutlu, 2003:30).

Kelam tarihinde bilgi konusu ile ilk mesgul olanların mu'tezililer olduğunu bilinmektedir (Yüksel, 2003:3). Mu'tezile'nin tanımı doğrultusunda bilgi ile iman aynı sayılmaktadır. Ancak bu bilgi ve imanın doğrulanmış olması gerekmektedir. Oysaki Ehl-i sünnet'e göre bilgi ile iman ayrı ayrı şeylerdir. "Eğer bilgi, bir çeşit inanç olsaydı, her bilgi sahibinin inanan olması gerekirdi" (Yüksel, 2003:5).

Bir diğer kelam ekolü olan Eş'arî'ye göre ise; "bilgi, ilim mahallinin âlim olmasını gerektiren şeydir" veya "ilim âlimliği gerektiren, yani kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan vasıftır" (Nesefî, 1993:15) ifadeleriyle bilgiyi bize tanımladığını bilmekteyiz. Kelam ilmi için büyük önem ifade eden ve bilgi meselesiyle ilk ilgilenen kelamcılardan olan Mâtürîdî'nin ise bilgiyi doğrudan tanımlamadığı şeklinde ifadeler bulunsa da şu şekilde tarif ettiği rivayet edilir: "Bilgi bulunduğu kişide söylenebilen, düşünülebilen her mezkûrun açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır" (Nesefî, 1993:19, Yüksel, 2003:3, Özcan 1993:41, Mâtürîdî, 2002:9).

Mâtürîdîliğin ikinci büyük şahsiyeti Ebü'l Muîn en-Nesefî de (ö.508/1115) Mâtürîdî'nin bu tanımını zikrettikten sonra bunun doğru ve yeterli olduğunu ve ona herhangi bir itirazın eklenemeyeceğini belirtir (Nesefî, 1993:11). Devamında bilgi: "Hayat sahibinden cehalet, şüphe, zan ve yanılmayı gideren bir sıfattır" diyerek belirttiği tanımın güzel olduğunu söyler (Nesefî, 1993:11).

Bâkılânî (ö.403/1013) ve Âmidî (ö. 631/1233) bilgi konusunda tanımlar yaparak bilme eyleminin kapsayıcılığı ve sınırlılığı üzerinde durmuşlardır. Bâkılânî mârifet terimini ilim tarifi içerisinde kullanmıştır (Bâkılânî, 1986:34). Âmidî bu tanımını eksik bularak mârifet kavramının Allahın ilmi için kullanılamayacağı yönüyle görüş beyan etmiştir (Yüksel, 2003:3). Abdulkahir el-Bağdâdî (ö.403/1013) de bilgi tanımında yaşayan kişiyi bilgi sahibi yapan bir sıfattır şeklinde ifade de bulunmuştur (Bağdâdî, 1981:5). İbn Fûrek bilginin tanımını yaparken sonuca işaret ederek eylemi yapan kişinin yaptığı fiili düzenli ve sağlam yapmasını sağlayan bir nitelik olarak tanımlamaktadır (Yüksel, 2003:5, Nesefî, 1993:8).

Ayrıca bilme eyleminin sınırlılığı konusunu Ehl-i sünnet âlimleri bilineni olduğu şekliyle bilmektir diye tanımlamışlardır. Yalnız bu tanımın yaratılmış olanlar için geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu noktada Allah'ı bilme konusuna da değinerek O'nu bilmenin (Mârifet) varlık sahnesine çıkmasıyla mümkün olacağı şekliyle

düşünülemeyeceği için bu halin yalnızca yaratılmış olanlar için geçerli olduğu düşüncesini ortaya koymuşlardır (Nesefî, 2010:19).

Bilginin tanımı yapılırken sözcüklerin seçiminde bu kadar hassasiyet gösterilmesinin nedeni kapsayıcı bir tanım ortaya konulmaya çalışılmasıdır. Ayrıca bilgi konusunda söyleneceklerin daha sonra gelen ontoloji ve teolojiyle ilgili konular için temel bir hazırlık safhası oluşturmaktadır (Mert, 2003:1, 42).

Bilginin kapsamının bu kadar geniş tutulması, beseri bilginin kapsam ve sınırını aşabilir. Ancak kelamcılar bilgiyi tanımlarken ilahî bilgiyi kapsayacak şekilde tanımlamaya çalışmışlardır. Bu nedenle Mâturîdî'nin “mez-kûr” terimini “ma'lum” ve “sey” terimlerine; “yetecella” terimini de idrak vb. terimlere tercih ettiği söylenebilir (Özcan, 1993:40).

Bilginin tanımı üzerinde duran önemli şahsiyetlerden birisi de Gazzâlî (ö.505/1111) 'dir. O'na göre bilgi tanımı yapılırken mârifet kavramı kullanılmıştır ve bu durum aslında lafzi bir tanımlamadır ve zayıftır. Bu çeşit tanımlamalar Gazzâlî'ye göre kavramların müradifleriyle ifade edilmesidir. O'na göre mârifet ilmin eş anlamlısıdır (Gazzâlî, 2006:22) ve bilgiyi tanımlamak kolay değildir. Ayrıca “ilim Allah hakkında kullanılan bir kavramdır.” ifadelerini kullanmıştır. Son olarakta ilmi tanımlarken aklın bilinebilir şeylerin biçimlerini ve durumlarını kavramasıdır şekliyle ifade etmiştir (Gazzâlî, 2006:31-34).

İslam felsefesinde de bilgiye geniş bir yer verilmiş olup konumuzun dışına çıkmamak için Kindî (ö. 252/866 [?]) ve Farâbî'nin (ö. 339/950) tanımlarına yer vermekle yetineceğiz. Farâbî ye göre “ilim; varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların varolmasıyla bağlantılı olarak, akılda kesin hükmün var olmasıdır”. Kindî'nin tanımı da “eşyanın hakikatiyle kavranması” şeklindedir (Taylan, 1992:35).

Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) bilginin kaynakları noktasında kelamcılarca genel kabul olan sınıflandırmayı zikretmiştir. O'na göre bilgi bir sıfattır ve bu sifata sahip olan herşeyi apaçık bir şekilde bilmektedir. Bilgi vasıtaları üç tanedir. Selîm hisler (duyular), sâdık haber ve akıldır. Bilgi vasıtalarının üçe inhisar ettirilmesindeki esas bu vasıtlar ya harici olur ki buna haber-i sadık denir veya dıştan olmaz. Son duruma göre bilgi elde etme vasıtası ya idrak etme özelliğine sahip olmayan âlet ve organlar olur ki buna duyu

organları denir veya idrak etme özelliği olur ki buna da akıl denir, şekliyle bir açıklama da bulunmuştur (Teftazânî, 2016:91).

Sonuç olarak Allah'ı bilebilmek konusundaki bilgilerimizin kaynaklarının hepsi de büyük önem arz etmektedir ve bu öğrenme sürecinin farklı kaynakları bulunmaktadır. Bu noktada obje ve süje arasındaki ilişkide duyular, akıl, haber, kalp, ilham ve keşf gibi farklı duyu vasıtaları bilginin elde edilmesinde ve onun işlenerek bu eylemin oluşmasında çok önemli görevleri vardır. Bu birliktelik ve beraberindeki mücadele bize bilgiyi sunmaktadır. Kelam bilginlerinin bu konudaki görüşlerine yer verdikten sonra onların bilgi elde etme yollarında yer vermemiz yerinde olacaktır. Onlar bilgi edinme vasıtalarını üç başlıkta incelemişlerdir. Bunlar Duyular, Akıl ve haberdır (Mâtûrîdî, 2015, 2:22).

1.1.1. Duyular

İnsan çevresindeki varlıklarla ve eşya ile olan iletişimiyle duyuları vasıtasıyla bilgi edinir. Duyular İslami ilimler içerisinde de bilginin elde edilmesi noktasında kabul gören vasıtalarından birisi olmuştur (Teftazânî, 2016:93, Yüksel, 2003:7, Mâtûrîdî, 2002:10). Özellikle kelam bilginlerinin duyular hakkındaki görüşleri bu başlık altında incelenecektir.

Litrâtürde el-havassü's-selîme diye de isimlendirilen duyu organlarımız kendi işlevlerini mevcut sahalarında sürdürmektedirler. Görmek, işitmek koklamak dokunmak ve tatmak gibi fonksiyonları ile eşyayı bilir ve tanırlar. Aynı zamanda zorunlu bir bilgi durumu da meydana getirirler. Duyumlanabilir evrene ait bilgiler meydana getirirler (Mâtûrîdî, 2009:11, Teftâzânî,1980:108-109).

İslâm düşünce ve bilim tarihinde ortaya çıkan kavramlar içinde duyu kavramı his ve hâsse kelimeleriyle ifade edilmiştir. Böylelikle bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına ihsâs; buna bağlı olarak nesnenin zihindeki kavramına mârifet ve fehim, bağımsız bilgi haline gelmesine idrak denilmiştir (Hökelekli, 1994:10).

Kelam bilginleri bilgi kaynaklarını beş duyu, doğru haber ve akıl olarak üç grupta sınıflandırmışlardır (Mâtûrîdî, 2015,1:22). Ayrıca beş duyu ile elde edilen bilgiye de zaruri bilgi demişlerdir (Bâkıllanî, 1986:35). Diğer tarafta mutasavvıflar tarihi süreç içerisinde bilgi konusuna farklı bir takım yaklaşımları ekleyerek metafizik âlemin de bilgi

kaynağı olabileceği görüşünü ortaya koymuşlardır. Akıl, ruh, hafî, kalp ve sır gibi içsel bilgi kaynağı olarak ifade ettikleri beş duyunun var olduğunu iddia etmişlerdir (Hökelekli,1994:10). Kelam bilginlerine göre elde edilen bilginin nesnelliği önemli olup mutasavvıflar bu nesnel bilginin dışına çıkarak öznel bir yöntem geliştirmişlerdir.

Kelam ilminde daha çok “el-havassü’s-selîme” diye ifade edilegelen duyulara bilgi kaynağı oluşları noktasında tam bir ittifak mevcut olup (Bâkılânî, 1986:36; Bağdadî, 1981:9; Sâbunî 1982:55, Mâtûrîdî, 2015, 2:564) bunlar bilgi elde etmenin kaynakları olarak kabul edilmiştir. “Havass” kelimesi Arapça da “hasse” kelimesinin çoğulu olup algılayıcı anlamındadır. “Selîm” ise, barışmak anlamına gelen “silm” kökünden türemiş arızasız ve sağlıklı manasına gelmektedir. Duyu organlarının neliği ve sayısı konusunda yukarıdaki taksimin dışına çıkan kelam bilginlerine de rastlamak mümkündür. Mu’tezile’den Abbad b. Süleyman (ö. 250/864) duyuların yedi olduğunu söyleyerek, cinsel hazzı ve acı duymayı da bunlara ilave etmiştir (Pezdevî, 1980:13).

Genellikle işitme, görme tatma, koklama ve dokunma olarak kabul edilen duyulardan kasıt onlar vasıtasıyla meydana gelen algıdır, aksine duyu organlarının fiziki şekilleri değildir (Mâtûrîdî 2003:41).

Kelam kaynaklarına bakıldığı vakit duyuların ilk dönem kelamcılarınca beş duyu olarak kabul edildiği görülse de (Mâtûrîdî, 2015,2:564) bu beş duyunun algı alanı içine sokulamayan fakat yine de hissedilen derüni hallerin bir kaynağının bulunması düşünülmüştür ki bu kaynağa “nefs” (Cüveynî 1964, 87) adı verenlerin yanında, ayrı bir kaynak olarak görmeyip duyuların kapsamına sokanlar da vardır (Özcan, 1993:48). Müteahhirûn döneminde ise batını duyuların kabulünde herhangi bir sakınca görülmemiş sevinç elem ve açlık gibi duyuların iç duyularca algılandıkları kabul edilmiştir (Topaloğlu, 1985:71).

Duyular listesini nitelik ve sayı olarak daha da çoğaltanlar vardır. Nitekim bu görüşlerden birine göre duyular, dış duyular ve iç duyular olmak üzere on adettir. Duyularımızla elde edilen bilgi de üç önemli aşama vardır. Bunlardan birincisi eşyanın salt duyumsanmasıdır. İkincisi algılanan esyanın zihinde kavranmasıdır. Üçüncüsü ise aklın salt duyumsanması ve kavranması ile ilgili olarak verdiği hükümdür (Çağlayan, 2009:59).

Duyuların işlevselliği mevzusunu ele alacak olursak çevremizdeki şeylerin özelliklerini onlarla öğreniriz. Görünen âlem de var olan eşyanın boyut, renk, koku, ses ve tatları hakkındaki malumata onlar sayesinde ulaşırız (Mâtûrîdî, 2015, 2:206). Elde edilen bilgiler ile akıl bağlantılar kurmak suretiyle bir kanaate varmış olur. Sonuç olarak da eşya hakkında bir değerlendirme eylemi gerçekleşir (Eş'arî 2005:385). İnsan için bu sürecin varlığı vazgeçilmezdir. Duyular olmadan istidlâle ulaşılması mümkün görülmemektedir (Cürcânî 2011:63-64).

Eşyanın tabiatı ve kâinatın işleyiş kanunlarından kaynaklanan değişkenler nedeniyle duyuların verdiği bilgilerin yanlış olabileceği hükmüne varılabilir. Ancak bu yaklaşım sakıncalı görünmektedir “Bu yaklaşımdan hareketle, duyu verileri hakkında mutlak şüpheciliğe düşmek ise tamamen yanlıştır” (Bayraktar, 1997:178).

Duyular ile elde edilen bilgilerin nerede değerlendirildiği konusunda da farklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Bu yaklaşımlardan en önemlilerinden birisi Mâtûrîdînin yaklaşımıdır ki O duyuların işlendiği yerin kalp olduğu görüşünü savunmaktadır (Mâtûrîdî, 2009:8). Bu yaklaşımdan hareketle kalbin yalnızca duyguların merkezinin değil ayrıca duyuların da değerlendirilme mekânının olduğu görülmektedir. Ayrıca Mâtûrîdî duyuların niteliğinin bilinemeyeceği görüşüne sahiptir. Bizler yalnızca duyuların işlevlerini bilebiliriz yani göz ile görüldüğünü kulak ile duyulduğunu bilebiliriz fikrini ileri sürmüştür (Çağlayan,2009:59).

Kur'ân-ı Kerîm'de, el-Bakara 2/25; el-A'râf 7/50; İbrâhîm 14/16-17; el-Kehf 18/31; el-Hâc 22/19-22; Yâsîn 36/55-57, gibi ayetlerde belirtildiği şekliyle, ahiret nimet ve azapları genellikle duyulara hitap etmektedir.

Ayrıca duyular ve yaşamın gerçekliği kabul edilmediği takdirde, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiillerine yönelik akli önermelerin temelide ortadan kalkacaktır ki duyular Allahı bilmede tek başına yeterli olmamakla beraber ona ulaştıran bilgide son derece önemli bir role sahiptir. Çünkü duyular Allah'ı bilmek için akla destek olmakta ve onu tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir. İdrak için yetersiz olsa da gereklidirler (Öztürk, 2011:160).

Kelam âlimlerince zahiri duyuların bilgi kaynağı oluşları hususunda tam bir ittifak olduğu da söylenebilir (Mâtûrîdî 2003:42). Onlara göre duyular kesin hüküm kaynaklarındandır fakat mârifetullah konusu söz konusu olduğu vakit zaruri bilgiye ulaşmada duyuların asıl

kaynak olduğunu söylememiz çok güç olacaktır. Zira mârifetullaha sadece duyular ile ulaşmak mümkün değildir (Öztürk, 2011:153).

Mârifetullah konusunda Kelam âlimlerinin kabul ettikleri zahiri duyulardan görme ve işitme büyük önem arz etmektedir. Çünkü Allah'ın varlığı, onun sıfatları ve mahiyetlerini bilebilmemiz konusunda bu iki duyuya ihtiyaç duymaktayız. Bir diğer deyişle Allah'ın zatının keyfiyeti hakkında duyular ile tam manasıyla bir sonuca varamazken O'nun fiilleri ve sıfatları konusunda onlara ihtiyaç duyulmaktadır. Zira O'nun sıfatlarına duyularımızla algılayabildiğimiz eserlerinden ve yarattığı mahlûkattan yola çıkarak ulaşabiliriz. Kur'an-ı Kerim de bizi bu noktada düşünmeye ve algılamaya sevk eder. Kur'an-ı Kerim'in bizi gökyüzüne ve deveye ibret ile bakmaya (el-Gâşiye, 88/17-21) davet etmesi bu durumu destekler ve ayrıca duyu ve akıl arasında da bir ilişki kurar.

Mârifetullah'a ulaşma süreci içerisinde bilgi edinme vasıtalarından olan duyuların doğrudan olmasa da dolaylı olarak kullanılabileceği sonucuna varılabilir. Zira kelimciler ve mutasavvıflar Allah'ın ma'ruf olduğunu kabul etmişlerdir ve O'nu bilme hususunda mârifet kavramının elde edilmesini zikretmişlerdir. Mârifetin oluşmasında da duyuların etkisi vardır. Çünkü duyular ile Müşâhede edilen âlemden hareketle Allah'ın sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi sahibi olunabilir (Mâturîdî 2003:41).

Duyularımızın bize kazandırdığı bir de tecrübe durumu vardır. Bazı bilgilerimizi tecrübelerimiz yoluyla öğrenir veya aktarırız. Fakat duyular ile elde ettiğimiz tecrübelerimiz, ilahi bir aşkın varlık olan Allah'ın bilinebilmesi konusunda beşeri tecrübenin kuşatamayacağı bir noktadadır. Yani O'nun bilinmesi nihayi anlamda tecrübenin ötesinde bir düzlemde kabul edilmesi gereken bir bilgidir (Yeşilyurt, 2000:337).

1.1.2. Akıl

İnsanı bilgiye ulaştıran üç temel unsurdan biri olan akıl; men etmek, engellemek, alıkoymak; bağlamak manalarında masdar olarak kullanılan akıl (a-k-l). isim konumunda bir terim olarak insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi diye tanımlanabilir (Teftazânî, 2016:99, Bolay, 1989:242, Topaloğlu, Çelebi, 2010:21). Akıl bir garizâ yani insanın doğuştan sahip olduğu bir sıfattır

(Teftazânî, 2016:99). Duyu organlarımızda sağlıklı olursa bütün zaruri bilgiler ona tabi olur.

Sa'duddin et-Teftazanî (ö.793/1390) ye göre akıl, gâib ve belli olmayan şeyleri vasıtalı, duyularımızla bilinebilen şeyleri doğrudan ve müşêhade ile idrak edebilen bir cevherdir demiştir (Teftazânî, 2016:99)

Aklın bu manada insana kattığı fazilet ittifakla kabul edilmiş bir husustur. Ancak aklın tanımı, kapsamı ve mahiyeti hususlarında çeşitli fikir ayrılıkları bulunmaktadır.

Kelamcılara göre akıl, “zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek” (Yavuz, 1989:2:242) şeklinde ifade edildiği gibi bilgiyi elde etmek için kullanılan kuvvet (İsfehânî 1986:511) ve kalpte kendisiyle hak ile batılın ayırımını yapabildiğimiz bir nur (Cürcânî, 1983:151) şeklinde tanımlanmıştır.

Mu'tezilî kelam bilginlerinin genel tariflerinden ortaya çıkan akıl tarifi, “iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme kuvveti” şeklinde insanı diğer canlılardan ayıran sorumluluk yükleyen bir vasıf olduğu şeklinde tanımlamalar yapıldığı görülmektedir (Yavuz, 1989:242).

Ehl-i sünnet âlimlerinin üzerinde birleştiği bir akıl tarifi yoktur. Ancak genel bir tanım olarak, iyiyi kötüden ayırt etmek için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir yeti olduğu ve mevcudiyetinin sadece eylemleri aracılığıyla bilinebileceğini belirtmişlerdir (Yavuz, 1989:2:242). Mâtûrîdî (333/944). Onlar aklın kesin bir tanımını yapmamakla birlikte onu benzer özellikte olan şeyleri bir araya getiren ve ayıran yönüyle bir tanımlama da bulunmuşlardır (Mâtûrîdî, 2009:5).

Kelamcılara göre akıl, “maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, terimler arasında bağlantı kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç” şeklinde tanımlanmıştır (Yavuz, 1989:2:242). Aynı zamanda akıl, “zihnin dışında mevcut olan bir yetenekten ibarettir” şeklinde tanımlar da mevcuttur. Bu sebeble Kur'an'da akıl kelimesinin sadece fiil kalıpları ile kullanılması da onun bir cevher değil, güç olmasını teyid etmektedir. Akıl maddi bir kuvvet olmayıp, mücerred ve ruhani bir cevher, ilahi bir nur şeklinde tarif edilmiştir (Uludağ, 1992:85). Kelam ilminde aklın çok büyük bir yeri bulunmaktadır. Zira kelam ilminde akıl sahibi olmak dinde mükellef olmanın başı kabul edilmiştir (Topaloğlu, Çelebi, 2010:21).

Kelam ilminde böyle bir zemini bulunan akıl yine kelamcılarca mârifetullaha yapılan işlevsel tanımlarda kanaatimizce etkisi olmuştur. Kelam âlimlerinin tamamı ve mutasavvıflar aklın bilgi edinme vasıtalarından birisi olduğunda hemfikirdirler (Mâtûrîdî, 2015, 2:22, Şaşa, 2018:50).

Kelamcıların düşünce sistemine baktığımız vakit onların akli fiziki âlemden başlayarak metafizik âleme doğru bir algılama ve anlama işine vasıta olarak gördüklerini düşünebiliriz. Zira akıl hem görünen hemde görünmeyen âlemi idrak edebilir (Mâtûrîdî, 2003:204-205). Dolayısıyla Allah'ın bilinebilirliği, O'na dair bir bilgi ancak akıl yürütme yolu ile elde edilebilir (Mâtûrîdî, 2003:204-205). Ayrıca Kelam âlimlerine göre aklın zihnin dışından aldığı bilgiyi akıl yürüterek şek şüphe ve zannın aşamalarından geçirerek kesin bilgiye dönüştürdüğünü ifade etmişlerdir (Atay, 1982:169).

Kelam bilginlerinin ezici çoğunluğu, akletmekle ilgili bazı ayetleri (el-Hâc 22/46) dayanak olarak kullanarak, akıl ile kalp arasında sıkı bir bağın bulunduğunu hatta aklın kalpte olduğunu ileri sürmüşlerdir (Çatak 2012:125). Aklın tek başına Kur'an'da geçmemesi dikkat çekicidir. Öte yandan ruh ile kalp arasında sıkı bir ilişkinin bulunması göz önüne alındığında aklın, ruhun bir gücü ve fiili tarzında bir a'raz kabul edilmesini mümkün kılmıştır. Çünkü Kur'an'ın el-Hac 22/ 46; Kaf 50/ 37 gibi ayetleri doğrultusunda ruhla beden arasındaki ilişkinin bağlantı noktası olan ve akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpten ruh kastedilmiş olabilir (Yavuz, 1989:2:242). Ayrıca kalp, fuad gibi kelimelerin mana yakınlığı bakımından Kur'an'da zikredildiği görülmektedir. (Mâtûrîdî, 2015,2:66, Topaloğlu, Çelebi, 2010:21). Bu durum tasavvuf âlimlerinin de bilme eylemi için kalbi kabul etmeleri ve onların kullandıkları argümanlarının merkezini teşkil etmektedir.

Kur'an'da insanın saygıdeğer (mükerrerem) bir varlık olduğu beyan edilir (el-İsrâ 17/70). “Onu bu vasfı kazanması yaratan ve yaratılanlar nezdinde reşit ve mükellef sayılabilmesi için elbette akıl yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Bütün İslam âlimleri, dinin özellikle aslî hükümleri alanında aklın belirleyici değil, ilahi hitap ve tâlimatı idrak edici konumda bulunduğunu kabul eder. Dinin kaynağı akıl değil vahiydir” (Topaloğlu, Çelebi, 2010:22). Akıl bu vahyin idrak edilip gerekli bağlantılarının kurulması noktasında önemlidir. Bu durumda “Mu'tezile, Selefiyye ve Ehl-i sünnet kelamcıları arasında, aslında işin özüne dokunmayan bazı görüş farklılıkları da bulunmaktadır. İmam Matûrîdî

beş duyu ile elde edilen bilginin kesin olduğunu kabul etmekle birlikte duyu yanılmalarının olabileceği, ayrıca haber yoluyla gelen bilgilerin de doğru olmayacağı ihtimali karşısında aklın daima bir hakem konumunda olduğuna dikkat çekmiştir” (Topaloğlu, Çelebi, 2010:22, Topaloğlu, 2009:13-15). Ayrıca aklın Allah’ı bilmesinin vacip olduğunu ve tek başına O’nu bilebileceğini savunur (Polat, 1998:27). Ancak teklifin sadece şeriat ile olması gerektiği hususunu da ifade etmektedir (Çubukçu, 1964:12,58, Dağ, 1980:112,113, Ebu Zehra, 1993:188). Bir diğer taraftan da aklın şeriatsız bu hususlar konusunda bilgi elde etmeye yeterli olmadığını da söylemektedir. Bu düşünceleriyle Mâtûrîdî akli delil olarak kabul ederek ve Allah’ı bilebilme hususunda akla bir gereklilik yükleyerek Mu’tezile ile benzer görüşe sahip olduğunu göstermektedir (Ebu Zehra, 1993-187).

Kelam ilminde akıl bilgi kaynaklarından olduğu belirtilirken bir taraftan da nazar (Mâtûrîdî, 2009:7-9) ve istidlâl (Pezdevi, 1980:16) terimlerinin onun yerine kullanıldığını bilmekteyiz.

Nesefî (ö. 508/1114)’nin ilim, amel ve iman ilişkisini değerlendirirken ilme akıldan daha üstün bir paye verdiğini de görmekteyiz. O bu değerlendirmeyi yaparken “insanların akıl yönünden eşittir” sözünün aksine Allah dostlarının akılları peygamberlerin akli gibi değil, peygamberlerin aklının ise Hz. Muhammed’in aklına benzememeyeceği şekliyle bir değerlendirme de bulunmuştur (Nesefî, 2010:21). Bu durumu ele almasının sebebinin her akıllı ve ergenlik çağına ulaşan kimsenin aynen Hz. İbrahim de ki akılla yaratıcıyı arayışın zorunluluğunu ortaya koyma çabasından kaynaklandığını ifade edebiliriz.

Kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu akli, insanda doğuştan var olan ruhsal bir kuvvet olarak kabul etmişlerdir (Mâtûrîdî, 2015,2:564). Kelamcıların aklın mahiyeti konusunda benimsedikleri görüşler, onun maddeden arındırılmış bir cevher ya da a’raz olduğu kabul edilmektedir (Topaloğlu, Çelebi, 2010:22). Ancak bunu kesin bir sonuca bağlamak zordur. Zira cevher veya a’raz olduğu hakkında ilere sürülen fikirlerin hiçbirisi kesin delillere sahip değildir. Yani akıl zihnin dışında bir cevher değil yetenekten ibarettir. Kur’an’ın da akıl kelimesini fiil kalıbında kullanması onun bir cevher değil güç olduğunu teyit eder (Topaloğlu, Çelebi, 2010:22). Ayrıca Kur’an-ı Kerim’deki Hz. İbrâhim’in istidlâline de değinmek yerinde olacaktır. Konuyla ilgili ayet şöyledir. “Aynı şekilde biz İbrâhim’e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin

inananlardan olsun. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmem” dedi. Ayı doğarken görünce, “Rabbim budur” dedi. O da batınca, “Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce, “Rabbim budur; zira bu daha büyük” dedi. O da batınca dedi ki: “Ey kavmim! Ben, sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.” “Ben, O’nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah’a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.” (el-En’âm 6/75-79). Ayette ifade edildiği üzere Hz. İbrâhim bir istidlâl de bulunmuştur. Allah’ı bilme konusunda kulun da benzer bir akıl yürütmeyi gereçleştirmesi gerekir görüşü Ehl-i Sünnet kelim âlimlerince ifade edilmiştir (Nesefî, 2010:30). Mutezîle’nin bu konudaki görüşü kulun “Akılla delil aramasına gerek yoktur; çünkü onun akıllı olması Allah’ı bilmesini gerekli kılar” şeklinde farklılık arz etmektedir. “Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.” mealinde ki ayeti kerimeyi delil gösteren Eş’arîler ise Allah hakkında bilgi edinilememesi halinin makul görülerek akıl yürütmeye gerek olmayacağını ileri sürmüşlerdir (Nesefî, 2010:30).

Gazzâlî kelam âlimlerinin aklın tanımını yaptıklarında görülen farklılıklar üzerinde değerlendirme de bulunmuştur. O aklın mümkün olanın imkân dâhilinde olmasına, mümkün olmayanın da imkânsızlığına dayanarak tecrübe ile bilgi edinmede kullanılabileceğini ifade eder ve akıl hakkındaki tarifleri kabul ederek onları birleştirmek istemiştir. Ayrıca akli tecrübî ve nazarî bilgiyi elde etme noktasında bir vasıta olarak görerek bir güç olarak kabul etmiştir (Yavuz, 1989:2:242). Gazzâlî de karşılaştığımız bir diğer durumda onun fıkıh ve kelam kitaplarında akli övmesi ve Allah’ı, peygamberi ve şeriatı bilmek için aklın küçümsenemeyeceği görüşüdür. Tasavvuf kitaplarında ise akıl karşısında keşfe daha yüksek bir değer verdiği de bilinmektedir (Yavuz, 1989:2:242).

Sonuç olarak kelam bilginlerinin çoğu akli, insanın doğuştan sahip olduğu ruhî bir güç olarak kabul etmişler ve onun mahiyeti konusunda da cevher veya araz olduğu fikrinde görüş bildirmişlerdir (Topaloğlu, Çelebi, 2010:22). Bu durumu kesin bir kanaate bağlamakta oldukça güçtür. Fakat herkesin üzerinde ittifak edebileceği nokta aklın insanın hertürlü dini emir ve yasaklara uyma konusunda mükellefiyetin temel şartı olduğu ve ondan yoksun olanların hiçbir sorumluluk yüklenemeyeceğidir (Mâtûrîdî, 2015, 2:564).

1.1.3. Haber

Haber, lügatta bilmek, bildiği şeyi duyurmak, (İbn Manzûr, 1970:4:227) bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak manasına gelen “hubr” veya “hıbre” kökünden türemiş, (İsfehânî, 2010:328, Cürcânî, 1997:97, Yavuz, 1989:2:242, Topaloğlu, Çelebi, 2010:103) bir isimdir. Konuşulan ve aktarılan söz gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

Terim olarak ise, haberciden nakl edilen söz olarak tarif edilir (İbn Manzûr 1970:4:227). Kelam ilminde sağlam duyular ve aklın yanı sıra bilgi vasıtalarından biri sayılan haber, “vâkı’ ile uyum içinde bulunan söz” demektir ki buna haber-i sadık denir. Realite ile uyum içinde olmayana ise haber-i kazıp denilmiştir (Cürcânî, 1997:97, Topaloğlu, Çelebi, 2010:103). Duyularımız ile algılayabildiğimiz maddi everenin beş duyumuz ile algılamamızda herhangi bir problem yoktur ve üzerinde ittifak edilmiş bir durumdur. Kelamcıların çoğunluğuna göre beş duyunun sınırlarının dışında kalan alan hakkındaki bilgilerimizi akıl vasıtasıyla elde ederiz. Şayet aklın sınırlarının dışındaysa da o bilgiye haber yoluyla ulaşabiliriz. Bu sebeple haberin bilgi kaynakları içerisinde de kullanıldığını görmekteyiz. Bu noktadan hareketle haberin bilgi değeri taşıyabilmesi için hatadan, yanlıştan arındırılmış olması gerekmektedir. Allah ın varlığını bildirmesi O’ndan, varlığını bilme, anlama, niyet ve azim kul tarafındandır (Nesefî, 2010:22). Mâtürîdî haberin bilgi vasıtalarından biri olarak kabul edilmesini akli bir zorunluluk olarak ifade etmektedir ve peygamberlerin getirdiği haberin kabulünün de benimsenmesini lüzumlu olarak görmektedir (Mâtürîdî 2003:11).

Kelam bilginlerinin haber konusundaki tariflerinde farklılıklarla karşılaşmak da mümkündür. Bazılarına göre haber içerisinde yalan veya doğru bulunduran bir sözdür şeklinde tanımlanırken bazılarına göre ise haber verenin varlığını gerektiren bir sözdür şeklinde ifade edilmiştir (Cürcânî, 1983:96). Doğru haber diye de tarif edilen haber-i sadık, kaynağı bakımından iki kısımdır (Mâtürîdî, 2009:10). Birincisi mütevâtir haber, ikincisi ise, peygamberin haberidir (Teftazânî, 2016:95).

Mütevâtir haber, “bilgi değeri ve hükmü açısından zorunlu bilgi peygamberin haberi ise, delillendirme metoduyla da olsa, kesin bilgi değeri ifade eder, buna göre ilim ifade edecek haber yalan olma ihtimalinden uzaktır”(Nesefî, 1993:15).

1.1.3.1. Mütevâtir Haber

Mütevâtir haber, yalan üzere anlaşmaları ve birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun tecrübesine veya aktarımına dayanır (Mâtûrîdî, 2009:12). Herhangi bir haberin mütevâtir konumuna vasıl olması için, onu aktaran kimselerin sayısı ile ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur. Mütevâtir terimi daha çok hadis literatürü içerisinde kullanılmaktadır. Mütevâtir kavramının, hadisçiler arasındaki tanımına bakıldığında, belli bir sayısı hakkında bir görüş birliği söz konusu değildir. Mütevâtir, basta sahabeler olmak üzere, tüm nesiller boyunca, yalan üzerinde birleşmeleri akli olarak imkânsız olan ve de sayısı belirsiz bir topluluğun kendilerine gelen haberi aktarmalarıdır” (Çağlayan, 2009:68). Mütevâtir haberin tanımının önemi yanında bir de bu haberi nakleden tevâtür ehlinin bazı özellikleri üzerinde durulduğunu da görürüz. Bu kişilerin naklettikleri haberi zaruri bir şekilde bilmeleri ve tevâtür ehlinin sayısının şahitlik konusundaki sayıdan fazla olması gerekir (Bâkılânî, 1987:440). Tevâtürde bulunan bu kişilerin herbirinin bu olayı Müşâhede yoluyla bilmesi ve bu tevâtür zincirinde bir kopukluğun olmaması gereklidir (Bâkılânî, 1987:441).

Kelamcılar haberin doğruluğu üzerinde sıklıkla durmuşlardır. Zira haber doğru ve yalan olma ihtimali olan sözdür (Yavuz, 1996:345). Haberin doğru veya yanlış oluşu hakikate uyup uymaması haberin konusuna göre değişir. Haberin doğruluğu konusunda şunu da ifade etmek yerinde olacaktır; bir haberin doğru veya yanlış oluşu onun bilgi edinme vasıtalarından sayılıp sayılmaması, huşu için önem arz etmemelidir (Mâtûrîdî 2003:11). Çünkü diğer bir bilgi edinme vasıtası olan duyular da zaman zaman bizi yanıltabilmektedir. Aynı durum haber söz konusu olduğunda geçerli kabul edilmelidir. Yalan yanlış bilgilerin olması haberin bilgi vasıtası olmasını ortadan kaldırmaz (Erdemci, 2006:158). Mütevâtir haberin doğru kabul edilmesi konusunda bazı koşullar önemlidir. Örneğin bu tevâtür ehli yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk olmaları gerekir. Öncelerinde ve sonraların da bir kesintisiz naklin olması zaruridir. Haberi Müşâhede eden ilk topluluğun olayı hertürlü şüpheden uzak bir şekilde kesin bir bilgiyle bilmesi gerekmektedir. Bu topluluğun herhangi bir şekilde yalan söyleyebilme sebeplerinin olmaması ve olayın da aklın imkânsız gördüğü bir bilgiyi içermemesi gerekmektedir (Yavuz, 1996:346-349, Çağlayan, 2009:68) Gazzâlî, Âmidî ve Cüveynî gibi bazı kelam âlimleri mütevâtir haberin teorik bir bilgi ifade ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Buna mukabil Mâtûrîdî gibi âlimler mütevâtir haberin zorunlu bir bilgi

kaynağı olduğunda birleşmişlerdir (Mâtûrîdî, 2009:8-9, Teftazânî, 2016:95). Bu noktada mütevatir haber, herkeste bir bilgi meydana getirmekte ve sonucunda kimsede bir şüphe uyandırmamaktadır.

1.1.3.2. Haber-i Resul

Haberi resul, haber-i sadık çeşitlerinden biri olup “ Nübüvveti mucize ile sabit olan peygamberin getirdiği haber”dir (Mâtûrîdî, 2015,9:195, Teftazânî, 2016:97). Haberi resul tek kişiden duyulmakla birlikte, söz konusu kişinin yalan söylemesine aklın imkân vermediği, bir peygamber olması ona üstün bir konum kazandırır. Haberi resul aklın veya tecrübenin desteklemesiyle kesin bilgi derecesine yükselir. Bizzat peygamberden duyan kişi için zarurî bilgi ifade eden haber-i resulün bize ulaşması açısından (isnad). mütevatir ve ahad kısımlarına ayrılmaktadır (Topaloğlu, Çelebi, 2010:104).

Mütevatir haber konusuna bir önceki bölümde değinildiği için bura da yer verilmeyecektir. Haber-i vahid bir kişinin başka bir kişiden rivayet ettiği haber şeklinde tarif edebiliriz. Tevâtür derecesine ulaşmayan bütün haberler haber-i vahid olarak kabul edilmiştir (Şaşa, 2018:60, Mâtûrîdî, 2003:12). Kelam bilginlerine göre haber-i vahid bilme eylemini zorunlu hale getirmeyen haberdur. Haber-i vahid kavramının bir kişinin rivayeti şekliyle tanımlanmasına ilk olarak Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) da raslanmaktadır (Çağlayan, 2009:72). O insanı gerçeğe ulaştıran şeyder içerisinde mütevatir haber ve ahad haberi zikretmektedir (Çağlayan, 2009:72).

Ayrıca haberi bir bilgi kaynağı olarak doğruluk ve yanlışlık bakımından incelenmesine ilişkin ilk değerlendirmelerde de bulunan kişinin Mu'tezili bilgin olan Vâsıl b. Atâ olduğu nakledilir. Bir diğer Mu'tezili bilgin olan Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre ise, haberin kesin bilgi kaynağı olabilmesi için aktaran şahsın o alanda zorunlu ve ciddi bir bilgi birikimine sahip olması ve söz konusu rivayetin en az dörtten ziyade kişi tarafından aktarılması zorunludur (Kâdî Abdülcebbâr, 2013:26, Çağlayan, 2009:65).

Kelam bilginleri ahad haberin ameli konular da delil olabileceği yönün de ifadeler de bulunurken itikadi konular da yeterli bir delil olarak kabul etmemişlerdir (Bağdadi, 1981:22). Ehl-i sünnet kelimcilerine göre yaşama ilişkin ve hukuksal konularda haber-i vahid ile amel edilebileceği şeklinde fikir beyan etmişlerdir. Eş'ari ve Mâtûrîdî ekolü de benzer görüşü paylaşmaktadırlar (İbn Fûrek, 1987:23). Kelam bilginlerinin büyük

çoğunluğunun itikadi konularda haber-i vahidi zanni bir kaynak görmeleriyle birlikte mârifetullah konusun da insanın bilgisizliğini ortadan kaldıran ve onun şüphesini giderebilme ihtimali olan bir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri söylenebilir (Şaşa, 2018:60). Buradan da anlaşılmaktadır ki kelam âlimleri mârifetullah konusunda da mütevatir haberi bilgi edinme vasıtalarından biri olarak görmüşlerdir ve onun doğruluğunu da temel şart olarak görmüşlerdir. Bu durumu ifade içinde haber-i sadık kavramını kullanmışlardır (Teftazânî, 2016:94, Şaşa, 2018:61).

Burada değerlendirilmesinde fayda gördüğümüz bir diğer nokta da kelimcılar ve mutasavvıfların hadis rivayetlerindeki yaklaşım tarzlarıdır. Mutasavvıf âlimler hadis rivayetinde bulunurken bir hadis âlimi titizliği ve kelam bilgini tenkitçiliği ile bunu yapmamışlardır. Onlar daha ziyade insanların dine olan şevkini artırabilmek için haber-i vâhidi mârifetullahı ulaşmada bir vasıta olarak görmüşlerdir.

1.2. Mutasavvıflara Göre Bilgi ve Kaynakları

Felsefe ve kelam ilimlerinde olduğu gibi mutasavvıflarcada da bilgi konusu epistemolojik olarak değerlendirilmiştir. İlim; vehbî ve nazarî olarak ikiye ayrılmış olup hal ilmi sınıflandırmasının da eklenmesiyle kaynaklarda üç başlık altında incelenmiştir (İbn'ül Arabî, 2011:64, Serrâc, 2016:8). Allah'ın kuluna bahşettiği ve akıl yürütme ile elde edilemeyecek ilme vehbî ilim, duyular ve akıl yürütme ile elde edilen ilme ise nazarî ilim demişlerdir (İbnü'l-Arabî, 2006:102). Hal ilmi, vehbî ve nazarî ilimler arasında bir ilimdir şeklinde tanımlanarak tasavvufta tecrübe ehli kimselerin ilmi denilmiştir (İbnü'l-Arabî, 2011:64).

Tasavvuf âlimleri ilmi kendi içerisinde değerlendirirken onu nazar ve istidlâl yoluyla elde edilme yöntemine göre İlme'l-yakîn diye isimlendirmişlerdir. Keşf ve ilahi ihsanlar sonucunda kişinin tabiatında ki kirlerden arınmasıyla elde edilen ilme ise Hakka'l- Yakîn ismini vermişlerdir (Serrâc, 2016:68, Yılmaz, 2007:252).

Mutasavvıflar “aklî ve naklî bilgilerin yanında ilhama özel bir önem atfettiklerinden, bu bilgiyi ayrıca açıklama ve değerlendirmeye daima ihtiyaç duymuşlardır. Vahiyden farklı olarak delil, bürhan ve isbata muhtaç olmaksızın kalbe bir anda intikal eden diye isimlendirirler. Bu ilmin bir derece ötesi ise mûkaşefedir” (Gözütok 2001:3).

Mutasavvıflara göre Allah ile kul arasında doğrudan bir bağ yoktur. Bu nedenle de normal şartlar altında doğrusal bir bağlantı olmamalıdır. Zira Allah ile kul arasında böyle bir durumdan bahsetmek imkânsızdır. “Söz konusu bilgi alış verişinin vuku bulması için ortada bir tek yol görünmektedir. O da mevcut durumu bozacak bir halin meydana gelmesidir” (Izutsu, 1975:182).

Mutasavvıfların “mükâşefe”, “ilham”, “mana âleminde görmek” sözleriyle anlatmak istediklerini, kelimeler ve felsefe kitaplarında “ilham-ı Rabbani”, “hidayet”, “kalbe dolan nur” sözleriyle anlatılmak istenmiştir (Kuşeyrî 2005:213). Bütün bunlar, bugünkü psikoloji ilminde “şuursuz” hadiseler adı altında toplanmıştır. Günümüzde psikoloji ilminin farkına vardığı bu gerçeği, sufiler çok önceden inceden inceye detaylandırmış ve açıklamışlardır. Dolayısıyla Müslümanlar, modern psikolojinin ortaya koyduğu bu fikirlere yabancı değillerdir (Gözütok, 2001:10).

Tasavvuf âlimlerince ilmin tam manası ile tanımının yapılabilmesi güç gözükmeyle beraber malum olanın bilinmesi şeklinde genel bir kabul vardır (Şaşa, 2018:16). Onlar eşyanın varlığının mevcut halini tanımlarken ilim kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bir diğer ifadeyle bu durum suje ile obje arasındaki ilişkinin ortaya çıkış halidir. Yine Tasavvuf âlimlerinin mârifet kavramını ilim yerine kullandıklarında gözlemlemekteyiz. Onlara göre ilme, salt aklın gözlemi ile ulaşılabilirken mârifet için bu durum yeterli değildir. Mârifet salt aklı da kapsayan kalbin suje durumunda olmasıyla Allah’ın bilinmesi halidir (Sühreverdi, 2018:33).

Bu noktada mârifetullah, suje olan kalp ile obje durumunda konumlandırılan Allah ile olan ilişkidir şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımlamalar noktasında tasavvuf âlimleri bilgi eylemi içerisine kalbi de dâhil etmişlerdir (Şaşa, 2018:18).

Mutasavvıflara göre mârifet şu şekillerde gerçekleşir. Dilin ikrar etmesi, kalbin tanınması ve ruhun da yakîn seviyesinde bilmesi ile ortaya çıkar. Bir diğer ifade ile mârifet, mükâşefe veya keşf olarak tanımlanmaktadır (Gözütok, 2001:7). Mârifetin gerçekleşmesinde kulun iradesinin ve gayretinin önemi olmakla birlikte Allah’ın lütfu olmadan ortaya çıkması da mümkün değildir görüşünü savunurlar. Bu durumu savunmalarının en önemli nedeni suje ve obje arasında bir eşitlik yoktur. Bu eşitliğin olmaması mârifetullahın Allah’ın bildirmesiyle gerçekleşebileceği durumunu ortaya koymaktadır (Izutsu, 1975:182).

Tasavvuf âlimleri kalbi bilginin merkezi görmektedirler fakat kalbe doğan her bilgiyede itibar etmezler. Onlar kalplerine gelen bilgi konusunda dört kaynaktan bahsederler. Bunlar ruh, melek, şeytan ve nefisdir. Bu kaynakların bilgi aktarımı kişinin dünyaya meyli ve takvasına göre farklılık göstereceğini iddia etmektedirler (Gözütok, 2001:11). Ayrıca bu kaynaklardan gelen bilgileri de şu şekilde isimlendirmişlerdir. Vesvese; şeytandan gelen telkin, varîd veya havatır-ı hak; Allah'tan gelen, (Kuşeyri, 2005:230) hevâric; nefis ten gelen ve ilham da melekten gelen telkin ve bilgidir derler (Gözütok, 2001:11).

Yapılan tanımlar ve açıklamalara bakıldığı vakit, tasavvuf metodunu kullanan bir kişinin elde ettiği bilgileri her zaman kullanabilme özgürlüğüne sahip olmadığı görülmektedir. Bu durum bu bilgilerin Kur'an ve Sünnete uygunluğu ile amel boyutuna taşınabileceği gerçekliğini ortaya koymaktadır. Bir diğer nokta ise bu kişinin kendi tecrübesi ile elde ettiği bu bilgi ve deneyimler sadece onu bağlamakta umuma bir mecburiyet getirmemektedir. (Gözütok, 2001:13).

1.2.1. Duyular

Mutasavvıflar beş dış duyuya karşılık, metafizik varlık alanında birer bilgi kaynağı olan akıl, kalp, ruh, sır ve hafî gibi terimlerle ifade edilen beş iç duyunun var olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durum felsefenin etkisiyle bilgi problemine yeni bir boyut getirme amacından kaynaklanmış olabileceği şeklinde de yorumlanmıştır. Kelâmcılar mutasavvıfların bu görüşlerini ilmî ve objektif bir ölçüsü bulunmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir (Hökelekli, 1994, 8-12).

Mutasavvıflar, anlaşılacağı üzere Kelam âlimleri gibi duyuların bilgi kaynağı olduğunu kabul etmektedirler ve 'Allah'ın yaratmış olduğu eşyayı biz, ancak duyular ve akıl ile tanıyabiliriz' görüşünü benimsemişlerdir (İbnü'l-Arabî, 2011:29). Vahdete ermiş olan sûfî birlik halindedir. Ancak bu birliğin içinde şahadet âlemi gizlidir. O nedenle sûfî duyulur ve görülür âlemi inkâr edemez. O sûfî ulaşmış olduğu vahdet âleminden tekrar kesret âlemine gelirken bu esnada eşyayı kavramıştır. İçinde bulunduğu bu makamın adı da fark-ı sâni, sahv-ı sâni veya fark-ı ba'de'le-cem' dir (Cevdet, 1992:127).

Mutasavvıflar bir varlığı sadece maddi yönüyle değil de onun metafizik yönüyle değerlendirilmesi gerektiği fikrine sahiptirler. İşte tam burada da terminalojilerindeki keşf

ve ilham metodunu devreye koymaktadırlar. Allahın bilinebilmesi durumu duyular ile sadece onun sıfatları ve fiilleri noktasında etkilidir Onun keyfiyeti noktasında yetersizdir görüşünü ifade ederler. Hatta çoğunluk mutasavvıfa göre içsel duyuların önemi zahiri duygulara göre daha fazladır (Şaşa, 2018:44).

Tasavvuf âlimlerinin duyulara eleştirel bakışları da sözkonusu olmuştur. Onlar duyuları maddi âlemin bilinmesi açısından vasıta olarak görmüşlerdir. Fakat mârifetullahı elde etmede yetersizdir görüşünü iddia etmektedirler. Bu noktada onlar duyular ile elde edilen bilgiye ilim, demeyi tercih etmişlerdir (İbnü'l-Arabî, 2006:343-344). Bu durum onların duyuları bir noktaya kadar kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Onların duyular konusundaki yaklaşımları aslın da duyuların yanlış bilgi vermesi şeklin de değil onların doğru bilgi vermediği noktasından hareketle görüş beyan ettiklerini ortaya koymaktadır (Gazzâlî, 1948:580).

Kelam âlimlerinin ve mutasavvıfların duyular konusuna yaklaşımı şahadet âlemi ve gayb âlemi ayırımı yönünden farklılık arz etmektedir (Sühreverdî, 2018:563). Kelam âlimleri duyuların mârifetullaha ulaşma konusunda bir bilgi vasıtası olarak görürken mutasavvıflar bu konuda yetersizlikten bahsetmişlerdir. Her iki disiplinin görüşlerini de kendi terminolojileri içerisinde bütüncül olarak değerlendirmek bizler için daha sağlıklı bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

1.2.2. Akıl

İlk dönem Mutasavvıflar akıla, hadis ve fıkıh bilginleriyle aynı anlamı vermişlerdir. Onlara göre akıl aynı zamanda Allah'ın bir hüccetidir (Suhreverdî, 2018:563). Sûfiler aklın kapsamı ve nitelikleri üzerinde durmamışlar, din ve ahlak ile bağlantılı olarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır (Uludağ, 1989:246). Mutasavvıflar Allah'ı akılla tanımanın mümkün olmadığına O'nun sadece kendisini tanıtmasıyla tanıyabileceğimize görüşündedirler.

İslâm düşünce sisteminde akıl, hevânın karşıtı olarak değerlendirilmiştir. Sûfiler de aklın karşısına hevâyı koymuşlar ve genellikle aklın, ahlâkî ve psikolojik boyutunda durmuşlar ve bu konuyla ilgili geniş açıklamalarda bulunmuşlardır (Uludağ, 1989:246-247).

Mutasavvıflar aklın hâdis ve mahlûk olduğuna, yaratılmış olan bir şeyinde sadece kendisi gibi yaratılmış olan bir şeyin delili olabileceği hususun da ittifak etmişlerdir.

Sûfilerin hakikatları anlamada yetersiz kabul ettikleri aklın, ezeli ve ebedî hakikat ile ilgili hüküm veren nazari ve metafizik akıl olduğunu kabul etmektedirler. Sûfiler, insan aklının önem ve değerini, “akl-ı cüz’î”, “akl-ı meâş”, “akl-ı tecrübi” gibi adlandırmalar ile ortaya koymuşlardır (Uludağ, 1989:246-247).

Tasavvuf âlimlerinin düşünce sistemine bakıldığında onların nazarındaki akıl rasyonel akıl olarak kabul ettiğimiz, aklıda bünyesinde bulunduran daha geniş bir yapıda olduğu görülmektedir (İbnü’l-Arabî, 2011:23). Onlar küllî akıl diye tabir ettikleri ameli akıl, daha değerli görmüşler, cüzi diye tabir ettikleri akıl size yetersiz gördüklerini ifade etmişlerdir. Bu sebeple mutasavvıfların akıl tamamen devreden çıkardıklarını söyleyerek bir yaklaşım geliştirmek tam olarak doğru olmayacaktır. Onlar ayrıca kelamcıların kabul ettiği, akıl yoluyla elde edilen burhan ve delili bilgi kaynağı olarak da görmektedirler. O halde sûfilerin eleştirdikleri akıl ile tasavvufi gelenkte bilgi edinme vasıtası olarak kullanılan akıl farklıdır (Sühreverdi, 2018:571). Bu durum da göstermektedir ki mutasavvıfların eserleri incelenirken akıl ile ilgili düşünce ve yorumları değerlendirirken aklın hangi sınıflamasının kastedildiğini bilmek büyük önem arz etmektedir.

İbnü l-Arabî (ö. 543/1148) varoluşla ilgili hakikatleri üç başlık altında değerlendirmiştir: Birincisi Ulvî hakikatler; bunlar akla uygun olan, akılla kavranılabilen hakikatlerdir ma’kûlât ta denilir. İkincisi Süflî hakikatler; bunlar hislerle duyulabilen hakikatlerdir mahsûsat da denilir. Üçüncüsü ise Berzahla ilgili hakikatler; bunlar ise, ancak hayalle kavranabilen hakikatlerdir (İbnü’l Arabi, 2011:27).

Bu noktada şunu da diyebiliriz ki mutasavvıflar için küllî akıl bir değerlendirme kriteri ve bilgi vasıtasıdır. Fakat cüz’î akıl zaman zaman mârifeti anlamının önünde engel oluşturmaktadır ve bir bilgi vasıtası olarak tasavvuf literatürünün de kabul edilmemiştir. Bu durumda kelamcılar ve sûfilerin kabul ettiği akıl türü aynı mıdır? Sorusu akla gelebilir, bunada şu şekilde cevap vermek uygun olacaktır. Kelam âlimlerine göre akıl çok soyut ve nazari bir düşünceyi ifade ederek şuura dayalı bir hali ifade ederken mutasavvıflara göre ise kalbe dayanan hissî-irfanî bir durumdan ibarettir (Şaşa, 2018:55).

1.2.3. Doğru Haber

Haber, sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” mânasına gelen bir isimdir. Terim olarak ise, “geçmişte

meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. “Bu tanımların ortak noktaları haber konusunun duyularla algılanabilir olması, vahye dayanmışsa geleceğe de ait olabileceği hususlarıdır (İbnü’l Arabi, 2011:11). Doğru veya yanlış oluşu, gerçeğe uyup uymaması haberin konusuna göre değişir” (Yavuz, 1996:346-349).

Haber hususunda mutasavvıflar kelimeler gibi mütevâtir veya haber-i vahid ayrımına titizlik gösteremedikleri bilinmektedir. Rivayet ettikleri haber konusunda mütevâtir olup olmadığına riayet etmeden nakil yapmışlardır. Ancak Mutasavvıfların da haberi, kelimeler gibi mârifetullah konusunda delil kabul ettikleri söylenebilir. Ayrıca mütevâtir haber olarak kelimeler âlimleri gibi mutasavvıflarda Kur’an, sünnet ve icmayı kabul etmişlerdir. Hatta tasavvuf literatüründe Allah’ın kitabı sarîh bir şekilde mârifetullahın hakikatidir. Onlar eserlerinde çokça ayet ve hadise yer vermişlerdir. Ayrıca bu bilgi kaynaklarını diğer bilgi kaynaklarının denetleyicisi gibi de görmüşlerdir.

Gazzâlî’nin de üzerinde etkisini bildiğimiz Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) kitap ve sünnete yaklaşımı şu şekildedir; İstikametın aslı, Kitap, Sünnet ve cemaatten ayrılmamak üzere üç şeydir (Muhasibi, 1968:128). Kurtuluş da ancak Kur’an’ın takip etmekle olur, O sarîh delilleriyle hak ile batılı ayıran furkandır (Muhasibi 2003:272). Işığı sana hak yol gibi parlayan her şeyi kitaba, sünnete göre karar ver. Eğer hala hükmü kapalı bir şey kalırsa, o zaman da dini yaşantılarına bakarak akli duruşlarını beğendiğin görüşünü al. Bilki hakkın üzerinde aklın onu kabul etmesini temin edecek delil vardır (Muhasibi 1968:82-88).

Diğer taraftan Mutasavvıflar mârifetullah konusunda yeterli bilgiye ancak vahiy ve keşif yoluyla ulaşılabilceğini ifade etmektedirler. Onlar hadisçilerin hadis olarak kabul etmedikleri bazı haberleri de kendi görüşlerini desteklemeye yönelik kullandıklarını tasavvuf kaynaklarında görebiliriz. Nitekim onlar, “nefsini bilen rabbini bilir ve ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim bilineyim diye insanı yarattım” gibi bazı rivayetleri delil olarak kullanmaktadırlar. Mutasavvıfların delil olarak kullandıkları bu haberler hadis âlimlerinin çoğu tarafından hadis olarak kabul edilmemektedir (Yıldırım, 2000:230). Zira bu söz hadis kaynaklarında tesbit edilememektedir. Bilindiği üzere ilk dönem kaynaklarında yer almayan bu rivayet sonraki kaynaklara hadis olarak

kaydedilmiştir (Yıldırım, 2000:230). Mutasavvıflar sünneti ve hadisi mârifetullah konusunda kaynak olarak kullanmalarına rağmen rivayet ettikleri hadisleri bir hadis âlimi titizliğiyle ele almamışlardır. Bu durumda hadis olmama ihtimali olan rivayetlerin hadis gibi algılanmasına sebep olmuştur. Ayrıca bu rivayetleri irşat vasıtası olarak kullanmaları da birtakıp problemlere sebep olmuştur. Öte yandan şunu da ifade etmekte fayda vardır. Bu gibi rivayetler şekil yönüyle hadis kaynakların da geçmese de mana yönüyle hadis olma ihtimalini taşımaktadır. Bu sebeple bu rivayetlere yaklaşırken bu durumu da dikkate alarak değerlendirmede bulunmak daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

1.2.4. Kalp

Kelime anlamı olarak kalp, “bir şeyin içini dışına çıkarmak”, “altını üstüne getirmek”, “ters çevirmek”, “bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek” ve “değiştirmek” gibi manalara gelmektedir (Gazzâlî, 1971:44). Bir diğer anlamı ise, bedende kan dolaşımını sağlayan organın adıdır. Teknik terim olarak kalp, bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracı anlamındadır (Sühreverdi, 2018:670-571). Kalbin, bedende bulunan et parçası ile bir bağlantısı kabul edilmekle birlikte, ondan ayrı olarak, “rabbânî latife” ve “ilâhî cevher” denmiştir (Uludağ, 2001:229-232).

Kalp iki mana için kullanılır:

“1-Göğsün sol tarafın da, sol memenin altında çam kozalağına benzeyen ve yapısı, dokusu ve bizatihi müteharrik olma gibi özellikleri itibari ile insan bedenindeki diğer uzuvlardan farklı olan ve vücuttaki kan deveranını gerçekleştirmek suretiyle insan hayatının devamını sağlayan özel bir et parçasıdır. Dilimizde yürek diye meşhur olan bu et parçası, tıp ilminin meşgul olduğu cismani kalptir.

“2-Kalp rabbani ve ruhani bir latife ve incelikdir. Yalnız bunun cismani kalp ile ilişkisi vardır. Bu latife insanın hakikatini barındırır. İnsanın idrak eden, bilen ve kavrayan yeteneğidir. Muhatap olan kınanan cezalandırılan ve kınanan odur. Tasavvuf ehli buna”hakikat-ı insaniyye”, filozoflar da “nefsi natika” demişlerdir (Ergül, 2000:96). İnsanın asıl hakikati, benliği de işte bu kalptir. Bu yönü itibari ile insana âlim, arif, müdrik denilmiştir. Allah’a muhatap olan, sorumlu tutulan, ceza gören mükâfat alan hep bu nurani cevherdir. Umumiyetle gönül derken kastettiğimiz bu kalp adeta ruhumuzun bir gözüdür. Basiret bunun nazarı; akıl, ruhu irade; bir kuvvetidir”(Ergül, 2000:96). Ruhî ve

cismani kalbin hem birbirinden farklı olduğunu aynı zaman da birbirleri ile ilişkisi olduğunu unutmamak gerekir. İnsanların çoğu bu ilişkiyi anlamakta güçlük çekmişlerdir.

Gazzâlî kalbin mahiyeti üzerin de dururken onun iç ve dış âlem ile bağlantısını ortaya koymak için kalbe ait olduğunu iddia ettiği iki kapıdan bahseder. Birinci kapı duyular ile algıladığımız âleme açılır, diğeri ise hissi âlem diyebileceğimiz boyut ile ilgilidir (Sühreverdi, 2018:41). İnsanın bedeni ve ruhu daima birbiri ile mücadele halindedir ve bu mücadelenin yeride kalptir görüşü tasavvuf âlimlerince ifade edilmektedir.

Ayrıca Tasavvuf âlimleri yukarıda ifade ettiğimiz mücadele durumunu daha iyi ortaya koymak açısından kalbin hissiyatının önündeki engellerden de bahsetmişlerdir. Onlara göre kalbin asli görevini yapamayışının önünde şu engeller bulunmaktadır. Kalbin zatındaki eksiklik, şehvet çokluğu nedeniyle kalpteki bulanıklık, istenilen hedefe kalbi yönlendirememesi, hicap perdesi ve metod bilmemesidir (Gazzâlî, 2008:68).

Tasavvuf âlimlerine göre bilginin kaynaklarından birisi olan kalb bir taraftan da akıl ile iç içedir. Onlara göre düşünceyi üreten aklın kaynağı kalp ve neticede ki akletme eylemi kalbin bir işlevidir (Attas, 1995:186-187). Kalbin sezgisini esas alan mutasavvıflar bağlamak anlamındaki aklın işlevini dar ve sınırlı görmüşlerdir (İbnü'l-Arabî, 1977:26). Ama bu durum onların aklın karşıtı oldukları anlamına da gelmemektedir. Onlar metafizik konularda kalbin akli aştığını ifade ederek onun sezgisini esas almışlardır (İbnü'ül Arabî, 1977:155).

Hz. Peygamber ruh ve kalbin mahiyeti üzerinde fazla durmadığından sahâbe ve tâbiîn döneminde bu konu araştırılmamıştır. İlk dönemde kelâmcılar daha çok akıl ve istidlâl, fakihler kıyas ve re'y, sûfîler de kalb ve onun ürünü olan keşif ve ilham üzerinde durmuşlardır. Sûfîlerin ilgi alanı kalb ve kalbin tasfiyesi olduğundan tasavvufa *ilmü'l-kulûb*, *ma'rifetü'l-kulûb*; sûfîlere de *ehlü'l-kulûb*, *ashâbü'l-kulûb*, *erbâbü'l-kulûb* ve *ehl-i dil* gibi isimler verilmiştir (Uludağ, 2001:231).

Kelamcılar kalbi, bilgi elde etme vasıtaları içerisinde görmemişlerdir. Fakat mutasavvıflar bu durumun tam tersine mârifete ulaşmanın en önemli merkezinin kalp olduğu fikrini ileri sürmektedirler. Tasavvuf disiplini içerisinde kalp için ilham ve keşf merkezi olduğu fikri ileri sürülmüştür (Serrâc, 2016:35). Zira mârifeti elde etme hususunda kalp onlar için asıl süje hükmünde değerlendirilmiştir. Bu noktada kur'an

ayetlerinin yaklaşımı kalp ile aklın birbirinin mürâdifi olabileceği yöndedir. “kalpleri vardır onlarla akletmezler” (el-Hac, 22/46). Aslında burada bir alternatiflik durumu yoktur, birbirini tamamlayan, ya da tanımlamada rol alan bir yaklaşımdan söz edebiliriz. Bu durum kelam âlimlerince de benzer şekilde ifade edilmiş olacak ki kalp ile akıl sıkı ilişki içerisinde görüşü benimsenmiştir (Şaşa, 2018:70).

Mutasavvıflar kalbin bilmesini doğrudan bir bilme eylemi ve bilen ile bilinen arasında vasıtasız gerçekleşen bir bilme türü şeklinde kabul etmişlerdir (Aydın, 1976:49). Yine onlara göre mârifetin kaynağı kalp olmakla birlikte ruh, sır, ilham ve keşf gibi tasavvuf literatüründeki kavramların da merkezi kalp olarak kabul edilmektedir. İlgili kavramlar mârifetin kaynağıdır. Bu düşünceler ışığında anlaşılmaktadır ki mutasavvıflar mutlak bilginin elde edilmesi için alternatif bir arayışta girerek mutlak bilginin kalp ile elde edileceğinin kanaatine varmışlardır. Ancak bu durum aslında akıl ve duyularıda kapsayan çok yönlü bir vasıtayı ortaya çıkarmıştır. Yani demek istediğimiz aslında kalp içerisinde akıl ve duyuların tecrübesini de bulunduran bir bilgi edinme vasıtası olarak görülebilir (Bolat, 1998:127).

Kelam bilginleri ve mutasavvıfların kalp kavramına yükledikleri anlamlara baktığımız zaman aslında her ikisinin de bu kavramı bilgi ile ilişkili bir şekilde literatürlerinde kullandıklarını görmekteyiz. Fakat işlevsellik ve yükledikleri rol bakımından farklı nüansların olduğu da söz konusu olabilir. Mesela Kelam bilginlerince kalp doğrudan bir bilgi edinme vasıtası olarak ifade edilmemiştir. Ancak iman ve imanın rolü mevzubahis edildiği durumlarda kalp önemli rol oynamıştır. Yani kalbin kelam literatüründeki rolü iman, aklın ve ilmin mahalli olması noktasıdır ve tasdikî özel mahallidir (Şaşa, 2018:73). İslam da vahyin mahallide kalptir (Uludağ, 2001:232). Tasavvuf ilminde kalp iman, ilmin ve aklın mahalli değil ayrıca ilahi tecellinin de merkezi hükmündedir.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra kelam bilginleri ve mutasavvıflar açısından kalp ilmin bir merkezidir. Kalp ve akıl birbirinden ayrı düşünülemez ancak disiplinlerin yükledikleri rol bakımından öncelik durumları değişmektedir. Bu açıdan kelam bilginleri ve mutasavvıfların ortak bir paydada birleştikleri söylenebilir. Zira akıl kelam âlimlerine göre de kalpten mücerred değildir. Ancak mutasavvıflar kalbin içerisinde bulunan akli kabul etmekle beraber bunun dışında ilham ve keşf yoluyla elde edilen bilgileri kabul etmeleriyle kelam bilginlerinden ayrılmışlardır.

1.2.5. İlham

İlham, “içmek, birden yutmak anlamındaki lehm/lehem kelimesi kökünden türemiş olan ilham, bir nesneyi yutturmak demektir. Terim olarak Allah’ın doğrudan ya da melek aracılığı ile iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması manasına gelir” (Cürcani, 1983:34). İlham yerine zaman zaman havâtır, hevâcis, firâset, hads, keşif, tecelli ve varid kelimeleri de kullanılır (Topaloğlu, Çelebi, 2010:149). İlham vahiy olmadığı gibi vesvesede değildir. Türkçede ilhamın terim olarak karşılığı olmak üzere “sezgi” kelimesi kullanılmaktadır (Serrâc, 2016:19, Atay, 1968. 164).

Kesb yoluyla elde edilememesi yönüyle vahiy ile ortak ise de sadece peygamberlere özgü olmayışı ve vahiydeki gibi kaynağının berrak bulunmayışı yönünden vahiyden ayrılır. İlhamı bilgi kaynağı içine ilk önce şiiiler, ardından batıniler ve sûfiler dâhil etmiştir (Topaloğlu, Çelebi, 2010:149). Başta kelamcılar olmak üzere islam âlimlerinin çoğunluğuna göre ilham birşeyin gerçekliğinin tesbit edilmesi için bilgi vasıtalarından biri değildir, ancak vaki olduğu kimse için manevi alanda bir yol gösterme görevi ifade edebilir. Fakat bir delil teşkil etmez.

İlk devirde sûfiler, ilhamı tanımlarken, Kur’an ve Sünnet’e başvurmuşlar ve kalp terimini yalnızca itikadî konularda dikkate almışlardır. Sonraki sûfiler ise ilhamı, tüm dinî konularda geçerli olan bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmişlerdir (Yavuz, 2000:98). Ayrıca bu dönemde mutasavvıflara göre mârifet bilgisinin elde edilme yöntemleri olan keşf ve ilham ve onların vasıtasız oluşu bir gaye olarak görülmemiş belli şartlara riayet edildiğinde kendiliğinden ortaya çıkan ilahi bir ikram olarak kabul edilmiştir (Serrâc, 2016:353) Fakat sonraki dönemler de artık nakli ilimlere alternatif gibi algılanmaya başlanmıştır. Tariflerde görüldüğü üzere ilham geniş kapsamlı bir delildir. Ancak kelami litaratür de daha çok kalpleri tasfiye edilmiş kişilere ani olarak indirilen istidlal dışı bilgiler kastedilir (Serrâc, 2016:339, Çelebi 1996:179).

Mâtûrîdî insanın bilgisinin eksikliğini öne süren ve ilham ile elde edilen bilginin daha önemli olduğu fikrini savunan bazı gurupları eleştirerek ilhamın bu noktada bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürmüştür (Mâtûrîdî, 2003:6). İbn Furek-de ilhamın kesin bir bilgi kaynağı olamayacağı üzerinde durmuştur (Yavuz, 2000:98-100). Abdulkahir el- Bağdadi ve Gazzâlî ilham ile elde edilen bilgiye büyük önem vermişlerdir. Onlar nazari bilginin ortaya çıkmasında ilhamın katkısı olduğu görüşünü savunmaktadırlar (Yavuz, 2000:98-

100). Ebu Said El Harrâz (ö. 272/885), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ve Muhasibi gibi mutasavvıflar ilham konusunda onun aklın ve haberin ötesinde bir bilgi kaynağı olduğu fikrini ileri sürmüşlerdir (Yavuz, 2000:98-100).

Tasavvuf literatüründe ilham zaman zaman keşf kavramıyla anlı anlamda kullanılmıştır. Şüphesiz mutasavvıflara göre keşf ve ilham mârifet elde etmede çok inemli iki kaynak olarak görülmektedir (Şaşa, 2018:89). Kelam bilginleri keşf ve ilhamın sübjektif yönünden dolayı bir bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir. Fakat tarihi süreç içerisinde tartışıla gelmiş bir konu olduğunda kaynaklarda görmekteyiz. Ortak kanaat bilgi kaynağı olamayacağı yönünde olsada mârifetullah konusu ile alakalı olduğu zaman Kur'an-ı Kerim ve mütevatir haber ile çelişmediği sürece ilham ve keşfin de bilgi kaynakları içerisinde kabul edilebildiğini göstermektedir (Serrâc, 2016:19).

Tasavvuf âlimlerine göre keşf ve ilham kavramlarının mârifet elde etmedeki rolü ise çok önemlidir. Onlar kalbi bilgi elde etmenin genel vasıtası, keşf ve ilhamı ise kalbe yardımcı özel bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir (Sühreverdî, 2018:42-43). Ayrıca İlk dönem Tasavvuf âlimleri keşf ve ilhamı bir gaye olarak görmemişler belli şartlara riayet edildiğinde kendiliğinden ortaya çıkan ilahi bir ikram olarak kabul etmişlerdir. Sonraki dönemler de ise bu durum biraz farklılığa uğramış ve diğer dini ilimler karşısında bir alternatif gibi algılanmaya başlamıştır.

Bir önceki bölümde kelamcılarının bilgi kaynakları arasında ilham ve keşf zikredilmemiştir. Fakat ilk dönem kaynaklarında zaman zaman kelamcılar tarafından ilham ve keşf konusunda bir takım açıklamalar yapıldığıda bilinmektedir.

BÖLÜM 2. MÂRİFETULLAH VE MÂRİFETULLAHLA İLGİLİ KAVRAMLAR

2.1. Mârifetullah Kavramı

Tez konumuzun da ana kısmını teşkil eden "a-r-f" kökünden türeyen mârifet veya irfân kelimeleri ve mârifet kavramı lügatte "bir şeyi, eserlerini tefekkür ve tedebbür yoluyla tam olarak bilmek" (İsfahanî 1970:331, Serrâc, 2016:34) idrak etmek, birşeyi becerebilme yeteneği (Kara, 2:240) anlamlarına gelmektedir. Ayrıca isim olarak "bilgi" anlamına gelen mârifet (irfân) kelimesi, ilimle eş anlamlı olarak kullanılmış ancak aralarında bazı farklar olduğu kabul edilmiştir. "İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlmin karşıtı cehil, mârifetin karşıtı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi, her zaman mârifetin yerini tutamaz" (Hücvîrî, 1982:330, Uludağ 2003:54-56).

Kelam âlimleri bilgi konusu içerisinde mârifetullah kavramını hem mârifet hem de ilim kavramlarıyla kullandıkları görülmektedir (Hücvîrî, 1982:440). Mutasavvıflar ise Allah'ı bilme konusunu ele alırken mârifetullah kavramını doğrudan kullanmışlardır (Hücvîrî, 1982:330)

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'de ilim ve mârifet karşılaştırmasında önce ilim, sonra marifet, sonra marifetle ilim, sonra ilimle marifet, sonra mârifetle inkâr, sonra inkârla ikrâr, sonra ikrârla vakitler, sonra inkârla mârifet, sonra inkârla inkâr, sonra takva, sonra dalma, sonra helak şekliyle bir döngüden bahsetmiştir (Bağdâdî, 2018:403)

İlk dönemlerden itibaren sûfîler, kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlardır. Bu özgün bilgiyi mârifet, irfân, yakîn gibi adlar vermişlerdir (Uludağ 2003:54).

Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf* eserinde mârifet konusundaki yaklaşımları önem arz etmektedir. O Allah için delil sadece Allah'tır yaklaşımını ifade etmiştir. Bu yaklaşımının yanında Allah'ı ancak kendisini bizzat tanıttığı kimseden başkası O'nu tanıyamaz, kalbine tecelli ettiği kulundan başkası O'nu vasfedemez (Kelâbâzî, 2016:105). Ayrıca O'na göre Mârifet iki çeşittir. Birincisi tanınma (ta'arruf) ile ortaya çıkan mârifet. İkincisi tanıtma (ta'rif) yolu ile hâsıl olan marifettir. Ta'arrufun anlamı; yüce Allah kullarına bizzat kendisini tanıtır. Ta'rifin manası ise Allah

kullarına kudretinin eserini dış dünya (âfâk) ve iç dünya (enfüs) da maddi ve manevi olarak göstermektedir. Sonra bunlar insan da bir akıl meydana getirmek suretiyle mârifet meydana gelir. Bu tanımlamaların ilki havassın ikinciside avamın marifetidir. Sonuç olarak herkes Allah'ı yine O'nunla tanımış olurlar. Ta'arruf Allah'ı doğrudan, tarif ise Allah'ı delil ile tanımadır (Kelâbâzî, 2016:106).

Bilgiyi genellikle iki kategoride ele alan sûfîler, ilkinde öğrenilmekle elde edilen bilgi manassın da “ilm” veya “husuli bilgi”, diğerine de Allah ile ilgili bilgi anlamın da “mârifet” veya “huzuri bilgi” adını vermişlerdir (Hücvîrî, 1982:30, Öztürk, 1990:115, Aynî, 1992, 232). Sûfîlerin bu tasnifine bakarak denilebilirki; Nihai planda olan tek bilgi ilimden mârifete doğru tekâmül eden bilgidir. Mutasavvıflara göre bilgi derken daha çok mârifet anlaşılmaktadır (Kelâbâzî, 2016:108-109, Kuşeyrî, 2005:398).

Bu ilimlerden ilki şeriat ve zahir ilmi, İkincisi tarikat, seyr ve sülûk âdâbı ilmi; sonuncusu da hakikat, mârifet ve batın ilmidir. İlme'l yakîn, ayne'l- yakîn ve hakke'l- yakîn ayrımı da yaklaşık olarak bu üçlü tasnifide içine almaktadır (Suhreverdi, 2018:70, Bayrakdar, 1989:38-39).

İlmi elde etmekte âlimin dini ve ahlaki şahsiyetinin önemi olmadığı halde mârifete ulaşmada şahsiyet merkezî rol oynar (Uludağ 1991:361). Yine şöyle bir mârifet ilim karşılaştırması bulunmaktadır; Kişinin Allah hakkın da bilgi (mârifet) sahibi olması, O'nun zatı hakkında değil, eserlerini düşünme şeklindedir. İşte mârifet bu nevi bir tefekkürle elde edildiği için beşere ait zihni ve manevi bir faaliyettir. Allah'ın bilmesi “ilm” kelimesi ile ifade edilirken, insanın Allah'ı tanıma eylemi ve çabası da ilm ile değil “mârifet” ile ifade edilir (Hücvîrî, 1982:30, Yılmaz, 2007, 249-250).

Kelâbâzî'ye (ö. 380/990) göre ise eşyanın zahiri ile ilgili bilgilere ilim, bâtınını ve iç yüzünü keşfetmek suretiyle elde edilen bilgilere mârifet denilir (Kelâbâzî, 1979:82).

Kuşeyrî (ö. 465/1072) mârifetullah kavramını tanımlarken ilim kavramını kullanmıştır. O na göre her ilim mârifettir ve her mârifette ilimdir. Mârifet daha hususi tecrübe ve tatbikat içerirken ilim külli ve nazaridir. Mârifet ayrıca kalbin verdiği bir bilgidir, ilim ise aklın bir ürünüdür. Mârifetin kaynağı sezgi ve ilham iken ilmin kaynağı istidlaldır. Mârifet tasavvufi, ilim ise zahiridir (Kuşeyrî, 2005:398).

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) de marifet kavramı hakkında bazı açıklamalarda bulunmuştur. O avâm ve havâssın marifetinin bir olduğunu ve marifetinde derecelerinin olduğunu söylemiştir. O'na göre havâssın marifeti en yüksek derecedir, fakat marifetin sonu yoktur. Çünkü ârif olanın nazarında Allah'ın (ma'ruf) sonu yoktur. Ayrıca mârifeti ihata etmek için fikir ve akıl yeterli değildir, hatta zihinler dahi onu tasavvur edemez şeklinde açıklamada bulunmuştur (Bağdâdî, 2018:327).

Avâmın marifeti konusunda bu başlangıç seviyesidir demiştir. En aşağı seviyedeki marifetin özelliği ârifin Allah'ın birliğini, eşinin ve benzerinin olmadığını ikrar etmesi, O'nun gönderdiği kitaba ve farz kıldıklarına uyması, nehyettiklerinden de uzaklaşmasıdır (Bağdâdî, 2018:327).

Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu ayırımı neticesinde havâssın marifetinin avâmın marifetine üstünlüğü kalplerde Allah'ın kadrinin yüceliğinin, üstünlüğünün ve kuşatıcı ilminin ve keremine dair marifetlerinin büyüklüğüdür (Bağdâdî, 2018:327). Mârifet bu şekilde büyük olunca kudret ve güç sahibi olan Allah'ın yüceliğide büyük olmuştur. Böylelikle Müslümanlar onların avam tabakasındaki Müslümanlardan daha ârif ve daha âlim olduklarını bilirler. Üstün kılınan bu marifet hali havâssın kalplerindeki marifetlerinin büyüklüğüdür. Mârifette bu şekilde büyük olunca kalbe yerleşir, ondan ayrılmaz ve o kişinin kalbinde artık bir yakîn haline dönüşür. O zaman kulun ahlakındada değişiklikler meydana gelerek kemâl seviyesinde bir ahlaka sahip olur. (Bağdâdî, 2018:327).

Zünnûn Ebü'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm el-Mısırî el-İhmîmî (ö. 245/859 [?]) mârifet konusunda sakın iddia sahibi olma, zühdü meslek edinme ve ibadetin zahiri ile yetinme diyerek farklı bir te'vilde bulunmuştur (Sülemî, 2018:6)

Ebû yezîd el- Bistâmî (Bâyezîd-i Bistâmî) (ö. 234/848 [?]) mârifet sahipleri konusunda onların bu mertebeye nasıl ulaştıklarını şu şekilde açıklamıştır. Onlar kendi haklarından vazgeçip Allah'ın hukukunu gözetmekle bu seviyeye ulaşmışlardır ifadelerinde bulunmuştur (Sülemî, 2018:32)

Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Muâz b. Ca'fer er-Râzî (ö. 258/872) mârifet ehli konusunda onların yeryüzünde Allah'tan başka herşeyden uzak kalan kimselerdir şeklinde tanımlaması vardır. Onlar hiçkimseyle ünsiyet kurmazlar, zahidler dünyada garip, ârifler

ise ahirette gariptirler. Ayrıca zâhidin dışı saf içi bulanıktır, ârifin içi saf dışı bulanıktır demiştir (Sülemî, 2018:51).

Ebû Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî (ö. 297/910)'ye göre mârifet; Allah'ı daima sevmek, herdaim O'ndan korkmak, O'na yönelmek, her an O'nu anmakla meşgul olmasıdır. Böylelikle mârifet amaçların nasıl yok edileceğini, idraklerin nasıl canlı tutulacağını kalplerin bilmesi ve tevekkülün Allah'a doğru olmasıdır (Sülemî, 2018:107).

Kelam bilginlerinin genel kabulüne göre ortaya çıkan durum; Allah hakkındaki sıhhatli ilme mârifet denilirken, mutasavvıfların görüşü mârifetin Allah hakkında ki sıhhatli halin olduğu gözükmeştir. Bu durumdan dolayı Hücûrî'ye (ö. 465/1072 [?]) göre mârifet ilimden daha üstün olarak kabul edilir. Çünkü denilirki sıhhatli ilim olmadan sıhhatli hale geçiş te yoktur. Yani Allah hakkında âlim olamayan, O'nun hakkında arif olamaz (Hücûrî 1982:319-460). Ârif kavramı konusunda mutasavvıfların bazı açıklamalarına yer vermekte fayda görmekteyiz.

Bâyezîd-i Bistâmî'ye göre ârif hakkında sorulduğu vakit, ârif için bir derece sözkonusu değildir, onun için en büyük kazanç maruf'unu bulmasıdır. Âbid haliyle Allah'a ibadet eder; O'na ulaşan (vâsıl olan) ârif ise halinde O'na ibadet eder şekliyle açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca ârife düşen en önemli görev Allah'ın ona verdiğini Allah için vermesi halidir demiştir (Sülemî, 2018:30).

Ebü'l-Mahfûz Ma'rûf b. Fîrûzân el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]) ârif konusunda onun için tek bir nimet yoktur; o her nimetin içerisindeymiştir demiştir (Sülemî, 2018:30).

Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Fazl b. el-Abbâs el-Belhî (ö. 319/931) Allah'ı tanıyan O'nunla yetinir. Zâhidler gözleriyle, ârifler ise kalpleriyle ağlarlar. Ârif hayatını günlük yaşamak suretiyle rızkında günlük temin eder. Allah'ın dışındaki herşeyin kendi bakışında eşit olduğu kimse mârifetullâha nail olur şeklinde ifadelerde bulunmuştur (Sülemî, 2018:30).

Ebû Amr Ed-Dımaşkî (ö. 320/932) de âriflerin özelliklerine değinerek dört husustan bahsetmiştir. Bu hususlar:siyaset, riyazet, hirâset ve riâyettir. Siyaset ve riyazet zahiri ifade eder, hirâset ve riâyet ise bâtın ile ilgilidir. Siyaset ile kişi manevi temizliğe riyâzetle de kişi tahkik seviyesine ulaşır. Riyazet; nefse karşı çıkıp ona düşman olmaktır, sonucu

ise ilâhî hükümlere rıza göstermektir. Hiraset gönülde Allah'ın lütfunu görebilmektir (Sülemî, 2018:30).

Mârifet kelimesinin lügatlerdeki anlamı ile mutasavvıfların kullandıkları mana arasında fark olduğu dikkat çekmektedir. Tasavvufta mârifet, arifin Allah ile zaman ve mekân üstünde yaşadığı bir durum tecrübedir (Kuşeyrî, 2005:398). Lügatlerdeki mârifet anlamı genel olarak akli ve felsefi bir bilgiye karşılık gelmektedir. Denilebilir ki mutasavvıflar kendi yaşamış oldukları tecrübeleri, dilin noksanlığı, sınırlılığı nedeniyle yine mârifet kelimesiyle nitelendirmişlerdir (Şerkavî, 1987:233).

Tasavvuf literatüründe kullanılan terimler arasında mârifet, mârifetullah, keşf, vb. oldukça yakîn anlamlı ıstılahlar mevcuttur. Bilhassa tasavvufî bir yöntem olan seyr-i süluk esnasında karşılaşılan tecellilerin hemen hemen tamamı mârifetullah kavramı kapsamına dâhil edilebilecek mahiyettedir. Terminolojiyi de dikkate aldığımız zaman bu ıstılahların belli başlı ve mârifetullah kavramını açıkla nitelikte olanlarının hangi anlamda kullanıldıklarını kısaca ele almayı faydalı görüyoruz.

İrfan, bilgi, amel, takva ve sulûkten hâsıl olan bir ilimdir (Sunar, 1966:112).

Mârifet hakikati olduğu gibi idrak etmektir (Herevî, 2008:481).

Mârifet, herhangi bir nebi veya melek yoluyla olmaksızın Kulun Allah tealadan öğrendiği ilmin adıdır. Mârifet Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında Kalp gözü ile müşâhede ve zevk yoluyla yakînî ilim sahibi olmaktır

Mârifet, Allah'ı zevk yoluyla bilmenin adıdır (İbnü'l-Arabî,2006:638).

Mârifet, keşf ve ilham yoluyla meydana gelen aracısız bilgi, manevi ve iç tecrübe ile öğrenilen ilim anlamında kullanılır (Kara 1991 2. 401).

Mârifet, kalbin hak ile hayat bulması ve diri olması; sırrın hakkın haricinde kalan her şeyden yüz çevirmesidir (Hücvîrî, 1982:319).

Mârifet, Hakk'ı tanımak ve hakikati bilmektir. Hakkı tanımak Allah tealayı isim ve sıfatları ile tanımak, hakikati bilmek ise Allah'ın Samadiyyet ve Rububiyyet sıfatlarını gereği gibi anlamak ve marifetin imkânsızlığını kavrmak ile olmaktadır (Serrâc, 2016:33)

Mârifet, bir şeyi olduğu gibi idrak etmektir (Cürcanî, 1983:816; Ankaravi, 1996:349).

Mârifetin hakikati, Allah'ı anmakla hayat bulmaktır. İlmin tamamı Allah'ın kalplere ilham ve ikram ettiğidir. Mârifet ise bunun değerlendirilmesi ve ayırt edilmesidir (Sühreverdî, 1988:16).

Mârifet vecd ve ilham yoluyla Allah, Onun sıfatları isimleri, gayb âlemi hakkında elde edilen bilgilerdir (Kara, 1991:130).

Mârifet birlenme, vahdetten başkasının tezahürünün bir yanıma ve aldatıcı bir rüya olduğunun tezahürüdür (Nicholsan, 1978:72).

Mârifet, zihnin bir payının bulunmadığı bir tecrübe ve Allah'ın ilahi sûret te aydınlattığı bir kalpten doğan ilahi bir tefekkürdür (Nicholsan, 1978:11).

Mârifet; Allah nefis, dünya ve şeytan ile ilgili ilmin adıdır (İbnü'l-Arabî, 2006:2, 298).

Mârifet yaratılmışlardan yaratıcıya gitme sürecidir. Bu sebeble akli istidlalden yola çıkan sufi, daha sonra aklın ve naklin ilkelerini aşar (Cevde, 1992:138).

Mârifet doğuştan olan fitri yeteneklerin harekete geçirilmesiyle fitratın kaynağını tanıma ve incelikle düşünme ve bilme demektir (Bulaç, 1991:2, 178).

Mârifet ruhun kalp üzerine hâkim olmasıdır. O akılcılığı aşan bir hadisedir (Öztürk, 1990:114).

Yine mârifet ehlini ifade eden irfan; dünyevi konuları ilahi ve insan-üstü bir perspektif ile yorumlamaktır (Bulaç, 1991:2, 179).

Mârifet zaman ve mekân kayıtları altına alınamazken, O mutlak varlık çerçevesinde âleme bakmanın adıdır (Cevde, 1992. 165).

Kulun kalbindeki mârifetin durumu ile ilgili olarak mârifetin yaratılmış olduğu görüşü de savunulmaktadır. Ehl-i sünnete göre mârifet Allah katındandır ve yaratılmıştır (Nesefî, 2010:13).

Tasavvufi düşüncenin gelişmesiyle, mârifete kavramına daha fazla önem verilmiş, zühd ve ibadetin mârifete ulaşmaya bir vasıta olduğu kabul edilmiştir. Bu yüzden ilk sûfiler, en yüksek iman ve ahlak timsali olarak gördükleri ârifi abid ve zahidden üstün tutmuşlardır (Uludağ, 1991:361).

Mârifete dayalı tasavvufun hicri üçüncü asırda geliştiği görülmektedir (Cevde, 1992:128). Başlangıçta bir sistemden yoksun olan bu anlayış, öncelikle dağınık bir takım sözler içerisinde oluşmuş sonradan nazari ve şeri deliller ile desteklenmiştir (Cevde, 1992:165). Bu gelişim süreci içinde Yeni eflatunculuk ve Gnostisizm gibi unsurlardan etkilendiği var sayılmaktadır (Cevde, 1992:165).

Bu asırda Ebû Said el- Harrâz (ö. 272/885) ve Cüneydi Bağdadî (ö. 297/909) ile en canlı dönemini yaşayan mârifete dayalı tasavvuf, daha sonra bir takım sûfilerce sır dolu bir hale getirilince düşüşe geçmiş olduğu iddia edilmektedir (Cevde, 1992:165).

Sonraki mutasavvıflar, İlk sûfilerin ârif hakkında ki görüşlerini geliştirerek insan-ı kâmil fikrine ulaşmışlardır (İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240). Mevlana Celaleddin (ö. 672/1273) gibi bazı sûfilere göre ârif, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıyla kendisinde tecelli ettiği insan-ı kâmil olarak kabul edilmiştir (Uludağ 1991:362).

Tasavvufta mârifet konusunu en sistematik biçimde inceleyen İmam Gazzâlî olmuştur. O sistematik olarak ilk defa duyular ve akıldan şüphelenerek onları ciddi bir tahlil ve tenkidden geçirerek mârifeti bizzat bilgi problemi olarak incelemiş, hemde bu yoldan çeşitli bilgiler elde edildiğini ifade etmiştir (Güngör, 1991:130, Taylan 1994:24). İlhamî bilginin spekülâtif bilgiye üstünlüğünü ve Allah'a ulaştırmada ki eşsizliğini, İslam ilahiyatında en etkili ve kalıcı biçimde ortaya koyup sistemleştiren kişi yine Gazzâlî olmuştur (Öztürk, 1990:117).

Mârifet ya istidlalidir ya da şuhûdidir. İstidlali mârifet, ayetlerden hareketle Allah'a gitme şeklindedir. Bu mârifet sahibi olan insanlar önce eşyayı tanımışlar, daha sonra Allah'ın bilgisine ulaşmışlardır. Onlar, Allah'ı eşya ile tanımışlardır. Görünen veya görünmeyen ayetlerden hareketle Allah'ın bilgisine ulaşan kimseye gaybın perdeleride açılmaya başlar. Şuhûdi mârifet ise sıddıkların derecesidir ki onlar müşehade ehlidirler. Onlar Allah'ı eşya ile değil eşyayı Allah ile bilir, tanırlar. Bu tür mârifetin vasıtaları nazari, tahlili akıl değil Allah'tan gelen ilhamdır, yani ledünnî ilimdir, nihayeti ise Allahın zatını bilmekten aciz olduğumuzun idrakine varmaktır. Bu mârifetin adı da *yakîni irfan* ve ihsandır denilmiştir (Hücvârî, 1982:330).

Mutasavvıflarca kabul edilen “mârifet-i nefis” kavramı yani kişinin kendini bilme ve tanıma hadisesi bu yolun başı olarak kabul görür. Mutasavvıfların kaynaklarında yer

bulan “nefsinin bilen rabbini bilir” anlamındaki rivayette bunu ifade etmektedir. Bu şekilde bilginin önce objesi sonrada sujesi olan nefs (Bolat, 1998:50). Mârifete ulaştıktan sonra önemini kaybeder, yani o artık aşılmış bir şeydir. Zaten ona bağlı kalınarak mârifetullaha da ulaşamaz, yükselinemez (Kara, 1991:341).

Allahı bilmek ve onu bulmak için kişinin kalpte bulunduğu kabul edilen ruhunun beden baskılarından kurtarılması, dünyadan ve onun nimetlerinden yüz çevirmesi, kitap ve sünnet yolunda gitmesi, nefsinin Allah’ta fani kılıp iradesini O’nun iradesine bağlaması, bütün varlığı ile halis bir niyetle Allaha yönelmesi gerekmektedir. Bu mücâhedenin sonunda ruh, manevi ilerlemeyi engelleyici mahiyete sahip, dünyaya ait her şeyi terkmiş ve mutlak surette Allaha teslim olmuştur. Bundan sonra hakikati örten perdeler kalkar ve mukâşefe başlar. Artık salikin kalbi nurlanır ve Allah o nurlu kalbe görünür (Sunar, 1966:120). Bu nur insanı diğer varlıklardan ayıran ona mahiyet bilgisini sağlayan bir ışıktır.

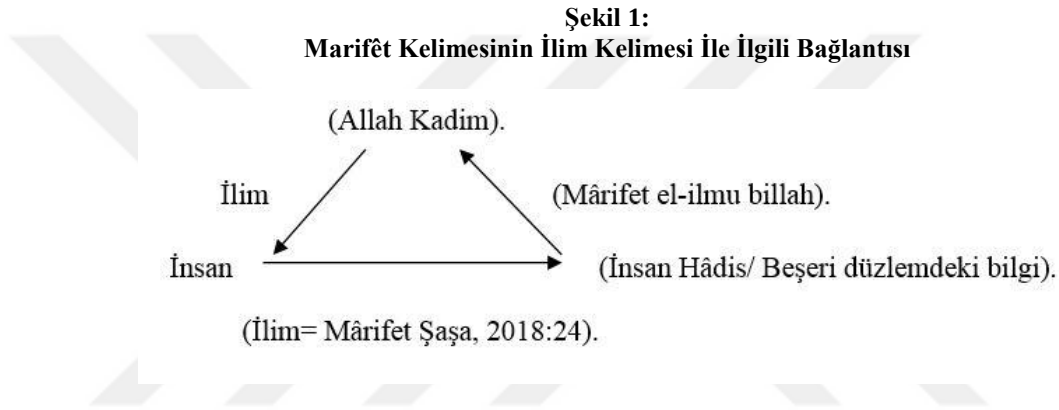
Mutasavvıfların bu tanımlamalarından hareket edildiği vakit tasavvufta mârifet kelimesinin mana yönüyle karşıladığı durum akıl yoluyla değil, kalp yoluyla elde edilen vehbî bir bilgiyi karşılayan kavramsal bir mana kazanmıştır. Mutasavvıflar dini ve ilahi gerçeklerin akıl yürütmeyle veya kıyas metoduyla anlaşılamayacağı düşüncesinden hareketle selefîyyenin görüşüne yaklaşmışlardır. Ayrıca nakle ve rivayete dayanan dini bilgilerin tenkidi yapılırken de kelam âlimlerine yakınlaştıkları görülmektedir (Uludağ, 2003:151).

Sûfilerin ortaya koyduğu bilginin bir yönü de içerisinde önerme olmadığı için ispat ve tasdik etme imkânına da sahip olamayışımızdır (Güngör, 1991:138-139). Buna karşılık kelam âlimlerinin ortaya koyduğu bilgi ve önermeler nazar ve istidlâl metotlarını içerir ki bu da ispatlanabilir olması için önem arz etmektedir.

Kelamcılar ve mutasavvıflar ilim ve mârifet kavramlarını kendi sistematik bilgi terminolojileri içerisinde değerlendirerek kullanmışlardır. Kimi zaman ilim mârifet ilişkisi benzer manalar taşımış bazende literal farktan dolayı birbirine uzak anlamlar içerisinde kullanılmıştır. Kelam ilmi bu iki kavramı ele alırken daha çok ilahi ve beşeri düzlem ayrımına gittiğini görmekteyiz. Kelam âlimleri bilgi vasıtaları olan akıl, duyular ve haber vasıtalarıyla elde ettiği bilgi için hem ilim hemde mârifet kavramlarını kullanmışlardır. Beşeri düzlem söz konusu olduğu anda her iki kavramı da aynı manada

kullanmışlardır (Mâturîdî, 2003:69). Allah'ı bilme mansındaki bilgi için ise bu iki kavramı müteradif görmeyip daha çok mârifet kavramını kullanmışlardır.

Kelam âlimleri mârifetullah konusunda ilahi düzlem için klasik kelam tabiri ile kadim varlık için daha çok mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Özellikle insanın Allah hakkındaki bilgisi için mârifet kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Zaman zaman ilim kelimesi kullanılmış olsa da mârifet kavramının barındırdığı ince manalar bir yönüyle hesaba katılarak mârifet kavramının kullanıldığı görülmektedir. Beşeri düzlem söz konusu olduğu vakit hâdis varlıklar için mârifet kavramı ilim kelimesiyle özdeş kabul edilmiştir. Bu durum bir şema ile şöyle izah edilebilir.



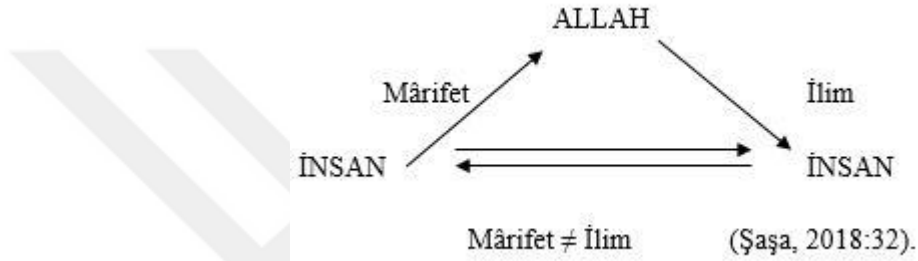
Mutasavvıflar ilim ile mârifet birbirinden farklı görülmüştür. Arif ile âlim arasındaki mana farklılığı üzerine fikirler beyan edile gelmiştir. Hal böyleyken zahiri ilim ile meşgul olan ve bu konuda ilim kesbeden kimselere âlim denilmiş, mutasavvıfların tekâmül disiplini içerisindeki kişilere de ârif denilmiştir. Bununla beraber elde edilen bilgiye mutasavvıflar mârifet, diğer disiplinlerin elde ettiği bilgiye ise ilim kavramını kullanmışlardır (Sevim, 1997:141).

Bir diğer farklılık ise mârifet tanımak, ilim ise bilmektir. Mârifet kavramı öncesinde bir bilinmemeyi gerektirir ki bu durumunda Allah için söz konusu olması muhaldir. Bir diğer değişle mârifet hadis bilgi için kullanılmaktadır (Kuşeyri, 2005:577). Buradan hareketle mutasavvıfların görüşlerine göre bilgi edinme yöntemleriyle vasıtalı bir şekilde elde edilen bilgiler ilim kategorisinde onların kendi tekâmül süreçlerinde vasıtasız elde ettikleri bilgi ile Allah'ı bilme eylemine mârifet demektirler (Uludağ, 2003:55).

Kelam bilginleri bilginin öğrenilmekle elde edileceğine inanırlar. Mutasavvıflar Kelam bilginlerinden farklı olarak Rahmani bir öğrenmeden bahsederler. Bilginin vasıtasız bir

şekilde Allah'tan öğrenilebileceğini ileri sürerler. Bu konuda getirdikleri delillerden biriside Kur'an-ı Kerim'de ifade bulan ilmi ledün kavramıdır. Mutasavvıflar kesbî ilimden daha çok ledünnî ilme daha fazla önem arzetmişlerdir. Mutasavvıflar yukarıda kelimat alimlerinin diyalektiğini ortaya koyan beşeri ilim konusundaki bakış açısına benzer bir görüşü de ileri sürerek beşeri düzlemde ki bilgi için mârifet bilgisini daha önemli görmüşlerdir. Mutasavvıfların beşeri düzlemdeki bilgisini şema ile şöyle ortaya koyabiliriz.

Şekil 2:
Mutasavvıfların beşeri düzlemi



Mutasavvıfların ve Kelam âlimlerinin kendi bilgi sistemleri içerisindeki durumlarını karşılaştırsak, tasavvuf disiplininde mârifet kalp merkezli bir duyusu, tecelliyi ve hissiyatı ele alarak bilinenin daha çok batını tarafına yoğunlaşmıştır. Kelam âlimleri ise bilgi elde etme vasıtaları ile daha çok istidlali bir yöntemi benimsemişlerdir. Mutasavvıflardaki kalbin önceliği kelam âlimlerinde akıl, duyular ve haber vasıtalarında görülmektedir.

Bir değerlendirme yapılacak olursa Mârifetullah konusu, ister ilim diyelim ister mârifet ikisinin de temelinde aynı hedefe ulaşmak düşüncesi vardır. Tabi bu durum ilimlerin kendi disiplinleri ve bakış açılarına göre farklılık ta arz edebilmektedir. Ancak her ne kadar da disiplinel farklılıklar olsada öz itibarıyla aynı hedefe farklı yollardan ulaşmanın mücadelesi verilmektedir. Mutasavvıflarca maruf olan şu ifade bu durumu çok iyi özetlemektedir: Allah'a giden yol, varlıkların adedinceidir.

2.2. Mârifetullah İle İlgili Kavramlar

2.2.1. Muhâdara

Muhâdara, Arapça “konferans vermek”; “hakkını elde etmek üzere mücadeleye girip, galip gelmek”; “padişahın huzurunda bulunanlarla, diz dize, yan yana oturup konuşmak” gibi anlamlara gelmektedir (Serrâc, 2016:67-393, Cebecioğlu, 2005:440). Mutasavvıflara göre “kalbin, Hak ile beraber olması anlamına gelen muhâdara bir başlangıç olup, mükâşefe ve müşâhade onun peşinden gelmektedir (Kuşeyri, 2005:214). Muhâdara akla (Hucvîrî, 1982:432), mükâşefe ilme; müşâhade mârifete dayanır. Buna göre müşâhade, mükâşefeden üstün olarak kabul edilmektedir” (Uludağ, 2002:315). Tasavvuf âlimlerine göre kalple de alakalı olan muhâdara kalbin huzur halidir (Cebecioğlu, 2005:440). Bu durumda sâlikin ulaştığı ilk derecenin muhâdara olduğu devamında da mükâşafenin ve müşâhadenin gerçekleştiği bir derecelendirme yapılmaktadır (Serrâc, 2016:67, Cebecioğlu, 2005:440).

Muhâdara, Tasavvuf literatüründe aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyyât konularında doğrudan bilgi edinme yolu anlamında olan keşf ile yakından ilgilidir (Kuşeyri, 2005:213-214). Huzurda olmak manasında kullanılır (Yılmaz, 2007:251). Keşf kavramı tasavvuf literatüründe örtüyü kaldırmak, perdeyi açmak, kapalı olan bir şeyi, hali ortaya çıkarmak gibi manalarda kullanılmıştır (Fîrûzâbâdî, 415:720, Uludağ, 2002:315). Bu sebeple mutasavvıflar bu kavramı gayb ile ilgili bazı konuları açığa çıkarma, ilahi tecellileri temaşa edebilme gibi durumlar için kullanmışlardır. Ayrıca İlk dönem mutasavvıflarının müşâhade, keşf, firaset, inkişaf, muhâdara, yakîn, ilham gibi terimleri birbirlerinin müradifi ve keşf ile yakın anlamlı kullanmışlardır (Kuşeyri, 2005:213-214, Uludağ, 2002:317). Keşf ile anlam farklılığı noktasında şu şekilde bir karşılaştırmayıda görmemiz mümkündür. Muhâdara ayet şahitlerinde, mükâşefe müşâhade şahidlerinde meydana gelir. Muhâdaranın belirginliği ayetler görüldüğü vakit tefekkür halinin devam etmesidir, mükâşafenin özelliği ise yaratıcının azâmeti karşısında hayret halinin devam etmesidir (Hucvîrî, 1982:432).

Kuşeyri (ö. 376/986) ye göre muhâdara salık için Müşâhade yolundaki ilk kapılardan biridir. O’na göre Allah’ı zikreden salikin kalbinde açılan perdeler neticesinde öncelikle muhâdara, mükâşefe ve müşâhade halleri ortaya ortaya çıkmaktadır (Uludağ, 2002:315-317, Kuşeyri, 2005:214).

Muhâdara tevâtüre varan burhanla ortaya çıkmaktadır. Yani sâlik Rabbinden çok sayıda deliller gördüğü zaman, kalp perdesinin ardından birtakım doğuşlara hazır hale gelir ve ilahi ilhamı almaya kabiliyet kazanmış olur (Cebecioğlu, 2005:440, Nesefî, 2010:32). Burada şu durumuda zikretmek gerekir, kalp kendine açılan şeyin hak olduğunda kesin inanç sahibidir ki o delile bürhana, derin düşünmeye ihtiyaç duymayacak kadar açık gerçekleşmiştir, bundan sonrada yüce bir mertebe olarak kabul edilen müşâhade gelir.

2.2.2. Mükâşefe

Mükâşefe Arapça “ortaya çıkmak” demektir. Tasavvuf literatüründe “sâlikin kalbindeki gaybi işlerin ve bilgilerin veyahutta bir hususun ilham yoluyla ortaya çıkmasını” ifade eder (Kuşeyri, 2005:214-215, Kelâbâzî, 2016:198, Cebecioğlu, 2005:452).

Mutasavvıflarca keşf halinin gerçekleşmesi olarak kabul edilen mükâşefe hali perdenin tamamen kalkması durumudur (Serrâc, 2016:393). “Sûfilerin uyku ile uyanıklık arasında sâlikin gördüğü şeye mükâşefe yahut sebât ve vâkıa dediklerini bildiren Kuşeyrî’ye (ö. 376/986) göre mükâşefe Allah’ı zikreden sâlikin galebe halinde kalbinde zuhur eden şeydir” (Uludağ, 2002:315-317, Kuşeyri, 2005:2014).

Gazzâlî mükâşefe ile ilgili olarak onun müşâhedededen daha üstün olduğu yönünde iddia da bulunmuştur. Ona göre tasavvuf ile ilgili ilimler Müşâhede ve hal ilmi olarak ikiye ayrılır. Hal ilminin konusu ihlas, sabır ve şükürdür. Müşâhede ilminin konusu ise temizlenmiş olan kalbin nur ile dolması ve hakkın nurunun tecelli etmesi şeklindedir (Kelâbâzî, 2016:199, Serrâc, 2016:393). Akıl ve duyu organlarıyla elde edilemeyen bilgiler, sezgiye dayalı keşf yoluyla elde edilebileceğini de ifade edilmiştir (Cebecioğlu, 2005:452).

Mükâşefe ile ilgili bu ilmin satırlarda değilde sadırlar da yazılı olduğu okulda öğrenilemeyeceği, yaşayarak öğrenilebileceği ve kitaplarda yazılmamasının da herkesin anlayışının buna yeterli olmadığı yönünde bilgilerde mevcuttur. Bu ilmin anlaşılmasının da okuyanı yanlış anlamaya götüreceği ve inkâra sürükleyebileceği izahatı yapılmıştır. Mükâşefe makamı müzâkereden sonra gelir. Elde etmek için ciddi mücâhadelere ihtiyaç vardır (Cebecioğlu, 2005:452).

Muhâdara da olduğu gibi mükâşefe terimi de zaman zaman keşf ile aynı anlamlarda kullanılmıştır. Tasavvuf ilminde sûfilere zaman zaman *ehl-i keşf* veya *ehl-i mikâşefe*

denildiği kaynaklarda görülmektedir (Kuşeyri,2005:214). İbnü’ül Arab-i keşf kavramı üzerinde sıklıkla durmuş, Gazzâlî gibi o da mûkaşefenin müşâhedenin daha önemli olduğunu ifade etmiştir. Onlar müşâhede ile mahiyetin, mûkaşefe ile ise ilahi hakikatlerin temsili manalarının kavranabileceğini ifade etmişlerdir. Buna göre müşâhedenin verdiği bilgi daha kıymetlidir.

İbnü’l Arab-î ye göre mûkâşefe ile yakın anlamda olan keşfin farklı çeşitleride sözkonusudur. *Akl-i keşf* ile düşünülebilen şeyler üzerindeki perde kalkar ve varlıkların sırları ortaya çıkar. *Kalb-i keşf* ile kalpteki perdelerin açılmasıyla hissiyatlar gelişir. *Sırr-i keşf* diye tarif ettiği eşyanın hakikatine ve hikmetine ulaşmakta yine keşf yoluyla mümkündür. Sırrî keşf sonucunda ise ilham meydana gelir demektedir (Cebecioğlu 2005:52).

2.2.3. Muşâhede

Sözlükte bir nesnenin hakikatine muttali olup, katiyetle bilmek manasındaki “şehadet” kökünden türeyen “ müşâhede” kelimesi yüzyüze görmek demektir (Serrâc, 2016:393, Cebecioğlu, 2005:457, Kuşeyri, 2005:216). Bu ise hakkın gönülde hazır olması anlamına gelmektedir.

Tasavvuftaki anlamı basiret ile gaybı, kalp gözüyle gizli olanları görmektir (Sülemî, 1981:32). Müşâhede nin doğru olabilmesi için şâhidin meşhud ile kâim ve onda fena bulması gerekir. Buradaki kaimlikten kasıt tecellidir ve zatî tecelli eşyayı tevhîd delili ile görmektir.

Cüneyd-i Bağdâdî’ye (ö. 297/909) göre kişinin kendisini kaybederek hakkı bulması eylemidir (Bağdâdî, 2018:403, Kuşeyri, 2005:188). Ayrıca O müşâhede konusunda şu açıklamaları da yapmıştır. O’na göre müşâhede üç türlüdür; Allah’ı müşâhede etmek, Allah’tan müşâhede etmek ve ölümle müşâhede etmek. Müşâhede Allah’tan başkasının yokluğuyla birlikte huzurda kulluğu yerine getirmektir (Bağdâdî, 2018:403). Cüneyd-i Bağdâdî müşâhede konusunu açıklarken Allah’ın sıfatları ve isimleri konusuna atıfta bulunarak O’nun sıfatlarını bütün incelikleriyle bilmeyen tevhid ehli olmaz ve marifetullahı eremez ifadelerini söylemiştir. Tasavvuf yolunda O’na göre marifetullahtan geçmektedir. Allah’ın isimleri konusundada Onlar’ı söyleyen Müslüman, bilen mümin ve bu isimler ile Allah’a ibadet edende ârifdir. Bu isimler ile ibadet eden tevhid ehli ve

müşâhede makamındadır (Bağdâdî, 2018:403). Bu müşâhede halini açıklayıcı diyebileceğimiz şu ifadede; *Bugün sır gözüyle hayretle gördüğümü sabah baş gözüyle hayret ederek görmüştüm* (Bağdâdî, 2018:403) müşahedenin tecrübî yönünü anlamamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca O kendisine müşâhede ettinmi? Sorusu karşısında *Gözlerimle görseydim zındık olurdum. Müşâhede etseydim, hayrete düşerdim. Fakat ben şaşkınlık içinde hayrette ve hayret içinde şaşkınlıktayım*. Şekliyle cevap vermiştir (Bağdâdî, 2018:403).

Gayp perdesinin tamamen kalkması, hiçbir engel olmadan ilahi sırların kalbe açılmasıdır (Ateş 1992:476). Sâlikin gayp hakkındaki bilgiyi doğrudan elde etmesi ve haber vermesi şeklinde ifade edilmektedir.

“Müşâhede mârifete dayanır ve mükâşefeden üstündür şeklinde iddiada bulunan mutasavvıflar olmuştur. İlme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l- yakîn şeklindeki sıralamada Müşâhede hakka’l-yakîn sahiplerinin sıfatıdır” (Sühreverdi, 2018:70, Uludağ, 2002:315). Keşf mertebelerinin en üstünü olarak görülen Müşâhede Allah, sıfatları, fiileri ve bununla beraber mahlûkatın sırları hakkında en önemli derecedeki bilme eylemidir. Bu mertebeye ancak kalp tasfiyesinin son derecesine ulaşan kişiler çıkabilir. Müşâhede araya engel ve kesilme girmeksizin peş peşe çakan bir şimşek gibi salikin kalbine tecelli nurlarının gelmesidir (Serrâc, 2016:393). Ayrıca Müşâhede Allah ın sıfatları, fiilleri ve mahlûkatın sırlarını hakkında en önemli bilme eylemi olarak keşf mertebelerinin en üstünü olarak görülmektedir (Kuşeyrî, 2005:280).

Müşâhede ve tevbe arasında da bir bağlantı vardır ki kulun tövbeye olan rağbetini artırır, korku ve ümit gibi hallerin kişide ortaya çıkmasına da yardımcı olur (Kuşeyrî, 2005:188). Müşâhede sahibi nefsinin ortadan kaldırmış mârifeti onu mahv haline getirmiştir (Yılmaz, 2007:251).

Müşâhede konusunda mutasavvıflar Kur’an-ı Kerimdeki bazı ayetleri delil olarak kullanmışlardır. Örneğin Allah Teâlâ, Kur’an-ı Kerimde şöyle buyurmaktadır: *Muhakkak ki bunda kalbi olan veyâhud şâhid olarak; yani dikkatini toplayarak kulak veren kimse için öğüt vardır*. (Kâf,50/37) ayetindeki şâhid kavramının kalp huzuru olduğunu belirtmişlerdir (Serrâc, 2016:67). Ayrıca Şâhidlik edene ve şâhidlik edilene andolsun (el-Bürûc, 85/3) ayeti kerimesinde ki şâhid’in Allah, şahid olunanında kâinat olduğunu belirtmişlerdir (Serrâc, 2016:67). *Onlara deniz kıyısında bulunan şehir halkının*

durumundan sor (el- A'râf, 7/163) ayeti kerimesindeki *hâdıra* (kıyı) kelimesinin mana itibariyle müşâhede ve muhâdaranın Kur'an-ı Kerimde yakın manada kullanıldığını söylemişlerdir (Serrâc, 2016:67).

Mutasavvıflar müşâhede ehlinin üç derecesinden de bahsetmişlerdir;

1. Eşyâyı ibret alma ve fikretme yönünden tanıyan yani düşünce gözüyle müşâhede eden başlangıç seviyesindeki müridlerdir.
2. Başlangıç seviyesini geçmiş olup kendi müşâhedesinde Allah'tan başka bir şeyin olmadığı hali yaşayan müridlerdir.
3. Herşeyde Allah'ı müşâhede etme halini yaşayan müridlerdir. Bu kimseler bütün kâinatı O'nunla müşâhede ederler. Müşâhedeleri O'nun huzurunda ve O'nunla olmaktadır.

Gaybet ve huzur halini yaşarlar ve her iki halde de Allah'ın tekliğini görürler. Müşâhede sonrasında yakîn hali meydana gelmektedir (Serrâc, 2016:68). Yakinde gaybın hükümleriyle ilgili sırların tahakkuk etmesi, müşâhede Allah'ın gaybe dair haber verdiklerine kalplerin saf bir yakîn ile muttali olmasıdır (Sülemî, 2018:278)

2.2.4. Yakîn

Yakîn kelimesi”sabit olmak, sukun bulmak, durulmak manalarındaki ye-ka-ne kökünden türetilen bir kelimedir. Bu kelime ilmin kalpte karar kılması manasında ıstılahlaşmıştır (Cürcanî, 1983:85, Demir, 2013:271). Şüpheden sonra bilginin sukun bulması gibi bir mana ile inancın istikrar kazanmasıdır (Karadaş, 2001:113).

Kelam âlimleri yakîn kavramı ile ilim arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. Yakîn kavramını genel olarak kesin bilgi manasında ele almışlardır. Yani kendisinde hiçbir şüphenin olmadığı ilim olarak tarif etmişlerdir (Gazzâlî, 1971:3/123). Kelam âlimleri yakîni bilgiye ancak akıl, duyular ve haberi sadık ile ulaşılabilceğini kabul etmişlerdir.

Mutasavvıflar ise yakîn bilgiyi bir nur ve ancak kulun Allah'a yönelmesi ve onun ikramı ile elde edilebileceğine inanırlar. Bu yönelişten sonra yakîn melakut âlemine dair bilginin kalpte oluşmasına vesile olur. Bir yönüyle de mârifetullah bilgisinin kalpte oluşmasına vesile olur.

Tasavvufta yakîn hali istidlal ve akıl yoluyla doğru kesin ve açık (Kelâbâzî, 2016:169, Cebecioğlu, 2005:709) bilgi sahibi olmak demektir. Sâlikî tam olarak tatmin eden sağlam bilgi manasında da kullanılmakta, şüphe ve tereddüte meydan bırakmayan bilgi olarak tanımlanmaktadır. Bir şeyin hakikati konusunda kalbi itminan halidir (Yılmaz, 2007:250).

Yakîn aynı zamanda Müşâhede manasında da kullanılmış olup Kuşeyrî (ö. 376/986) üç türlü yakînden söz eder (Cebecioğlu, 2005:709);

- a) *İlme'l-yakîn*; kuşkuya yer bulunmayan kesin bilgidir.
- b) *Ayne'l-yakîn*; bir konuyla ilgili gözle durumu görerek temaşa sonucu ortaya çıkan bir bilgi halidir.
- c) *Hakka'l-yakîn*; bir şey hakkında tecrübe edilerek elde edilen kesin bir bilgi halidir. Kur'an'daki yakîn kavramından da tasavvufî kültürde, ilme'l-yakîn şeriat, ayne'l-yakîn tarikat, hakka'l-yakîn hakikat ve mârifet olarak değerlendirilmiştir (Sühreverdi, 2018:664, Kuşeyri, 2005:215, Yılmaz, 2007:250).

Ayrıca mutasavvıflar yakîn halinin müşâhede hali olduğunu da ifade ederek bu hali başka bir sınıflandırma ile yine üçe ayırmışlardır;

1. Kıyamet gününde perdelerin açılması halidir ki bu durum hakikatin açıkça görülmesidir.
2. Kişinin kalbinde iman hakikatinin sınırsız ve keyfiyetten uzak bir şekilde açılmasıdır.
3. Peygamberlere muize, Allah'ın veli kullarına keramet ile verilen ilahi kudretin hikmetinin ortaya çıkmasıdır (Serrâc, 2016:69)

Yakînde şüpheyeye yer yoktur, zira kalp bir şeyin hakikati konusunda tatmin durumundadır. Yine yakîn delil ile değil bir şeyi inanç kuvveti ile görmeyi ifade etmektedir (Cebecioğlu, 2005:709).

Yakîni bilgi, kalbi bir bilgi olup nesnellikten uzak görülmektedir. Her ne kadar mutasavvıflar mârifet bilgisinin şek ve şüpheden uzak olduğunu ifade etseler de gerçekte öznel durumundan dolayı bunu kabul etmek pek uygun görülememektedir. Çünkü kalbî bilgi bireysel bir duyuş niteliğinde olup, kişisel tecrübeye dayalıdır.

Mutasavvıflar yakîn kavramını açıklarken ayeti kerimelerede atıfta bulunmuşlardır. *Şüphesiz bunda işareten anlayanlara nice ibretler vardır* (el- Hicr, 15/75). ve *Kesin inanacak kimseler için arzda nice ibretler vardır* (ez- Zârîyât, 51/20). Ayetlerindeki manaların yakîn seviyesinde bir manayı işaret ettiğini ve nazar ile müşahedenin gerçekleşme hadisesinin olduğunu söylemişlerdir (Serrâc, 2016:70). Bir diğer taraftan yakînini dini anlayışın gelişmesiyle artacağı noktasında görüşler de mevcuttur. Yani dini anlayan ve inceden inceye kavrayan kişilerin yakîn halide artmaktadır (Serrâc, 2016:70).

Yakîn hali mutasavvıflarca ifade edilen bütün hallerin aslı ve nihayeti hükmündedir. Ayrıca onlar yakînini bütün hallerin zahiri olduğu noktasında görüşleri de mevcuttur. Böylelikle yakîn ile hertürlü şek ve şüphe ortadan kalkarak gayba iman gerçekleşmektedir (Serrâc, 2016:70, Kelâbâzî, 2016:169).

Yakîn halinin yukarıda izah edilmeye çalışılan sınıflandırmalarının yanı sıra onun hikmeti konusunda da sûfiler bazı izahatlerde bulunmuşlardır. Örneğin; sufilerin ilm-i yakîn den maksatlarının ilahi emirlerin ve hükümlerin dünyevi muamelelerinin ilmidir. Ayne’l yakînden muratları dünyadan ayrılma anındaki sekerât haline dair olan ilimdir. Hake’l yakîn maksatları ise kulun cennetteki rû’yetin anlaşılması ve oradaki hallerin keyfiyetinin gözle görülebilmesi hakkındaki ilimdir şeklinde izahatta bulunmuşlardır. Böylelikle ilm-i yakîn kişinin istikameti gereğince işlerinin hüküm üzere olması durumudur. Ayne’l yakîn ârifin ölüm anına hazır bulunma sonucu olarak onun bir makamıdır. Hakke’l yakîn kişinin bütün yaratılmışlardan kendini soyutlamanın bir hükmü olarak fenâ bulma mahallidir şeklin de izahatlerde bulunulmuştur (Hucvîrî, 1982:439).

2.2.5. Tecelli

Tecelli sözlükte bir nesnenin açılıp ortaya çıkması, aydınlanması ve Hakk’a yönelik nurlarının doğması demektir (Serrâc, 2016:425, Yılmaz,2007:253). “Belirmek, ortaya çıkmak, görünmek; belirti, görüntü” anlamındaki tecellî tasavvuf terimi olarak “sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar” olarak ifade edilmektedir (Cebecioğlu, 2005:638, İbnü’l Arabî, 2011:40). Aynı kökten gelen cilve tecellî ile eş anlamlıdır.

İlk dönem tasavvuf eserlerinde tecelli kavramı genellikle karşıtı olan “setr-istitâr” (perdeleme, örtü çekme; gizlenme) terimiyle birlikte kullanılmıştır. Kelâbâzî’ye (ö. 380/990) göre istitâr kul ile gaybı temaşa arasında beşerî varlığın perde olması halidir.

Perde ortadan kalkınca tecelliler zuhur eder (Kelâbâzî, 2016:198-199, Ceyhan, 2011:244).

Tecellinin nasıl meydana geldiğini Allah'tan başka kimse bilemez (Serrâc,2016:425). Âlem tecellinin meydana geldiği anda hadis ve mevcud, ondan sonra hemen asılına dönerek fanidir. Fakat bu tecelli o kadar süratli ve daimidir ki iki tecelli arasında hiçbir fasıla hissedilemez. Durum böyle iken de biz mevcudatı daimi zannederiz (Yılmaz, 2007:253).

Âlemde var olan eşyanın hepsi, her nefeste değişmektedir. Her mevcut yok oluyor ve yerine anında bezeri gelir ve buna *teceddüd-i emsal* denir. Nitekim nehir akıp gitmektedir. Gelen su daima yenidir. “Tecelli daima bir gaybtan şuhûda, bilinmezlikten bilinirliğe; belirsizlikten belirliliğe bir geçiş vardır. Tecelli sâlike bazen cezbe bazende sükûn verir” (Uludağ, 1991:361-362). Bu esnada görülen şeylerin tarifi mümkün olmayıp salık hayret ve heybet halindedir.

Birde bütün bunların dışında sûfiler zati tecelliden bahsederler. Bu tecelli hali de ilahi zatın tecellisidir ve bu durum kulun idrakinin üstünde bir hadisedir (Kuşeyri, 2005:212).

Tecelli rabbani ve ruhani olarak iki türlüdür şeklinde tanımlamalar yapılmıştır (Cebeci, 2005:638). Ruhani tecelli hudus sıfatıyla rabbani tecelli ise fani varlığın yokluğa dönüşmesi olarak ortaya çıkar. Ayrıca tecelli; *fiil olarak tecelli*, *isim olarak tecelli* ve *sıfat olarak tecelli* şeklinde sınıflandırılmıştır.

Fiili tecelli; Allah'ın fiillerinden birinin kulunun kalbinde açılmasıdır.

İsmi tecelli; Allah'ın isimlerinden birinin kulunun kalbinde tecelli etmesidir. Bu mertebede kul bu ismin etkisiyle hayrete düşer.

Sıfat ile tecelli; Allah'ın sıfatlarından birinin kulun kalbine açılmasıdır. Bu tecellilerin yanın da bir de ilahi zatın tecellisi vardır ve bu hal kulun idrakinin üzerindedir şeklinde açıklamalar yapılmıştır (Sühreverdi, 2018:205).

2.2.6. Feth ve Feyz

Feth Arapça da “kapalı olanı açmak” manasına gelen f-t-h kökünden masdar bir kelimedir. Tasavvufta da “gizliliklerin açılmasını” ifade etmek için kullanılır (İbn Manzûr, 1970:II, 537; Fîrûzâbâdî, 1415:233).

1-İcâdî feth: Kulun bir hazırlığı olmaksızın haktan insana inen feth

2-İrfânî feth: İnsanın kendi çabasıyla hakka yükseldiği feth çeşididir (Hakim, 1981:866).

Feyz; bütün bilgilerin ve varlıkların Allah'tan zuhur ve tecelli etmesi anlamında tasavvuf terimidir. Feyiz feyz ve feyezân kelimeleri çoğulu füyûz, füyûzât sözlükte “fazla suyun yatağından taşması, bir haberin şâyi olması, bir sırrın ifşa edilmesi” gibi anlamlar ile birlikte kalbe gelen güzel düşüncedir (Kuşeyri, 2005:230, Cebecioğlu, 2005:214).

İlk sûfîler feyiz ve ondan türetilen ifâze, istifâze ve tefeyyüz gibi kelimeleri tasavvuf terimi olarak kullanmamışlardır. Bu kavramı, oluş ve varlığı açıklamak üzere kullanan ilk mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmuştur (Eraydın, 1995:14).

Feyz her an tecelli etmektedir. Varlıklar bu feyz vasıtasıyla meydana gelir. Bu varlık zatlarında imkân sebebiyle yok olmakta, fakat hakkın feyziyle aynı zamanda var olmaktadır (Cebecioğlu, 2005:214). Feyz kavramını İbnü'l Arabî'de vahdet-i vücud inancı çerçevesinde kullanmıştır. Ona göre Allah sürekli lütuf halindedir. Bu lütuf sürekli O'ndan taşıp gelmektedir. Bu taşıma eylemine feyz veya feyaz denilmektedir (İbnü'l Arabî, 2006, 1, 256-258). Ayrıca o vehbi bilgiler için de *füyûzât* tabirini kullanmıştır. Bu bilgileri zahir âlimler değil mükâşefe ve müşâhede ehli olan kişiler elde edebilirler (İbnü'l Arabî, 2006, 1, 256-258).

Sonuç olarak feyz Allah tan derece derece, süreklilik halinde olan ve bir tekâmüle vesile olan bilgi olarak kabul edilmiştir. Varlıklar bu feyz vesilesiyle meydana gelirler (Cebeci, 2005:214).

2.2.7. Levâih

Levâih, lâhihanın çoğuludur. Birden gelip giden tecelli hallerine ve salikin manevi mesafeleri katederken karşılaştığı zuhûrâta denilmektedir (Kuşeyri, 2005:216, Ateş, 1992:476). Levâih, ilahi âleminden salikin kalbine gelen keşiftir. Levâih birden gelir gider (Sühreverdî (ö.539/1145) levâihi halin başlangıcı olarak değerlendirmektedir (Yılmaz, 2007:252). Yani keşf ve mârifetin pırıltılarıdır (Cebecioğlu, 2005:399).

2.2.8. Tavârik

Arapçada “kapı çalanlar, gece gelenler ve doğanlar” gibi anlamları olan çoğul bir kelimedir (Serrâc, 2016:406, Cebecioğlu, 2005:636). İlahi âleminden salikin kalbine daha

çok gece gelen münacât esnasında doğan müjdecî bir ilhamdır. Ayrıca hakikat ehlinin kalbine işitme yoluyla doğan ve ondaki hakikatleri yenileyen şeydir (Serrâc, 2016:406).

2.2.9. Levâmi

Lâmîa'nın çoğulu olan levâvî, parlayan anlamında Arapça bir kelimedir (Cebecioğlu, 2005:399). Tasavvuf yoluna henüz girmiş salikin gönlüne gelen nurlara denilmektedir (Kuşeyrî, 2005:217, Serrâc, 2016:394, Yılmaz, 2007:252). Bu nurlar hayalden hissî müştereke gelir. Maddî gözle görülür. “Tıpkı güneş ve ay ışığının görüldüğü gibi kahr türünden nurların rengi kırmızıya çalarken, lütuf nurlarının rengi yeşil olarak ortaya çıkmaktadır. Bu mârifete giden sâlikin yolun başında yaşadığı bir haldir. Bu nurların geldiği anda salikin etrafını aydınlatmıştı” (Cebecioğlu, 2005:399).

Levâih şimşek gibi, sâlikin gönlünü âniden aydınlatır ve ardından kaybolur gider. “Levâmi” “levâihten” biraz daha parlak, biraz daha kalıcıdır; bir an için sâlik kendinden alır. *Tavâli* ise, levâmiden daha sürekli ve güçlüdür. Seyr-ü sülûke yeni başlayan sâlikte görülen bu haller onun daha sonraki mânevî gelişimi için önemli ipuçları içerir” (Uludağ, 2003:144). Levâmi terimi ile alakalı olarak tasavvuf literatüründe levâih ve tavâli terimleri de kullanılmaktadır. Levâih; ortalığın aydınlanması, tavâli; güneşin doğması anlamlarına gelmektedir (Kuşeyri, 2005:216-217). Kuşeyri bu üç kavramın anlamlarının birbirine yakın olduğundan bahsederek araların da kayda değer bir farkın olmadığını söylemiştir (Kuşeyri, 2005:216, Uludağ, 2003:144). Sühreverdi (ö.539/1145) de bu kavramların aynı manaya geldiği ve farklı kelimeler ile ifade edilmesi durumunun olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca tasavvuf literatüründe nur kavramının önemli olduğunu görebiliriz. Bu sebeple mutasavvıfların bu manayı karşılayabilen birçok kavramı eserlerinde kullandıklarını görmekteyiz (Uludağ, 2003:144). Önde gelen mutasavvıflardan olan Serrâc'de Levâmî kavramını kişinin gönlünde bir anlık meydana gelen şimşek parıltısı gibi bir hal olarak tanımlamıştır. Ayrıca şimşek çakınca susuz olan herşey nasıl yağmur isterse Allah'da salikin gönlüne şimşek parıltısı misali ilhâm gönderir şeklinde açıklama yapmıştır (Serrâc, 2016:394).

2.2.10. Varidât

Sözlük anlamı, “suya varan, ulaşan” olan varid; vird ve mevrid kelimeleriyle aynı kökten gelir. Çoğulu varidat olan kelime, doğrudan Hak'tan alınan bilgi türleri olan “havâtır,

fütûhat, tavârik, şevâhid, levâih, bevâdî, tecelliyat, ilhâmat” gibi terimlere benzer bir anlam taşımakta ancak aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Serrâc’a (ö. 378/988) göre vârid kalbe ansızın gelen (Cebecioğlu, 2005:688) ancak insanın irade ve fiillerinin katkısı olmadığı bir haldir. Bir tür tecellî olan “bâdî”den sonra gelir. Bâdî’de insan fiilinin tesiri vardır, vâridde ise yoktur. Çünkü vâridin başlangıcı bâdîdir (Ceyhan, 2012:519).

Gelen vârid kulu etkisi altına alır ve onu sevindirir. Bazen de hüzünlendirir. Allah tan gelen feyz ve ilhama da vârid denildiği kaynaklarda ifade edile gelmiştir (Sühreverdi, 2018:587, Cebecioğlu, 2005:689).

Mutasavvıflara göre varidât bir havâtırdır ve övülmeye değerdir. Varidâtın havâtıra göre daha geniş manada kullanıldığını da görmekteyiz (Sühreverdi, 2018:587). Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859) haktan gelen vâridin kulun kalbini titreteceğinden bahsetmiştir. İbnü’l Arabî bu konuda varidât ın ilim veya amel ile alakalı olabileceğini ve kul ile Allah arsında özel yönden (vech-i has) gelen bir tecelli olduğunu söylemektedir (İbnü’l Arabî, 2002,567). Ayrıca tasavvuf kaynaklarında virdi olmayanın vâridi yoktur sözü ile karşılaşmaktadır. Bu ifadenin sebebinin salık ın mürşinden vird alması ile kendisini varidâta hazırlamasıdır. Sonuç olarak gelen varid kişiyi etkisi altına almakta onu mutlu etmekte bazen de hüzünlendirmektedir (Cebecioğlu, 2005:689).

2.2.11. Havâtır

Havâtır; İnsanın iradesi dışında zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler anlamında bir terimdir (Cebecioğlu, 2005:257, Kuşeyri, 2005:228-229). “Aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak” anlamındaki hutûr kökünden türeyen hâtır kelimesinin çoğulu olup insanın iradesi dışında zihnine gelen iyi veya kötü düşünceleri ifade eder (Sülemî, 2018:155)

Kaynaklarda genellikle, *rabbânî havâtır*, *melekî havâtır*, *şeytânî havâtır* (vesvese) *nefsânî havâtır* olmak üzere dört çeşit havâtırdan bahsedilmektedir (Gazzâlî, 1971:3/35).

Kelam bilginlerinin de havâtırın mevcudiyetini kabul ederek görüş bildirdiklerini görmekteyiz. Mâtûrîdî rahmani ve şeytani havâtırın insanın düşünme eylemine yönelmesi veya onu terk etmesi konusunda etkili olabileceğini söylemektedir (Mâtûrîdî, 2005:135-36). Eş’ari de havâtır kalp ve nefiste bulunan bir sözdür şekliyle değerlendirmiş, onun kalbe atılan bir mana olduğunu ifade etmiştir (Yavuz, 1997:523). Abdülkâhir el- Bağdâdî

(ö. 350/961) de havâtır ve vesvese arasındaki farka işaret ederek havatırın doğrudan doğruya veya bir melek aracılığı ile kalbe bırakıldığına yönelik açıklamalar da bulunmuştur. Gazzâlî de havatır kavramı hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. O havâtırı kalpte oluşan duygu ve düşünceler diye kabul etmektedir. Duyu organları ile bir obje algılandığı vakit kalpte bir tür etki oluşur ve bu etki düşüncelere dönüşerek sürekli bir biçimde devam eder demiştir.

Kelam bilginlerinin de havâtır konusundaki görüşlerinin de anlaşıldığı üzere, havatırın bir bilgi kaynağı olduğu şeklinde değil onun bir imtihan vesilesi olarak insana verildiği yönündedir.

Cüneydi Bagdâdî’de havâtırın konusuna değinerek *nefsânî hâtır*, *şeytânî hâtır* ve *rabbânî hâtır* diye sınıflandırmada bulunmuştur.

Nefsânî hâtır; şehvet ve rahat etme isteğidir. Şehvette iki türdür. Birincisi makam, şan ve şöhretle, ikincisi ise yeme içme ve evlenmeyle ilgilidir. Eğer nefis bu isteklere ihtiyaç duyduğunda bir hâtır meydana gelirseve nefiste bu hatırda ısrar ederse bu hâtırın nefisten geldiğine hükmedilir. Bu durumda nefsin ilacı sırf muhalefet etmek ve şiddetle nefsi yormaktır, şeklinde izah edilmiştir (Badâdî, 2018:302)

Şeytânî hâtır; şehvet veya rahat etme sebebiyle nefsin isteklerini elde ettiği belli vakitlerde istediği şeylere şeytanın dikkat çekmesi durumudur. Nefsani hâtır arasındaki fark bunun ısrar etmesi, şeytânî hâtırın bir an için gelip gitmesidir. Şeytanın bu vesvese hali insanın insan ile konuşması gibidir, sadece aradaki fark şeytanı göremiyor oluşumuzdur. Şeytan vesvese ile kalbe dokunmakta ve kalbe düşünce atmaktadır.

Rabbânî hâtır; en birinci vasfı nefsânî ve şeytânî hâtır kabul etmemesi halidir. Bu hâtır kişiye teklif yönüyle gelir. Bu teklif geldiğinde nefis bun tekliften çok rahatsız olur.

BÖLÜM 3. MÂRİFETULLAH'A ULAŞMANIN İMKÂNI

3.1. Kelamcılara Göre

Bu bölümde konumuzun merkezini teşkil eden mârifetullah kavramı çerçevesinde kelam bilginlerince mârifetullahın imkânı meselesini genel hatlarıyla ifade etmeye çalışacağız. Kur'an-ı Kerime baktığımız zaman birçok ayetin aklî tefekküre bizleri yönlendirdiğini ve aklımızı kullanmamızın ve bu vesile ile hakikati bulmamız gerektiğini emrettiğini görürüz (el-Bakara, 2/164). Böylelikle Kur'an-ı Kerim insanları âlemde olan biten noktasında düşünmeye sevk etmektedir. Netice olarak Allah'ın varlığını, birliğini, güc ve kudretinin ilminin sonsuzluğunu anlamamızı ve hakiki manada bir imana sahip olmamızı istemektedir.

Aynı zaman da Kur'an işletilmemiş düşünmeyen muhâkeme etmeyen bir aklı kınamakta ve değersizliğini açıkça ifade etmektedir. Netice de işleyen bir akıl düşünce üretebilir ve hakiki manada varlığını yerine getirebilir. Tezimizin giriş kısmında akıl bahsinde Kur'an-ı Kerim'deki akıl ibaresinin kullanımının fiil kalıbında olduğundan bahsetmiştik. Bu da tekrar ifade edecek olursak akla bir değer vermenin isbatı olduğunu teyit etmektedir. Kur'an'da geçmiş peygamberlerin kıssalarından bahsedilirken, Hz. İbrahim'in aklını kullanarak Allah'ı bulması da anlatılmaktadır (En'âm, 61/74; Arâf, 7/185; Fussilet, 41/153; Gâşiye, 7/17). Bu istidlâli yöntemle Allah'ı bulma durumu hakikaten üzerinde ibretle düşünülmesi gereken bir durumdur. Nitekim İslam dini herhangi bir şekilde körü körüne bir inancı değil tefekkür ederek, derin bir düşünceyi emretmektedir. İman bahsinde de durum bu şekildedir. Kur'an tahkiki imanı önceleyerek, ona vurguda bulunurken birçok yerde de taklidi imanı reddetmekte olduğunu görürüz (el-Bakara, 2/170; ez-Zuhuf, 43/23; el-Ahzâb, 33/67; el-A'râf, 7/28; Yûnus, 10/178; el-Enbiyâ, 21/53; eş-Şuarâ, 26/174; Lokmân, 1/21).

İslam düşünce sisteminde özellikle kelam ilmi içerisinde üzerinde ciddi fikirlerin söylendiği, tartışmaların olduğu konulardan biride Allah'ın akılla bilinip bilinemeyeceği hadisesi olmuştur. Bu bağlamda kelamcılar Allah'ın varlığı ve birliği konusundaki bilgiye ulaşmak için akıl yürütmeyi, yani şahit üzerinde düşünmeyi insan için bir zorunluluk kabul etmişlerdir (Coşkun, 2003:117).

Allah'ı bilme, tanıma manasında ki mârifetullah kavramı ve mârifet kavramları çok yakın ilişki içerisindedir. Akıl, duyular ve haberden oluşan bilgi edinme vasıtaları istidlalin önemli öğelerindendir.

Eş'arî kelimcilerinin mârifetullah konusundaki yaklaşımları, Mâturîdî kelimcilerden ayrıldıkları en önemli noktalardan biridir. İmam Mâturîdî, “nakil olmaksızın kişinin Allah'ı bilmesinin aklen mümkün ve hatta zorunlu olduğunu kabul ederken; Eş'arî bunu aklen caiz ancak şer'an vacip olarak değerlendirmektedir” (Yörükân, 2001:175-176). Bununla beraber “Eş'arî'nin mârifetullah konusunda söz söylemediği görülmekte ve önemli bir eseri olan *el-İbane*'sindede bilgi teorisi konusunda her hangi bir girişe yer vermemektedir” (Rosenthal, 2004:239).

Genel olarak bütün Eş'arîler, Allah'ı bilme, nübüvvet konuların da, hüsn ve kubuh gibi diğer meselelerde akli gerekliliği ancak sem'i bilgiden sonra kabul etmektedirler. Eş'arîler peygamber davetinden önce kişiye hiçbir şeyin zorunlu olmadığını benimserler (Kutlu, 2003:313).

Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*'inde mârifetullah konusu üzerinde önemle durmuş, uzun ve anlaşılması zor mukaddimeler kullanmaksızın, basit bir tefekkürle anlaşılabilir açık ve bedihi mukaddimelerden oluşan delilleri kullanarak Allah'ın varlığına akli temeller bulmaya çalışmıştır (Yeprem, 2011:17). Bunun yanında konumuz için önemli olduğundan dolayı şunu ifade etmekte de fayda görmekteyiz. *Kitabu't-Tevhid*'in sonraki tercüme ve baskılarında ilkinde kullandığı mârifet ifadesi bilgi olarak tercüme edilmiştir. Yani buradan anlıyoruz ki Mâturîdî bilgi yerine mârifet kavramını kullanmayı daha uygun görmüştür. Bu durum şunun için önem arz etmektedir. Mârifet kelam ve tasavvuf ıstılahında genel kabullere göre bilgiden daha özel bir anlam ifade etmektedir.

Mâturîdîye göre mârifetullah, Allah'ın bilinmesi değil, Allah hakkındaki bilgidir. Başka bir ifadeyle bu, biz Allah'ı bilmiyoruz, Allah “hakkında” biliyoruz demektir. Allah hakkındaki bilgi “tanıma yoluyla olan bir bilgi” olmayıp “tanımlama yoluyla olan bir bilgi” dolayısıyla da istidlâlî bir bilgidir (Özcan 1993:129) görüşünü benimsemektedir. Bu bilinebilirlikte Allah'ın zatı değilde sıfatları hakkında bir bilgiye karşılık gelmektedir. Buradan da anlıyoruz ki zatın bilgisi sıfatların bilgisi olarak ele alınmıştır. İlk dönem kelam bilginlerinin mârifetullah konusuna yaklaşımları şu şekilde olmuştur. Abdulkâhir el- Bağdâdî (ö. 429/1037) beş duyu, akıl ve doğru haber ile birlikte ilhamı da bilgi

kaynakları arasında görmüştür fakat bu bilgi kaynağının herkes için olamayacağını da ifade etmiştir (Bağdadi, 1981:14).

Cüveynî (ö.478/1085) kişiyi mârifetullahı ulaştıran bilgi konusun da akla büyük önem vermiştir. O bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve haber olarak ifade etmekle birlikte ayrıca kişinin kendisi ile ilgili konular hakkında bilgi sahibi olacağı kaynağın da nefis olduğunu söylemiştir (Demir, 1993:69).

Allah'ın bilinebilirliği veya tanınabilirliği mevzusunda kelam bilginleri bu durumu mantık planında değerlendirmişlerdir. Bu konuda üç şekilde bir sınıflandırmanın olduğunu görmekteyiz. Birincisi *hadd-i hakiki*; birşeyi kendisi dışındaki herşeyden ayırmak demektir. İkincisi ise *haddi resmidir* ki bir şeyin vasıflarından hareketle başka şeylerden ayırmak manasını taşımaktadır. Üçüncüsü de *hadd-i lafsidir*; bir şeyin lügattaki manası kullanılarak o şeyin tanımlamasının yapılması hadisesidir (Şaşa, 2018:113). Bu gibi mantık planından hareketle yapılan tanımlamalar neticesinde Allah'ın zatının bilinebilirliği kelam bilginleri tarafından mümkün görülmemiştir. Çünkü mantık kuralları eşyayı tanımak adına oluşturulmuş kurallar olup aşkın bir varlığı tanıma konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu süreç bir taraftan da Allah'ın bilgi objesi olması durumunu ortaya çıkarmıştır. Kelam bilginleri bu problem mevzusunda insan ve Allah ilişkisi üzerinden yaklaşarak iki başlık altında ele almışlardır. Birincisi insanın görünen âlem ile bir bilgi ilişkisi vardır. Görünmeyen âlem ile olan ilişkisi ise iman ilişkisidir. Bu sebeple duyular ile insan şehadet âlemini bilir ve tanıyabilir. Gayb âlemi ise duyular ve akli melekelerin yetersiz kaldığı bir âlemdir. İnsanın Allah ile olan ilişkisin de insan sadece onun sıfatları ve fiilleri üzerinden bir ilişki geliştirebilir görüşü kelam bilginleri tarafından kabul edilmiştir (Şaşa, 2018:119).

Bütün bu yaklaşımlardan anlıyoruz ki mârifet ve mârifetullah kavramlarının ilmi disiplinler içerisinde kendilerine has tanımları vardır. Kelam bilginleri, Mâturîdî de gördüğümüz üzere mârifetullahı Allah'ı tanımak olarak ta ele alsalar dahi bir tasavvufî yaklaşımla örtüşmediği ortaya çıkmaktadır. Burada şunu da ifade etmek gerekirdi dışarıdan taban tabana zıt gibi görülen fikirlerin veya metodların tarihi süreç içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Zira kelam ilminin hatta itikadi mezheplerin doğuşu sırasında bilginin kaynağı problemi pek tartışılmamıştır. Siyasi diyebileceğimiz bir takım olaylar sonucu ve islama zararlı akımların saldırılarını bertaraf etmek için gelişmiştir. Mârifet

kavramının tasavvufla alakasını ele aldığımız zaman bu ilk dönemde tasavvuf henüz teşekkül etmemiş sadece bir zühd hayatı olarak vardır. Tasavvufun kelamla bu ilk dönemdeki münasebetleri pek gelişmemiştir. Yani tasavvufla kelamın mârifet kavramı, ya da mârifeti elde etme noktasındaki vasıtalarından olan keşf ve ilham vasıtalarının iki ilmi disiplinin etkileşimi noktasın da olmayıp, kelamın bâtını mezheplere karşı savunma sonunda kelim litaratürüne girdiği söylenebilir.

3.2. Mutasavvıflara Göre

Tasavvufun İslam düşüncesine kattığı canlılık ve zindeliğin temelinde mârifet anlayışı bulunmaktadır. Mutasavvıflara göre “Mârifet ilimden tamamen farklı bir şeydir. İlim bilmek mârifet tanımaktır (Serrâc, 2016:33, Kuşeyrî, 2005:398). İlim yolunda olanlara âlim, mârifet ve irfan yolunda olanlara ise ârif denir (Serrâc, 2016:34). İrfan, keşif, ilham, ilm-i ledûn, sezgi gibi daha başka terimlerle de isimlendirilen mârifet, kalp kaynaklı vasıtasız bir bilgidir” (Uludağ, 2003:54).

Tasavvuf âlimlerine göre mârifetullahı ulaşmak bir disiplin içerisinde gerçekleşir. “İlk dönemden itibaren sûfiler, sûfi olmayan âlimlerden ulaştıkları bilgilerde farklı olmak suretiyle kendilerine has yöntem ve vasıtaları farklı bir bilgi sahibi olduklarını iddia etmişlerdir. Bu bilgileri yine mârifet, keşf, yakîn gibi kavramlarla tanımlamışlardır. Mârifet in karşılığı olarak ilim kelimesini kullanmışlardır” (Hucvîrî, 1982:439, Güzel, 2001:198).

Mârifet kavramıyla tanımlanan bu ilim ile “nefsin niteliklerine gayb durumundaki bazı hususlara ilişkin bilgileri de tanımladıklarını görmekteyiz. Sûfilere göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet vardır. Diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve masum değildir” (Uludağ 2003:54-56). Bu noktada mutasavvıfların ilim çeşitlerine getirdikleri tanım da dikkate almakta fayda görülmektedir. Onlara göre ilim üç çeşittir;

ilm-i billah, ilm-i minallah, ilm-i maallah.

İlm-i billah; Allah’ın sıfatları ve vasıflarını bilmektir.

İlm-i minallah; İlahi hükümlerde helal, haram emir, nehiy, zâhir ve bâtını bilmektir.

İlm-i maallah; Muhabbet, şevk, recâ ilmidir. Allah’tan korkmayı, O’na ümid beslemeyi ve O’na iştiağ duymayı bilmektir (Sülemî, 2018:113)

Tasavvuf âlimleri bu ilmin elde ediliş noktasındaki istek ve öğrenme halini *seyr-i sülûk* diye tarif ederler. Lügatte “seyr” gezmek, “sülûk” de yürümek ve gitmek anlamındadır (Çatak, 2012:98).

Tasavvuf ıstılahında ise seyr-i sülûk, cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlaka, kendi vücudundan hakkın vücuduna doğru hareket demek olup tasavvuf yoluna girmiş kişiyi hakka vuslata hazırlayan ahlaki eğitimidir (Yılmaz 2007:205).

Seyr-i sülûk usullerine göre tasavvufi mektepler diyebileceğimiz tarikatlerde iki kısma ayrılmıştır. Tarikatlerde bu gayenin tahakkuku için bir takım usûl ve esaslar bulunmakta ve farklılıklara göre sınıflandırılmaktadır (Yılmaz, 2007:263).

Ruhani tarikatler; kişinin kalp tasfiyesi (temizlik) ile meşgul olmaktadır. Bu tasfiye süreci kişinin nafîle ibadetlere yönelmesi, zikir ile meşgul olması, rabîta ve teslimiyeti ile manevi olarak gıdalanması ile gerçekleşmektedir. Bu yol içerisinde tasavvufî süreçlerden birisi olan çile yoktur. Onun yerine ruhani yönün geliştirilmesi ve saflaştırılması vardır. Zikir yapılırken hafî (gizli) olarak yapılmaktadır. Bu tarikatlerin en önemli örneği nakşî tarikatidir. Onlar tarikat silsilesini Hz. Ebubekir’e ulaştırırlar. Bu yola giren sûfî kalp, ruh, hafî, sır, murâkabe gibi mertebelerden geçerek sülûkünü tamalamış olur. Bu süreçte kişinin bedeninde bulunan ve tasavvuf litaratüründe letâif diye isimlendirilen enerji merkezleri de harekete geçer ve kişi yakîn mertebesine ulaşmış olur (Yılmaz, 2007:206).

Nefsani tarikatler; nefsin istekleri ile mücadele etmeyi kendisine hedef alan tarikatlerdir. Bu tarikatler de nefsin yedi mertebesi hedef alınarak hareket edilir. Allah’ın isimleri ile bu yola çıkan sûfinin nefsi terbiye edilir (Yılmaz, 2007:206).

Nefsin yedi mertebesi konusuna Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)’nin sûfî yolunun aşamalarındaki açıklamalarında da rastlamaktayız. O’nun ifadelerine göre mutasavvıfların büyük bir kısmı manevî yolu yedi kısım olarak kabul etmektedirler. Nefsin bu yedi mertebesi şunlardır: *Nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülheme, nefs-i mutmainne, nefs-i râdiye, nefs-i mardiyye ve nefsi kâmile* (Bağdâdî, 2018:50). Aynı zaman da Cüneyd-i Bağdâdî’nin manevi telakki ifadesi olan *hutâ* (adımlar) tabirini kullandığını da görmekteyiz. Bu durumun en önemli sebebi sûfîlerin aşama birimi için zaman mefhûmunu kullanmamalarıdır. Yani sûfinin tekâmül evrelerinde zamandan ziyade yeni bir halden diğer bir hale geçişi ifade eden *hutâ* kavramında olduğu gibi düzey

belirten kavramlar kullanılır. Bu süreç içerisinde öyle insanlar vardır ki ömrü boyu bir dereceden diğerine geçemez, öyleleride vardırki birkaç saniye içerisinde o aşamayı aşarlar. Bu durum insanın mücâhedesinin ve riyazâtının hacmine göre değil, O'nun iç âleminin rûhânî boyutunun derecesine göredir (Bağdâdî, 2018:50). Bir diğer taraftan Cüneyd-i Bağdâdî fenâ halindende bahsederek dört aşamadan bizleri haberdar eder; *Fenâu'l lugât, Fenau'l resm, hislerin ve zevkin fenâsı ve Ene'nin fenâsı* (Bağdâdî, 2018:50).

Yukarı da kısaca ifade edilen yöntemler sûfîlerin bizzat tecrübe ile elde ettikleri bir bilgidir. Onlar bu şekilde tecrübe ile elde edilen bilgilerin akli istidlâl metodu ya da bir kaynaktan olmak suretiyle elde edilen bilgiden daha muteber olduğunu ifade etmişlerdir. (Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) bu konu ile alakalı olarak bizim ilmimizden daha itibarlı bir ilim olsaydı gider onu öğrenirdim şeklinde iddiada bulunmuştur (Çatak, 2012:56). Zünnûn el- Mısırî (ö. 155/772). Ben Allah'ı onun bana kendisini tanıtmamasıyla tanıdım ifadesinde zikretmiştir (Yılmaz, 2007:249).

Mutasavvıfların Allah'ı bilme halinin gerekliliği noktasında, “ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım” (ez-Zâriyât 51/56) ayetini delil olarak kabul ettiklerini ve bu ayetteki ibadet etsinler ilahi emrini, “beni tanısinlar” şeklinde yorumlamışlardır. Bu yorumun temelini teşkil eden durumuda şu şekilde ifade ederler. İbadet ibadet edenin bilinmesine bağlıdır bilinmeyene ibadet edilmez, dolayısıyla mârifetsiz ibadetin bir anlamı yoktur.” şeklinde delillendirmede bulunmuşlardır (Şaşa, 2018:256).

Bununla birlikte Allah'ı tanımayı gaye edinen sûfîler en sonunda insanoğlunun O'nu tanımaktan aciz olduğu kanaatine varmışlardır (Uludağ, 2003:56, Kuşeyrî, 2005:398).

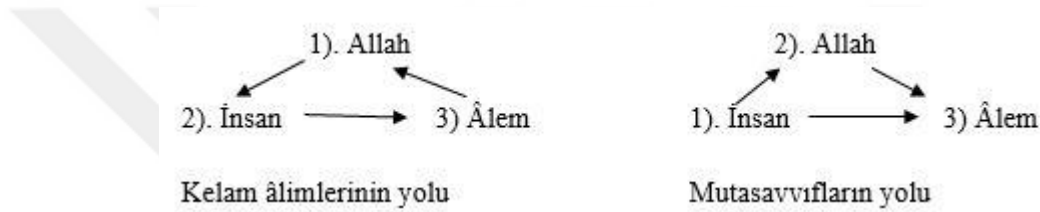
Gazzâlî mârifeti, Allahın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi şeklinde (Gazzâlî, 1971:3/26-27) tanımlamıştır. Bu tanıma göre de mârifet, Allah'ın kişiye verdiği bir nur, ışıktır, anlayışı ortaya çıkmış ve Allah vergisi bir halin olduğuna yönelik yeni tanımlarda yapılmıştır.

Sûfîler mârifetin fazileti noktasında da fikir beyan etmişler ve “mârifet, keramet karşılaştırması yapmışlardır. Abdestin bozulmasıyla kerametın zâi olacağını, bunun için daima abdestli olunması gerektiğini, buna karşın gusle ihtiyaç halinde bile mârifetin

arıftan ayrılmayacağını, çünkü kerametın amel, mârifetin Hakkı'ın lutuf ve inayeti olduğunu söylemişleridir” (Kuşeyrî, 2005:398, Uludağ, 2003:55).

Akıl ve naslardan tamamen bağımsız olmayan ama tamamen de bağılı olmayan bir topluluk da vardır ki bunların öncüsünde Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) denilebilir (Şaşa, 2018:242). Kelam âlimleri mârifetullahı ulaşma konusunda hareket noktaları âlem ve oradan Allahın sıfatları fiilleri ve devamında zatı ilahi şeklinde bir disiplinle hareket etmişlerdir. Mutasavvıflar doğrudan Allah'ın zatını kendilerine muhatap görmüşlerdir. Bu durum aşağıda verilen şemada anlaşılabilmektedir.

Şekil 3:
Kelam âlimlerinin mârifetullahı ulaşma konusunda hareket noktaları (Şaşa, 2018:243)



Mutasavvıflara göre Allahın mahiyetinin bilinmesi mevzusunda bazı sorulara cevap verilebilmesi düşüncesi vardır. Genel kanaate göre yaratılmış âlemini tanımak için yönelttikleri bu soruları sorarak mârifete ulaşmak mümkün görülmemiştir (Kuşeyrî, 2005:19).

Allah'ın bilgi objesi olup olamayacağı konusuna da değinilecek olursa Mutasavvıflar Allahın malum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durum “O’nun bir noktada bu durumda değerlendirildiğini düşünmemize sebep olabilir fakat onlar Allah’ın pasif bir objeden ziyade bu süreci belirleyen ve her an kâinata müdahale eden bir durumunu ifade etmişlerdir. Bu noktada onların süje-obje arasındaki bildiğimiz ilişkiyi kullandıklarını söylemek kolay değildir” (Filiz, 2013:220). Onlara göre Allah aslında o kadar zahirdir ki bu durum O’nun bilinebilirliğinin önünde bir engeldir.

Mutasavvıflar Allah'ı zatı, sıfatları ve fiillerini, mârifetullah kapsamına almışlardır. Onlara göre Allah'ın fiil ve sıfatları üzerine düşünerek, sonucunda hakiki manada tanıma yoluna girilebilir. Bu ve benzeri düşünceler daha önceki bölümlerde değindiğimiz mutasavvıfların ilim mârifet farkının getirdiği sonuçlardan biri olarak görülebilir. Zira onların Allah'ın sıfat ve fiilleri üzerindeki düşünceleri ilim elde etme, zatı üzerindeki düşünceleri de mârifet elde etme şeklinde değerlendirilebilir.

Mutasavvıflar ayrıca Allah'ı bilme eylemine obje olarak kabul etmelerine sebep, Kur'an-ı Kerim'in de insanları buna sevk etmesi düşüncesinde ileri sürmüşlerdir. "Allahtan başka ilah olmadığını bil" (Muhammed, 47/19) ilahi emrini bu noktada pratiğe dökmüşlerdir.

Allah'ın hakikatının bilinebilirliği konusunda mutasavvıflar O'nun zat itibariyle bilinmesi muhaldir. O bütün yönleriyle eşyada olduğu gibi kuşatılamazdır. Onlar Allah'ı bilmeyi asıl gaye edinmişler ve kendi disiplinleri içerisinde bunu acizlik kavramıyla ortaya koymuşlardır.

Günümüzdeki tasavvufi geleneklerin çoğunda da bu kavramın sıklıkla kullanıldığı gözlemlenmektedir (Yetik, 1998:60-61). Allah'ı en çok bilen ârifin onu tanınması çok az olur zira o tanıdıkça hayrete düşer ifadeleriyle mârifetullahın son noktasının hayret olduğunu ortaya koymuşlardır (Yetik, 1998:60-61). Mârifetullahın son noktasının acizyet ve hayret gibi tanımlar ile ifade edilmesi sonrasında sukutu ortaya çıkarmıştır. Onlara göre bu konuda sukut etmek konuşmaktan daha ileri bir derecedir (Uludağ, 1991:361). Mutasavvıflar ayrıca hayret konusunda Allah'ın zatın da ve keyfiyetinde ayırma gitmişlerdir. Zatındaki hayreti küfür, keyfiyetindeki hayreti ise mârifet olarak kabul etmişlerdir (Şaşa, 2018:268).

Tasavvuf disiplininde genelde bilgi konusu özelde mârifetullah konusunun ele alınış şekilleriyle incelendiğinde içerisinde sübjektiflik ve tecrübi bir takım metodlar müşâhede edebiliriz. Mârifetullah konusunda hiçbir zaman salt bir teolojik tartışma gibi görülmemiş aksine tecrübi bir metod ile tanımlanmaya çalışılmıştır. Yani yaşantıda pratik yansımaları tasavvuf âlimlerinin metodlarının sonucuna göre değerlendirilirse daha fazla görülebilir. Onlar şer'i birçok konuyu hatta ameli konuları dahi mârifetullah konusuyla ilişkili hale getirmişlerdir. Bu durum aslında ilahi emirlerin tecrübe ederek ortaya çıkan bir bilgi hali olarak da yorumlanabilir. Nasıl ki kelam bilginleri teorik ifadeler ile mârifetullah konusuna yaklaşmış iseler mutasavvıflar da pratik planda bu tecrübeyi bizlere sunmuşlardır. Mârifetullah kavramı kelamcılar tarafından de aklın eylemi olarak, mutasavvıflar da ise kalbin bir ameli olarak bizlere sunulmuştur.

SONUÇ

Genel manada Allah bilme ve tanıma, bu sürecin imkân ve metodolojisini ortaya koyma diye tanımlayabileceğimiz mârifetullah kavramı, kelam ve tasavvuf disiplinleri içerisinde anlaşılmaya, uygulanmaya ve anlatılmaya çalışılmıştır. Takdir edilmesi gereken nokta şudur ki Allah hakkında kesin bir bilgi ve tanımlama eylemi mümkün görülmemektedir. Sınırlı duyularımız, mahdut aklımız ve hislerimizin yanılgısına her an düşme ihtimali olan kalbimiz ile sınırsız, aşkın düşünce alanımızın dahi dışında olan bir yaratıcıyı idrak etmek muhaldir. Ne kadar gayret edilirse edilsin neticede bir noksanlık durumu olacaktır. Çünkü hiçbirşey O'nun benzeri değildir, O yarattığı hiçbir şeye benzemez. Neticede yaratıcıyı hiçbir şey hakkıyla bilemez, tanıyamaz. Her halukarda insan acziyetiyle başbaşa kalacaktır. Kelamcılar ve sûfilerde, Allah'ın zatını tanıyabilmek için gelinen noktada acziyetlerini itiraf etmekten ileriye gidememişlerdir. Mârifetullah'ın tam manasıyla kemale ermemesi onu anlamak için çaba sarfetmemek manasına da gelmemelidir. Aksine O'nun sıfatları ve fiilleri ile tanımanın yoluna koyulmalı ve imanımızı tekâmüle erdirmeliyiz.

Bir şey hakkında bilgi elde edilemiyorsa, onun tamamen terk edilmesi gerekmemelidir. Bugün modern bilimin de inaç geni diye ifade etmeye başladığı, aslında insanın fitratında olan inanma, tanıma isteğiyle ilgili sahip olduğu bilgilerin her daim peşinden gidilmelidir. Kâinatın her zerresinde Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin tecellileri mevcutken, insanoğlu da buradan hareketle yaratıcısına ulaşmanın düşüncesi içerisinde olmalıdır. Bilme isteği ve kabiliyeti insanın fitri bir özelliği, hatta ihtiyacıdır. Önemli olan bu sahip olunan yeteneği geliştirmedir. Bu özellikten dolayı mârifetullah herkes için gerekli midir? Sorusu akla gelecektir. Zira Kelamcılar ve Mutasavvıflar bu konuda da görüş bildirmişlerdir. Bu noktada kanaatimiz, nasların bizden istediğini uygulamak olacaktır. *Rabbinden başka bir ilah olmadığını bil.* (Muhammed, 17/19) emri bu işin başlangıç noktasıdır.

Bütün bu çabaların neticesinde kelam âlimleri ve Mutasavvıfların ortak gayesinin nasların ışığında tevhid inacını anlatma, tecrübe etmek olduğunu görmekteyiz. Bu süreçte mârifetullah, kelam bilginlerince akli bir sorumluluk, mutasavvıflarca da akli ve bir o kadar da ameli bir süreç olduğu ifade edilmiştir.

Kelam ve tasavvuf disiplinlerinde mârifetullah konusu farklı yöntemler kullanılarak elde edilmeye çalışılmış ve bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Kelam ilminde bu bilgiyi elde

etme çabası, daha teorik bir zeminde işlenmiştir. Nasların kullanımı ve bu bilgiyi elde etme sürecindeki vasıtalar, nazari bir üslup ile belirlenmiştir. Mutasavvıflar ise bu uygulamaların bir kısmına uymakla beraber daha çok tecrübelerinin ışığında ve hissiyatımızın merkezi olan kalbi de vasıtalara dâhil ederek, bir metod geliştirmişlerdir. Kalam bilginlerinin metodu, mutasavvıflarca katı bir üslup gibi algılanmış, mutasavvıfların metodu da kalam bilginlerince sübjektif olarak nitelendirilmiş ve karşılıklı eleştiriler yapılmıştır. En belirgin eleştiriler, kalamcılar tarafından “keşf” ve “ilham”ın bilgi vasıtası olarak kullanılamayacağı ve bu bilgilere itibar edilmemesi gerektiği noktasında olmuştur.

Mutasavvıfların metodları sübjektif ve kişisel tecrübelerle bağılı olduğu için, kalam âlimleri bu bilgilerin herkesi bağlamayacağı fikrinde birleşmişlerdir. Bu konudaki yaklaşımları gayet tutarlıdır. Çünkü bu bilgi objektiflik içermediği için Kur’an ve sünnet dışında doğruluğunun test edilmesi çok zordur. Fakat mârifetullah ile mutasavvıfların ameli sorumluluklara yeni bir boyut kazandırdıkları da gözardı edilmemelidir. Kazandırılan ameli derinlik insanların dine olan iştihakında olumlu kazanımlar sağlamıştır. Bu noktada her iki disiplininde İslam düşünce sistemine sağladığı katkı iyi değerlendirilmelidir. Disiplinler arası acımasızca eleştiriler yapılarak ortaya koyulan düşüncelerin, dinin kendisiymiş gibi kabul edilmesi doğru bir yaklaşım olmayacaktır. İnsan yaratılışı itibarıyla hata yapabilir vasıftadır. O halde hata yapabilir ve yapılabilir anlayışını göstermek gerekir.

Mutlak bir yaklaşımın doğruluğu düşüncesi ne kadar yanlış ise, diğerinin de yanlışlığı düşüncesi o oranda kabul edilemez bir şeydir. Kanaatimizce mutedil yol Kur’an ve Sünnetin ışığında kalamcılar ve mutasavvıfların düşüncelerinin değerlendirilmesidir. Aksi takdirde yapılan eleştirilerden, taassubi yaklaşımlardan dolayı hakikatten daha da uzaklaşılacaktır. Ayrıca insanların fitri özellikleri de başka başkadır. Bazı fitratlar bilgi edinerek, akli önermelere yakın olabilirken; bazı fitratlar da hissi tecrübeleri tercih edebilirler. Günümüzdeki mezhep ve cemaat faktöründen yola çıkarak değerlendirecek olursak, tasavvuf meşrepli bir kişinin akli tahliller yaparak mârifeti anlaması gerçeklikle pek başdaşlaşmadığı görülebilir. Bir taraftan da disiplinlerarası farklı görüş ve eleştirilerin, pratik manada toplumun üzerinde olumlu bir etkiside olmamıştır.

Kelamcılarının görüş ve metodları az sayıdaki entelektüel bir kitle içerisinde kalırken, mutasavvıfların metod ve görüşleri belkide halkı daha fazla etkilemiş ve geniş kitlelere yayılmıştır. Halihazırda da geniş kitleler tarafından desteklenmektedir. Bu durumun cehalet ile de açıklanmaya çalışıldığını da görüyoruz. Mârifetullah konusun da nasların bize sunduğu üslup daha basit ve anlaşılır bir düzeydedir. Bu noktada ilmi disiplinlerde insanı akli ve hissi melekelerden müteşekkil olduğunu düşünerek hareket etmeleri daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Kur'an-ı Kerim de insanın aklını ve gönlünü tatmin ederek, mutasavvıfların ifadelerinde olduğu gibi ameli boyutta da nefsinin tezkiye etmeyi hedeflemiştir eş-Şems, 91/9).

Gelinen noktada sorgulayan, akli melekelerini kullanan, muhakemesi gelişmiş fitrattaki insanlar için kelam ilminin önemi büyüktür ve bu kişilerin kelam ilmine ihtiyaçları vardır. İtikadi açıdan akli tatmin etmeye çalışan bir kelam ilmi, büyük bir sorumluluğu üstlenmiştir. Bir taraftan da kalbini tatmin etmek isteyen, hissi tecrübeleri ile nefsinin tezkiye ederek insan-ı kâmil olma yolunda ilerleyen insanımıza da, tasavvuf ilminin vereceği çok şey vardır. İnsanların ruh ve kalplerini doyurmayı kendine görev edinmiş bu disiplin, modernitenin ve kapitalist dünyanın kurguladığı menfaatperest, hodgam kişiler için de çok önemli bir mekteptir. Hurafelerden ayıklanmış insan-ı kâmil yetiştirmeye adanmış olması da çok önemlidir. Bu noktada iki ilmi disiplinin de varlığı bir zorunluluk olarak görülebilir. O halde ne tasavvuf ilmini reddedici ne de kelam ilmine karşı çıkıcı bir yöntemi değil de, tamamen insanı her şeyiyle bir bütün olarak gören uzlaşmacı bir tavır, hayatın pratik yansıması içerisinde çok daha kabul edilebilir olacaktır.

Sonuç olarak, genel manada ilk dönem kelamcıları ve sûfilerinin Allah'ı bilme imkân ve metodolojilerini özel manada da her iki disiplinin bu süreci tanımlamak için kullandıkları mârifetullah kavramı ile ilgili görüşlerinin ele alındığı bu çalışmada, kelamcıların mârifetullah terimini nadir kullanmalarıyla birlikte, bu alandan uzak olmadıkları anlaşılmaktadır. Kelamcılar, Allah'ın tanınmasında daha çok "isbat-ı vacib" kavramı etrafında görüş bildirmişlerdir. Bu bağlamda kelamcılar tefekkür, nazar, zikir ve istidlâl kavramlarıyla mârifetullah konusunu işlemişlerdir. Mutasavvıflar ise bu süreci tanımlarken mârifetullah algısında doğrudan bu terimi kullanmışlardır. Kelamcıların daha çok akli bir eylem statüsünde değerlendirdikleri ve işledikleri mârifetullah, sûfiler tarafından ağırlıklı olarak kalbin eylemi statüsünde değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda da ilgili kavramları ekseriyetle kalbin amelleri bazında işlemişlerdir. Hem kelamcılar hem

de mutasavvıflar, mârifetullahın gerekliliği üzerinde durmuşlar ve her iki kesimde kendi terim ve kavramları doğrultusunda mârifetullahı zorunlu olarak değerdendirmişlerdir. Son tahlilde mârifetullah, kelamcılara göre aklın bir eylemi; sûfilere göre ise kalbin ameli hükmündedir.



KAYNAKÇA

- ATEŞ, Süleyman (1992), *İslam Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- ATTAS, Seyyid Muhammed Nakib (1995), *İslam, sekülerizm ve geleceğin felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- AYDIN, Hüseyin (1976), *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara: Pars Yayınları.
- AYNÎ, Mehmet Ali (1992), *Tasavvuf Tarihi*, nşr. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Kitabevi.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir (2008), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir (1981), *Usulü'd-Din*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- BAĞDÂDÎ, Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî (2018), *Âriflerin Sultanı*, İstanbul: Yasin yayıncılık.
- BAKILLANÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri (1986), *Temhidü'l-Evail Ve Telhisü'd-Delail*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye.
- BAYRAKDAR, Mehmet (1989), *Tasavvuf Ve Modern Bilim*, İstanbul: Seha Neşriyat.
- BAYRAKDAR, Mehmet (1997), *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- BOLAT, Ali (1998), *Muhasibinin Mârifet Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1989), “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2:238-242.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2005), *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- CEVDET, Naci Hüseyin (1992), *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye*, Beyrut: Dâru Ammar.
- CEYHAN, Semih (2011), “Tecelli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11/ 241-243.
- COŞKUN, İbrahim (2003), “Nazarî Bilgi ve Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri” *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı 15-17 Eylül 2000 Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirileri*, Bursa: Arasta Yayınları.
- CÜRCANÎ, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (1983), *et-Ta'rifat*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- CÜRCANÎ, Seyyid Şerif (2011), *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece Yayınları.

- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf (1988), *eş-Şamil Fi Usûlü'd-Din*, Kahire.
- ÇAĞLAYAN, Harun (2009), *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, Doktora Tezi. Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- ÇATAK, Adem (2012), *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Afşar Matbaası.
- ÇELEBİ, İlyas (1996), *İslam İnancında Gayp Problemi*, İstanbul: İFAV yayınları.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah (1964), “Mu'tezile Ve Akıl Meselesi”, *AÜİFD.*, 12/51-61.
- DAĞ, Mehmet (1980), “Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4/97-114.
- DEMİR, Ahmet İshak (1993), *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf Ve İlham, Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİR, Osman (2013), “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43/271-273.
- EBU ZEHRA, Muhammed (1993), *Tarihü'l-mezahibi'l-İslamiyye*, çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Şura Yayınları.
- ERAYDIN, Selçuk (1995), “Feyz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13/513.
- ERDEMÇİ, Cemalettin (2006), Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (1). 153-176.
- ERGÜL, Adem (2000), *Kur'an'da Kalbi Hayat*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail b. İshak, (2005), *Makalatü'l-islamiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı yayınevi.
- FİLİZ, Şahin (2013), *İslam Düşüncesinde Mistik Bilgini Yeri*, İstanbul: Say yayınları.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (1415), *el-Okyanusü'l-Basit fî Tercümeti Kamusü'l-Muhit*, trc. Mütercim Asım Efendi, İstanbul.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Hucetül islam Muhammed b. Muhammed (1948). *el-Munkız Mine'd-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, Ankara: MEB.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Hucetül islam Muhammed b. Muhammed (1971). *İhyâu Ulûm'i-Din*. çev. Ali ARSLAN, İstanbul: Arslan yayınları.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, (2006). *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, trc. Yunus Apaydın, İstanbul.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, (2008), *Mükaşefet'ül Kulub*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Saadet yayınları.

- GÖZÜTOK, Şakir (2001), “Tasavvufi Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 91:52-58.
- GÜNGÖR, Erol (1991), *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜZEL, Abdurrahim (2001), *Kelam Ve Tasavvuf Açısından Tevhid*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi sy:11 193-210.
- HAKİM, Suad (1981), *el-Mu'cemü's-Sûfî:el-Hikme Fî Hududi'l-Kelime*, Beyrut: Dâru Nedre.
- HEREVÎ, Ebû İsmail Pir-i Herat Hace Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî (2008), *Menazilü's-Sairin İle'l-Hakkı'l-Mübin*, ter. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin yayınları.
- HÖKELEKLİ, Hayati (1994), “Duyu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10:8-12.
- HUCVÎRÎ, Ebu'l- Hasan Ali b. Osman (1982). *Keşfu'l-Mahcub*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- IZUTSU, Toshihiko (1975), *Kur'an'da Allah ve insan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara.
- İbn FÜREK, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen en-Nisburi (1987), *Mucerredu'l Makalati's Seyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret, Beyrut.
- İbn MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (1970), *lisanül Arab*, Beyrut.
- İBNÜ'L ARABÎ, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (2006), *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İBNÜ'L ARABÎ, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (2011), *Mârifet ve Hikmet*. çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık.
- İSFAHANÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb (1970), *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*. neşr Muhammed Ahmed Halefullah, Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye.
- İŞLER, Emrullah (2003), *Âmidî ve Bazı Kelamcılarda BilgiTeorisi*, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyum*, Bursa: Arasta Yayınları.
- KARA, Mustafa, “Mârifet”, *SBA*, II, 240.
- KARADAŞ, Cağfer (2001), “Yakîn Ve İtikad”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1, 113-126.
- KELABÂZÎ, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari (1979). *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't Tasavvuf*. haz. Süleyman Uludağ *Doğuş devrinde tasavvuf*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- KESKİN, Halife (1997), *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- KILLIOĞLU, İsmail (1990), “Bilgi”, *SBA*, İstanbul.

- KUŞEYRÎ, Adülkerim b. Hevazin (2005), *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- KUŞEYRÎ, Adülkerim b. Hevazin (2017), *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları.
- KUTLU, Sönmez (2003). “Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Madurîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara: Avrasya Yayınları.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2002), *Kitâbü't-Tevhid*. trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM yayınları.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2003). *Kitâbü't-Tevhid*. trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM yayınları.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2015), *Te'vilâtü' Ku'ran*. trc. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- MERT, Muhit (2003), “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Deneme”, *AÜİF Dergisi*, 54:1, 41-67.
- MUHÂSÎBÎ, Ebu Abdullah Haris b. Esed (1968), *Risaletü'l-Müsterşidin*. çev. Ali Arslan, İstanbul: Talat Matbaası.
- MUHÂSÎBÎ, Ebu Abdullah Haris b. Esed (2003), *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, terc. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yayınları.
- MUHÂSÎBÎ, Ebu Abdullah Haris b. Esed (2013), *Bed-ü Men Enâbe İlallah, el-kasdu ve'r-Rucû'u illallah, Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlu'n-Nasiha*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Harf yayınevi.
- NESEFÎ, Ebu'l Mu'in (1993), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, tah:Hüseyin Atay, Ankara: DiB Yayınları.
- NESEFÎ, Ebu'l Mu'in (2010), *Bahru-l Kelam*, tercüme Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek yayıncılık
- NESEFÎ, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi (1993), *Tebziratü'l-Edille Fî Usuli'd-Din*. thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- NICHOLSAN, Reynold Alleyne (1978), *İslam Sûfileri*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZCAN, Hanifi (1993), *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları.
- ÖZTÜRK, Resul (2011), “Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin Kelam yöntemi ve Tanrı Anlayışı”, *İslami İlimler Dergisi*, 6:1, 145-176.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1990), *Tasavvufun ruhu ve tarikatler*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (1980), *Usulü'd-Din*. trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınevi.

- ROSENTHAL Franz (2004), *Bilginin Zaferi*, çev. Larni Güngören, İstanbul: Da yayınları.
- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr (1982), *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları.
- SERRÂC, Ebû Nasr et-Tusî (2016), *el-Lüma*. çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam yayınevi.
- SERRÂC, Ebû Nasr Serrâc Tûsî, (2016), *el-Lüma*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam yayınları.
- SEVİM, Seyfullah (1997), *İslam Düşüncesinde Mârifet Ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul: İnsan yayınları.
- SÖNMEZ, Kutlu (2016), *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Marmara Üniversitesi, İstanbul: İFAV Yayınları.
- SUNAR, Cavid (1966), *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları.
- SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed (1988), *Avarifü'l-Maarif*, trc. Yahya Pakiş ve Dilaver Selvi, İstanbul: Umran Yayınları.
- SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed (2018), *Avarifü'l-Maarif*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin (1981), *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri:Sülemi'nin Risaleleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi yayınları.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin (2018), *Tabakâtü's-Sufiyye*, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi.
- ŞAŞA, Mehmet (2018), *Kelam ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*, Ankara: Nobel yayınevi.
- ŞEHRİSTANÎ, Muhammed b. Abdülkerim (1948), *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehrni Muhammed, Beyrut: Daru's-Surur.
- ŞERKAVÎ, Hasan (1987), *Mu'cemu elfazi's-sûfiyye*, Kahire: Müessesetu Muhtâr.
- TAYLAN, Necip (1992), "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6:157-161.
- TAYLAN, Necip (1994), *İslam Felsefesi Kaynakları ve Temsilcileri*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- TEFTAZÂNÎ, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (2016), *Şerhü'l-Akaid*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınevi.
- TOPALOĞLU, Bekir (1985), *Kelam ilmine giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi.
- TOPALOĞLU, Bekir ve ÇELEBÎ, İlyas (2010), *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Diyanet Vakfı yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1989), "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2:246.
- ULUDAĞ, Süleyman (1991), "Arif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3:361.

- ULUDAĞ, Süleyman (1997), “Havatır” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26:526.
- ULUDAĞ, Süleyman (2001), “Kalp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24:229-232.
- ULUDAĞ, Süleyman (2002), “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25:315.
- ULUDAĞ, Süleyman (2003), “Levami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27:144.
- ULUDAĞ, Süleyman (2003), “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28:54-56.
- ULUDAĞ, Süleyman (2003), *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh yayınları, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman, (1992). *İslam da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhebler*, İstanbul: Mârifet yayınları.
- ÜLKEN Hilmi Ziya (1974), *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf şevki (1989), “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2:242.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1996), “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14:34.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2000), “İlme’l-yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22:137-138.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1997), “Havatır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16:523-524.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2000)., “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22:98-100.
- YEPREM, M. Saim (2011), *Matürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- YEŞİLYURT, Temel (2000). “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5:375-377.
- YETİK, Erhan (1998). “Hayret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17:60-61.
- YILDIRIM, Ahmet (2000), *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: TDV yayınları.
- YILMAZ, Hasan Kamil (2007), *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Neşriyat.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (2001), *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler. İmamı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebu Mansur Mâtürîdî*, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.
- YÜKSEL, Emrullah (2003), “Amidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”. *Kelam'da Bilgi Problemi” Sempozyumu*, Bursa: Uludağ Üniversitesi ilahiyat Fakültesi, 15-17 Eylül 2000.
- YÜKSEL, Emrullah (2005), *Sistematik Kelam*, İstanbul: İz Yayıncılık.

ÖZGEÇMİŞ

1983 Çorum, İskilip doğumludur. İlkokulu İskilip'te okudu. Ortaokulu İskilip Atatürk İlköğretim okulunda, liseyi Kartal Anadolu İHL'de bitirdi. 2009 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2009 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Kelâm Ana Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. 2008 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Murakıp olarak görev yapmakta iken 2017 yılında Estonya Din koordinatörü olarak görevlendirildi. Evli ve bir çocuk babasıdır.

