



**KELAM VE TASAVVUF AÇISINDAN
MARİFETULLAH**

Mehmet ŞAŞA

**Doktora Tezi
Kelam Anabilim Dalı
Prof. Dr. Sinan ÖGE
2017
Her hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KELAM ANABİLİM DALI**

Mehmet ŞAŞA

KELAM VE TASAVVUF AÇISINDAN MARİFETULLAH

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Sinan ÖGE**

ERZURUM - 2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



25/01/2017

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “KELAM VE TASAVVUF AÇISINDAN MARİFETULLAH” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☒ Tezimin/Raporumun 10 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.


25.01.2017
Mehmet Şaşa



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



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Sinan ÖGE danışmanlığında, **Mehmet ŞAŞA** tarafından hazırlanan bu çalışma **25/ 01 / 2017** tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Kelam Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sinan ÖGE

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. **25 / 01/2017**

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VII

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ.....	2
A. KONUSU VE GAYESİ	2
B. METODU	4
C. KAYNAKLARI	8
D. İDDİALARI	10

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

KELAMCILARIN VE SUFİLERİN MARİFETULLAH İLE İLGİLİ KULLANDIKLARI TEMEL KAVRAMLARIN MUKAYESESİ	14
1.1. BİLGİ	14
1.1.1. İlim 15	
1.1.2. Marifet.....	19
1.1.3. İlim-Marifet İlişkisi.....	23
1.1.4. İlim ve Marifetin Kesinlik Değeri: Yakîn	33
1.2. BİLGİ ELDE ETME YOLLARI	37
1.2.1. Duyular	41
1.2.2. Akıl	49
1.2.3. Haber	56
1.2.4. Kalp	68
1.2.4.1. Hâtır	78
1.2.4.2. İlham ve Keşf	85
1.2.4.3. Basiret	93
1.2.4.4. Firâset	95
1.2.4.5. Müşâhede	98

1.2.4.6. Nur	102
1.2.4.7. Feth.....	104
1.3. MARİFETULLAH.....	105

İKİNCİ BÖLÜM

KELAMCILARIN MARİFETULLAH ANLAYIŞI

2.1. ALLAH'I BİLME İMKÂNI.....	111
2.2. ALLAH'IN BİLGİ OBJESİ OLMASI	116
2.2.1. Zatının Bilinemezliği	120
2.2.2. Ulûhiyetinin Bilinebilirliği.....	127
2.2.2.1. Varlığının Bilinebilirliği.....	130
2.2.2.2. Birliğinin Bilinebilirliği.....	135
2.2.2.3. Sıfatlarının Bilinebilirliği	140
2.2.2.4. Fiillerinin Bilinebilirliği	143
2.3. ALLAH'I BİLME YOLLARI	145
2.3.1. Zorunlu Bilgi	146
2.3.2. Akıl/İstidlal.....	152
2.3.3. Haber	158
2.3.4. Keşf ve İlham	160
2.4. ALLAH'I BİLMENİN GEREKLİLİĞİ.....	173
2.4.1. Aklî Bir Sorumluluk Oluşu	177
2.4.1.1. Mâturîdîler.....	181
2.4.1.2. Mutezile.....	199
2.4.2. Şer'î Bir Sorumluluk Oluşu.....	215
2.4.2.1. Eş'arîler	216
2.4.2.2. Şia.....	235

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SUFİLERİN MARİFETULLAH ANLAYIŞI

3.1. MARİFETULLAHIN YERİ VE RÖLÜ	245
3.2. ALLAH'I BİLME İMKÂNI.....	249
3.3. ALLAH'IN BİLGİ OBJESİ OLMASI	255

3.3.1. Teorik/Nazarî Bilgi Açısından Marifetullah	259
3.3.1.1. Zâtının Bilinebilirliği	264
3.3.1.2. Ulûhiyetinin Bilinebilirliği	283
3.3.1.2.1. Varlığını Bilmek	287
3.3.1.2.2. Birliğini Bilmek	292
3.3.1.2.3. Sıfatlarının Bilinebilirliği	294
3.3.1.2.4. Fiillerinin Bilinebilirliği	302
3.3.2. Pratik/Amelî Bilgi Açısından Marifetullah	305
3.4. ALLAH'I BİLME YOLLARI	312
3.4.1. Zorunlu Bilgi	315
3.4.1.1. Zarurî Olduğunu Savunanlar	315
3.4.1.2. Zarurî Olmadığını Savunanlar	317
3.4.2. Akıl/İstidlal	318
3.4.3. Haber	329
3.4.4. Keşf ve İlham	332
3.5. ALLAH'I BİLMENİN GEREKLİLİĞİ	345
3.5.1. Şer'î Sorumluluk Oluşu	346
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	356
BİBLİYOGRAFYA	364
ÖZGEÇMİŞ	399

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KELAM VE TASAVVUF AÇISINDAN MARİFETULLAH

Mehmet ŞAŞA

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sinan ÖGE

2017, 399 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Sinan ÖGE

Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

İslâm düşüncesinin önemli disiplinlerinden olan kelam ve tasavvufta Allah’a iman meselesi ele alındığı gibi, marifetullah konusu da detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu çerçevede Allah’ın bilinip bilinmeyeceği, biliniyorsa hangi açılardan bilinebileceği, bilinmiyorsa hangi yönüyle bilinmeyeceği gibi birtakım sorulara cevaplar aranmıştır. İşte bu çalışmada ilk önce her iki disiplinin marifetullah meselesi hakkındaki yaklaşımı ayrı ayrı ortaya konulmuş ve her iki ilim dalının konu ile ilgili yaklaşımları metodolojik, terminolojik ve çıkarımsal açısından karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda metotları açısından bakıldığında, her iki disiplinin bilgi kaynakları arasında ortak paydalar olduğu gibi ayrıştıkları hatta birbirinin tam zıddı söylemlerde bulundukları görülmüştür. Nitekim her ikisi de bilgi kaynağı olarak akıl, haber ve beş duyuyu kabul ederken, kelam, keşf ve ilhamın objektif ve bağlayıcı bir delil olamayacağını şiddetle savunmuş; tasavvuf ise keşf ve ilhamın temel bir bilgi kaynağı olacağını kabul etmiştir. Bununla beraber kelam ilmi, marifetullah meselesini epistemolojik bir problem olarak görmüş ve daha çok, akli ve mantıkî bir zeminde yani nazarî boyutuyla tartışmaya çalışmıştır. Bu yönden konuyu, Allah’ın zatı açısından bilinmeyeceği, varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından da bilinebileceğini sadece teorik olarak ele almıştır. Yani meselenin pratik/amelî yönünü, marifetullahın gereğinin ne olacağını pek konu edinmemiş, bunu diğer ilim alanlarına havale etmiştir. Tasavvuf ise konuya epistemolojik açıdan yaklaşımdan ziyade, marifetullahı esas gaye olarak ele almaya özen göstermiştir. Diğer bir ifadeyle tasavvuf, meseleyi teorik düzlemde ele almaktan ziyade, konunun amelî yönüne yani marifetullahın gereğine, hayattaki yansımalarına, amelin marifetullahı, marifetullahın da amele etkisine dikkatleri çekmiştir.

Terminolojileri açısından ele alındığında da her iki disiplin ortak terimler kullandıkları gibi farklı kavramlar da kullanmışlardır. Ancak şu var ki kelam bilgi nazariyesinde “ilim” merkezli; tasavvuf ise “marifet” merkezli bir terminoloji kullanmaya özen göstermiştir. Diğer bir ifadeyle kelam ilmi, terminolojisini akıl endeksli oluşturmaya özen gösterirken; tasavvuf, kalp merkezli bir literatür kullanmaya gayret sarfetmiştir. Dolayısıyla kelam terminolojisinde objektif ve nesnelliğin hâkim olduğu akıl, duyular, mütevatir haber, yakîn, ilim gibi kavramlar yoğunlukta iken; tasavvufta sübjektifliğin ve öznenliğin ağır bastığı kalp, keşf, ilham, müşâhede, marifet, irfan gibi terimler yoğunluktadır.

Vardıkları sonuçlar açısından da her iki ilim de Allah’ın zatı açısından bilinmeyeceğini, ancak ulûhiyeti yani varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri yönünden bilinebileceği sonucuna varmıştır. Bununla beraber her iki disiplinin, marifetullahın sorumluluk kaynağının ne olacağı konusunda aynı tavrı sergilemedikleri görülür. Hatta kelamcılar arasında bile ortak bir paydadan söz edilemez. Bu çerçevede Mutezile ve Maturîdîlerin çoğu marifetullahın aklen vâcip olacağını kabul etmek suretiyle onu aklî bir yükümlülük olarak görmüşlerdir. Eş’arîlerin neredeyse tamamı ve sûfilerin tamamı marifetullahın ancak şeriatle vâcip olacağını ileri sürmek suretiyle onu şer’î bir sorumluluk olarak kabul etmişlerdir. Varılan bu farklı sonuçlara göre kendisine ilahî mesaj ulaşmadığı için Allah’ı bilmeyenlerin ahiretteki durumunun ne olacağı sorusuna verilecek cevap da değişkenlik arz etmiştir. Bu çerçevede marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak görenler, bu kimsenin uhrevî azaba müstehak olduğunu; şer’î bir yükümlülük görenler ise uhrevî azabın söz konusu olmayacağını ileri sürmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Tasavvuf, Marifetullah, İlim, Marifet.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****KNOWLEDGE OF GOD IN TERMS OF THEOLOGY AND MYSTICISM****Mehmet ŞAŞA****Advisor: Prof. Dr. Sinan ÖGE****2017, 399 pages****Jury: Prof. Dr. Sinan ÖGE****Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK****Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ****Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK**

As important disciplines of Islamic thought, Theology and Sûfism have discussed both believe in God and knowledge of God in detail. In this respect, some answers have been sought whether which aspects Allah can be known in, or not. In the current study, first of all, the approaches of both disciplines regarding to knowledge of God have been addressed separately. After that, the approaches have been compared in terms of methodology, terminology, and inference. From the point of methodology, these two disciplines have both common grounds and opposite discourses with respect to their knowledge sources. So, both accept wisdom, information, and the five senses. Additionally, on one hand, Theology remarkably emphasizes that intuition and inspiration would not be an objective and obligatory evidence, on the other hand, Sûfism clearly agrees intuition and inspiration as a fundamental knowledge source. Besides that, Theology sees knowledge of God issue as an epistemological problem, and discusses knowledge of God with a rational and logical base in terms of its theory aspect. Accordingly, theology just addresses that Allah cannot be known in the sense of his entity; however, he can be known in terms of his existence, oneness, characteristics and actions. In other words, it does not discuss the practical side of the issue and the essentiality of knowledge of God by leaving it to other scientific fields. Conversely, without an epistemological approach to knowledge of God, Sûfism employs it as a main purpose and issue. Consequently, rather than assessing it in a theoretical base, Sûfism points out knowledge of God based on its practical side, essentiality, impact on life, and the interplay between action and knowledge of God.

As they have utilized mutual concepts with regard to the terminology, they also have used different ones. Nonetheless, Theology has considered a knowledge based theory and terminology while Sûfism has employed knowledge of God based one. In other words, Theology has aimed to organize a wisdom-based terminology, whereas Sûfism has made effort to use a hearth-based one. So, Theology terminology has had objective concepts, such as wisdom, senses, mute'atir (successive) information, certitude, information. On the contrary, Sûfism terminology has had subjective concepts, such as hearth, intuition, inspiration, spiritual observation, knowledge, lore.

With respect the results that these two disciplines have, they concluded that Allah cannot be known in the sense of his entity; however, he can be known in terms of his existence, oneness, characteristics and actions. Additionally, they have different approaches regarding to what the responsibility source of knowledge of God is. Moreover, there has not been a mutual ground among theologians. In this sense, most of the scholars who are Mutezile and Mâturîdî have seen knowledge of God as a rational responsibility by agreeing that knowledge of God is rationally obligatory. Almost all Eş'arî and all sûfies have agreed knowledge of God as a shari'a responsibility by asserting that knowledge of God would be merely obligatory with Shariah. According to these different results that the scholars have, the consequence of human beings, who do not know Allah as the divine message does not reach them, has varied. In this respect, scholars who see knowledge of God as a rational responsibility have suggested that human beings who do not know Allah will have perdition whereas scholars who see knowledge of God as a shari'a responsibility have claimed that human beings who do not know Allah will have perdition.

Keywords: Theology, Sûfizm, Knowledge of God, Information, Knowledge.

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.:	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
mad.	: Maddesi
nşr.	: Neşreden
Sad.	: Sadeleştiren
sy.	: Sayı
T.D.K.	: Türk Dil Kurumu
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
ö.	: Vefat tarihi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
y.y.	: Basım yeri yok
yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

İlimlerin metot, konu ve gaye bakımından birbirinden farklı olması, konulara yaklaşımlarını doğrudan etkilemektedir. Bu durum, bazı temel meselelerde farklı yargılara ve düşüncelere varılmasının en mühim sebeplerinden biri olarak gösterilebilir. Dolayısıyla metot ve hedef açısından disiplinler arasındaki açığı genişletildiği ölçüde yaklaşım farklılığının da belirgin bir şekilde arttığı görülecektir. Düşünce âlemine zenginlik katan bu noktanın, aynı zamanda birtakım tartışmalara ve mücadelelere zemin hazırladığı hatta oluşan çekişmelerin bazen fikir mücadelesinin ötesine kadar taşıdığı da bilinmektedir. İslâmî ilimler bazında bakıldığında, bu mücadelenin en bariz şekilde yaşandığı alanlar ise kelim ve tasavvuttur.

Tasavvuf, diğer İslâmî disiplinlerden farklı yapısıyla dikkat çeken bazı özelliklere sahiptir. Muhtevası, mahiyeti ve metodolojisi itibarıyla farklı bir epistemolojik zeminde hareket edip farklı terimler ve ifadeler kullanması, tasavvufî düşünceyi diğer İslâmî ilimlerden ayırır. Bu açıdan sûfî, kendi bilgisinin felsefî ve analitik bilgidan farklı olduğunu ve doğrudan kalbine ilka edilen keşfî anlamlardan meydana geldiğini ileri sürer. Hatta bu şekilde elde edilen bilgiyi de özellikle marifet terimiyle ifade etmeye çalışır. Yine onlar, en ulvî, en kudsî dinî bilgilere, ancak keşf ve ilham ile ulaşılabilceğine inanırlar. Böyle olmakla beraber sûfîlerin sadece keşfî bilgiyi kabul ettikleri, aklî bilgiyi reddettikleri söylenemez. Zira onlara göre keşf ve ilham, metafizik hakkında doğrudan bilgi verdiği halde akıl, vasıtalı bilgi verir. Burada onların yaşadığı en büyük sıkıntı, ruhanî ve derunî olarak hissettikleri bireysel tecrübeyi lafızlara dökmek ve sınırları belli olan kelimelerle ifade edebilmektir. Bu sıkıntıdan dolayı onlar, ifade ve sözden (kâlden) ziyade, genelde sukûtu ve hâli esas almaya çalışmışlardır. Buna rağmen sûfîler, mükâşefe ve müşâhede dedikleri ruhî tecrübelerini lafızlara dökmeye çalışırken, bazen lafzın sınırlarının dışına çıkabilmekte veya sembolik ifadelere başvurabilmekte, bazen de lafzın delalet ettiği anlamların tersi istikamette birtakım yorum ve değerlendirmelerde bulunabilmektedirler. Bu ise kelim ilmi açısından meşru görülebilecek bir durum değildir.

Kelim düşünce sistemi, epistemolojisini haber, duyular ve akıl üzerine kurmak suretiyle bir anlamda kendisini sınırlamıştır. Bu durum, kelim ilminin problematiğinin ele alındığı “mesâil”in mantıkî temellere oturtulmasına imkân sağlamıştır. Böylece

kelam, iman esaslarını inanılan ve yaşanılan bir gerçeklik gördüğü kadar, düşünülebilen ve idrak edilebilen konular olarak işler. Akli ve mantıkî temellerle gayb âlemini veya metafiziği izah etmeye çalışan kelam ilminin bu özelliği, onunla tasavvuf arasındaki mesafeyi arttırmıştır. İşte bu çalışmanın en önemli gayesi ve hedefi, İslâm'ın inanç esaslarının en önemlisi olan Allah inancıyla doğrudan bağlantılı olan marifetullahı, iki farklı ve önemli ilmî disiplin olan kelam ve tasavvuf açısından irdelemektir. Bu iki disiplinin çok geniş bir literatüre ve geniş yelpazeli ilmî birikim ve kültüre sahip olması bizi birtakım sınırlamalara gitmeye sevk etmiştir. Bundan dolayı çalışmamızı her ne kadar ana başlığımız mutlak olsa da başvurduğumuz kaynaklar ve ele aldığımız konular açısından, sadece en çok öne çıkan kelam ekolleri ve tasavvufun köşe taşları hükmünde olan kaynakları ile sınırlı tuttuk. Bu çerçevede konuyu kelam açısından Mutezile, Eş'ârî ve Mâturîdî ekolleri bağlamında işlemeyi tercih ettik. Bunun yanı sıra az da olsa Selefiye, Şia ve çağdaş kelimcilerin konuyla ilgili düşüncelerine yer verdik. Tasavvuf sahasında ise Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Tâlip el-Mekkî (ö. 386/996), Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Hucvirî (ö. 465/1072), Kuşeyrî (ö. 465/1072), İbn Arabî (ö. 638/1240) ve İmam Rabbanî (ö. 1035/1624) gibi önde gelen ve etki bırakmış olan şahısların eserleri ekseninde meseleyi ele almayı tercih ettik. Aynı zamanda az da olsa çağdaş dönem tasavvufçularının konuyla ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık.

Düşünce tarihi boyunca genelde akılcılar ile mistikler arasında her zaman bir mücadele söz konusu olmuştur. Mesela sûfilerin sezgici bir felsefe olan İşrakîliğe meyletmeleri, kelimcilerin ise akılcı felsefe olan Meşşâîliğe yaklaşımlarının sebeplerinden biri bu olabilir. Bu yönüyle müşterek bir konu hakkında iki farklı bakış açısının ortaya konulduğu bu çalışmanın, genel anlamda kelam-tasavvuf ilişkisine, özel anlamda ise kelam ve tasavvuf ilimlerinin marifetullah meselesine yaklaşımlarına ilgi duyanlara önemli bakış açıları sağlayacağını ve mukayeseli bir şekilde diğer meseleler hakkında yeni araştırmalara kapı aralayacağını umut ediyoruz.

Burada hem çalışmam sırasında hem de akademik hayatımın devamı hususunda bana karşı eşsiz bir yüce gönüllük gösteren çok muhterem Hocam Prof. Dr. Sinan Öge'ye çok şey borçlu olduğumu beyan etmek isterim. Aynı şekilde ders döneminden tez döneminin yaralarına kadar, akademik anlamda kendisinden çok istifade ettiğim rahmetli Hocam Prof. Dr. Mevlüt Özler'i rahmetle yâd etmeyi bir vazife görüyorum. Yine kendisinden iki dönem ders alarak tecrübelerinden faydalandığım Doç. Dr.

Muhammed Yazıcı'ya teşekkürlerimi sunarım. Bununla beraber tez izleme komitesi üyeleri olarak katkılarından ötürü Prof. Dr. Resul Öztürk ve Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu hocalarıma şükranlarımı sunmayı bir minnet borcu addediyorum. Ayrıca kendi yoğun çalışmaları esnasında zaman ayırma lütfunda bulunan ve tezimin ilgili bölümlerini inceleyerek tashih edip katkılarda bulunan çok kıymetli Hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye ve tezimin tamamını okuyup katkı sunan Arş. Gör. Abdülbaki Durmaz'a çok teşekkür ederim. Son olarak bu uzun çalışma maratonunda, bitmek tükenmek bilmeyen sabrı ve tahammülü ile sürekli desteğini ve varlığını hissettiğim sevgili eşime müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim.

Erzurum-2017

Mehmet ŞAŞA

GİRİŞ

Bilindiği üzere insanların tarih boyunca Allah'ı bilme hakkında meşgul olduğu cihet, genellikle ve daha çok O'nun insan için bir bilgi objesi olup olmaması değil bir iman/inanç objesi olması durumu olmuştur. Bunun yanı sıra Allah'ı bilmenin ve hakkında konuşmanın imkân ve mahiyeti, çeşitli inanç ve düşünce mensupları tarafından üzerinde tartışılan temel hususlardandır.¹ Marifetullah muhtemelen Allah'a iman etmeye sevk etmesi amacıyla olacak ki İslâm âlimlerinin gündemini de meşgul etmiştir.

Aslında insanın en bariz özelliği hikmet ve ilim arayıcısı olmasıdır. En önemli ilim ise Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir.² Ancak söz konusu bu ilim anlayışından sadece dinî ilimleri çıkarmak, marifetullahı sadece kelam ve tasavvuf gibi dinî ilimlere hasrederek anlamaktan ziyade sünnetullahın bir ürünü olan tabiat ilimlerini de kapsayacak şümüllü bir şekilde anlamak mümkündür. Zira Fizik, Kimya, Tıp, Astronomi gibi ilimlerin ortaya koyduğu kanunlar, Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin tecellileri hükmünde görülebilir.

Marifetullah, icmâlî ve tafsîlî delil ile hâsıl olur. İcmâlî delil ile husule gelen marifet, farz-ı ayndır. Bu da sahabe, tabiin ve sonraki müminler için hâsıl olmuştur. Farz-ı kifaye olan marifet de tafsîlî delillerle olur. Bu da İslâm âlimlerinde husule gelmiştir. Nitekim İslâm âlimleri, zamanın durumuna göre şüpheleri giderecek, inatçıları susturacak, hidayete girecekleri irşad edecek kadar detaylarına varıncaya kadar delil bilmenin ve öğrenmenin, özellikle Allah'ın varlığını ve birliğini bildirip ispat etmenin, peygamberliği ve bununla ilgili özellikleri tanımanın ve öğretmenin farz-ı kifâye olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Aynı şekilde her yerde bunları bulup ispat edebilen bir âlimin yetiştirilip bulundurulmasının farz olduğu nakledilmiştir.³

¹ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlâhî Fîiller*, Araştırma yay., Ankara 2009, 9.

² Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, (I-XV), Dâru's-Sa'b, y.y. ts., VIII, 1354.

³ Taftazanî, Saduddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Mekâsîd*, (I-V), III. Baskı, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998, I, 265-266; Beyâzîzâde, Kemâleddin, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam Ebî Hanîfe en-Nu'man fî usûli'd-din*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007, 60; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, Etüt Ofset yay., Kayseri ts., 106.

I. ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ

A. KONUSU VE GAYESİ

İslâm dininin merkezinde yer alan marifetullah konusu, özellikle de inanç esaslarını savunma görevini üstlenmiş ve bu doğrultuda sistemler geliştirmiş olan kelim âlimlerinin ilgi odağı olmuştur. Doğal olarak kelamcılar, kendi düşünce sistemleri içerisinde Allah'ı bilme hususuna yer ayırmışlar ve konuyla ilgili yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır. Aynı şekilde gerek epistemolojileri gerekse varlık anlayışları itibarıyla diğer İslâmî ilimlerden farklı bir yerde kendilerini konumlandıran sûfiler de böyle esaslı bir meseleden bigâne kalmamışlardır. Başka bir ifadeyle marifetullahı adeta esas gaye edinen sûfiler epistemolojik olarak da bu meseleye eğilmişlerdir. Bu çerçevede kelam uleması bir yandan marifetullah konusunun teorik çerçevesini oluşturmaya çalışırken, diğer yandan da kendi dönemlerinde etkili olan mülhid akımlara karşı sistemli bir şekilde mücadele içerisinde olmuşlardır. Sûfiler ise konuyu teorik olarak tartışmaktan ziyade, Allah-âlem-insan üçlüsü arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmak suretiyle ele almaya, görüşlerini bu fikir etrafında geliştirmeye çalışmışlardır.

Çalışmamızda marifetullahı kelam ve tasavvuf açısından ortaya koymaya çalışacağız. Kelam ilminin yanında tasavvufu seçmemizin bir sebebi, marifetullahın sûfilerin düşünce sisteminin âdeta şah damarını oluşturmasıdır. Diğer bir sebep ise onun kendine mahsus bir marifet nazariyesi geliştirmek suretiyle tasavvufî bilginin temelini oluşturan keşf ve ilham ile marifetullahın elde edilebileceğini savunmuş olmasıdır. Daha da ötesi bu görüşü bazı kelamcılar da dillendirmiştir. Nitekim kelam tarihinde felsefe ile kelamı mezceden ve ortaya koyduğu eserlerle felsefî kelam dönemini başlatan Râzî, kudsî bilgilere ancak iki yolla ulaşabilmenin mümkün olabileceğini savunur. Bunların birincisi, istidlal ve nazar ashabının (kelamcılarının) yolu; ikincisi ise riyazet ve mücâhede ashabının (sûfilerin) yoludur.⁴ Sühreverdî'nin ifadesiyle Allah hakkındaki bilgiye iki şekilde ulaşılır. Birincisi, istidlal ve nazar; İkincisi ise zevk ve vecddir.⁵ Kelamcılar, re'y ve nazar ehli; sûfiler ise müşâhede ve

⁴ Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhiye*, (I-IX), thk. Ahmet Hicazi es-Sefa, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987, I, 53-54.

⁵ Sühreverdî, Şehâbuddin Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-meârif*, Dâru'l-Meârif, Kâhire ts., 243.

mükâşefe ehli olarak adlandırılmıştır.⁶ Aynı şekilde İbn Arabî, kelimcileri “ashâbu’l-edilleti’l-akliyye” diye nitelemiş ve bunların zevk yoluyla marifetullaha ulaşamadıklarını dile getirmiştir.⁷ Buna göre marifetullaha istidlal ve nazar ile ulaşılabilirdi gibi, taklitle, ilham ve keşf ile de ulaşılabilir.⁸ Ayrıca Resulullah’ın haber verdiği hakkı bilmek, yâ nazar ya da keşf ile elde edilir. Zira nakil ve haber-i rasul de nazar veya keşf ile te’vil olunur.⁹ Ancak kelimcilerin nazar ve istidlali; sûfîlerin ise keşfi esas aldıkları söylenebilir.

Çalışmada kelam ilmiyle ilişkisi incelenen tasavvuf ile kast edilen, “Kendini ilme veren, yüksek ahlak ve fazilet sahibi, selefin gidişini takip eden, Allah’a en çok bağlanan, O’nun emrine teslim olan, bütün işlerinde O’na tevekkül eden, O’nun verdiği rızkla yetinen, hayatında zühd ve takvayı gerçekleştirmeye çalışan sûfîlerin ortaya koydukları tasavvufî anlayıştır”.¹⁰ İbn Haldun’un da ifade ettiği gibi bu tarz tasavvufî anlayışı, dünyevî hayata rağbet ve insanların bu hayatın metaini meylî yaygınlaşınca, dini hayata önem veren nadir kimseler için mümeyyiz bir isim olarak tanımlamak mümkündür.¹¹ Ancak Sünnî dünyada ortaya çıkan bu anlayış, hiçbir zaman bunun dışındaki diğer algıları ve dünyevî ufukları yok eden tek boyutlu bir eğilim olmamıştır. Bununla birlikte, III/IX-IV/X. yüzyıllarda Ehl-i Sünnet içerisinde varlığını sürdüren tasavvuf hareketinin, nesnel/objektif ve rasyonel olan kelam ilmi karşısında öznel/sübjektif ve irrasyonel sayılabilecek bir karakteri muhafaza ettiği de göz ardı edilmemelidir.¹²

Araştırmamızın esas gayesi, kelam ilmindeki meşhur ekoller ve bu ekollerde öne çıkan kelimciler ile tasavvuf ilminde köşe taşı hükmünde sayılan öncü sûfîlerden hareketle marifetullah konusunun ele alınış tarzlarını mukayeseli olarak ele alınıp ortaya konulması ve değerlendirilmesidir. Diğer bir ifadeyle çalışmamız, İslâm’ın şekil ve

⁶ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfutu’l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü’l-Meârif, Kâhire 1392/1972, 55; Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mukîzu mine’d-dalal*, (*Mecmûatu resâilî’l-İmâm Gazalî içerisinde*), thk. İbrahim Âmin Muhammed, el-Mertebe’t-Tevfikîyye, Kâhire ts., 581.

⁷ İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtemî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, (I-XIV), II. Baskı, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Mektebetü’l Arabîyye, Kâhire 1405/1985, XIII, 157.

⁸ Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu’l-Mevâkıf*, (I-VIII), Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 258-259.

⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981, 36.

¹⁰ Zira tasavvufî düşünce zaman içinde çeşitli değişikliklere uğramış ve Zühd Dönemi, Tasavvuf Dönemi ve Tarikat Dönemi gibi bir takım aşamalardan geçmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yay., İstanbul 1985, 125-126.

¹¹ İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, (I-II), (Çev.: Zakir Kadiri Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul 1986, II, 541.

¹² Titus Burzkhart, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Aslan), İstanbul 1982, 16-17; Fazlur Rahman, *İslâm*, (Çev.: Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Ankara Okulu yay., Ankara 2004, 203-204.

muhtevasını farklı biçimlerde anlayan ve yorumlayan kelimî ve tasavvufî düşünce sistemlerinin marifetullahı ele alış tarzlarını ve neticede oluşan düşünceleri karşılaştırmalı olarak sergilemeyi amaçlamaktadır. Bir bakıma çalışmanın temel hedefi, kelamın marifetullah yaklaşımı ile tasavvufun bu konudaki anlayışı arasında terminolojik ve metodolojik açılardan bir farklılaşmanın ve ayrışmanın olup olmadığı ve bunların yansımalarının ürünü olan düşüncelerin mahiyeti üzerine odaklanmaktır. Yani amaç, marifetullah merkezinde her iki disiplinin ortak ve farklı yönlerini tespit etmek ve sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Kanaatimizce böyle bir mukayese, marifetullah konusunun çok yönlü bir şekilde değerlendirilmesine imkân sağlayacaktır.

Tezimizin başlığından da anlaşılacağı üzere araştırmamız, mutlak olarak her iki disiplini merkeze almıştır. Ancak esas itibarıyla her iki disiplinin en çok öne çıkan simaları ve eserleri üzerinde yoğunlaşılacaktır. Zira tahmin edileceği üzere konu sadece bir ilim dalı açısından ele alınacak olsa bile, ortada incelenmesi gereken büyük bir malzeme yığını durmaktadır. Başlığı mutlak bırakmış olmamız, her iki disiplinden de ulaşabildiğimiz kadarıyla konuya yönelik fikir beyan eden birçok düşünürün kanaatini inceleme külfetini doğurmuştur. Kaldı ki meselenin tasavvuf disiplini ile ilgili yönüne baktığımızda orada da epeyce zengin bir literatürün varlığını ve neredeyse her sûfî düşünürün kendine has ifade ve sunum farklılığını görmek mümkündür. Bu düşüncelerden yola çıkarak her ne kadar başlığımız sınırlandırılmamışsa da konunun, sahip oldukları hususiyetlerle kelam ilminde etkili ve söz sahibi ile tasavvufun düşüncesini temsil etmede öne çıkan düşünürlerden hareketle ele alınmasının uygun olacağını düşündük.

B. METODU

Düşünce ve inanç tarihi incelendiğinde, Allah'ın ya bilinebilirliği ya da aşkınlığı açısından bir yönüyle insan algısının gündemini meşgul ettiği görülmektedir. İnsanlığın büyük bir kısmı, O'nu tamamen ya da kısmen insanî niteliklere sahip bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Diğer bir kısmı da O'nu tamamen insan algı ve anlayışının dışında görmüşlerdir. Bazıları ise O'nu bütünüyle aşkın, dünyadan uzak kabul ederken, diğer bazıları O'nun ve âlemin birbirinden ayrılmasının neredeyse imkânsızlaştığını dile getirerek bir panteizm ve içkinliği savunmuşlardır. Somut düşüncenin egemen olduğu dönemlerde insanların O'nu bu somut düşünce kategorileri çerçevesinde tahayyül

ettikleri ve dünyevî zaman ve mekân kavramlarını O'na da tatbik ettikleri görülmüştür.¹³ Mistisizm, insanı Allah'da eritip dünyayı inkâr ederken; panteizm, O'nu dünya ve insanda eritir. Materyalizm ise O'nu inkâr eder ve insanı dünyanın içine atar. Bu perspektiflerden her biri Allah'ın hiçbir şeye benzemeyen ve misli olmayan bir varlık olduğunu göz ardı etmekten kaynaklanırken, bu arada insanın ve dünyanın kendine has varlığı kaybolur. Sağlıklı bir ilah tasavvuruna dayanmayan bir metafizik, verimsiz kavramlar ardından gitmeye mahkûm olur.¹⁴ O hâlde değişen zaman ve şartlar karşısında ortaya çıkan yeni paradigmada ilah tasavvurunun yeni ıstılahlar ve kavramlar kümesi üretmesi mümkün görülmektedir.¹⁵

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi İlah tasavvuru dinden dine, kültürden kültüre, çağdan çağa değişkenlik gösterebilmektedir. İlah'ın gerçek mahiyeti ne olursa olsun, açıktır ki her insan ancak kendi zamanının İlah'ını bilebilir; O'na kendi zamanının diliyle kendi zamanının kurumları, âdetleri, gelenekleri ve teolojileri aracılığıyla hitap eder.¹⁶ Burada vurgulamak istediğimiz husus ilah tasavvurunun bütünüyle değişmesi değil, algı ve anlayışımızdaki büyük değişikliklerdir. İlahın aynı niteliklerinin insana farklı anlamlar ifade etmesi ve değişik çağrışımlar yapmasıdır. Tarım toplumunun şartlarıyla sanayi toplumunun şartları bir olmadığı gibi bu şartların insanda oluşturduğu yaşayış ve anlayış da bir değildir. Salt şartların değişmesi insanı Yaratıcı'sından uzaklaştırmaz. Kendi döneminin şartlarına göre insan, Allah inancının rolünü ve yerini doğru bir şekilde belirlemediği takdirde inancının işlevselliğini yitirmesine dolaylı yoldan sebep olacaktır. Bugün biz modern çağda yine aynı problemle karşı karşıyayız. "Allah mefhumu ve din, modern dünya için neler ifade etmelidir?" sorusuna yeterli ya da ikna edici cevaplar verebilmenin sorumluluğunu hissetmekteyiz.¹⁷

İslâm düşüncesindeki Allah tasavvuru ve marifetullah konusuna gelince, ilk olarak şunu ifade etmek gerekir ki İslâm düşünce sistemine bakıldığında birbirinden farklılıklar arz eden dört temel usulün benimsendiği görülmektedir. Bunlar; fakihler ve

¹³ Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji (İnsanın Yeryüzü Serüveni)*, Ankara 1999, 8-9.

¹⁴ Gusdorf Georges, *İnsan ve Tanrı*, (Çev.: Zeki Özcan), İstanbul 2000, 34.

¹⁵ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Kelam Araştırmaları*, 4 (2) (2006), 40.

¹⁶ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 85.

¹⁷ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-", 40.

usulcüler, tasavvufçular, kelamcılar¹⁸ ve felsefecilerdir.¹⁹ Ancak selefin²⁰ metodu ayrı kabul edilirse, bu sayı beşe de çıkarılabilir. Söz konusu disiplinlerin her biri kendi açılarından farklı epistemolojiler ortaya koymuşlardır. Selef uleması, sadece nakle veya habere itimad etmiş ve icmali olarak akli ve nazarı kullanmışlardır.²¹ Fıkıhçılar, muamelat alanında genel itibariyle nass merkezli olmakla beraber akli da ihmal etmeyen bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Kelamcılar, itikad sahasında genel olarak merkeze nassı koymakla birlikte, nazar ve akla da nass kadar itimat eden bir düşünce sistemi oluşturmuşlardır.²² Görüşlerini nassa dayandırma, hem fıkıhçılar hem de kelamcılar için bir zorunluluk gibi kabul edilmiştir. İslâm filozofları (Meşşâîler) ise genel itibariyle akli veya nazar ve burhanı merkeze koymakla beraber nassa kelamcılar kadar ağırlık verip onu göz ardı etmemeye çalışan bir metodoloji oluşturmuşlardır.²³ İslâm filozofları, gerek ontik varlığın yorumunda gerekse öteki felsefî problemlerin çözümünde her şeyden çok akla öncelik tanıdıkları için rasyonalisttirler. Vahyi kabul etmekle birlikte akılla nas arasında bir çelişki söz konusu olduğunda akli tercih, nassı ise te'vil ederler. Bu filozofların en belirgin ortak özelliklerinden biri, dinle felsefeyi bir ortak paydada toplayarak akılla nakli (nassı) uzlaştırmaktır.²⁴ Kelamcılarla İslâm filozoflarını mukayese edecek olursak kelamcılar, akıl ve nassı paralel bir şekilde iki asıl kabul eden bir yaklaşım sergilerken, İslâm filozofları akli asıl, nassı fer' olarak görmüşlerdir. Nitekim onlar, kendilerini “ehl-i mantık ve'l-burhan” diye nitelemişlerdir.²⁵ Sûfîler ise nass kaynaklı bir düşünce akışının yanında vicdanın keşfine ve kalbin müşâhedelerine itimat edilen bir düşünce sistemi geliştirmişlerdir.²⁶ Bizim bu taksimatımızın özetini Gazalî'de ve İzmirli'de görmek mümkündür. Ancak onlar, bunlara ek olarak

¹⁸ Bunlar, ilim ve marifeti nazar ve istidlale bina edenlerdir. Bunlara ehl-i istidlal ve ehl-i nazar denilir. Geniş bilgi için bkz. Gazalî, *el-Mukîzu mine'd-dalal*, 581; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 66; Düveyş, Musa b. Süleyman, *Resâilu ve fetâvâ fî zemmi İbn Arabîyyi's-sûfî*, Medine 1410/1990, 27.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, “İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), Ankara 1967, 156.

²⁰ Selefin tamamı, Ehl-i Sünnet-i hasa olarak görülür. Bunlar dört mezhep imamı, Hanefîlerin, Malikîlerin, Şâfiîlerin ilkleri, Hanbelîlerin çoğudur. Geniş bilgi için bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 66. Selefin metodu, Kur'an merkezli bir metottur. Geniş bilgi için bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme, Dâru'l-Hilâfeti'l-Ulyâ Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası*, y.y. 1336, 36. Selef uleması, nassa, nakle ve rivayete önem vermiştir. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 15.

²¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 37, 63; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 15.

²² İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 37, 63; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 15.

²³ Kelamcılarla Filozofların metodlarındaki farklılık için bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, (Haz. Ahmet Özalp), Kitapevi yay. İstanbul 1995, 23-25; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 37, 63, 89.

²⁴ Mahmut Kaya, *Felsefe, DİA*, XII, 314.

²⁵ Gazalî, *el-Mukîzu mine'd-dalal*, 581; Düveyş, *Resâilu ve fetâvâ fî zemmi İbn Arabîyyi's-sûfî*, 27.

²⁶ Gazalî, *el-Mukîzu mine'd-dalal*, 581; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 37; Düveyş, *Resâil-u ve Fetâvâ fî zemmi İbn Arabîyyi's-sûfî*, 28; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 15.

Bâtîniyye'yi de zikretmişlerdir.²⁷ İzmirli, bu farklı yöntemleri, tarik-i şer'î ve tarik-i felsefî diye iki ana başlık altında ele almış ve her ikisini mukayese etmiştir.²⁸ Dikkat edilirse İslâm tarihi boyunca varlıklarını korumuş olan İslâmî düşünce akımları, itikat ve fikir planında ya naslara ya akla ya da ilhama ağırlık vermişlerdir.²⁹

Selefiye, Fıkıh, Kelam ve İslâm Felsefesi bilgi kaynağı olarak akıl, haber ve duyuları esas almıştır. Bu bilgi kaynakları obje merkezli olup, herkesi bağlayıcı bir öneme sahiptir. Bu açıdan bu disiplinlerin verileri objektif olarak değerlendirilmiştir. Tasavvuf ilmi ise bunlara ek olarak keşf ve ilhamı da bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Keşf ve ilham ise süje merkezli olduğu için objektiflik ifade etmeyip, bağlayıcılığı yoktur. Bu bağlamda tasavvuf disiplininin keşfe dayalı verilerinin, epistemolojik açıdan sağlıklı olduğunun ve bağlayıcılığının kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere İslâm'ın inanç öğretilerini ve akidelerini aklî delillerle destekleyenler kelamcılardır. Bunlara kelamcılar, re'y ve nazar ehli denilmiştir.³⁰ Ancak sadece aklî görüş üretiyorlarsa bunlar meşşâî filozoflardır. İslâm'ın öğretilerinin kaynağı olan nasları -bâtınî de olsa- kendi görüşleri doğrultusunda te'vil etmeye çalışanlar da sûfilerdir.³¹ Bunlar ise müşâhede ve mükâşefe ehlidirler.³² Bununla beraber bu usulleri ikiye indirgeyenler de vardır. Birincisi, kelamcıların ve felsefecilerin kullandığı kıyas yoludur. İkincisi ise sûfilerin kullandığı riyazet metodudur.³³

Araştırmamızda marifetullah konusunda sûfilerin ve kelamcıların metodunu ve bu bağlamda her iki disiplinin bu konudaki görüşlerini ayrı ayrı aktarmaya çalışacağız. Diğer bir ifadeyle çalışmamızı, epistemolojik kaynakları ve usulleri birbirinden birçok yönden farklılık arz eden iki disiplin olan kelam ve tasavvuf ilimleri ekseninde yapmaya çalışacağız. Bu açıdan her iki disiplinin konuyu ele alışlarındaki farklılıklar, amaç ve metodlarındaki farklılıktan kaynaklanmış olabilir. Nitekim tasavvuf, konuyu kendi usulüne göre ele almıştır. Mesela tasavvufî bilgilerin önemli bir kısmının kaynağının keşf ve ilham olduğu ve bu alanda genel geçer bir sistematğin takip edilmediği

²⁷ Gazalî, *el-Munkızu mine'd-dalal*, 581-582; İzmirli, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, 36 vd., 58.

²⁸ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 27-33; İzmirli, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, 34 vd., 58.

²⁹ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 264.

³⁰ Gazalî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 55; Gazalî, *el-Mukızu mine'd-dalal*, 581.

³¹ Muhammed Akil, *Felsefî Tasavvuf*, Birey yay., İstanbul 1998, 37-38.

³² Gazalî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 55; Gazalî, *el-Mukızu mine'd-dalal*, 581.

³³ İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *Mecmûu'l-fetâvâ*, (I-XXXV), nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386, II, 73.

dikkatten kaçmamalıdır. Bununla beraber burada kelim ve tasavvufun marifetullah konusunu ele alırken, ittifak ettikleri ve ayrıldıkları yönleri tesbit edip, Kur'an ve sahih Sünnet bağlamında değerlendirmeye gayret göstereceğiz.

Bu çalışmada bir problem alanı olarak gördüğümüz marifetullah konusunu ele alırken, “probleme dayalı” bir metot izleyeceğimizi söyleyebiliriz. Mesela Allah'ı bilme vasıtaları nelerdir? Allah'ı bilme imkânı var mı? Allah, bilgi objesi midir? O'nu bilmek aklî bir sorumluluk mudur? gibi birtakım sorular dile getirilip, iki disiplinin konuyla ilgili görüşleri ve cevapları ortaya konulmuştur. Bu bağlamda öncelikle her iki disiplinin konuyla ilgili doğrudan veya dolaylı olarak bağ kurdukları terimleri ele alacağız. Sonra her iki disiplinin marifetullah konusuna yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak da her ikisinin tutumlarını hem metodolojik hem terminolojik hem de vardıkları sonuçlar açısından mukayese edeceğiz. Mukayese yaparken de özellikle metodolojik alanda Kur'an'ın sunduğu ve izlediği usul çerçevesinde kelimî ve tasavvufî bakış açılarının tahlilini yapmaya çalışacağız.

Çalışmamız esnasında sistemleri ve metotları birbirinden farklı olan iki ayrı disiplinin, ortak bir mesele hakkında serdettiği görüşleri bir doktora tezi sistematığı içerisinde biraraya getirmekte zorlandığımızı itiraf etmede bir sakınca görmüyoruz. Esas itibariyle mesele, kelim sistematığı içerisinde ele alındığında marifetullahın, yani Allah'ın zatı, varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinin bilinmesinin vâcip/gerekli olduğu hususunda kelimciler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığı bilinen bir husustur. Ancak marifetullahın vücubiyet kaynağının ne olduğu, yani akıl mı yoksa nakil mi olduğu hususunda kelimciler arasında ihtilaf yaşanmıştır.

C. KAYNAKLARI

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere farklı disiplinler açısından marifetullah meselesini ele alacak olmamız, bir anlamda çalışmamızda terminoloji için dilbilimsel eserlerin yanında özellikle de her iki sahanın da söz sahibi müelliflerine bakmamızı kaçınılmaz kılmıştır. Bu itibarla çalışmamızın kelimî çerçevesini Mutezile'nin temel kaynakları sayılabilecek Câhız'ın (ö. 255/869) *Kitâbu'l-hayavân*; Kadı Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî*, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, *Fazlu'l-i'tizal*, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed fi usûli'd-din*; Hüsnî Zeyne'nin *el-Akl inde'l-Mutezile* gibi eserler oluşturmaktadır. Eş'arî

kanadını ise Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtü'l-islâmiyyîn, Kitâbu'l-luma', İstihşânu'l-Havd, el-İbâne an usûli'd-diyâne*; Bakıllanî'nin (ö. 338/950) *Kitâbu't-temhîd, el-İnsâf fîmâ vecbe i'tikâduhu velâ yecûzu'l-cehlu bih, el-İntisâr li'l-Kur'an*; İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *el-Mücerred*; Bağdadî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-fırak, Usûlu'd-din*; Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Kitâbu'l-irşâd, eş-Şâmil fî usûli'd-din, el-Akîdetu'n-nizâmiyye, el-Burhân fî usûli'd-din*; Gazalî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-din, el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl, Mizânu'l-amel, Mecmûatu'r-resâili İmam Gazalî*; Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*; Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Metâlibu'l-âliye, Mefâtihu'l-ğayb, el-Muhassal, el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh, İ'tikâdu fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*; Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkâru'l-efkâr, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*; Taftazanî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Mekâsıd, Şerhu'l-Akâid*; Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Kitâbu't-Ta'rifât, Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserler oluşturmaktadır. Mâturîdîlerden de Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu't-Tevhîd, Te'vilâtü'l-Kur'an*; Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlu'd-Dîn*; Neseî'nin (ö. 508/1115) *Tabsıratu'l-edille, Bahru'l-Kelam*; Sâbunî'nin (ö. 580/1184) *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye, Aliyyu'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber, Şerhu'l-Emâlî*; Beyâzîzâde'nin (ö. 1098/1687) *İşârâtü'l-meram* gibi eserler meydana getirmektedir. Bununla beraber Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nisbet edilen eserlere, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Akîdetu't-Tahaviyye* ve buna yazılan şerh kaynaklara, İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) *Der'ü teâruzi'l-akli ve'n-nakli, Mecmûatu'l-fetâvâ, er-Red ale'l-mantikiyyîn* gibi eserlerine Şia'dan Âli Kâşifi'l-Ğatâ'nın *Aslu'-Şia ve usûlihâ mukâranete maa mezâhibi'l-erbaati*, Muhammed Bâkır İlmu'l-Hüdâ'nın *Marifetullah* gibi eserlerinin yanında bazı Türkçe kaynaklara da bakılmıştır. Ayrıca çağdaş dönem eserlerinden de İzmirli'nin *Yeni İlmi Kelam, Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, Filipeli Ahmed Hilmi'nin *Tarih-i İslâm, Üss-i İslâm* gibi eserleri, Muhittin Bağçeci'nin *Allah'ı Bilmek*, Mevlüt Özler'in *Tevhid* gibi birtakım eserler ve birçok makale incelenmiştir.

Tasavvuf kanadında ise ilk dönemden başlayıp günümüze kadar uzanan geniş bir yelpazeyi oluşturacak kadar birçok eser vardır. Özeldir tasavvufun ilk dönem eserlerini genel anlamda ise her dönemdeki meşhur sûfi düşünürlerin eserlerini inceleyip onların yaklaşımını sergilemeye gayret ettik. Bu eserlerin büyük bir kısmı incelenmiştir. Bu tasavvufî kaynakların bazılarını şöyle sunabiliriz: Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*; Hâris el-Muhâsibî'nin *el-Vesayâ, Âdâbu'n-nufûs, Şerhu'l-Marife ve bezlu'n-nâsibe*,

Risâletu'l-müsterşidîn, Fehmu'l-Kur'an gibi eserleri; Hâkim et-Tirmîzî'nin (ö. 320/932) *Kitâbu hatmi'l-evliya, Nevâdiru'l-usûl, Ğavru'l-umûr* gibi eserleri; Serrac et-Tûsî'nin (ö. 378/988) *el-Luma'*; Kelabazî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*; Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye*; Kuşeyrî'nin *er-Risale*; Gazalî'nin *İhyâu ulûmi'd-din, Mişkâtü'l-envar* gibi eserleri; Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-meârif*; İbn Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem* eserleri ve ulaşılabilen diğer eserleri; Mevlana'nın (ö. 672/1273) *Mesnevi*; Konevî'nin (ö. 673/1274) *Şerhu erbaîne hadisen*; İmam Rabbanî'nin *el-Mektubât* ve Ebu'l-A'la el-Âfîfî'nin (ö. 1966) *et-Tasavvuf* gibi eserlerdir. Bununla beraber modern dönemde kaleme alınmış Süleyman Uludağ ve Ethem Cebecioğlu'un *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* gibi birçok kitabının yanı sıra birçok makale ve ansiklopedi maddesi incelenmiştir.

Öte yandan ülkemizde kalam ve tasavvuf sahasında birçok çalışma ve tez yapılmıştır. İkinci el kaynak hükmündeki bu araştırmaların konumuzla ilgili olan önemli bir kısmından çalışmamız esnasında istifade ettiğimizi söyleyebiliriz. Ayrıca Arap âleminde konuya yönelik yapılan araştırma ve çalışmalardan da ulaşabildiklerimizden faydalandığımızı beyan etmek isteriz.

D. İDDİALARI

İlk olarak şunu itiraf edelim ki bu çalışma, öncelikle herhangi bir iddiayı ispat veya çürütmekten ziyade, bir durum tespiti ve tahlili hükmündedir. Araştırmanın omurgasını tespit çalışması oluşturmakla beraber marifetullah konusunda sûfilerin mi yoksa kalamcılarının mı daha isabetli bir duruş sergiledikleri hangi açılardan tutarlı, hangi yönlerden eksik oldukları ortaya konulmuştur. Bu çerçevede şu sorulara cevaplar aranmıştır. Marifetullah konusunda kalamcılar ile sûfilerin terminolojileri aynı mıdır? Her iki ilim dalının öne sürdükleri görüşler ve deliller nelerdir? Aynı zamanda kalamcılarının kendi aralarında birbirinden farklı olarak öne sürdükleri fikirler ve deliller nelerdir? Her iki disiplinin vardıkları ortak sonuçlar ve ayrıştıkları noktalar nelerdir? Aynı şekilde kalamcılarının kendi aralarında ihtilaf ettiği hususlar ve vardıkları ortak neticeler nelerdir? Marifetullah aklî yoksa şer'î bir sorumluluk mudur?

Çalışmada bu soruların cevapları ortaya konularak, söz konusu disiplinlerin kullandıkları terminolojiler, izledikleri metotlar, vardıkları sonuçlar tespit edilmiştir. Bu çerçevede ilk olarak kalam ve tasavvuf disiplinlerinin marifetullah konusunda

kullandıkları temel kavramlar ortaya konmuştur. Böylece her iki ilim dalının ilgili konu hakkındaki fikirleri bağlamında ortak noktalar ve ayrıştıkları noktalar ile vardıkları neticeler belirlenmiştir. Bunun yanı sıra her iki disiplinin vardıkları sonuçlar, mümkün mertebe Kur'an ve mütevatir haber ışığında mukayeseli bir şekilde değerlendirilmiştir.

Çalışmanın daha ziyade tespit ağırlıklı olması, iddialardan tamamen yoksun olduğu anlamına gelmemelidir. Konular mukayeseli olarak ele alınırken, birtakım iddialar ortaya atılmıştır. Öne sürülmüş iddiaları, terminolojik ve metodolojik diye ikiye ayırabiliriz.

Terminolojik iddialar hakkında bir örnek verecek olursak kelim, ilim ve marifet kavramları için ilahî ve beşerî düzlem vurgusu yaparak beşerî düzlemde her iki kavramın müteradif olduğunu; Allah'tan âleme doğru olan bilgi için sadece "ilim" kavramının kullanılabileceğini; âlemden/insandan Allah'a uzanan bilgi için ise her iki kavramın da kullanılabileceğini savunmakla beraber, "marifet" terimini daha çok tercih etmiştir. Tasavvuf ise her düzlemde "ilim" ile "marifet" in birbirinden farklı olduğunu ileri sürmüştür.

Metodolojik iddialara gelince, izlediği yöntem gereği kelim ilminin marifetullah konusunda ulaştığı bilgiler ve vardığı sonuçlar, daha objektif, nesnel ve başkalarını bağlayıcı iken; Tasavvuf ilminin verileri, bireysel tecrübelerden elde edilmesi hasebiyle subjektif, öznel ve başkasını bağlayıcı değildir.

Terminolojik ve metodolojik farklılıkların vardıkları sonuçlara da yansımaları olmuştur. Bu yansılardan hareketle bazı iddialar öne sürülmüştür. Mesela icmalî olmak kaydıyla marifetullahın aklî bir sorumluluk olarak görülmesi, basın ve yayının zirvede işlediği çağımız için daha isabetlidir. Ancak basın ve medyanın, taraflı hareket etmesi durumunda doğruyu yanlış; iyiyi kötü; güzeli çirkin veya bunların tersini gösterebilecek kadar insanlar üzerinde etki yapan yönü göz ardı edilmemelidir. Kısaca İslâm dinini tanımamaktan ve bilmemekten doğan, İslâm'a ve müslümanlara karşı sürdürülegelen önyargı ve ayrımcılıktan kaynaklanan "İslâmofobi" faaliyetler hesaba katılmalıdır. Bu durumda kendilerine ilahî mesaj ulaşmayan, İslâm'ın temel kaynaklarına ulaşma ve onları anlama fırsatı bulamayan ve İslâm'ı sadece medyadan duyan ve öğrenen kimselerin, onun içeriğini ve hükümlerini olduğu gibi öğrenme ve bilme şansları düşüktür. Bunun için bunların ahiretteki durumu hakkında net bir hüküm

vermek zor görünmektedir. Dolayısıyla bu durumdaki kişilerin ahiretteki halleri hakkındaki hükmü Allah'a bırakmanın, daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan her iki disiplinin üzerinde ihtilaf ettikleri yerler olduğu kadar uzlaştıkları noktalar da vardır. Mesela gerek Allah'ın zatı gerekse varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinden oluşan ulûhiyetinin künhü ve mahiyeti açısından O, mutlak anlamda bilinemez ve tanınamazdır. Fakat O'nun uluhiyeti açısından bilinip tanınabilmekle beraber O'nun hakkındaki bilgilerin sözlü ve yazılı olarak aktarılması da mümkün görünmektedir. Ancak bu açıdan O'nun bilinmesi de nihaî anlamda olmayıp sınırlıdır. Bu da iki sebebe bağlanabilir. Birincisi, sınırlı bir sahaya hitap edebilen dilin dinamiğinin elverişli olmamasıdır. İkincisi ise bizzat O'nun beşerî idrakin fevkinde olmasıdır.

Kelam, marifetullah konusunu ilmî usüller çerçevesinde ele almıştır. Yani delil olarak kullanacağı rivayetleri, hadisçilerin onunla ilgili değerlendirmelerini göz önünde bulundurarak kullanmıştır. Yine nasslar hakkında yaptığı yorumlarda Arap dilinin dinamikleri ölçülerine riayet ederek hareket etmiştir. Fakat tasavvuf için bu hususlardan bahsetmek oldukça güç görünmektedir. Çünkü onlar, bireysel tecrübelerinin sesini dinleyip, kendileri rivayetlerin sübutunu belirleyecek kadar mütesahil davranmışlardır. Bununla beraber kelam, genel anlamda bütün meselelerini özel anlamda ise marifetullah konusunu, âdeta salt akli bilgi düzeyinde ele almış, nazarî ve soyut bir çerçeveye sınırlı tutmaya çalışmıştır. Kelamcılar diğer inanç konuları gibi marifetullahı akli bir zemine oturtmaya gayret ederek ele almaları itibarıyla katı ve donuk bir ifade üslubuna sahip olduğu, bundan dolayı da doğrudan kalbe hitap etmediği şeklindeki sûfiler tarafından yöneltile eleştirilerde haklılık payı bulunmaktadır. Buna karşı tasavvuf, az da olsa nazarî olarak tartışmakla beraber marifetullaha dair bilgiyi salt zihinsel faaliyetler sonucu oluşan bir bilgi olarak görmemiş, salih amelle doğrudan ilişki kurarak ele almaya çalışmıştır. Yani tasavvuf, konuyu sadece nazarî bilgi ile sınırlamayıp, amelî bilgiyle tamamlanabileceğini savunmuştur.

Kelam ve tasavvufun konuyu bu şekilde ele almalarına karşın Kur'an'da Allah'ın insanlığa tanıtılma usulüne ve hitabındaki üsluba dikkat edildiğinde, Kur'an'ın teknik ifadeler kullanmak yerine, ekseriyetle herkesin anlayabileceği ve nasiplenebileceği bir üslup ve dil kullandığı görülür. Ancak kelam ve tasavvuf için aynı şeyleri söylemek zor görünmektedir. Zira kelam, düşünmeyi gerektirdiği gibi sadece sahasında uzmanlaşmış

belli bir entellektüel kesimin uğraşabileceği ve anlayabileceği bir şekildedir. Ayrıca üslubunda teknik terimler kullanılmış, dolayısıyla kişinin o sahanın terminolojisini bilmesini gerektirmektedir. Tasavvuf ise belli makam ve mertebeler ortaya koymak suretiyle sadece o makamlara erişen elit bir tabakanın anlayabileceği, daha doğrusu onların ifadesiyle erişebilecekleri ve yaşayabilecekleri bir haldedir. Aynı şekilde kendine dair bir literatür kullandığı için sûfilerin anlatımlarında, bu terimlerin anlam yelpazesinin bilinmesi gerekmektedir. Bununla beraber marifetullah özelinde kelim ve tasavvufun kullandıkları üsluba nazaran, Kur'an'ın üslubu daha açık ve kolay anlaşılır görölmektedir. Ancak bu durum, Kur'an'ın anlaşılması için sonradan meydana gelen kelim ve tasavvuf disiplinlerinin değerine ve önemine herhangi bir eksiklik getirmemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

KELAMCILARIN VE SUFİLERİN MARİFETULLAH İLE İLGİLİ KULLANDIKLARI TEMEL KAVRAMLARIN MUKAYESESİ

Araştırmanın konusu, kelim ve tasavvuf bağlamında marifetullah olduğu için her iki ilmin bilgi kaynaklarına değinilmesi gerekecektir. Zira kelim ve tasavvuftaki görüş farklılıklarının temelinde ontolojik olduğu gibi epistemolojik farklılıklar yer almaktadır. Bu nedenle epistemolojik anlamda kavramsal bir çerçevenin belirlenmesi gerekmektedir. Bununla beraber marifetullah konusunu, temellendirebilmek ve açıklayabilmek için her iki ilim dalının bu konuda doğrudan ve dolaylı olarak kullanmış oldukları terminolojiyi ortaya koymak son derece önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu terimleri tespit edip izah etmek konuya ışık tutması için yerinde olacaktır. Bunu yaparken her iki disiplinin yaklaşımını göz önünde bulundurup, karşılaştırmalı bir şekilde sunmaya çalışacağız.

1.1. BİLGİ

İslâm düşünce tarihi boyunca ilim konusunda geliştirilen yaklaşımlar, öncelikle Kur'an'ın sunduğu perspektiflere sahip olmayı hedeflemiştir. Bununla birlikte, İslâmî ilimler arasında ilim kavramına yönelik değerlendirmeler farklılık arz etmiştir. Her ilim dalı kendine özgü bilgi tanımında bulunmuş ve nesneleri bu tanımlar çerçevesinde incelemiş ve açıklamalar yapmıştır.³⁴

Bu ilim dalları arasında kelim ilminde bilgi, daha ziyade nazarî olup salt zihnî fonksiyonlardan ibaret olan, kitaplardan okunarak veya vasıtalarla elde edilebilen, yani deliller üzerinde akıl yürütme sonucu gelme olasılığı yüksek olan bir bilgidir. Tasavvuftaki bilginin ise kelimdeki bilginin aksine nazarî olmaktan ziyade amelî bir görünüm arzettiğini söyleyebiliriz. Yani sûfiler, salt zihnî aktivitelerden ibaret olan bilgiyi, tek başına yeterli görmemişlerdir. Onlara göre amellerin en üstünü ilim tahsil etmektir. Ancak burada ilim sözünden maksat, zâhirde ve bâtında kulun vazifesi olan

³⁴ Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, 158-159.

hususlarla ilgili bilgilerdir.³⁵ Başka bir yönden ifade edecek olursak sûfiler, nazarî tartışmalar üzerine kurulan bir bilgiden ziyade pratikte yansıması olan –hal diye tabir ettikleri- bir bilgiyi önemsemişlerdir. Hatta onlar “kâl”den ziyade “hâl”e ehemmiyet atfederek, nazarî tartışmalara girmemeye çalışmışlardır.³⁶

Öte yandan bilgi denildiğinde her iki ilim erbabının aklına ilim ve marifet kavramları gelmektedir. Dolayısıyla bu kavramlara ayrı ayrı değindikten sonra ilim ve marifet arasındaki anlam ilişkisini ve marifetullah konusuna yansımasını ortaya koymak faydalı olacaktır. Bunun hemen ardından da her iki kavramın kesinlik değerini belirtmek için kullanılan yakîn terimine değinmek gerekmektedir.

1.1.1. İlim

İlim, Arapça “علم/a-l-m” kökünden türetilmiş mastardır.³⁷ İlim, lügatte “şuur”³⁸, “eser ve alâmet” , “iki şeyi birbirinden ayıran alâmet”, yola dikilmiş olan ve yolculara doğru yolu gösteren alâmet” anlamlarına gelip, bilgisizliğin (cehl) karşısı biçiminde de tanımlanır.³⁹

Marifetullah nazariyesi “ilim” kavramından soyutlanmış bir şekilde tasavvur edilemez. Zira ilk dönemlerde “ilim”, Allah’ı, ayetlerini ve Allah’ın yaratıklar üzerindeki işlerini bilmeye deniliyordu. Öyle ki Hz. Ömer (r.a.) vefat ettiği zaman ashabın büyük âlimlerinden İbn Mes’ud (r.a.) şöyle demiştir: “İlmin onda dokuzu öldü”. Bu sözüne karşı çıkanları ikna etmek için de lâm-ı tarifle (el-ilmu) kullanılan ilim kelimesini “Allah’ı bilmek” diye açıklamıştır. Daha sonraki dönemlerde ise bu kavram,

³⁵ Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Kitâbu’t-ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, Mektebetu’l-Hancı, Kâhire 1415/1994, 58-59.

³⁶ Kelam ve tasavvuf literatüründe bilgi konusu hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Şaşa, “Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi”, *ASSAM-UHAD Uluslararası Hakemli Dergi*, Yıl: 1, sy: 2, İstanbul 2014, 70-92.

³⁷ İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu’l-Arab*, (I-XV), thk. Ahmed Fâris, Beyrut 1300/1883, “İlim” mad.; Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, (I-IV), thk. Abdulhamîd Hendâvî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, III, 222; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak Murtaza Hüseyinî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, (I-XL), Dâru’t-Turâsî’l-Arabî, Kuveyt 2001, “İlim” mad..

³⁸ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, “İlim” mad.; Asım Efendi, *el-Okyanusu’l-basît fî tercemeti’l-kâmûsi’l-muhît*, (*Kâmus Tercümesi*), (I-VI), İstanbul 1305, “İlim” mad..

³⁹ İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Rağîb, *el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’an*, İstanbul 1986, “ilim”, mad.; Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *Kitâbu’l-bed’ ve’t-tarih*, (I-VI), Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Diniyye, y.y. ts., I, 20; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, “İlim” mad.; Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, III, 203; Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, 14; Ayrıca bkz. Mohd Nor b. Daud Wan, *İslâm Bilgi Anlayışı*, (Çev.: Fuat Aydın), Ankara 2002, 86; İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, 109; Yusuf Şevki Yavuz, “İlme’l-Yakin”, *DİA*, XXII, 137.

anlam genişlemesine uğramıştır.⁴⁰ Hem kelamcı hem de sûfî kimliği bulunan Muhâsibî'nin de gerçek ilmin, Allah'ı bilmek olduğunu ifade ettiği nakledilmiştir.⁴¹

Kelam âlimleri genel olarak bilgi sözcüğünün karşılığında “ilim” kelimesini kullanmışlardır. Sûfîler ise bilgiye mukabil “ilim”den çok “marifet”i öne çıkarmışlardır. Bununla beraber her iki disiplinde de ilim kavramı hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan ele alınmıştır. Nitekim kelam ilmindeki Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmadığı hakkındaki tartışmalar kavramın ontolojik boyutuna, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler ise epistemolojik yönüne işaret etmektedir.⁴² Dolayısıyla kelam geleneğinde ilim kavramı işlenirken, daima ilâhî ve beşerî bilgi problemine atıfta bulunmaktadır.⁴³ Nitekim kelam ilminde ilim, kadîm ve hâdis diye ikiye ayrıldığı gibi; zarurî ve kesbî diye de ikiye ayrılmıştır.⁴⁴

Tasavvufun bilgi nazariyesinde de ilim, ontolojik ve epistemolojik boyutuyla ele alınmıştır. Nitekim tasavvuf geleneğinde ilim, vehbî ve kesbî/nazarî⁴⁵ diye ikiye ayrılmıştır. Onlara göre “Size ancak az bir ilim verildi.”⁴⁶ ayetinin bahsettiği ilim, vehbî ilimdir.⁴⁷ Kesbî ilim ise tefekkür, akıl yürütme ve duyularla elde edilen ilimdir.⁴⁸ Ayrıca onlara göre kesbî ilim, sebeplerden hareketle elde edilirken, vehbî ilim sebeplerden hareketle elde edilmez. Zira bu bilgi, Allah katından gelir.⁴⁹ Peygamberlik ve şariat hükümlerinin hepsi kesbî ilim olmayıp, vehbî ilimdir.⁵⁰

Öte yandan onlar, geniş çerçevede ilmi ilm-i celi, ilm-i hafi ve ilm-i ledün diye üçe de ayırmışlardır.⁵¹ Daha özeldir ise tasavvufta ilim, zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁵² Sûfîler, zahir bilginin akıl ve duyularla; bâtın bilginin ise vahiy ve ilham

⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Gazalî, *İhyâ*, I, 55.

⁴¹ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 111.

⁴² İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, 112; Kenan Yakuboğlu, “Mutezile’de Bilginin Kaynağı ve Değeri”, *Marife Dergisi*, sy: 3, Konya 2004, 329.

⁴³ Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, 112.

⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 79-85.

⁴⁵ İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtemî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, (I-XIV), II. Baskı, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Mektebetü'l Arabiyye, Kâhire 1405/1985, III, 57; IV, 119-120, 162. Başka bir yerde ise o, ilmi üç kısma ayırmıştır. Birincisi, nazarî/aklî ilim; ikincisi, hal ilmi; üçüncüsü ise sır ilmidir. Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin, *Marifet ve Hikmet*, IX. Baskı, (Çev.: Mahmut Kanık), İz yay., İstanbul 2011, 64-65.

⁴⁶ İsra: 17/85.

⁴⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 119.

⁴⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 120, 162.

⁴⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 120, 162.

⁵⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 121.

⁵¹ Ensârî, İsmail Abdullah, *Kitâbu menâzili's-sâirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, 77.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'n-necât*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Vatan Matbaasında Basılmış, Kayıt No: 613, İstanbul 1290, 17, 37.

yoluyla elde edileceğini ileri sürmüştür.⁵³ Yani tasavvufun marifet nazariyesinde tecrübe ile akıl, duyu ile tecrübe arasında bir rekabet ve mücadele değil, bir dayanışma vardır. Bunlar, aynı zamanda iç tecrübe ile de dayanışma içerisinde.⁵⁴

Kelamcılar arasında ilmin tam bir tanımının yapılabileceği ifade edildiği gibi, bunun güçlüğünden de bahsedilmektedir. Hatta ilmi tanımlamanın imkânsızlığı üzerinde de durulmuştur. İlmin tanımlanıp tanımlanamayacağı, ilmin doğuştan olup olmadığıyla ilgili olduğu kadar ilmin kesbî olup olmadığıyla da ilgilidir.⁵⁵ Bununla beraber ilmin birçok tanımı⁵⁶ yapılmıştır.

Sûfilere göre de ilmin hakikatının tasavvuru çok zordur.⁵⁷ Ancak yine de ilmin tanımıyla ilgili görüşler ileri sürmüşlerdir.⁵⁸ Tasavvufta ilmin bir şeyin zâhirine taalluk ettiği kabul edilmiştir.⁵⁹ Nitekim onlar, “ilim, eşyanın ve varlığın zâhirini bilmektir”⁶⁰ diyerek “ilim” kavramıyla, eşyanın duyularla algılanabilen yönüne dikkatleri çekmişlerdir. Zira onlar, sadece vakiya uygun olan bilgiye, ilim denilebileceğini dile getirerek buna işaret etmişlerdir.⁶¹

Sûfiler, manadan mücerred ve muameleden hâli olan bilgiye ilim, buna sahip olana da âlim demişlerdir. Diğer bir ifadeyle sûfiler, sadece ifadeler ve ibareler konusunda bilgi sahibi olan, ifade ve ibarelerin manalarını kavramadan lafızlarını ezberleyen kimselere “âlim” demişlerdir. Bundan dolayı onlar, akran ve emsali olanları hafife almak istedikleri vakit, onu “âlim” ve “danişmend (molla)” diye çağırırmaktadırlar. Bu ise avam için red ve inkâr konusu olarak görülür. Hâlbuki sûfilerin maksadı, ilim

⁵³ Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'l-hitab*, İstanbul 1256, 12, 61; Bursevî, *Kitâbu'n-necât*, 41, 49; Bursevî, Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i mahfî*, Marmara Üniversitesi Kütüphanesi Fen Edebiyat Koleksiyonu, y.y. ts., 68; Cağfer Karadağ, “İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri”, 266.

⁵⁴ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 22.

⁵⁵ Konunun ayrıntıları ve örnekleri için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 68-93; Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (I-IV), Dâru's-Samîi, Suudi Arabistan 2003, I, 26-27; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 74-78.

⁵⁶ İlmin tanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 26; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 75-77; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 19; İbn Teymiye, Ebû Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Der-u teâruzi'l-akli ve'n-nakli*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Suud-i Arabîstân 1991, IV, 33; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “İlim” mad.; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 14-18; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 219; Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhîr b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1346/1928, 5; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 80; Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid (Hâşiyetu Kesteli ile beraber)*, Salah Bilici Kitapevi yay., İstanbul 1310, 25; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 22; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 142-143.

⁵⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 82.

⁵⁸ İbn Arabî, bazı kelamcıların tanımına tamamen mutabık olan bir tanım yapmıştır. O'na göre ilim, malumun bilinmesidir. Ayrıca ona göre ilim, “kendisiyle kâim olduğu zat hakkında ‘âlimdir’ hükmünün verilmesini sağlayan bir sıfattır. (İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife (Resâilu İbn Arabî)*, thk. Sait Abdulfettah, y.y. ts., IV, 179, 191). Yine İbn Arabî'ye göre ilim kişinin kendisinde olanı idrak etmesidir (İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 85).

⁵⁹ Şa'rânî, Ebû Mevâhib Abdulvehhab b. Ahmed, *Dureru'l-ğavvâs alâ fetâvâ seyyidî ale'l-havâs*, I. Bakı, Dâru't-Takvâ, Dimeşk 1433/2012, 128.

⁶⁰ Tirmîzî, Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Ğavru'l-umûr*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 2002, 16.

⁶¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 310-312.

tahsil etmiş olmalarından dolayı onları karalamak değildir. Bilakis maksatları, muameleyi ve ameli terk ettiklerinden dolayı onları kötülemektir. Zira onlara göre âlim nefsiyle, ârif ise Rabbi ile kâimdir.⁶²

Böyle olmakla beraber bizim hareket noktamızı oluşturacak olan asıl tanım, sûfîlerin de kabul ettiği ve kelamcılar arasında en çok öne çıkan “obje (nesne) ile süje (özne) arasında özel bir nispet ve özel bir ilişkidir” şeklindeki tariftir. Biz bir şeyi bildiğimiz zaman, bilinen o şeyle aklımız arasında özel bir nispet ve özel bir ilişki kurarız, işte ilim bu demektir”.⁶³ Aslında sûfîler de kelamcılar gibi ilmi, bilginin “mensûb” olan obje ile “mensûbun ileyh” olan suje arasında bir nisbetten ibaret olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁴ Dolayısıyla marifetullaha dair bilgide obje ve süje kaçınılmazdır. Sûfîlere göre süje, salt akıl olmayıp akli da kapsayan insanın kalbidir. Zira sûfîler, küllî aklın mahallinin kalp olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁵ Ayrıca onlara göre ilim, “bilinenin hakikatine uygun olan sûretin kalpte oluşmasıdır”⁶⁶ şeklinde tanımlamış ve kalbi özellikle vurgulamışlardır. Bu durumda bilen akıl veya kalp iken; bilinen/malum Allah’tır.

Bu bağlamda marifetullah, süje olan akıl veya kalp ile obje olan Allah arasındaki özel ilişki olmaktadır. Daha özele indirgeyecek olursak kişinin akli veya kalbi ile Allah arasında kurulan özel bir nispet ve ilişki olarak değerlendirilebilir. Zira bazı âlimler ilmi, “bilinenin hakikatine uygun olan sûretin akılda oluşmasıdır” veya “bilinenin hakikatine uygun olan sûretin akılda veya kalpte⁶⁷ oluşmasıdır”⁶⁸ şeklinde de tarif ederek özellikle akli ve kalbi vurgulamışlardır.⁶⁹ Dolayısıyla bu bölümde marifetullaha dair bilgiyi elde etmede süje olan akıl ve kalp, kelamcılar ve sûfîlerin düşünceleri doğrultusunda detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bunun yanı sıra bunların marifetullah konusundaki işlevi de ortaya konulacaktır.

⁶² Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 440.

⁶³ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 104 vd.; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, IV. Baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul 1988, 48, 214.

⁶⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 196; VIII, 85; İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marîfe (Resâilu İbn Arabî)*, IV, 176.

⁶⁵ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rücû' ilellâh*, 251-252, 279; Süleyman Uludağ, “Kalb”, *DİA*, XXIV, 230.

⁶⁶ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1361.

⁶⁷ Gazalî, özellikle kalp kelimesini kullanmış ve tanımda kullandığı “kalp” kavramını “bilen insan” anlamında kullanmıştır. Çünkü Gazalî bilen için akıl, nefis, ruh ve kalp kavramlarını kullanır ve bu kavramlarla bilen insanı kasteder. Geniş bilgi için bkz. Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1361.

⁶⁸ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1361; Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Dârü Âlemi'l-Kutub, (I-V), thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1419/1998, I, 193-194.

⁶⁹ Marifetullah bağlamında bu iki tanımla ele aldığımızda eksik kaldıklarını söyleyebiliriz. Zira Allah'ın mahiyeti ve hakikati hakkında insanın aklında, kalbinde ve nefsinde hiçbir şey oluşmaz. O'nun sıfatları ve fiili hakkında ise insanda oluşan bilgiler kısmîdir. Bu kaygıdan dolayı olacak ki Âmidî de söz konusu bu tanımları eleştirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 76-77.

1.1.2. Marifet

“عرف/A-r-f” fiilinin mastarı olan ve “irfan” kelimesiyle aynı anlama gelen marifet, “bilmek, tanımak, ikrar etmek”, isim olarak ise “ilim” manasına gelir.⁷⁰ Hatta Arap diltçilerince ilim kelimesiyle eş anlamlı olarak kabul edilmiştir.⁷¹ Ancak terim anlamları hakkında iki kelimeye farklı manalar yüklenmiştir.⁷² Bununla beraber sözlükte “sezgi, iç tecrübe, tefekkür ederek ve etkisinin veya sonucunun üzerinde düşünerek, yaşama ve hissetme yoluyla idrak etme, anlama, bilme, kavrama, hakikate vâkıf olma, görüp yaşayıp tadarak elde edilen bilgi” anlamlarına geldiği de aktarılmıştır.⁷³ Marifet, lügatte “cehl”in zıddı olan “ilim” demektir.⁷⁴ Ancak Kur’an’da marifetin zıddı, “inkâr” olarak verilmiştir.⁷⁵

Hem kelimcilerin hem de sûfîlerin özellikle “marifetullah” ve sadece sûfîlerin “marifetu’l-Hakk” terkiplerini tercih etmeleri, bizim “marifet” kavramı üzerine eğilmemizi kaçınılmaz kılmıştır. Kelam ilminde cehaletin ve tanımamanın zıddı olarak kabul edilen⁷⁶ marifet, tasdike götüren bir sebep olarak görülmüştür. Zira “iman marifettir” diyenlerin, marifeti tasdik anlamında kullandıkları nakledilmiştir.⁷⁷ İlk dönem kelam metinlerinde iman meseleleriyle ilgili olarak imanın marifet ya da kalp ile tasdik etmek anlamına gelip gelmediği meselesini ele alırken bu kavrama yer verilmiştir.⁷⁸ Kelamcıların bu konuda kullanmış oldukları marifet kelimesi, hadislerde ve İslâm’ın ilk dönemlerinde tasavvufta kazandığı ıstılahî anlamıyla değil, sözlük anlamıyla tanımak/bilmek anlamında ve imânla ilgili olarak kullanılmıştır.

Diğer taraftan kelimciler arasında “marifet problemi” denildiği zaman Allah’ın tanınmasına da işaret edilmiştir. Zira Eş’arî’ye nisbet edilen bir tanıma göre marifet, Allah’ın, kendisini yarattığına ve idare ettiğine itikad ederek O’na boyun eğmektir.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “a-r-f” mad.; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, “a-r-f” mad.; İsfahanî, *el-Müfredât*, “Marifet” mad.; Ayrıca bkz. Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, III, 135-136.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “a-r-f” mad.

⁷² Mesela, marifetin ilme göre daha özel anlam içerdiği, Allah’ın bilgisi için “ilim” kelimesinin, Allah’ı bilmek için ise “marifet”in kullanılabileceği söylenmiştir. (Tehânevî, *Keşşâf*, 1583-1584; İsfahanî, *el-Müfredât*, “Marifet” mad..)

⁷³ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah tâcu’l-luğa ve’s-sihâhu’l-arabîyye*, (I-VI), thk. Ahmed Abdülğaffar Atzâr, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Mısır t, IV, 1400 vd.; İsfahanî, *el-Müfredât*, 495 vd.; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “a-r-f” mad..

⁷⁴ Kâşânî, Abdurrezzak, *Mu’cemu ıstılahâtî’s-sûfîyye*, I. Baskı, thk. Abdul’âl Şâhin, Dâru’l-Menâr, Kâhire 1413/1992, 363.

⁷⁵ Nahl: 16/83; Yûsuf: 12/58.

⁷⁶ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 478.

⁷⁷ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 478.

⁷⁸ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 485.

Kişinin Allah'ı bilmesi de sadece, O'nu birlemesi ve tasdik etmesidir.⁷⁹ Ebû'l-Müntehâ (ö. 1000/1592), el-Fıkhü'l-Ekber şerhinde marifetin "Allah'ı isim ve sıfatları ile bildikten sonra, bu bilmesini/inanmasını muamelatı ile göstermek" olduğunu belirtir.⁸⁰

Tasavvufta ise özellikle de marifetullah konusu işlenirken, marifet kavramı üzerinde çok durulmuştur. Hatta tasavvuf anlayışı marifet üzerine temellendirilmiş, tasavvufî bilgi denilince, ilk olarak marifet kavramı akla gemiştir.⁸¹ Kelamcılardan farklı olarak marifet diye ifade ettikleri bilgi, akıl yürütmekle elde edilemeyen, sadece riyazet⁸² ve mücahede⁸³ sonucunda meydana gelen bilgidir.⁸⁴ Dolayısıyla sûfiler, Allah'a dair bilgiyi ilim olarak değil, "marifet" veya "irfan" olarak isimlendirir, bunu elde etmenin, yalnız ruhun terbiyesi ve kalbin arındırılması ile mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁵ Bununla beraber sûfiler, marifeti kısımlandırırken muhakkak marifetullahla ilişkilendirdikleri görülür. Muhâsibî ise marifeti dörde ayırır. Birincisi, Allah'ı tanıma; ikincisi, şeytanı tanıma; üçüncüsü, nefsin tanınması; dördüncüsü ise amelin tanınmasıdır.⁸⁶

Tasavvufta Allah'a saygının kalpte yer etmesi olarak da tarif edilen marifet, özellikle "marifetullah" terkihi, Allah hakkındaki bilgi için kullanılmıştır.⁸⁷ Genel itibariyle her dönemde ulema, fukaha ve sûfiler, Allah'ı bilmeye dair bilgiye özellikle marifet ismini vermişlerdir.⁸⁸ Nitekim fukaha ve diğer ulema, Allah hakkındaki sıhhatli ilme "marifet" adını vermişlerdir.⁸⁹ Aynı şekilde marifet, Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber, irfan geleneğinde esas olan "marifetullah" denen özel bilgidir.⁹⁰ Tasavvufta marifet kavramı, temelde Allah'a dair bilgi ile ilgili olmakla birlikte, hem insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgiyi hem de bütün varlık ve olayların mahiyeti hakkındaki bilgiyi ifade etmektedir. Âlem ve nefis hakkındaki marifet ise

⁷⁹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 154.

⁸⁰ Magnisâvî, Ebu'l-Muntehâ Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Meârifî'l-Nizâmiyye, Haydarabad 1321, 15.

⁸¹ Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan yay., İstanbul 1995, 194.

⁸² Sufilere göre riyazet, kişinin nefse yönelik ahlakını süslemesidir. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 208.

⁸³ Sufilere göre mücahede, nefsin bedeninin sıkıntılarını ve meşakkatlarını yüklenmesidir. Aynı şekilde mücahede, her şartta ve durumda nefse muhalefet etmektir. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 208.

⁸⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 447.

⁸⁵ Fuzulî, *Matlau'l-itikad fî marifeti'l-mebde ve'l-mead*, 11.

⁸⁶ Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Şerhu'l-marife ve bezlü'n-nâsibe*, thk. Ebu Merir Mecdi Fethi Seydi, Daru's-Sahabe, Mısır 1993, 7, 19. Ayrıca marifetin kısımları hakkındaki bilgi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 260; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 299 vd; İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 85.

⁸⁷ Süleyman Uludağ, "Ari", *DİA*, III, 361.

⁸⁸ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcub*, 137.

⁸⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcub*, (Haz. Süleyman Uludağ), 331-332.

⁹⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, "İrfan Geleneği ve Marifet", *Diyanet Aylık Dergisi*, Ankara Ağustos 2013, 8.

Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir.⁹¹ Bu sebeple marifetullah, “Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi” şeklinde tanımlanmıştır.⁹² Yani marifet, Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri⁹³ hakkında manevi tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimidir.⁹⁴ Böylece sûfilerin marifeti, marifetullah konusunun en önemli parçası olarak kabul ettiklerini görmekteyiz.

Bu açıklamalar ışığında tasavvufta “marifet” kavramının kullanıldığı yerlerde “marifetullah”ın kast edildiği görülür. Yani sûfilerde marifet kavramı, daha çok yüce, gaybî veya Allah'a ilişkin bilmeyi ifade eder. Bu durumda sûfilerin “mutlak zikir, kemaline masruftur” kaidesinden esinlenerek mutlak anlamda “marifet” kelimesini kullandıklarında marifetullahı kast ettikleri söylenebilir. Zira marifet kelimesinden marifetullahın anlaşılması gayet doğaldır. Nitekim varlık sahasında bilinmesi, tanınması gereken yegâne mutlak varlık, Allah'tır.

İslâm tasavvufunda marifet, kalbe keşif veya “ilham” şeklinde atılan (ilka edilen) ve rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret için kullanılmıştır. Sûfi literatüründe bu terimin kullanılışı, sonraki dönemlerde yaygınlaştıysa da sûfiler baştan beri duyu veya akılla veya her ikisinin birlikte kullanımıyla elde edilen bilgiyle, “keşif” ve “ıyan (müşâhede)” ile meydana gelen bilgi arasında ayırım yapmışlardır.⁹⁵ İrfan veya marifet sahibi anlamına gelen “ârif” kelimesi, daha çok tasavvufta kullanılan bir terimdir. Ârifin bilgisine marifet denir. Velayet rütbesi kazanan insana ârif, onun haline ve kullandığı ölçüye ise marifet denilmiştir.⁹⁶

Marifet, sâlikin kalb hareketlerinin tamamına hâkim olduktan sonra Allah tarafından kalbine konulan, makamdan hâle geçişin tamamlandığını gösteren bir bilgi çeşididir.⁹⁷ Zira irfan, keşif, ilham ve ilm-i ledün gibi daha başka terimlerle de isimlendirilen marifet, kalp kaynaklı olduğu kadar, vasıtasız bir bilgi olarak

⁹¹ Süleyman, Uludağ, “Marifet” mad., *DİA*, XXVIII, 55; Hasan Kâmil Yılmaz, “İrfan Geleneği ve Marifet”, 8.

⁹² Süleyman Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 54-55.

⁹³ Sûfilere göre tecelli, gaybın nurlarının setredildikten sonra kalbe açılmasıdır. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 205.

⁹⁴ Süleyman Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 54.

⁹⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, II. Baskı, (Çev.: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitapevi yay., İstanbul 2000, 329.

⁹⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 318; Fehmi Kuyumcu, “Tasavvufun Başlıca Deyim ve Terimleri üzerine Bir Deneme”, *Mavera Tasavvuf Özel Sayısı*, Yıl: 8, 8 (92-95), Temmuz-Ekim 1984, 40.

⁹⁷ İsa Çelik, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy:12, Ankara 2004, 27.

tanımlanmaktadır.⁹⁸ Aslında tasavvufta marifetin birçok tanımı yapılmıştır.⁹⁹ Terim olarak marifet, manevi ve rûhî tecrübe ile kazandığı, keşf ve sezgi ile müşâhede ettiği fikir, kanaat ve anlayış anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁰ Aynı zamanda “hakikat gözüyle hakikatı olduğu hal üzere ihata etmektir” şeklinde tarif eden sûfiler de vardır.¹⁰¹ Sûfî tecrübeye hâsıl olan marifet, duyular ve akıl vasıtasıyla elde edilmiş değildir. Tam tersine, onlara göre marifetin kaynağı, kalp, ruh, sır, ilham ve keşftir.¹⁰² Sûfiler, özellikle keşf ve ilham yoluyla elde ettikleri bilgiye marifet ismini vermişlerdir.¹⁰³ Yani marifet, fikir ve kesb kuvvelerinin dışında olup, kendisine ancak müşâhede ve ilham ile ulaşılabilen bilgidir.¹⁰⁴ Zira İslâm zühdünün tasavvuf haline dönüşmesinden itibaren, özellikle de hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda amaç, keşif ve müşâhede yoluyla elde edilen bilgiye yani marifete ulaşmak olmuştur. Bu yolla elde edilen bilgi de akıl-nakil yoluyla ulaşılan bilgiden yani ilimden üstün tutulmaktadır.¹⁰⁵

Bu çerçevede bakıldığında tasavvufta marifet kelimesinin içerdiği anlamlardan “idrak etmek” akıl yoluyla değil, kalp yoluyla elde edilen vehbî bir bilgiyi ifade edecek şekilde ıstılâhî bir anlam kazanmıştır. Marifet, naklî ve aklî bilgilerden elde edilen “el-ilmu’l-husûlî”nin ötesinde doğrudan idrak (keşf) ve hakikatin tadılması (zevk) ile bağışlanmış vasıtasız ve aracısız bilgiyi ifade eden “el-ilmu’l-hudûrî”ye tekabül eder.¹⁰⁶ Dikkat edilirse sûfilerin “marifet” dedikleri bilgi, hiçbir zihnî faaliyetin ürünü olmayıp, Allah hakkında bile vahye ve resullerin rû’yetine dayanan vasıtasız bilgidir.¹⁰⁷

Yukarıda da görüldüğü üzere tasavvufun kendine has marifet nazariyesinde tasavvufî bilgiler, kitap okumaya ve metin ezberlemeye dayanmadığı gibi, aklî

⁹⁸ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1995, 129; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 128; Uludağ, “Kalb”, *DİA*, XXIV, 231; Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 107.

⁹⁹ Marifetin tanımı için bkz. Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu’l-usûl*, y.y. ts., 183.

¹⁰⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, III. Baskı, Marifet yay., İstanbul 1996, 271; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 399.

¹⁰¹ Kâşânî, *Mu’cemu ıstılâhâtı’s-sûfiyye*, 363; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb, *Medâriku’s-sâlikîn*, (I-III), VII. Baskı, thk. Muhammed Mu’tasım billâh el-Bağdâdî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyyi, Beyrut 1423/2003, III, 312-314.

¹⁰² Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 331 (Süleyman Uludağ Hoca’nın kendi görüşü olup dipnotta verilmiştir).

¹⁰³ Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315.

¹⁰⁴ İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, (I-IV), Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, Mısır ts., I, 31. Ancak kanaatimizce sehven olacak ki diğer bir nüshada buradaki “ilham” kelimesinin yerine “ihkam” kelimesi kullanılmıştır. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 141-142. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315.

¹⁰⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 272; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 36; Süleyman Akkuş, *Sistematik Kelam*, Sakarya 2011, 11.

¹⁰⁶ Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazalî Örneği*, Ankara 2005, 49.

¹⁰⁷ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, (Çev.: Mehmet Dağ-Kemal Işık-Ruhi Fığlalı ve diğerleri), Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1978, 60; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 128; Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 107.

kıyasçılığa ve mantıkî kuralcılığa da istinad etmez.¹⁰⁸ Sûfiler, dinî ve ilahî gerçeklerin akli istidlal ve kıyaslarla idrak edilemeyeceğini ileri sürmekle selefiyeye yaklaşmış; nakle ve rivayetlere dayanan an'anevî dinî bilgileri tenkit ederken de kelamcılara yaklaşmışlardır.¹⁰⁹ Marifetullah konusunda tasavvufî bilgiler, selefiyede olduğu gibi kitap okumaya ve metin ezberlemeye dayanmadığı gibi kelamda olduğu gibi akli kıyasçılığa, mantıkî kaideciliğe de dayanmaz.¹¹⁰ Hâlbuki mantıkî tekliflere dayalı bilgiler, “şöyle olduğu için, böyle olması lazım gelir” şeklinde ifade edilen bilgilerdir. Tasavvufî bilginin ise ifadeye dökülmesi imkânsızdır, dolayısıyla tavsiyeler şeklinde kullanılamazlar. Tasavvufî bilgi, önermeli olmadığı için test, ispat ve tahkik etme imkânı da yoktur.¹¹¹ Bu sebeple tasavvufî bilgilere “sırrî” bilgi denilmiştir.¹¹² Buna karşın kelamın meselelerinin, tahkik ve ispatı mümkün olan boyutta olduğu söylenebilir. Bununla beraber kelam, ilim ve marifetini, yani epistemolojisini nazar ve istidlale bina eder.¹¹³

1.1.3. İlim-Marifet İlişkisi

Kelam ilminin, marifet ve ilim kavramlarının müteradif olup olmadığını ele alırken, kadîm ve hâdis, yani ilahî ve beşerî düzlem ayırımına gittiği görülür. Kelamcılar akıl, duyular ve haber olarak belirlediği bilgi elde etme yollarıyla ulaşılan bilgi için hem ilim hem de marifet kavramlarını kullanmıştır. Yani kelamcılar nezdinde beşerî düzlem söz konusu olduğunda her ikisi müteradiftir.¹¹⁴ Bununla beraber onlar, Allah'ın kendi bilgisi için ikisini müteradif görmeyip, marifet kavramını kullanmamış, “ilim” terimini özellikle kullanmayı tercih etmişlerdir. Fakat kelamcılar, beşerî düzlemde ilahî düzleme doğru uzanan bilgi için ilim ile marifet kavramlarını denk görmüşlerdir. Böyle olmakla birlikte bu bilgi yani marifetullah konusunda bazı nüanslar barındırmasından dolayı marifet kavramının, ilim teriminden daha fazla tercih

¹⁰⁸ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1371; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 130.

¹⁰⁹ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 151.

¹¹⁰ Uludağ, *İslâm düşüncesinin Yapısı*, 130.

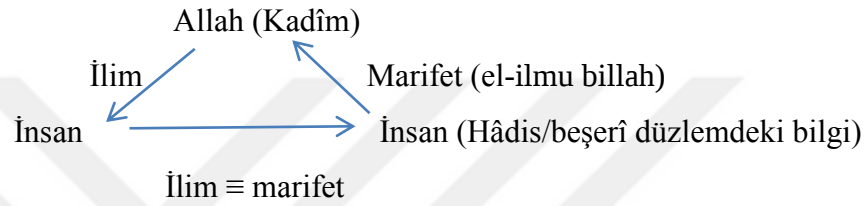
¹¹¹ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken yay., İstanbul 1984, 138-139.

¹¹² Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 130.

¹¹³ Geniş bilgi için bkz. İzmirli, *Muhassalü'l-kelam ve'l-hikme*, 65.

¹¹⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî, Dâru's-Sâdir, İstanbul 2001, 69, 75; Bakıllânî, Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihî velâ yecûzu'l-cehlu bihî*, II. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1421/2000, 13; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-ğayb*, (I-XXXII), Dâru'l-Fikr, y.y. 1401/1981, II, 219; Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabşîratu'l-edille*, (I-II), thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I, 22; İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *el-Mücerred fî makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2005, 299; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 142.

edildiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle marifetullah konusunda ilahî düzlem için klasik kelimeler tabiri ile kadîm varlık için özellikle marifet kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Nitekim aşağıda zikredilecek bazı gerekçelerden dolayı insanın Allah hakkındaki bilgisi için özellikle marifet kelimesi tercih edilmiştir. Ancak ilim kelimesi kullanılmışsa da “marifet” kavramının barındırdığı ince anlamlar hesaba katılarak marifet anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Bunun yanında beşerî düzlemde yani hâdisler için söz konusu olduğunda her iki kavramın birbirinden farklı olduğunu ileri sürenler olmuşsa da marifet, ilim kelimesiyle özdeş kabul edilmiştir. Bunu bir şemayla şöyle gösterebiliriz:



Yukarıda da işaret edildiği üzere kelimacılar, beşerî düzlemde marifet kavramını “ilim” ile müteradif görmüşlerdir.¹¹⁵ Özellikle de duyuları bilgi kaynağı olarak zikrettikleri yerlerde ilim ve marifeti eş anlamlı olarak görmüşlerdir.¹¹⁶ Zira ilim ve marifet farklı olmayıp ikisi de nazar sonucu doğar. İlim, kullarda açığa çıkar ve gerçekleşir. Bu durumda fehm, tefekkuh ve fetanet şeklinde isimlendirilir. Her halukarda ilimle, âlimin nefsi sukuna erer. Bundan dolayı kişinin tatmin olmadığı ve itikat etmediği şeyler ilim değildir.¹¹⁷ Bu sebeple kelimacılar, marifet kelimesinin anlamından ziyade ilim kelimesinin anlamı üzerinde yoğunlaşmışlardır. Ancak kelimâ ilminde marifet kavramı, ilim¹¹⁸ ve iman¹¹⁹ tanımı yapılırken ve Allah’ı bilme¹²⁰

¹¹⁵ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî, Dâru's-Sâdir, İstanbul 2001, 69, 75; Bakillânî, Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihî velâ yecûzu'l-cehlu bihî*, II. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1421/2000, 13; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-ğayb*, (I-XXXII), Dâru'l-Fikr, y.y. 1401/1981, II, 219; Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsîratu'l-edille*, (I-II), thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I, 22; İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *el-Mücerred fî makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2005, 29, 299; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 142.

¹¹⁶ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 142.

¹¹⁷ Kadî Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, (I-XX), thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin, y.y. ts., XII, 25.

¹¹⁸ Bakillânî, *el-İnsâf*, 13; Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtii'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmun'im Abdülhamîd, Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1329/1950, 13-14; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69; Pezdevî, Ebû Yûsuf Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Bîter Lens, Kâhire 1424/2003, 22; Nisâbü'rî, Ebû Saîd Abdurrahman, *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*, thk. Umâdu'd-dîn Ahmed Haydar, Beyrut 1406/1987, 50.

¹¹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 478-479; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, II, 1075; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 154; Subkî, Tâcu'd-Dîn Ebî Nasru'l-Vehhâb b. Ali b. Abdî'l-Kânî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, thk. Mustafa Sâim Yeprem, Ankara 2011, 37; Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Minehu'r-ravdu'l-ezher fî şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998, 224 vd.

konusu işlenirken kullanılan bir kelimedir. Özellikle de Allah hakkındaki bilgi ele alındığında, ilim kelimesi pek kullanılmayıp tasavvufta kullanıldığı gibi marifet kelimesi kullanılmıştır.

Öte yandan beşerî düzlem için kalamcıların, bilgi kavramına mukabil gelecek şekilde ilim ve marifet kavramlarını müteradif gördüklerinin diğer bir delili ise kitaplarında “ilmin sebepleri” yerine bazen “marifetin sebepleri” ifadesini de kullanmış olmalarıdır.¹²¹ Bu kavramların kullanılması, marifetullah meselesinin ele alınmasına da yansımıştır. Nitekim kalamcıların eserlerinde “marifetullah” ve “el-marifetu billah” ter kibine sıkça rastlamak mümkündür.¹²² Aynı şekilde onların “el-ilmu billâh” ifadesini kullandıklarını görmek mümkündür.¹²³ Ancak kanaatimizce bu kullanımda, beşerî düzlemde ilahî düzleme uzanan bilgi söz konusu olduğu için marifet kavramının barındırdığı anlam yelpazesi düşünülerek bu terkip kullanılmıştır.

Tasavvuf düşüncesinde de bilgi denildiğinde, doğal olarak ilim ve marifet kavramları akla gelmektedir. Zira meşhur tasavvuf otoriteleri eserlerinde ilim ve marifet konusuna oldukça geniş yer ayırmış, pek çok ayet ve hadisi kullanarak irfan ve marifete dayalı bir bilgi nazariyesi ortaya koymaya çalışmışlardır.¹²⁴ Sûfî epistemolojisinde marifet kavramı, en az ilim kavramı kadar önemsenmiş, hatta daha önemli rol üstlenmiştir. Bununla beraber her iki kavram arasında farklılıklar görülmüştür. Hatta tasavvufta Allah hakkındaki bilgi için özellikle “marifetullah” ter kibinin özellikle kullanılması, onların “marifet” ile “ilim” kelimelerini müteradif görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle sûfîlerin terminolojisinde ilim ile marifet kavramları birbirinden farklı değerlendirilmiştir. Kalamcıların da kabul ettiği üzere her iki kavram arasında bulunan ince anlam farklılığı; dil bilimcileri ve sûfîler açısından da kabul edilmiştir. Bu ince farkları şöyle sıralayabiliriz:

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 168; Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, III. Baskı, thk. Abdülkerîm Osmân, Kâhire 1416/1996, 86-89; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 230 vd., 489.

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69, 75; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 22; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 61.

¹²² Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 25, 230 vd., 489; XV, 25-27; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 64-69, 88; Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *Kitâbu'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, (I-II), thk. Yusuf Hevîn el-Yesûî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, I, 14, 17-22; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 262-269; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, el-Matbaatu'l Huseyniyye el-Misriyye, y.y. t, 28; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî el-Yenşâr-Faysal Bedîr –Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru'l-Meârif, İskenderiyye 1969, 119-123; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 211-212; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 41-42, 211-212.

¹²³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 232, 489; XV, 27; Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, 24; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 211-212.

¹²⁴ Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kûtu'l-kulûb fi muâmeti'l-mahbûb ve vasfî tariki'l-mürîd ilâ mekâmî't-tevhîd*, (I-II), thk. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Ridvânî, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kâhire 1422/2001, I, 363-491; Gazâlî, *İhyâ*, I, 8-92; Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif*, 38-42; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 82 vd..

İlk olarak şunu beyan edelim ki hem kelimcılar hem de sûfiler Allah’a ârif denilemeyeceği, ancak âlim denilmesi gerektiği hususunda görüş birliğine varmışlardır.¹²⁵ Hatta bu konuda Allah için ne ıstılahta ne de örfte “marifet” kavramının kullanılamayacağı konusunda icma olduğu nakledilmiştir.¹²⁶ Başka bir ifadeyle ‘marifet’in Allah’ın sıfatı olmadığı, ancak “ilmin” Allah’ın sıfatı olduğu ve ilim, marifet ve fıkıh kelimelerinin anlam ilişkisi olduğu ifade edilmiştir. Bunun için Allah’ın bilgisi için sadece “Allah’ın ilmi” ifadesi kullanılır. Allah’a “âlim” denilirken, “ârif” ve “fakîh” denilemeyeceği, “Âlim” Hakk’ın aynası iken, “ârif” ve “fakîh” Hakk’ın aynası olmadığı ileri sürülmüştür.¹²⁷ Allah’ın bilmesi/bilgisi hakkında marifet kelimesi değil, “الله يعلم كذا” kalıbıyla “ilim” kelimesi kullanılır. Yani Allah için “الله يعلم” denilir, ancak “الله يعرف” denilmez.¹²⁸ Allah da kendisini “Alîm” olarak vasıflandırırken, “ârif” olarak vasıflandırmamaktadır. Nitekim bizzat Allah’ın bilgisinden bahseden ayetlerde¹²⁹ ve hadislerde¹³⁰ “a-r-f” fiili hiç kullanılmamış, daima “a-l-m” fiili kullanılmıştır.

Sûfiler başta olmak üzere birçok dilbilimci, ilim ile marifeti birbirinden farklı görmüşlerdir.¹³¹ Aynı şekilde tasavvufî düşüncede ârif ile âlim arasında açık bir ayırım yapılmıştır. Nitekim zahirî ilimler hakkında bilgi sahibi olanlara “âlim” denilirken;

¹²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 78; Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, (I-V), II. Baskı, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2004, I, 74; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, II, 219; Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 13; İsfahânî, *el-Müfredât*, “Marifet” mad.; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 379, 437; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 312-313; Tehânevî, *Keşşâf*, 1583; Şarkâvî, *Mu'cemu'lfâzî's-sûfiyye*, 205; Afîfî, *Tasavvuf (İslâm'da Manevî Devrim)*, 283.

¹²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 78; Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, (I-V), II. Baskı, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2004, I, 74; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, II, 219; Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 13; İsfahânî, *el-Müfredât*, “Marifet” mad.; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 379; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 312-313.

¹²⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 312-313; Ayrıca bkz. Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 13; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 379.

¹²⁸ İcî, Ebu'l-Fazl Adududdin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelam*, Beyrut ts., 10; Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu keşşâfî istilâhâtü'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Al Dehrûc, Beyrut 1996, 1583; Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “marifet” mad..

¹²⁹ Bkz. Lokman 31/15, 20, 23, 34; Ahzap 33/18, 51; Sebe 34/2; Secde 32/6; Yasin 36/16, 76; Fatır 35/11, 28, 38; Tâhâ 20/114; Zümer 39/9; Mücadele 58/11.

¹³⁰ Buharî, Humus, 7; Müslim, İmare, 175; Buharî, İlim, 34; Müslim, İlim, 13; Tirmizî, İlim, 2, 3, 19.

¹³¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, “Marifet” md.; Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu keşşâfî istilâhâtü'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Al Dehrûc, Beyrut 1996, 1584 vd.; Ayrıca bkz. Mekki, *Kütü'l-kulûb*, I, 193; Rıdvânî, Mahmud Abdurrazzık, *el-Mu'cemu's-sûfî*, Kâhire ts., “Marifet” mad.; Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, 342; Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâtü's-sûfiyye*, 124-125; Tirmizî, *Ğavru'l-umûr*, 16; İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî, *Mu'cemu istilâhâtü's-sûfiyye*, (Mukaddemât içerisinde), (Çev.: Seyfullah Sevim), Büyükşehir Belediyesi Kültür yay., Kayseri 1997, 70; Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1985, 155, 221; Şarkâvî, Hasan, *Mu'cemu'lfâzî's-sûfiyye*, Müessesetu'l-Muhtar, Kâhire 1987, 205; Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Şerhu'l-ma'rife ve bezlu'n-nâsibe*, thk. Mecdi Fethi Seyyid, Dâru's-Sahâbe li't-Tûras, Mısır 1413/1993, 19; Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *er-Riâye li hühûkillah*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., 402; Rıdvânî, *el-Mu'cemu's-sûfî*, “Marifet” md.; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005, 117; Süleyman Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 54.

“ârif” denilmemiştir. Âlim olanları olmakla beraber sûfî ve velilere ise “ârif” denilir.¹³² Ayrıca sûfîler, kendi özel yöntemleriyle ulaştıkları bilgiye marifet, diğer İslâm bilginlerinin ulaştığına da ilim demektedirler. Dolayısıyla “ârif”, sûfî nitelenmesi, âlim de diğerlerinin nitelenmesini ifade etmek için kullanılmaktadır.¹³³ Bu ayırım hem marifet ile ilim arasındaki metot farkından, hem de ârif ile âlimin vasıflarının farklı oluşundan ileri gelmektedir, ilmin elde edilmesinde âlimin dinî ve ahlakî şahsiyetinin fazlaca önemi olmadığı halde marifete ulaşmada şahsiyet merkezî rol oynar. Âlim, zihnî faaliyetle mutlak surette bilen, ârif ise ahlakî ve manevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen, anlayandır. İlim, marifetten daha şümullüdür, ilim ilâhî bir sıfattır, marifet ise tabiatla, var oluşla ilgili Rabbânî bir sıfattır.¹³⁴ Diğer bir ifadeyle “âlim”lik ilâhî iken, “ârif”lik rabbanîdir. Zira “*Neşsini bilen Rabbini bilir.*”¹³⁵ rivayetinde “ilâhehu” denilmeyip “rabbehu” denilmiştir.¹³⁶ Ancak onlar, Allah hakkında ârif olmadan önce O’nun hakkında ilim sahibi olmayı şart görmüşlerdir. Nitekim Hucvirî’ye göre sıhhatli ilim olmadan, sağlıklı hal olmaz. Sağlıklı ilim, sıhhatli hal değildir. Yani Allah hakkında âlim olmayan, O’nun hakkında ârif olamaz. Ancak ârif olmayan biri âlim olabilir.¹³⁷

Öte yandan marifet, tanımaktır. İlim ise bilmektir. Bunlar başka şeylerdir.¹³⁸ Bunun yanı sıra marifet, öncesinde cehli gerektirir.¹³⁹ Allah için böyle bir şey muhal olduğundan dolayı Allah’ın bilgisini marifet kavramıyla ifade etmek, isabetli görünmemektedir.¹⁴⁰ Ayrıca marifet, mutlak bilgi ve kadîm bilgi için değil, hâdis bilgi için kullanılır.¹⁴¹ Nitekim sûfîlerin nazarında vasıtalı bir şekilde, yani akıl ve beş duyu ile elde edilen bilgiye ilim denilirken¹⁴²; vasıtasız bir şekilde elde edilen bilgiyle Allah’ı tanımaya marifet, bu yolla Allah’ı bilen ve tanıyanlara da “marifet ehli, irfan ehli, ârif,

¹³² Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 331 (Süleyman Uludağ Hoca’ya ait bir bilgi olup dipnotta verilmiştir).

¹³³ Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan yay., İstanbul 1997, 141.

¹³⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, 1583; İbn Arâbî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, II, 316; Şarkâvî, *Mu’cemu’l-fâzî’s-sûfiyye*, 205; Afîfî, Ebu’l-Alâ, *Tasavvuf (İslâm’da Manevî Devrim)*, (Çev.: H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale yay., İstanbul 1996, 283.

¹³⁵ A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay. (İFAV), İstanbul 1992, III, 154; IV, 326. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, II, 262.

¹³⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 312-313.

¹³⁷ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 331-332; Ayrıca bkz. Ridvânî, *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, “Marifet” mad.

¹³⁸ İmam Rabbânî, Ahmed Fâruk-i Serhendî, *el-Mektubât*, (Çev.: Hüseyin Hilmi Işık), Sönmez yay., İstanbul 1968, 73 (38. Mektup).

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi’l-ğayb*, II, 219.

¹⁴⁰ Eleştiriler için bk. Neseî, *Tabîratu’l-edille*, I, 13.

¹⁴¹ Neseî, *Tabîratu’l-edille*, I, 13; Ayrıca bkz. Hanîfî Özcan, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, III. Baskı, İFAV yay., İstanbul 2012, 43.

¹⁴² İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 343.

ârif billâh, âlim billâh” denilir.¹⁴³ Onlar, akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vasıtasız olarak elde edilen marifeti, akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilir kabul etmişlerdir.¹⁴⁴

Gazalî vasıtasız olan tasavvufî bilgi ile duyular ve akıl ile elde edilen vasıtalı bilgiyi kıyasladığı göl istiaresinde aynı marifet anlayışını ortaya koymaktadır. Buna göre bir göle, nehirlerden ve gölün altından su gelmektedir. Nehirlerden gelen suya kıyasla gölün altından gelen sular daha saf ve devamlıdır. Nehirlerden gelen sular, duysal ve akli bilgiyi, gölün dibinden gelen sular da müşâhede yoluyla elde edilen bilgiyi sembolize eder. Bazen ilimler, duyu nehirleri vasıtasıyla kalbe gönderilirken bazen de kalbin derinliklerinden ilim pınarları kaynayabilir.¹⁴⁵ Bu örnekten de anlaşıldığı üzere sûfiler, marifetten söz ederken kalp kavramına; ilimden, yani çıkarımsal veya kavramsal bilgiden söz ederken de genellikle akıl ve duyulara vurgu yapmışlardır.

Dolayısıyla insanın Allah hakkında sahip olduğu hâdis bilgiye işaret etmek amacıyla “marifet” kelimesi özellikle kullanılmış olabilir. Çünkü kelamcılara göre ilmin, mürekkep ve küllî olan şeylere; marifetin de basit ve cüz’î olan şeylere tahsis edilmesi doğru görülmemekte, bilakis ilim ile marifet aynı kabul edilmektedir.¹⁴⁶ Bununla birlikte marifet, “bir şeyi, eserini düşünmek suretiyle bilmek”¹⁴⁷ veya “delil vasıtasıyla cüziyyâtı idrak etmek”¹⁴⁸ şeklinde tanımlanmış olup O’nun eserleri üzerinde tefekkür ve tedebbür etmesiyle kendisine ulaşılan, erişilen, sınırlı ve eksik olan bilgiyle ilgili olarak kullanılır.¹⁴⁹ Dolayısıyla beşerin Allah’a dair marifeti, O’nun zatını idrak ederek değil, aksine fiillerinin etkisi veya sonucu olarak meydana gelen âlem üzerinde düşünerek elde edilmesidir.¹⁵⁰

Diğer bir husus ise kelamcıların da itiraf ettiği üzere Allah’ın, “malûm” değil, “marûf” olmasıdır.¹⁵¹ Hâlbuki her malûm, maruf iken; her maruf, malûm

¹⁴³ Süleyman Uludağ, “Marifet” mad., *DİA*, XXVIII, 55; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 316.

¹⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, (I-VI), (Çev.: Veled İzbudak), Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul 1991, I, 276 (3449. Beyit); Süleyman Uludağ, “Ma’rifet” mad., *DİA*, XXVIII, 55; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, III. Baskı, Marifet yay., İstanbul 1996, 316.

¹⁴⁵ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1373-1374. Ayrıca o, kesbî ilim sahibi âlimlerle, ilhamî veya keşfî ilim sahibi veliler arasındaki farkı anlatmak için Çinlilerle Romalıların padişahın huzurundaki maharetlerini sergileme hikâyesini nakleder. Geniş bilgi için bkz. Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1376; Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 277-278 (3467-3484. Beyitler)

¹⁴⁶ Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 46.

¹⁴⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, “marifet” mad..

¹⁴⁸ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 15.

¹⁴⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1583; İsfahânî, *el-Mufredât*, “marifet” mad.; Firuzâbâdî, *Kâmûsu’l-muhît*, “a-r-f” mad..

¹⁵⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, “marifet” mad.. Ayrıca bkz. Neseî, *Tabsîratu’l-edille*, I, 13; Ayrıca bkz. Hanîfî Özcan, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, 43.

¹⁵¹ F. A. Hilmi, *Üss-i İslâm*, Dâru’l-Hilâfe, y.y. 1332, 23.

olmayabilir.¹⁵² Bundan dolayı kelamcılar, Allah'ı bilme hakkında genel itibariyle “ilim” kavramını kullanmayıp “marifet” kavramını tercih etmişlerdir.¹⁵³ Anlaşıldığı üzere dilciler ve kelamcılar, kulun Allah hakkındaki bilgisi için “ilim” kelimesinden ziyade “فُلَانٌ يَعْرِفُ اللَّهَ”, yani “falan kişi, Allah'ı tanıyor” kalıbıyla “marifet”in kullanılması gerektiğini ifade etmişlerdir.

İlim, bir şeyin hakikatını idrak etmeyi ifade eder.¹⁵⁴ İlim, ihata etmekle; marifet, idrak etmekle elde edilir.¹⁵⁵ İdrak ise ya tasavvurdan¹⁵⁶ ya da tasdikten¹⁵⁷ ibarettir.¹⁵⁸ Bu bağlamda Allah'ın zatı tasavvur edilemeyip, varlığı, birliği ve sıfatları hakkında selbî yolla kesin bazı hükümlere varılabildiği için tasdikât kısmına dâhil etmemiz mümkündür. Ayrıca ayette¹⁵⁹ de ifade edildiği gibi, Allah ihata edilemez, ancak mutlak anlamda olmasa da kısmen idrak edilebilir. Ayrıca marifet, eserleri idrak edilip de kendi zatı idrak olunamayan şeyler hakkındaki bilgi anlamında kullanılmaktadır.¹⁶⁰ Dolayısıyla bu anlam düşünülerek, “marifet” kelimesi özellikle kullanılmış olabilir.

Diğer taraftan ilim, bir şeyi “genel ve mutlak olarak bilmek” demektir. “Marifet” ise daha mahsûr (sınırlı) ve mukayyed bir şekilde bilme anlamına gelir.¹⁶¹ Yani bir şeyi bilmek/ilim, o şey hakkında hiçbir şek ve zan barındırmamaktır.¹⁶² Nitekim Kur'an'da hem insanların bilgisinin geçtiği yerlerde hem de nefiy ve ispatta bir kesinliğin olduğu veya tafsilatlı bir bilgiden bahsedildiği yerlerde “علم” fiili; kesinliğin olmadığı veya yüzeysel (icmalî) bir bilgiden bahsedildiği yerlerde ise “عرف” fiili kullanılmıştır.¹⁶³ Bu görüşü ileri sürenler, hadis olarak ifade ettikleri “*Subhâneke mâ arafnâke hakka ma'rifetike Ya ma'rûf! (Seni noksan/eksik sıfatlardan tenzih ederim. Seni hakkıyla bilemedik, Ey Ma'rûf!)*”¹⁶⁴ sözünü delil getirmişlerdir.¹⁶⁵ Allah, külliye/tamamen ve

¹⁵² Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, I, 22.

¹⁵³ İsfahânî, *el-Müfredât*, “Marifet” mad..

¹⁵⁴ Mahmut Ahmet Etriş, *el-Furuku'l-luğaviyye*, 277.

¹⁵⁵ Sâlimî, Ebu's-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî, *et-Temhîd*, y.y. ts., 8.

¹⁵⁶ Tasavvur, “Bir şeyi zihinde canlandırmak” anlamındadır (Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, XX, 127). Ayrıca tasavvur, yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade eder (Hayati Hökelekli, “İdrak”, *DİA*, XXI, 477; Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, XX, 127).

¹⁵⁷ Tasdik, bir önermenin bilgi açısından geçerliliğini ve doğruluğunu kabul etmeyi ifade eder (Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, XX, 127). Ayrıca tasdik zihinde oluşan imaj ve kavramlar hakkında bir yargıyı da beraberinde getirir (Hayati Hökelekli, “İdrak”, *DİA*, XXI, 477; Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, XX, 127).

¹⁵⁸ Hökelekli, “İdrak”, *DİA*, XXI, 477.

¹⁵⁹ Taha: 20/110.

¹⁶⁰ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 158.

¹⁶¹ F. A. Hilmi, *Hikmet Yazıları*, (Haz. ve Latinize eden: Ahmet Koçak), İnsan Yay., İstanbul 2005, 248.

¹⁶² İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 258.

¹⁶³ Bkz. Secde: 32/17; Lokman: 31/6, 20; Ahzap: 33/5, 59; Sebe: 34/28; Yasin: 36/36.

¹⁶⁴ Yaptığımız araştırma neticesinde asıl hadis kaynaklarında bu habere raslayamadık. Ancak Âlûsî tefsirinde Hz. Peygamber'in sözü olarak aktarmıştır. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 293; IX, 192; Makdisî, Merî b. Yûsuf b. Ebî bekr b. Ahmed, *Ekâvîli's-sikât fî te'vîli'l-esmâ ve's-sıfat ve'l-âyâtî'l-muhkemât ve'l-müştebihât*, thk. Şuayb Arnavûtî,

tafsilatlı bir şekilde ihata edilemeyen, akılla kavranamayan aşkın bir varlık olduğundan, O'nun hakkındaki bilgi için böyle bir kesinlikten söz etmek mümkün görünmemektedir. Tüm bu gerekçelerden dolayı kelam terminolojisinde de Allah hakkındaki bilgi için “marifet” kavramının tercih edildiğini söyleyebiliriz.

Hem kelimciler hem de sûfiler, bu manaları düşünerek ilahî düzlemde beşerî düzleme, yani âleme uzanan bilgi için sadece “ilim”; insandan Allah’a uzanan bilgi için ise çoğunlukla “marifet” kavramlarının, “marifetullah” terkinin kullanılmasını tercih etmişlerdir. Ancak bunun yanı sıra “el-ilmu billah” ifadesini kullandıkları da olmuştur. Fakat onların, Allah’ı bilme konusunda “el-ilmu billah” terkinin kullandıklarında da marifet kavramının barındırdığı anlamları gözeterek kullandıklarını söyleyebiliriz.

Sûfiler, yukarıda zikredilen gerekçelerden hareketle bilgiyi özellikle “ilim” ve “marifet” diye iki farklı kısımda ele almışlardır. Zira herkes ilim sahibi olabilir. Ancak marifete ancak fena mertebesi ile şerefleneler sahip olabilirler.¹⁶⁶ Bu da gösteriyor ki sûfiler, marifetten yani keşfî bilgiden söz ederken kalp; ilimden, yani kavramsal ve çıkarımsal bilgiden söz ederken de genellikle akıl terimini kullanmışlardır. Zaten onlara göre “ilim” kelimesiyle kast edilen, akıl, nakil ve öğrenme yoluyla ulaşılan bilgi; diğeri de ilham yoluyla kalbe ilka edilen, fakat mahiyeti ve kaynağı tam olarak kavranamayan, yaşayıp tatmaya dayalı “marifet”tir.¹⁶⁷ Yani ilim, kavramsal bilmedir. Marifet ise doğrudan doğruya kalbin bilmesidir.¹⁶⁸ Onlara göre kavramsal veya bilimsel bilgi olan “ilim”, zahîrî bilgi olup maddî âlemin bilinmesini ifade ederken; marifet, batînî bilgi olup ilahî âlemi bilmeyi hedeflemektedir.¹⁶⁹

Yukarıda da işaret edildiği üzere onlar, tahsil ve tedris ile elde edilen bilgiler anlamında “ilm” veya “husûlî bilgi”; diğeri de Allah hakkındaki bilgi anlamında “marifet” veya “huzûrî bilgi” adını vermişlerdir.¹⁷⁰ Sûfiler nezdinde ulaşılmak istenen

Beyrut 1406, 45. Bazı şerh kitaplarında ise Peygamber’e isnad edilmeksizin meşhur bir söz olarak zikredilmiştir. Bkz. Aynî, Bedruddin Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin, *Umdetu’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buhârî*, (I-XXV), Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, Beyrut ts., XXIII, 198; Gûrânî, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed, *Kevseru’l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi’l-Buhârî*, (I-XI), thk. Ahmed Azvi İnaye, Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, Beyrut 1429/2008, XI, 246. Bazı kaynaklarda da “haber” şeklinde nakledilmiştir. Bkz. Kâhîrî, Zeynuddin Muhammed Abdurraûf b. Tâcîlârifin, *Feydu’l-kadîr şerhu’l- câmi’i’s-sağîr*, (I-VI), el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Mısır 1356, II, 410.

¹⁶⁵ F. A. Hilmi, *Târîh-i İslâm*, Hikmet Matbaası, Konstantiniyye 1326, I, 25.

¹⁶⁶ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 73 (38. Mektup).

¹⁶⁷ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar yay., İstanbul 2012, 50.

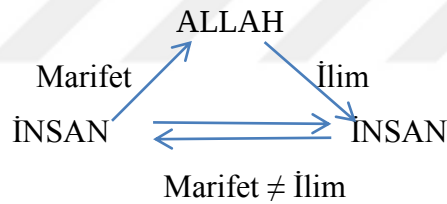
¹⁶⁸ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, 130, 180.

¹⁶⁹ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan yay., İstanbul 1995, 241.

¹⁷⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, İstanbul 1990, 115. Muhâsibî ise bunları ayrı isimlendirmiştir. Birincisi, ilimdir ki, kavramsal bilmedir. İkincisi marifettir ki, kavramların aracılığına başvurmadan doğrudan doğruya bilmedir. Bkz. Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 107.

ve asıl hedeflenen tek bilgi, husûlî ilimden huzûrî ilme, ilimden marifete doğru tekâmül eden bilgidir.¹⁷¹ Dolayısıyla mutasavvıflara göre bilgi denildiğinde daha çok “marifet” anlaşılır.¹⁷²

Aslında hem sûfiler hem de kelamcılar, bilginin ancak öğrenmek/taallüm suretiyle elde edilebileceğini kabul ederler. Ancak sûfiler, kelamcılardan farklı olarak bazı ayetleri¹⁷³ de kendilerine delil getirerek Rabbanî/Rahmanî öğrenmeden bahsederek, bilginin doğrudan Allah’tan öğrenilebileceğini kabul ederler.¹⁷⁴ Yani kelam düşüncesinde zâhir ve kesbî ilim önemsenip esas alınırken, tasavvufta nazarî bilme eylemiyle kazanılmış (kesbî) bilgiye karşılık, bâtinî veya ledünnî bilgiye daha çok önem verilmiştir.¹⁷⁵ Bununla beraber yukarıda ilim-marifet ilişkisine yönelik verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere onların, Allah’ın mâsiva hakkındaki bilgisi için “ilim”; insanların Allah hakkındaki bilgisi için de “marifet” kavramını kullandıkları görülür. Bu yönüyle kelamcılarla hem fikirdirler. Ancak onlar, beşerî düzlemdeki bilgi için de aynı ayırımı yapmış, hatta marifet bilgisini daha kıymetli görmüşlerdir. Bu yönüyle de kelamcılardan ayrılmışlardır. Sûfilerin marifet nazariyesini bir şema ile şöyle gösterebiliriz:



Hem kelamcıların hem de sûfilerin Allah hakkındaki bilgi için böyle bir ayırıma gitmiş olmaları ve “marifet” kavramını tercih etmeleri isabetli görünmektedir. Zira bilgi, iki yönlüdür. Birincisi, mutlak tasavvur; ikincisi de tasdik manasındadır.¹⁷⁶ Bundan dolayı her ilim ve marifet için ya tasavvur ya da tasdik denilir. İlim, gerek mahiyeti tasavvur olsun gerekse mahiyetin durumunu tasdik olsun basit ve mürekkep¹⁷⁷ olan şeyleri idraktır. Anlamca veya hükümce cüzî olan basit şeyler, marifet; mefhum ve

¹⁷¹ Ali Bolat, “Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:12-13, Samsun 2001, 365.

¹⁷² Ali Bolat, “Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, 365.

¹⁷³ Nahl: 16/78; Rahman: 55/2-5; Alak: 96/1-5.

¹⁷⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 266.

¹⁷⁵ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 158-159.

¹⁷⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, 1583; Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve’n-nihal*, (I-II), Dâru’l-Marife, Beyrut 1414/1993, I, 527-528; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 32; Râzî, *el-Metâlibu’l-âliye*, I, 49-50; İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *er-Red ale’l-mantıkiyyîn*, Müessesâtü’r Reyân, Beyrut 2005, 222-127; Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, I, 274-275; Muhammed Abduh, *Risaletü’l-tevhîd*, 25-29.

¹⁷⁷ Basit ve mürekkep varlıklar hakkında geniş bilgi için bkz. Taftazânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 415-416; Râzî, *el-Muhassal*, 5-6.

hüküm açısından küllî olan mürekkebler ise ilim kelimesiyle ilgilidir. Zira cüzî ve tasavvur, basite; küllî ve tasdik ise mürekkebe benzer.¹⁷⁸ Aynı hususu Gazâlî de dile getirmiştir. O, tasavvurdan marifeti, tasdikten ise ilmi anlamıştır. Nitekim ona göre bilgi ya tasdik ya da tasavvurdur. Tekil şeylerin bilgisi tasavvur, iki tekil şey arasındaki bağlantıyı oluşturan bilgi ise tasdiktir.¹⁷⁹ Bundan dolayı tasavvurât hakkında marifet; tasdikât hakkında ise ilim kelimesi kullanılır.¹⁸⁰ Zira tasavvurat, ma'ruftur. Tasdikât ise malumdur, delildir. Tasavvura ulaşım tanım yapana “muarriif” denilir.¹⁸¹ Ancak tasdike ulaşana ise kendisinde matluba bir işaret olduğu için delil denilir. Zira kıyas, istikra ve temsiller bununla yapılır.¹⁸² Bu açıdan Allah’ın öncelikle tasavvura konu olan tekil şeyler içerisine dâhil edilmesi âdetâ kaçınılmazdır. Bu bilgilerden yola çıkarsak, tasavvufun tasavvurat üzerine kelim ilminin ise tasdikât üzerine kurulmuş olduğu sonucuna varabiliriz.

Kelamcılar, marifetullah konusunda pratik/amelî bilgiden ziyade teorik/nazarî bilgiyi önemsemişlerdir. Nitekim onlar, Allah’ın sıfatlarının tezahürleri ve isimlerinin tecellilerine dikkatleri çekmek yerine, O’nun sıfatlarının var olup olmadığı meselesine yoğunlaşmışlardır. Bununla beraber kelim düşünce sisteminde ilim, sûfilerce kabul edilen keşf, ilham ve müşâhedenin mahalli (yeri) olan kalp ile değil de nazar ve istidlalin mahalli olan akıl ile elde edilir. Diğer bir ifadeyle kelim disiplininde objektif bilgi elde etme yolları olan akıl, duyular ve haber-i sâdik vasıtasıyla elde edilen veriler esas alınmıştır. Özetle kelim ilminde istidlâlî ve nazarî bilgiye itibar edilmiştir. Tasavvufta ise bunlardan ziyade ilhamî bilgi esas alınmıştır. Ayrıca kelimde ilim ve marifet, akıl merkezli bir görünüm arz etmektedir. Bununla beraber kelimde nazariyat yani teorik bilgi söz konusu olup bunu ifade etmek için “ilim” kelimesi kullanılmıştır. Marifetullah konusunun da pratikteki yansımalarından ziyade teorik boyutu ele alınmış ve tartışılmıştır.

Sûfilerin marifet nazariyesini, kelimcilerin bilgi nazariyesiyle mukayese edecek olursak şunları söyleyebiliriz: Tasavvufta marifet, kalp merkezli teşekkül edip, varlıkların bâtinî tarafını keşfetmeyle ilişkilidir. Kelamcılar, genellikle bilgi için “ilim” kelimesini kullanırken; sûfiler, “marifet” ve “irfan” kavramlarını kullanmışlardır. Kelam

¹⁷⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 1583.

¹⁷⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 32; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 314.

¹⁸⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 314; Tehânevî, *Keşşâf*, 1583.

¹⁸¹ Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 274.

¹⁸² Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 275.

düşüncesinde marifet, ilimle eş anlamlı kabul edilmiştir. Tasavvuf düşünce sisteminde ise marifet, genel olarak ilim kelimesinden farklı kabul edilmiştir. Zira ilim, nazar ve istidlal ile elde edilirken; marifet, kalp yoluyla elde edilen bilgi olarak kabul edilir. Diğer bir ifadeyle ilim akıl, duyu ve haber yoluyla elde edilirken; marifet, doğrudan kalpte meydana gelen bilgi olarak görülmüştür. Tasavvufta marifet, şek ve şüphe barındırmayan muteber bilgi iken; kelim ilminde kesinlik bildiren bilgi, ilimle ifade edilmiştir. Ancak tasavvufta kalbî bilgi esas alındığı için marifetullah konusunda akıl ve zahirî duyularla elde edilen bilgiden ziyade kalpte oluşan bilgiler esas alınmıştır. Kelam düşüncesinde ise akıl-duyu veya aklın rolünün biçildiği kalp-duyu ilişkisinden oluşan ve objektif değeri olan istidlal ve nazar, marifetullah konusunda esas alınmış, ancak sübjektif değere sahip kalbî bilgiye itibar edilmemiştir.¹⁸³

Bilgiyi oluşturan ilim ve marifet kavramları arasındaki farkları, dilbilimsel yönü de kapsayacak şekilde ele aldıktan sonra, yakîn kavramına ve marifetullah konusu özelinde yakînî bilginin meydana gelip gelmeyeceğine değinelim.

1.1.4. İlim ve Marifetin Kesinlik Değeri: Yakîn

Marifetullah hakkında kişinin elde ettiği veya ulaşabildiği bilginin, kesin ve bağlayıcı olup olmaması, diğer bir ifadeyle objektifliği açısından yakîn kavramı önem arz etmektedir. Zira kelim ilminde marifetullah konusunda elde edilen bilgilerin kesinlik ifade edip etmediği ve tatmin etme düzeyi tartışma konusudur. Bu seviyeyi ifade eden kavramlardan biri ise “yakîn” kavramıdır.

Yakîn kelimesi, “sâbit olmak, sükûn bulmak, durulmak” anlamlarındaki “يقن” kökünden türetilen bir kelimedir. Bu kelime, “havuzda suyun durulması” manasına gelen “يقن الماء في الحوض” ifadesinde yer alan “يقن” fiilinden alınarak “ilmin kalpte karar kılması ve yerleşmesi” anlamında ıstılahlaşmıştır.¹⁸⁴ Suyun hareketinden sonra sükûnu gibi, şüpheden sonra bilginin ya da itikâdın istikrâr kazanması “yakîn” olarak anlaşılmıştır.¹⁸⁵ İsfahânî, yakînînin târifini verirken kök anlamını gözeterek “sukûnu’l-fehm”, yani “anlamın sabit olması” karşılığını vermiştir.¹⁸⁶ Ayrıca şüphenin giderilmesi anlamına da gelir.¹⁸⁷ Kur’an’da “kesinlikle bilme” anlamında kullanılmıştır.¹⁸⁸ Bununla

¹⁸³ Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Şaşa, “Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi”, 70-92.

¹⁸⁴ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 85.

¹⁸⁵ Çağfer Karadaş, “Yakîn ve İtikad”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1), 2001, 113.

¹⁸⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, “Yakîn” md.

¹⁸⁷ Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, IV, 413.

beraber Kur'an'da¹⁸⁹ ve hadislerde¹⁹⁰, “yakîn” kelimesi, “ölüm” anlamında da kullanılmıştır.

Dilbilimsel olarak yakîn kavramını ortaya koyduktan sonra, kelamcılar ile sûfîlerin bu kavram hakkındaki yaklaşımlarına gelem. Yakîn ile ilim arasında sıkı bir ilişki kuran kelamcılar, “yakîn” kavramını, genelde “kesin bilgi” olarak tanımlamışlardır. Yani onlar, lügatte “kendisinde hiçbir şüphenin olmadığı ilim” olarak, ıstılahta ise “bir şeyin hüccet ve burhan değil de iman gücüyle görülmesidir” şeklinde târif etmişlerdir.¹⁹¹

Kelamcılar, şüpheyi kabul etmeyen kesin hükme, özellikle “ilim” demiştir.¹⁹² Onlar, yakînî bilgiye keşf, ilham ve müşâhede yoluyla değil de ancak akıl, duyular ve haber-i sâdık ile ulaşılabilirliğini kabul etmişlerdir. Bu bağlamda kelamcılar açısından Kur'an'ın veya mütevatir haber ile gelen marifetullahı dair bilgilerin, kesin bilgi ifade ettiği söylenebilir. Allah'ın subutî ya da haberî sıfatları bunun en somut örnekleridir.

Sûfîler nezdinde ise yakîn, bir nûrdur ve bu nûr ancak kulun Allah'a yönelmesi ile elde edilebilir. Bu yönelim gerçekleştiğinde kalp, nûr ile dolar.¹⁹³ Böylece melekût olduğu gibi kulun kalbine yansır.¹⁹⁴ Bundan da anlaşıldığı üzere yakîn, melekût âlemine dair bilgilerin/marifetin kalpte oluşmasını sağlar. Dolayısıyla marifetullahı dair bilginin de kalpta oluşabilmesine vesile olabilir. Zaten sûfîler, yakîn kavramını marifetullahı konusuyla ilişki kurarak işlemişlerdir. Nitekim onlar, “*Yakîn sana gelinceye kadar, Rabbine ibadet et.*”¹⁹⁵ ayetindeki “yakîn” kelimesini marifetullahı şeklinde anlamışlardır.¹⁹⁶

Öte yandan sûfîler, kelamcılar gibi düşünerek yakîn kavramını, istidlal ve nazarla elde edilen, kendisinde şüphenin olmadığı ilim olarak tanımlamışlardır.¹⁹⁷ Ayrıca

¹⁸⁸ “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler.” Neml: 27/14.

¹⁸⁹ “Yakîn gelene kadar Rabbine kulluk et.” Hicr: 15/99; Ayrıca Bkz. Müdessir: 74/47.

¹⁹⁰ “Yakîn gelinceye kadar namazı kılan, zekâtı veren ve Rabbine kulluk eden...” (Müslim, İmare: 125; İbn Mâce, Fiten: 13); “...yemîn ederim ki, ona yakîn gelmiştir.” (Buhârî, Cenâiz: 3).

¹⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Gazalî, *İhyâ*, I, 123-124; Semerkandî, Muhammed Hanefî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Katar ts., 154.

¹⁹² Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), (Çev.: Mustafa Öz), İstanbul 2011, 20; Mağnisavî, Ebu'l-Munteha el-Mevlâ Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, III. Baskı, y.y. 1429/2008, 14.

¹⁹³ Tirmizî, Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Edebu'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahîm Sâiyih, ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, Beyrut 1413/1993, 116.

¹⁹⁴ Tirmizî, *Edebu'n-nefs*, 106.

¹⁹⁵ Hicr: 15/99.

¹⁹⁶ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 459 (276. Mektup).

¹⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 121, 214-217; Gazalî, *İhyâ*, I, 123-124; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî işârât-ı ehl-i ilhâm*, 527; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 366.

“gerçeğe uygun kesin hüküm, itikad veya bilgi” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁹⁸ Bununla birlikte yakîn, sûfilerce müşâhedeyle eşdeğer olarak görülmüştür.¹⁹⁹ Çünkü yakîn, kalbin keşfiyle gaybın müşâhedesidir. İman nuru, “*Onlar gayba iman ederler.*” ayetinde²⁰⁰ işaret edildiği gibi, perde arkasında iken; yakîn nuru, perdenin kalkmasıylaadır. İkisi arasındaki fark, âmâ ile gören kimse gibidir.²⁰¹ Böylece sûfiler, kendisinde şüphenin olmadığı bilginin, müşâhede ile elde edilebileceğini savunmakla beraber yakîni, kalp merkezli bir bilgi/marifet olarak görmüşlerdir. Zira onlar, şüpheyi giderme vâsıtaları ve yakînî bilgide bireyi esas almaları bakımından yakîn konusunda usûlcülerden ve kelamcılardan ayrılmışlardır.²⁰² Sûfiler, yakîn kavramıyla vasıtası kalp olan marifete dayalı irfânî bilgiyi kastetmişler ve yakîn terimindeki kesinliği, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn mertebeleriyle marifette görmüşlerdir.²⁰³ Diğer bir ifadeyle onlar, yakîn ile akıl ve istidlal yoluyla elde edilen ilimden sonraki kesinlik ifade eden bilgiyi değil, kalp vasıtasıyla marifetten sonra kesinliğe ulaştıran bilgiyi ifade etmişlerdir.²⁰⁴

Görüldüğü üzere tasavvufta yakîn, kalbî bilgiyle ilgili olup onun elde edilme vasıtası hakkında sûfiler arasında farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Ayrıca tasavvufta “yakîn” ile bilgidен ziyade, vasıtası kalp olan marifete dayalı irfânî bilgi kastedilmiştir. Yakîne, ancak kalbin keşfiyle müşâhede sonucunda ulaşılabilceği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla keşf ve müşâhede sonucunda elde edilen kesinlik ifade eden yakîn, marifetullah konusunda da itibar edilen bilgidir. Zaten önceden de geçtiği üzere yakîn, marifetullah konusunda kalpte marifetin oluşmasına vesile olabilecek bir nurdur.

Kelamcılar ve sûfilerin yakîn kavramına yükledikleri anlamı ve yakînin kaynağını ortaya koyduktan sonra marifetullah hakkında, kelamcıların ilmi mi yoksa sûfilerin marifeti mi yakînilik ifade eder? Kelamcılar, “ilim, kendisinde şüphe barındırmayan kesin hükümdür.”²⁰⁵ diyerek, marifetten ziyade, kendi usulleriyle ulaştıkları bilgilerin/ilmin daha kat’ilik ifade ettiğini savunmuştur.

Sûfilerin bilgi nazariyesinde marifet, daha ziyade zihnî faaliyet ile oluşan ilimden daha kesin ve daha muteber görülmüştür. Nitekim onlar nezdinde iç tecrübeye ve manevi gözleme dayanan aracısız bilgi olan marifet ve irfan, nasların nakil ve rivayet

¹⁹⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 1812; Yusuf Şevki Yavuz, “İlme’l-yakîn”, *DİA*, XXII, 137.

¹⁹⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 529.

²⁰⁰ Bakara: 2/3.

²⁰¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1814.

²⁰² Gazalî, *İhyâ*, I, 123-124.

²⁰³ Sühreverdî, *Avârifü’l-meârif*, 250; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 213.

²⁰⁴ Tirmîzî, *Nevâdiru’l-usûl*, I, 293.

²⁰⁵ Mağnisavî, *Şerhu’l-fikhi’l-ekber*, 14.

edilmesine veya aklın yaptığı kıyas ve istidlale dayanan vasıtalı bilgilerden daha değerli ve daha önemlidir.²⁰⁶ Zira sûfiler, akıl ile de bilginin meydana geldiğini kabul etmekle beraber, güvenilir ve sağlam bilginin ancak keşf yoluyla olacağını kabul ederler. Hatta onların nazarında akıl yürütme sonucu elde edilen bilginin/ilmin aksine, marifet, özel bir konuma sahip olup, asla kuşku içermez.²⁰⁷ Dolayısıyla onlar açısından “ilim”, zann kefesinde iken; marifet kat’iliğin kefesindedir, yani yakîn babındandır.²⁰⁸ Hatta onlar, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgilerinin Hayy olan Allah’tan direk alındığını ileri sürerek sûfilerin bilgisinin daha kıymetli olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁰⁹ Yani onların dilinde “marifet” denilen “bilgi”, hiçbir şüphe kabul etmeyen, görülmüş, bilinmiş ve içte yaşanmış olan bir anlam taşır.²¹⁰ Zaten sûfiler, riyazetle cesedin engellerinden sıyrılarak kendisinde şüphenin olmadığı marifete ulaşmayı hedeflemişlerdir.²¹¹ Nitekim onlara göre marifet, tasavvufî tecrübe, tezkiye ve tasfiye ile kalbin arınması sonucu hâsıl olan manevi bir açılımla elde edilir. Bu tecrübeyi yaşayan kimse, daha önce görüp bilmediği şeyler hakkında kesin bilgi elde eder.²¹² Onlar, marifeti, “eğer söz konusu Allah’ın zâtı ve sıfatları ise şek-şüphe kabul etmeyen ilimdir” şeklinde tanımlayarak marifetullah konusunda da şüphe barındırmayan bilgiyi ifade ettiğini kabul etmişlerdir.²¹³

Her ne kadar sûfiler, marifet bilgisinin şek ve şüphe barındırmadığını, en güvenilir bilgi olduğunu söylemişlerse de realitede bunu tamamen kabul etmek mümkün görünmemektedir. Zira marifet, elde edilmesi veya oluşumu gereği tek kişinin bilgisidir. Doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu değildir.²¹⁴ Marifet, a priori bir bilgi de değildir, bilakis o, bireysel tecrübeden elde edilir.²¹⁵

Kanatımızca, marifetullah konusu bağlamında ister ilim denilsin isterse marifet denilsin, subjektif olması şartıyla ‘yakîn’e ulaşmaktan söz edilebilir. Zira Allah’ı

²⁰⁶ Süleyman Akkuş, *Sistematiik Kelam*, 11.

²⁰⁷ İbn Arâbî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, II, 297-298; Âfîfî, Ebu’l-Âlâ, *Muhyiddin İbn Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 98; Emrullah Yüksel, *Âmidî’de Bilgi Teorisi*, 69.

²⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, (I-IV), thk. Hanza b. Zühayr Hâfiz, y.y. ts., I, 32-33.

²⁰⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 272.

²¹⁰ Emrullah Yüksel, *Âmidî’de Bilgi Teorisi*, 69; Âfîfî, Ebu’l-Âlâ, *Muhyiddin İbn Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Dağ), Kırkambar yay., İstanbul 1998, 98; Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızu mine’d-dalal (Dalaletten Hidayete)*, (Çev.: Ahmet Suphi Furat), İstanbul 1972, 28-29; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, Çığır yay., İstanbul 1966, 35-38.

²¹¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 36.

²¹² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İnsan yay., İstanbul 2011, 98.

²¹³ Tehânevî, *Keşşâf*, 1584.

²¹⁴ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 51.

²¹⁵ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 138.

bilmeye dair Kur'an ve mütevatir haber yolu ile gelen bilgiler, Müslüman için kesin bilgi hükmündedir. Mesela “*Hiçbir şey, O'nun benzeri değildir.*”²¹⁶ ayeti bizim için yakîn ifade eder. Ancak bir kâfir veya ateist için bundan söz emek zordur. Bu bilgilerden yakîn kavramının, iman ve itikattan tamamen bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceği sonucuna varmak mümkündür. Bu durumda marifetullah konusunda Kur'an ve mütevatir haber yolu ile gelen bilgiler, bir mü'min için yakîn derecesinde iken, iman etmemiş biri için yakîn ifade etmeyebilir. Zira iman etmeyenler için yakîn ifade etseydi, onların da iman etmiş olmaları gerekirdi. Bununla beraber nassta hakkında bilgi verilmemiş olan Allah'ın zatı, sıfatları ve sıfatlarının keyfiyeti hakkındaki bilgiler, bir mümin için de yakîn ifade etmezler. Zira sıfatlar hakkındaki bilgiler yakîn ifade etmiş olsaydı, âlimler arasında bu kadar tartışma yaşanmazdı.

1.2. BİLGİ ELDE ETME YOLLARI

Bilginin varlığı, imkânı, içeriği, alanı, değeri, kaynakları ve elde ediliş metotları insanlığın anlam arayışında çok önemlidir. Çünkü elde edilen bilgi ile bilgisi edinilen soyut veya somut varlıklar arasındaki uygunluk, bize güvenilir ve doğru bilgiyi sunmaktadır.²¹⁷

Kelam eserlerinde bilgi kaynakları, “medâriku'l-ulum”, “esbâbu'l-ilm” ve “esbâbu'l-marife” şeklinde kullanılmıştır. Kelam ilminde daha ilk dönemden itibaren bilgi elde etme yolları ele alınmıştır.²¹⁸ Kelamcılar arasında Kasım er-Ressî gibi kendilerine özgün bir tasnif yaparak bilgi vasıtalarını sekize kadar çıkaranlar olmuştur.²¹⁹ Ancak kelamcılarının tamamı, beş duyu, haber-i sâdık ve akıldan ibaret olan üç bilgi kaynağı kabul etmişler.²²⁰ Kelamcılarının bilgi kaynaklarını üçe hasreden delilleri şöyle özetlemek mümkündür: “İnsanda oluşan bilgi ya kendi bünyesinden veya dışarıdan olmak üzere bir sebebe bağlıdır. Bu sebep kişinin kendinden ise bu takdirde

²¹⁶ Şûra: 42/11.

²¹⁷ Hüsamettin Erdem, *Problematic Olarak Din- Felsefe Münasebeti*, Konya 1999, 115.

²¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69, 75; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 22; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 61; Ayrıca bkz. Sâbûnî, Nureddîn, *Kitâbetü'l-bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâyeti fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969, 30.

²¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Resul Öztürk, “Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı”, *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl 6, sy: 1, Ankara 2011, 153 vd..

²²⁰ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 75; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 25-29; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 33-34. Mâtürîdî'ye göre, duyuyla elde edilen bilgi, haber yoluyla elde edilen bilgi gibidir. Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 75; Ayrıca bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; Şiiler de bu beş duyuyu bilgi edinme yolu olarak kabul etmişlerdir. Bkz. Abdulfettâh Ahmed Fuâd, *el-İmâmu'z-Zeydî Ahmed b. Süleyman ve ârûhu'l-keâmîyye*, Riyâd 1986, 28.

ya zahirî sebeplerden veya dâhilî sebeplerden hâsıl olur. Kişinin kendi bünyesine bağlı zahirî sebepler duyu organlarıdır. Dâhilî sebepler ise akıldır. Kişinin dışarıdan elde ettiği bilgiler de haberdır”.²²¹

Kelamcıların bu görüşünü Kur'an bağlamında değerlendirdiğimizde, tutarlı olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Hatta kelamcıların, bu vasıtaları Kur'an'dan çıkardıklarını söylemek mümkündür. Zira Kur'an'da basar, sem' ve fuad veya kalp zikredilmiştir.²²² Örneğin, “Allah, sizi annelerinizin karnında sizi hiçbir şey bilmez durumda çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler (ef'ideh) verdi.”²²³ gibi bazı ayetlerin²²⁴ buna işaret ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu bu ayetlerde basarın, duyulara; sem'in, haber-i sâdika; fuadın ise akla tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Diğer bir ifadeyle kelamda genel anlamda kabul edildiği gibi marifetullah konusunda da bilgi edinme yolları, haber-i sâdık, akıl ve duyulardır. Buna karşı kelam ilminde olduğu gibi tasavvuf disiplininde de akıl, duyular ve haber üçlüsü bilgi elde etme vasıtaları olarak kabul edilmiştir.²²⁵ Tasavvuf, bunlara ek olarak dini yaşantıdan kaynaklanan zevk²²⁶, ilham ve keşfi de kabul edip hakiki bilgiye/marifete nihaî noktada keşf yoluyla ulaşılabileceğini savunur.²²⁷ Diğer bir ifadeyle sûfilere göre eşyaya dair bilgi; duyular, akli istidlâl ve doğru haber ile insanda hâsıl olurken marifetullahı keşf, müşâhede ve tecellî yoluyla bizzat manevi/rûhânî bir zevk ve tecrübe yaşayarak ulaşılır.²²⁸ Bununla birlikte onlara göre keşf ve ilham insana, Allah ve sıfatları hakkında marifet ve irfan dedikleri doğrudan bilgiyi verdiği halde akıl ve nas, vasıtalı bilgi verir.²²⁹

Öte yandan sûfilere göre bazı hususlar duyularla bilinir ki bunlara mahsusât; bazıları akılla bilinir ki bunlara ma'kulât denilir. Bazıları bunlardan her ikisiyle bilinir. Akıl ve duyularla bilinen şeylerin bazı durumlarda keşif ve ilhamla bilinmesi de mümkündür. Ama bir de akla ve duyulara göre muğayyebât denilen öyle gâib hususlar

²²¹ Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, 4.

²²² Bakara: 2/7; En'am: 6/46; İsra: 17/36; Nahl: 16/78, 108; Mü'minûn: 23/78; Secde: 32/9; Ahkâf: 46/26.

²²³ Nahl: 16/78.

²²⁴ A'raf: 7/179; Hacc: 22/46; Kâf: 50/37; Mülk: 67/10, 23.

²²⁵ Geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, 124; İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 298.

²²⁶ Tasavvufta zevk, ilahî tecellilerinin başlamasının ilkidir. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 217.

²²⁷ Osman Türer, *Ana Hatları ile Tasavvuf Tarihi*, Seha Neş., İstanbul 1998, 41-44; Abdülhâkim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan yay., İzmir 1996, 34.

²²⁸ Ethem Cebecioğlu, “Marifetullah: Kulluk Bilgisi”, *Altınoluk Dergisi*, sy: 269, 2008-Temmuz, 9.

²²⁹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, (I-III), Kahire 1430/2009, II, 58-59; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 128-129; Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 35; Süleyman Akkuş, *Sistemik Kelam*, 11; Bu bakımdan kul, Yaratıcının sıfatlarını tanıır. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 342.

vardır ki bunlar ancak keşif ve ilhamla bilinebilir. Bu alanda akıl ve duyular yetersiz kalır. Keşif ve ilhamla, bazen aklın ve duyularla bilinen şeylerin bilinmesi söz konusu olsa da burada esas mesele, aklın ötesinde kaldığı için ancak keşif ve ilhamla bilinebilen hususlardır.²³⁰

Bu taksimat daha özele indirildiğinde sûfîler, bilgiyi elde etmenin iki yolu olduğunu ifade etmişlerdir:

a. Eğitim ve öğretim yolu olan istidlal, tecrübe ve istinbat yolu ile elde edilen ilimler. Bu ilimlerin vasıtası akıl, duyu organları ve nakildir.

b. Rabbanî eğitim yolu olan keşf ve ilham vasıtasıyla elde edilen kalbî ilimler. İlmin bu çeşidinin kesb ve istidlal ile ilgisi olmayıp, Allah'ın kulunun kalbine ilka etmesiyle hâsıl olur. Sûfîler, keşf ve ilhama dayanan bu bilgi türüne, marifetin yanı sıra, bazı farklı isimler de vermişlerdir.²³¹

Bütün bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere sûfîlere göre bilgi, akıl, beş duyu ve haberden başka yollardan da elde edilebilir. Zira kişi ya feraset ya hâtır veyahut fiilleri yoluyla bilgi sahibi olabilir.²³² Nitekim veliler ve Peygamberler bu yollarla bilgi elde etmişlerdir.²³³ Ancak onlar, akıl ve duyu yoluyla bilgi sahibi olan âlimlerin bilgisini ölüden alınan bilgiye benzetmişlerdir.²³⁴ Aynı şekilde onlar, bir rivayetin aktarılması veya zihnî bir çıkarıma dayalı hükümlerden çok, bilginin daha çok ahlakî, ledünnî, bâtınî, keşfî, uhrevî, vehbî, amelî yönleri üzerinde durmuşlardır.²³⁵

Sûfîlerin söz konusu bu düşünceleri, ister istemez İslâm coğrafyasını etkilemiştir. Zira tasavvufta bilginin yerini, keşf veya irfanî aydınlanma almıştır. Tasavvuf adı altında Müslüman dünyası ruhanî tecrübeler uğruna aklî ve ilmî bilgiye sahip olmak için çalışmayı terk etmiştir. Aklın gerçeğe bakış açısı bir kez değişince ve bunun yerini subjektif ve anlaşılması zor bir eğilim alınca bütün ilimler bundan etkilenmiştir.²³⁶

²³⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 35.

²³¹ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1370 vd.; Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetu'l-akli'l-arabî*, el-Merkezu Sekâfî'l-Arabî, Beyrut 1993, 268; Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 41-44; Ahdulhâkim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, 46.

²³² İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 316-317.

²³³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 317.

²³⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 272. Sûfîler, rivayetle nakledilen bilgi ile keşf yoluyla elde edilen bilgi karşılaştırırken, üstünlük keşf yoluyla elde edilene verirlerdi. Bunun sebebi ise sûfî mütefekkirlerden Beyazîd-ı Bistamî'nin bildirdiği gibi rivayetle nakledilen bilgi, ölünün ölüye rivayetine dayanılarak elde edilmekte olup, daima diri olan Allah'ın ilham yoluyla bahsettiği bilgiden rivayet isnadına göre daha alt konumda bulunmasıdır: "Bedbahtlar ölünün-ölüye rivayetine dayanmaktadırlar. Oysaki biz, bilgilerimizi daima Diri ve Ebedi olan Allah'tan almaktayız. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 145.

²³⁵ Konuyla ilgili bkz. Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, 112.

²³⁶ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergah yay., İstanbul 2003, 546.

Kelam ve tasavvufun bilgi elde etme yollarını ile Kur'an'ın bütününden anlaşılan bilgi vasıtalarını mukayese edecek olursak şunları söyleyebiliriz: Kur'an epistemolojisinde akıl, duyu ve haberin yanı sıra kalp de bir bilgi vasıtasıdır, insanın bilme fiiline eşlik ederek onu ulvi olanla ilişkiye geçirir. Yani kalp, Kur'an'ın önemle atıfta bulunduğu bir bilgi aracıdır.²³⁷ Zahirî anlamda bakıldığında sûfîlerin, kelimcılara göre Kur'an'ın sunduğu bilgi vasıtalarına daha çok riayet ettikleri söylenebilir. Ancak kelimcılar, akletme, idrak gibi aklın rolünü ve fonksiyonlarını kalbe vermek suretiyle doğrudan olmasa da dolaylı olarak kalbi, bilgi vasıtası olarak kabul etmişlerdir.

Bununla beraber Kur'an'da gözlem ve akl-ı selime dayanan bilgi, ilim sıfatıyla tanımlanmış ve ilim kaynakları olan akıl, kalp ve duyular ortak bir bağlamda zikredilmiştir.²³⁸ Zira Kur'an'da duyu bilgisiyle ilişkili olarak ele alınan akıl, dünyanın tanınması ve varlıkların üzerinde düşünerek onların arkasındaki gerçek varlığın bilgisine gidilmesi noktasında oldukça büyük bir değer taşımaktadır.²³⁹ Bu sebeple akıl bir bilgi vasıtasıdır. İnsanı gerçeğe götüren doğru bir gözlem, değişik ve güvenilir tecrübeler ile sağlam bir düşüncedir.

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki Allah'a ilişkin bilginin kaynaklarının ele alınması önemlidir. Bu bağlamda bilgi sürecinin çeşitli öğeleri bulunmaktadır. Zira bilgi, suje ile objenin etkileşimi sonucu meydana gelen üründür. Obje-suje arasındaki ilişki de duyular, akıl, kalb, keşf ve ilham gibi farklı duyular vasıtası ile olmakta ve bunların kollektif çabalarının sonucunda bilgi oluşmaktadır. Kur'an'ın pek çok ayetinin bilgi edinme sürecinde bu vasıtalara muhtelif şekillerde göndermelerde bulunduğunu görmek mümkündür. Ancak Kur'an'ın amacı bir bilgi teorisi geliştirmek olmadığından, bunların işlevleri ve nasıl fonksiyon gösterdikleri üzerinde durulmaz.²⁴⁰

Kelam ve tasavvuf disiplinlerinin bilgi vasıtaları hakkında böyle bir karşılaştırma ve değerlendirme yaptıktan sonra onların bilgi elde etme yollarını detaylı bir şekilde ortaya koyalım.

²³⁷ Bkz. A'râf: 7/179; Hacc: 22/46.

²³⁸ Hacc: 22/46.

²³⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, Furkan yay., Ankara 1982, 42.

²⁴⁰ Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:5, Elazığ 2000, 343.

1.2.1. Duyular

“Havass” kelimesi, Arapça’da “hâsse” (الحاسة) kelimesinin çoğulu olup “müdrîke”, “his edici güç”²⁴¹, “bir şeyi bilme, bir şeyin bilincinde olma”²⁴², yani hissedileni bilmek, fahmetmek, bilmek, talep etmek, idrak etmektir.²⁴³ Fakat if’al vezninde “احس ” fiili ise “ Hz. İsa onların inkârını görünce...”²⁴⁴ ayetinde geldiği üzere, “görmek” anlamına gelmektedir.²⁴⁵ Ayrıca duyuları ifade için “bir kimseyi veya bir nesneyi gözle görmek”²⁴⁶ anlamına gelen “iyân” tabiri, görmenin duyular arasındaki önemine binâen hepsine birden teşmil edilerek de kullanılır. Hatta Mâturîdî, “iyân” terimini “havass” terimine tercih etmiştir.²⁴⁷ Bununla beraber kelimde “havass-ı selime” şeklinde kullanılır. “Selim” ise barışmak anlamına gelen “silm”²⁴⁸ kökünden türemiş olup “arızasız” ve “sağlıklı” manasında kullanılmıştır. Duyuların selim olması gerektiğine dikkat çekilerek bunların sağlıksız veya eksik olmaları halinde bilgiye kaynaklık edemeyecekleri vurgulanmıştır.²⁴⁹

Sofistler²⁵⁰, her ne kadar duyular ve duyularla algılanabilen âlemin gerçekte bir hakikatının olmadığını ileri sürmüşlerse de bunun realitede bâtil olduğu açıktır.²⁵¹ Duyular ve kâinatın gerçekliği kabul edilmezse, Allah’ın varlığı, sıfatları ve fiillerine yönelik akli istidlallerin temeli ortadan kalkmış olacaktır.²⁵² Zira duyular, Allah’ı bilmede tek başına yeterli olmamakla beraber O’na ulaştıran istidlalî bilgide son derece önemli rol oynamaktadır. Çünkü Allah’ı bilmede duyular, akla destek olmakta, onu tamamlayıcı bir özellik göstermektedir. Dolayısıyla duyular, her ne kadar idrak için yeterli olmasa da gereklidir.²⁵³

²⁴¹ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 30; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, II, 896.

²⁴² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Hiss” mad..

²⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Hiss” mad.; İsfahânî, *el-Müfredât*, “Hiss” mad.; Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, I, 316; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 6; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 210.

²⁴⁴ Âl-i İmran: 3/52.

²⁴⁵ Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, I, 316.

²⁴⁶ Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, IV, 703.

²⁴⁷ Çünkü havass, anlamı bakımından “ıyan” kelimesinden daha dardır. Yani havass, sadece beş duyuya ilgili iken, “ıyan” hem beş duyuyu, hem iç gözlemi hem de hayvanların duyu ve içgüdülerini ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mâturîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, 69-70.

²⁴⁸ Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, IV, 338.

²⁴⁹ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 29-31.

²⁵⁰ Hindistan’ın uçra bir yerinde çıkan, eşyanın hakikatını inkâr eden ve onları hayalden ibaret sayan bir gruptur. Geniş bilgi için bkz. Subkî, *es-Seyfu’l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, 5. İzmirli, bunları “Hisbâniye taifesi” olarak nitelemiştir. Geniş bilgi için bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 38.

²⁵¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; Subkî, *es-Seyfu’l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, 5; Hucvirî, Ebû Hasan Ali b. Osman b. Ebî Ali, *Keşfu’l-mahcûb*, Mektebetü’l-İskenderiyye, Mısır 1393/1973, 209; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 37.

²⁵² İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 43.

²⁵³ Resul Öztürk, “Kasım b. İbrahim er-Ressî’nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı”, 160.

Aslında duyular, hissedilen âleme dair cüz'ıyyâtın suretlerini kendisinde meydana getiren güç/kuvvettir.²⁵⁴ Bundan dolayı kelim ilminde zâhirî duyuların bilgi kaynağı oluşları hususunda tam bir ittifak mevcuttur.²⁵⁵ Ancak kelamcılar arasında duyuların sayısı ihtilâflıdır. Zira onlar arasında duyular listesini nitelik ve sayı olarak azaltanlar olduğu gibi, daha da çoğaltanlar vardır.²⁵⁶ Nitekim bu görüşlerden birine göre duyular, dış duyular ve iç duyular olmak üzere on adettir. Dış duyular, herkesçe kabul edilen beş duyu iken, içsel olanları da bunlara eklerler.²⁵⁷ Ancak genel kabule göre duyuların sadece bu beş taneyle sınırlandırıldığını görmekteyiz.²⁵⁸ Bu duyulardan maksat ise onlar vasıtasıyla meydana gelen algıdır, yoksa duyu organlarının fizikî şekilleri değildir.²⁵⁹

Sûfiler de dünyada zahirî duyuların bilgi kaynağı olacağını kabul etmişlerdir.²⁶⁰ Hatta duyularla elde edilen bilgiye de “ilm-i celi” demişlerdir.²⁶¹ Aslında onların bir bilgi çeşidi olarak “akli bilgi”yi kabul etmiş olması, doğal olarak akli ve duyuları, bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğinin başka bir kanıtıdır.²⁶² Onlar, akla ve duyulara özel vurgu yaparak, insanın ancak bir şeyi Allah'ın kendisine bahşettiği akıl ve duyular sayesinde bilebileceğini ifade ederler.²⁶³ Aynı şekilde onlara göre duyularla ve akılla, idrak edenler eşyayı idrak etmiş olurlar.²⁶⁴ Zira akli bilginin kaynağını duyular teşkil ettiği için insan, ancak var olan bir şeyi düşünebilir. Düşündüğü bu şeyi de duyular ve aklın bedihî önermeleri açısından değerlendirir ve bu sayede başka bir şey hakkında

²⁵⁴ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “Hiss” mad..

²⁵⁵ Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed, *Kitâbu't-temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957, 9; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 30; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 18, 21; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 9; Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 22; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 29.

²⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, II, 31-32.

²⁵⁷ İçsel (batınî) duyular, şöyle sıralanmıştır: a) Müstereke duyusu, dış duyularca edinilen algıların toplandığı duyudur. b) Hayal duyusu, dış dünyadaki nesneleri ortadan kaybolduğunda onların yeniden zihinde tasarlayan duyudur. c) Vehim duyusu, duyu algılarından direkt olarak çıkarılamayan cüzi şeyleri üreten duyudur. d) Hafıza duyusu, tüm algıları, hayalleri ve cüzi bilgileri toplayıp koruyan duyudur. e) Mutasarrıfâ duyusu, hafızada toplanmış tüm algı ve değerlendirmeleri kullanarak bilgi haline getiren duyunun ismidir. Geniş bilgi için bkz. Harputî, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-kelam fî akâidi ehli'l-İslâm*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Necmu'l-İstikbal Matbaası, İstanbul 1327, 151-154; Ayrıca bkz. Alusî, Şihâbüddin Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (I- XVI), thk. Ali Abdalbâri Atıyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, IX, 161; Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, (I-II), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1411/1990, II, 32; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 21.

²⁵⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, II, 31; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 9; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 21; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 9; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 9; Bakıllânî, *el-İnsâf*, 14; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 173; Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 9; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 31-32; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 29; Behşetî, Seyyid Muhammed Hüseyinî, *el-Ma'rifetu fî nazari'l-Kur'an*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2002, 112-113; İzmîrli, *Yeni İlmi Kelam*, 33.

²⁵⁹ Bakıllânî, *et-Temhîd*, 9, 22.

²⁶⁰ Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmu'l-avam (Mecmûatu'r-Resâil içinde)*, thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire ts., 380; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 99; İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 298.

²⁶¹ Herevî, İsmail Abdullah el-Ensârî, *Kitâbu menâzili's-sâirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, 77.

²⁶² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 139-140.

²⁶³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 298; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 314-315, 343.

²⁶⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 349

bilgi elde eder.²⁶⁵ Bununla beraber sûfilerin özellikle öne sürdüğü “*Biz onlara ayetlerimizi dış âlemde ve onların kendi âlemlerinde göstereceğiz.*”²⁶⁶ ayetinin de işaret ettiği üzere zahirî duyuların bilgi kaynağı olacağını kabul etmişlerdir. Zira dış âlemdeki varlık, duyularla algılanabilir. Yani dış âlemdeki şeyleri okuyabilmek, ancak zahirî duyular yardımıyla olabilir. O hâlde hâricî âlemle ilgili elde edilecek bilgiler, ancak akıl-duyu ilişkisiyle hâsıl olabilir.

Böyle olmakla beraber sûfiler, batınî duyuları özellikle önemsemiş ve bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Hatta tasavvufta zahirî duyulardan ziyade, bâtinî duyuların önemsendiği görülür. Nitekim Gazalî, beş zâhir duyunun yanında akıl, kalp, ruh, sır ve hafî gibi terimlerle ifade edilen beş iç duyunun/bâtın duyu olduğunu zikreder.²⁶⁷ Sûfiler, bilgi problemine yeni bir boyut getirme amacından kaynaklanmış olacak ki beş dış duyuya karşılık, metafizik varlık alanında birer bilgi kaynağı olan zikrettiğimiz beş iç duyunun var olduğunu iddia etmişlerdir.

Kelam ilminde ise her ne kadar bazı kelamcılar²⁶⁸, iç duyulardan bahsetmişlerse de kelam ilminde genel kabul olarak beş zahirî duyu esas alınmıştır.²⁶⁹ Kelamcılar, batınî duyuları, bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir. Kelamcılar, sûfilerin bu görüşlerini, ilmî ve objektif bir ölçüsü bulunmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.²⁷⁰

Her iki disiplinin izlemiş oldukları bu farklı usuller, bilgi elde etme yollarında açıkça kendisini göstermiştir. Zira sûfiler, bundan hareketle olacak ki keşfî bilgiyi kabul ederken, kelamcılar kabul etmemişlerdir. Bu farklılık marifetullah konusunda da kendini göstermiştir. Kelamcılar, marifetullah meselesini objektif bilgiye kaynaklık eden zahirî duyular bağlamında işlerken; sûfiler daha ziyade sübjektif bilgiye götüren bâtinî duyulardan hareket etmişlerdir.

Kelamcılara göre duyular kesin hüküm ifade ederler.²⁷¹ Ayrıca kesinlik bakımından yaptıkları bilgi tasnifinde beş duyu ile elde edilen bilgileri, “zarûriyyât”

²⁶⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 100.

²⁶⁶ Fussilet: 41/53.

²⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânu'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır 1964, 202.

²⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Harputî, Abdüllatif, *Tenkîhu'l-kelam*, 149-153; Ayrıca bkz. Alusî, *Rûhu'l-meânî*, IX, 160.

²⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, II, 31; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 9; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 21; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 9; Neseî, *Tabşiratu'l-edille*, I, 9; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 31-32.

²⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Gazalî, *Mizânu'l-amel*, 202; Hayatî Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 10.

²⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 38.

diye nitelendirdikleri altı bilgi çeşidinin ilki olarak göstermişlerdir.²⁷² Zira kelimciler, zarurî bilgiye ulaşmada duyuların asıl kaynak olduğunu kabul etmişlerdir.²⁷³ Hatta onlar, duyularla ilim elde etme yolunun en kaliteli yol olduğunu zikretmişlerdir.²⁷⁴ Ancak marifetullah konusunda bunu söylemek zordur. Zira özellikle marifetullaha sadece duyular ile ulaşamaz.²⁷⁵

Tasavvufta ise duyular ve akıl, maddî varlık sahasında bilgi kaynağı olmakla birlikte, mutlak bilginin elde edilmesinde yetersiz görülmüştür.²⁷⁶ Bu düşünceden hareketle olacak ki beş duyuyla elde edilen bilgiye “marifet” demeyip, “ilim” demişlerdir.²⁷⁷ Yani onlar açısından duyu organlarının güvenilirliği ancak kendi şartları içerisinde yani şehadet âlemi için söz konusudur. Şehadet âleminde bile duyu organları ya objeden ya da süjeden kaynaklanan sebeplerden dolayı zaman zaman bizi yanıltabilmektedir.²⁷⁸ Zira duyudan, duyumdan veya duyumlanan ortamdan kaynaklanabilen bir hata ile yanlış bir izlenim edinilebilmekte; bu yanlışlık, akıl ile biraz daha soyut hale gelen izlenime de yansıyabilmektedir. Nitekim İbn Arabî, bu konuyu şöyle açıklamıştır: “Her ne kadar his/duyu, ışıklı cisimleri ufak hacimle idrak ederse de bunlar hissedildiği miktardan daha fazladır. Örneğin dağların renginin uzaklaştıkça koyu olması, gökyüzünün renginin mavi olarak duyumsanması gibi durumlar, uzaklaşmadan dolayı duyumlarda meydana gelen yanılsamalardır.”²⁷⁹ Dolayısıyla duyular kendi başına bize kesin bilgiyi veremeyebilir.²⁸⁰ Bu tür bir yanılsama imkânının yanı sıra, sûfilerce duyular ve akıl, maddî varlık sahasında bilgi edinme imkânına sahiptir. Aynı şekilde duyular ve akıl mülk âleminde bilgi kaynağıdır. Akıl, duyulardan aldığı izlenimleri yorumlayarak daha da soyut hale getirir.

Aslında sûfilerin duyuların aldatıcılığından bahsetmesi, duyu bilgisine güvenmemesi veya duyuları bilginin kaynağı olarak kabul etmemesi, ontolojisinin “hakikat” alanına karşılık düşen gerçekliğin bilgisi bakımındandır. Anlaşıldığı kadarıyla

²⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, II, 31; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 35 vd.; Bakıllânî, *el-İnsâf*, 14. vd.; Neseffî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 22; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69, 75; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 29-32; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 34.

²⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 33.

²⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 10.

²⁷⁵ Resul Öztürk, “Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı”, 153.

²⁷⁶ Muhâsibî, Ebû Abdillâh b. Hâris b. Esed, *el-Kasd ve'r-rucû' ilallah*, (el-Vesâyâ içinde), thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, 221.

²⁷⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 343; XIII, 421.

²⁷⁸ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 580 vd..

²⁷⁹ İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh, *Fusûsu'l-hikem*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1980, 101. Ayrıca bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 315.

²⁸⁰ Bu konuda bkz. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 580 vd..

onlar, hakikatin bilgisini elde etmede metodolojik bir bilgi kaynağı olma bakımından duyuların herhangi bir önem taşımadığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla duyuların bize verdiği izlenimin yanlışlığı görünür âlem açısından söz konusu değildir.²⁸¹ Yani tasavvuf, duyularla elde edilen bilgileri tamamen bir kenara koymamakta, bir yere kadar ona ihtiyaç duymaktadır.²⁸²

Yukarıda verdiğimiz örneklerde dikkat edilmesi gereken, duyuların yanlış bilgi verdiği değil, doğru bilgi vermediği hususudur. Yani sûfîlerin epistemolojisinde “hakikat” ve “gerçeklik” ayırımının yapıldığını ifade etmek mümkündür. Şehadet âlemi, epistemolojik olarak gerçekliğe, şehadet âleminin kaynağını teşkil eden metafiziksel alan ise hakikate karşılık düşmektedir. Buna göre duyu algısının gerçeklik temelinde epistemolojik bir kaynak olduğunu ifade etmek mümkündür.²⁸³

Bu çerçevede sûfîlere göre duyular, hakikat bilgisine ve marifetullahı ulaştıramaz. Zira onlar nezdinde duyu organları aracılığı ile elde edilen duyular ve bu duyulara dayanan bulgu ve bilgiler bizi gayb âleminin bilgisine ulaştıramaz. Çünkü gayb âlemi duyu organlarımızın algı alanı dışında kalır. Dolayısıyla onlara göre maddî varlık ile sınırlı olan bir duyunun sonsuz bir varlığı idrak etmesi mümkün değildir. Zira Allah, insanların gözlerinden perdelidir; O’nu gören, idrak eden bir göz yoktur.²⁸⁴ Bu açıdan bakıldığında, sûfîlerin marifetullah konusunda duyuların ve onlarla elde edilen bilgilerin yetersiz olduğunu savundukları görülmektedir.

O hâlde sûfîler, varlığı sadece görünür yönüyle ele almayıp, özellikle varlığın duyularla algılanamayan bir hakikatının varlığından söz etmişlerdir. Bu açıdan onlara göre duyular, varlığın hakikatı hakkında bilgi kaynaklığı edemez. Ancak varlığın zâhirî yönü hakkında bilgi verebilirler. Bu perspektiften onların marifetullah yaklaşımını ele aldığımızda, duyuların Allah’ın zatı, kühü ve keyfiyeti hakkında değil de duyuların algıladığı eserlerden yola çıkarak, O’nun sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi sahibi olmada bilgi kaynağı olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.

Marifetullah konusunda kelamcılarının esas aldığı zâhirî duyulardan görme ve işitme büyük rol oynamaktadır. Zira Allah’ın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve fiillerini bilme açısından en çok bu duyular kullanılmaktadır. Bunun yanında duyular, Allah’ın

²⁸¹ Emin Çelebi, “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.10, sy. 3, 2010, 46

²⁸² Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 280-281.

²⁸³ Bu konudaki benzer tespitler için bkz. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnu’l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, 28

²⁸⁴ Muhâsibî, *el-Kasd ve’r-rucû’ ilallah*, (el-Vesâyâ içinde), 221.

zâtının ve sıfatlarının keyfiyeti hakkında herhangi bir rol oynayamazken; O'nun sıfatları ve fiilleri hakkında aktif rol oynar. O'nun sıfatlarına duyularla algılanabilen eserlerinden ve yarattıklarından hareketle varılabilir. Dolayısıyla Allah'ın eserlerini ve ayetlerini görmemiz için görme; O'nu ve ayetlerini anlatan ifadeleri duymamız için işitme ve diğer duyulara ihtiyacımız vardır. Zaten Kur'an, insanları gökyüzüne ve deveye ibretle bakmaya çağırmıştır.²⁸⁵ Kur'an, duyu ile akıl arasındaki sıkı ilişkiye de dikkat çekmiştir. Duyu verileri olmadan düşünmenin imkânsızlığı da vurgulanmıştır.²⁸⁶ Böylece Kur'an, bilgi vasıtalarının aktif bir şekilde kullanılmasını tavsiye etmiştir.²⁸⁷

Kur'an, akıl bulunmayınca duyu verilerinin bir değerinin olmadığını belirttiği gibi²⁸⁸, devamlı akla ve tecrübeye de dikkatleri çekmiştir. Böylece duyularla hissedilen dış dünyanın, algılanabilenden hareketle algı ötesi gerçeklikleri kavramada “istidlal” bağlamında bir değeri vardır. Dolayısıyla Kur'an'ın salt bir akılcı veya koyu bir deneyci ve gözlemci/empirist yaklaşım segilediği pek söylenemez. Kur'an, âdeta bilgi kaynakları olan duyu-akıl-haber üçlüsü arasında sıkı bir bağ kurmaya ve okurlarına bunu telkin etmeye çalışmıştır. Nitekim akıl ve duyular, sonlu ve sınırlı yetiler olduğu için, insan bazı şeylerin bilgisini haberlerle elde etme ihtiyacı hissedebilir. Zira Kur'an'ın ontolojik anlayışı, âlem-i şehâdet ve âlem-i gayb üzerine kurulmuştur. Şehâdet âlemine ilişkin bilgilerin, gayb âlemine ilişkin bilgilerin elde edilmesi için âdeta birer basamak görevini ifa ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Allah, Hz. İbrahim'in, “*Ölüleri nasıl diriltirsin?*”²⁸⁹ şeklindeki sorusuna somut bir kuş üzerinden cevap vermiştir. Hâlbuki Hz. İbrahim buna inanıyordu ve biliyordu. Ancak bu bilgisini haber ile biliyordu. Fakat bunu hissî bilgiyle de bilmeyi arzu etti. Hâlbuki Hz. İbrahim'in mu'cizeleri veya delilleri genelde akliydi. Mesela putları kırması hadisesinde olduğu gibi onun muhataplarına karşı öne sürdüğü deliller, onları akıl yürütmeye mecbur bırakan cinstendi. Diğer peygamberlerinki ise hem hissî hem de akliydi. Ancak Hz. İbrahim de bu hususta hissî deliller görmek istemiştir. Nitekim insanoğlunun nezdinde haber bilgisi ıyan²⁹⁰ bilgisi gibi değildir.²⁹¹ Aynı şekilde Hz. Zekeriya da ihtiyarlık

²⁸⁵ Gâşiye: 88/17-21.

²⁸⁶ Bkz. Mülk: 67/3-4.

²⁸⁷ Bkz. Müddessir: 74/54; Kamer: 54/17, 22, 32, 40; İsrâ: 17/36; En'am: 6/36, 50; Zümer: 39/17-18; Bakara: 2/31; Nisa: 4/83; Hucurat: 49/6; Kalem: 68/36-41; Necm: 53/23, 27; Yunus: 10/36, 68; Zuhuruf: 43/20.

²⁸⁸ Hüseyin Atay, “Kur'an'da Bilgi Teorisi”, 170.

²⁸⁹ Bakara: 2/260.

²⁹⁰ İyan: “duyuları ifade için bir kimseyi veya bir nesneyi gözle görmek” anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, IV, 703.

çağında Allah'tan çocuk istediğinde “*Rabbim! (çocuğum olacağına dair) bana bir alamet ver.*”²⁹² diyerek somut bir delil istemiştir.²⁹³

Kur'an'da duyuların işlevine işaret edilmekte ve böylece onların bilgi edinme vasıtalarından olduğu birtakım ayetlerde²⁹⁴ açıkça görülmektedir. Mesela “*Onlar, sağır, lâl ve kördürler. Bundan dolayı düşünemezler.*”²⁹⁵ ayetinde inkâr edenler, fiziksel olarak sağır, dilsiz ve kör olmadıkları halde duyularını gereği gibi kullanmadıklarından dolayı bu şekilde nitelenmişlerdir. Her ne kadar ilgili ayetlerde duyuların ahlakî ve manevi değeri ve kullanımına yönelik bir işaret bulunsa da en azından duyuların dinî anlamda da bir bilgi kaynağı olduğu ve aklın ancak duyuların ahlakî değerlerle kullanılması noktasında işlevsel olacağı sonucunu çıkarmak mümkündür. Bununla birlikte canlılarda dâhilden ve hariçten gelen uyarıları almaya yarayan ruhî güç şeklinde tarif edebileceğimiz duyular, Allah'ın zatı dışında O'nu bilme konusunda göz ardı edilemez. Zira Allah'ın eserleri O'nu bilmeye götüren vasıtalarlardır. Bu eserler de ancak duyular sayesinde algılanabilmektedir.

O hâlde kanaatimizce ulûhiyeti açısından Allah'ın bilinmesinde, beş duyu vasıtasıyla ulaşılan müşâhedeye dayalı bilginin varlığından dolayı olarak söz edilebilir. Zira daha önce zikrettiğimiz üzere kelimacılar ve sûfiler, Allah'ın ma'lum olmayıp ma'ruf olduğunu kabul etmişlerdi. Onlar, O'nu bilme hususunda “marifet” kavramını kullanmaya özen gösterdiklerini zikretmişlerdir. Marifet kavramı ise istidlal, kıyas, tefekkür gibi bir vasıtanın kullanılması veya açıkça akılla ya da doğrudan duyularla zâhir veya bâtın olan bir şeyin idrak edilmesidir.²⁹⁶ Dikkat edilirse marifetin oluşmasında duyular, dolaylı olarak etkilidir. Zira marifetullah özellikle de Allah'ın ulûhiyeti boyutu, dolaylı yani istidlal ve nazar yoluyla da olsa, duyularla elde edilebilir. Yani O'nun zatı veya kendisi mahsus değildir, ancak sıfatlarının ve fiillerinin tecellileri mahsustur. Mesela duyularla müşâhede edilen âlemden hareketle Allah'ın sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi sahibi olunabilir. O'nun ilim, irade, kudret sıfatlarına sahip olduğu ve yaratma fiilini gerçekleştirdiği bilinebilir.

²⁹¹ Mâturîdî, Ebu'l-Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne (Te'vilâtü'l-Kur'an)*, thk. Mucdî Bâsellum, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 249-250.

²⁹² Al-i İmran 3/41.

²⁹³ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 250.

²⁹⁴ “Görmediler mi ki, biz yağmuru kupkuru yere gönderip onunla hayvanlarının ve kendilerinin yiyeceği ekinler çıkarırız. Hâlâ görmeyecekler mi?” (Secde: 32/27) gibi bazı ayetler.

²⁹⁵ Bakara: 2/171. Ayrıca bkz. Bakara: 2/18.

²⁹⁶ Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, I, 21.

Böyle olmakla beraber beş duyu vasıtasıyla ulaşılan “tecrübe” terimi, yalnızca şehadet âlemiyle sınırlandırılmış beşerî girişimin adı olarak görülmeyip, aynı zamanda “deneme-yanılma yoluyla edinilen verilere dayanarak aklın vardığı kanıya verilen bir isim”²⁹⁷ olarak değerlendirilebilir. Zira tecrübe, Allah’a kadar uzanan pek çoğu duyularla hissedilemeyen gerçeklikler dünyasını kuşatabilir genişlikte bir anlam boyutuna göndermelerde bulunur ve bu alanda daha kapsamlı analizler yapmaya imkân verebilir. Yani tecrübenin kapsamı içinde hissedilebilen alan kadar, hissedilebilen sahayı aşan gerçeklikler ve metafizik varlıklardan söz etmek mümkündür. Zira en geniş anlamıyla tecrübe sözcüğü, duyu algısı, hisler, duygular, hafıza hatırlama, bilgi yargıları, ümitler, korkular ve inançları da içerir. Bu anlamda bireyin Allah’a olan imanına tecrübî bir gerçeklik gözüyle bakmak mümkün olduğu gibi, sahip olduğu iman içinde geçirdiği ruhî derinlik ve yoğunluk da bir anlamda tecrübî bir olgu olarak nitelenebilir görünmektedir. Zira iman, bir anlamda “fânî”nin, “Ebedî” olan hakkında varlık düzlemi içinde yaşadığı bir çeşit tecrübedir. Bu nedenle duyularla algılanabilen alanla ilgili deneysel tecrübeden söz ettiğimiz tutarlılıkta, ahlakî, estetik, psikolojik ve “dinî tecrübe”den de söz edilebilir.²⁹⁸ Aynı şekilde duyularla doğrudan hissedilemeyen alana yönelik bir çeşit biliş ve bir çeşit tecrübe içeren iman, marifetullahı ilişkin önemli ve hatta bir mümin için vazgeçilmez bir empirik temel sağlamaktadır.²⁹⁹ Aynı şekilde imanın, ilahî alana yönelik bir çeşit tecrübe olarak kabul edilmesi ve marifetullahı tecrübî bir dayanak olarak gösterilmesi, bizzat “empirik” teriminin özüne ters düşen bir yaklaşım gibi görünmemektedir.³⁰⁰ O hâlde iman tecrübesi sayesinde mutlak varlık olan Allah, bir şekilde sonlu ve sınırlı varlığın tecrübesine konu olabilmektedir.³⁰¹

Nihaî noktada beş duyu ie elde edilen “tecrübe” teriminin kapsamı ne kadar genişletirse genişletilsin, yine de sonsuz olan ilahî alanı mutlak anlamda ihata edebilecek bir kapsam alanı vermek mümkün görünmemektedir. Zira bir anlamda “mutlak varlık”, beşerî tecrübenin tam anlamıyla kuşatamayacağı bir düzlemedir. Yani O, nihaî anlamda her çeşit tecrübenin ötesinde kaldığından dolayı, metafizik alanla ilgili erişilen bilgi, müşahade edilen alandaki kesinlikte bir bilgi seviyesine

²⁹⁷ Tehnevî, *Keşşâf*, I, 381.

²⁹⁸ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 340.

²⁹⁹ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 345.

³⁰⁰ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 346.

³⁰¹ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 345.

erişememektedir.³⁰² Bununla beraber Allah’a dair bilgimize, müşâhede âleminde bazı referanslar bulabilmek mümkün görülebilmesine karşılık, bunu somut ve salt anlamdaki empirik olma ile aynı kategoriye indirgemek yanlış olacaktır. Bu durumda marifetullahı temellendirme girişiminde tek başına empirik gerekçelerin de yeterli olmadığı açıktır. Çünkü tecrübî test ve kavrayış düzeyimizi ne kadar geliştirirsek geliştirelim, son anlamda O, bütün biliş sınırlarımızın çok üstündedir.³⁰³

1.2.2. Akıl

İnsanın en değerli sıfatı³⁰⁴ olan akıl, Arapça’da “a-k-l” kökünden mastar bir isim olup sözlükte; bağlamak, yasaklamak, tutmak, tutunmak, men etmek, engel olmak, alıkoymak, hapsedmek, sığınmak, korumak, anlamak, kavramak, idrak, zekâ, düşünme, anlama, kavrama gücü, us, mülâhaza, tefekkür, fikir, hafıza kuvveti, istemek gibi anlamlara gelmektedir.³⁰⁵ Akıl kelimesi, devenin bağı demek olan ‘ikal’den alınmıştır. Buna göre akıl kelimesinin temel anlamı, bağlamaktır. Devenin iple bağlanması gibi bağlanmaktır.³⁰⁶ Aynı şekilde “akale” kelimesi “alıkonulmak” anlamında da kullanılmıştır. Bundan dolayı, kötü söz ve davranıştan alıkoyan veya hapseden şeye akıl denmiştir.³⁰⁷ Söz konusu kök anlamlarıyla uyumlu şekilde akla, fikirleri birbirine bağlayarak akıl yürütme rolünü oynadığı, yeni bilgiler elde edebildiği ve insanı tehlikelerden alıkoyduğu için bu ad verilmiştir.³⁰⁸

Her ne kadar sofistler, Bâtınîler, Rafizîler ve Müşebbihe aklın bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyeceğini iddia etseler de³⁰⁹ sûfiler ve bütün kelamcılar, aklın bilgi kaynağı olduğunu kabul etmiş ve bu konuda görüş birliğine varmışlardır. Zikredilen bu fırkalar, göz ardı edildiğinde, aklın verdiği bilgilerin zorunlu ve objektif olduğu konusunda âdeta icma oluşmuştur.

³⁰² Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 341.

³⁰³ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 353.

³⁰⁴ Gazalî, *İhyâ*, I, 23.

³⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “a-k-l” mad.; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, (I-VI), thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, y.y. 1979, “a-k-l” mad.; İsfahânî, *el-Müfredât*, “Akıl” mad..

³⁰⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, “Akıl” mad.; Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, III, 203.

³⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “a-k-l” mad.; İbn Fâris, *Mucemu mekâyisi'l-luğa*, I, 69; Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, III, 203; İsfahânî, *el-Müfredât*, “Akıl” mad.; Abdulfettâh Ahmed Fuâd, *el-İmâmu'z-Zeydî Ahmed b. Süleyman ve ârûhu'l-kelemîye*, 27.

³⁰⁸ İbrahim Emiroğlu, “Kur’ân’da Akıl ve İnsan”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: XI, İzmir 1998, 69.

³⁰⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30-32.

Marifetullah konusunda süje konumunda olan akıl, kelam geleneğinde “hak ile batıl, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahi güç” olarak görülmüştür. Kelamcılara göre aklın en belirgin işlevi nazariyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl, beş duyu vasıtasıyla nesneleri, iç duyularla da bazı manaları kavrayabilir.³¹⁰ Bununla beraber akıl, hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak, insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç, insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü, kötü şeylerden engelleyen/alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir.³¹¹

Tasavvufî açıdan da aklın en çok dikkat çeken anlamları kötü şeylerden engelleyen/alıkoyan “bağ” ve “engel” olmasıdır. Akla bu manaların verilmesinin başlıca iki sebebi vardır. Birincisi; cehaletin bir karanlık olması ve aklın nurlandığında bu karanlığı dağıtarak cehaleti engellemesidir. Diğeri ise ilâhî hakikatlere ve tabiat ötesi âleme ulaşmaya engel oluşuyla ilgilidir. Ancak ikinci durumda engel görülen akıl, cüz’î akıldır.³¹² Bu durum küllî akıl³¹³ için geçerli değildir. Çünkü küllî akıl, Allah’a itaat ettiği ve Hz. Peygamber (s.a.s.)’e tâbi olduğu için nurlanarak özel bir yeti kazanır. Böylelikle cüz’î aklın sınırlarını aşar ve ilâhî hakikatlerin önünde bir engel olmaktan çıkar.³¹⁴

Tasavvufta aklın hem cehalete hem de ilâhî hakikatlere ulaşmada engel olması bir çelişki olarak değil de aksine, aklın farklı fonksiyonlarıyla algılanmasının bir neticesi olarak değerlendirilmesi daha uygundur. Sûfilerin ikinci durumda engel kabul ettikleri cüz’î/meâş akıldır. Zira aklın bu çeşidi, dünyevî cehaleti engellemede yeterli olup kişiyi aydınlatırken; metafizik meseleleri idrak etmekte yetersiz kalmaktadır. Sûfilerin akla yönelik eleştirileri, aklın cüz’î olmasıyla ilgilidir. Bundan dolayı tasavvufta aklın yerinin doğru anlaşıldığını, onların akli nasıl kategorize ettiğini, yerdikleri aklın ne olduğunu bilmek, son derece önemlidir.

Kelam düşünce sistemine baktığımızda, onların akli şehâdet/fizik âleminden yola çıkarak insanı gayb/metafizik âlemine ulaştırabilecek bir alet olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Zira onlara göre akıl, hem görünen hem de görünmeyen âlemi idrak

³¹⁰ Rişehrî, Muhammed, *Mizânu’l-hikme*, Tahran 1362, VI, 410.

³¹¹ Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 242.

³¹² Sühreverdî, *Avârifü’l-meârif*, 254; Yüksel Göztepe, “Gazalî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, sy: 19, Ankara 2007, 298- 299.

³¹³ Küllî akıl terimi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 312-313.

³¹⁴ Sühreverdî, *Avârifü’l-meârif*, 254.

edebilir.³¹⁵ Dolayısıyla onlara göre marifetullah konusunda akıl, temel bilgi kaynağı olmakla beraber Allah’a dair bilgi, ancak istidlal yolu ile idrak edilebilir.³¹⁶ Bununla beraber kelam ilminde aklın, zihnin dışarıdan aldığı veriyi akıl yürüterek vehim, şek, şüphe ve zann aşamalarından geçirmesi sonucunda kesin bilgiye ulaşacağı ileri sürülmüştür.³¹⁷ Kelam düşüncesinde aklın verdiği bilgi, bağlayıcı ve güvenilir bilgidir. Ancak marifetullah söz konusu olduğunda bu değerlendirme pek tutarlı görünmemektedir. Zira Kur’an ve mütevatir hadislerle haber verilenin dışında salt akılla Allah hakkında kesin ve güvenilir bilgiye ulaşmak, bu ölçüde hükümler ortaya koymak oldukça zor görünmektedir.

Tasavvufta da “ilmin kaynağı ve esası”³¹⁸ ve “ilme götüren bir kuvve”³¹⁹ olarak nitelendirilen akıl, kesin olarak bilgi kaynağı kabul edilir.³²⁰ Tasavvufta akıl, kendisiyle ilimlerin idrak edildiği bir sıfattır. Akıl, ruhun dilidir. Aklın nurundan ilim teşekkül eder.³²¹ Diğer bir ifadeyle akıl, kendisi ile ilimlerin elde edilmesine kabiliyet kazanan ve yine kendisi ile bazen nefsin bazen meleğin bazen ruhun bazen de nefsin isteklerinin elde edilmesine imkân bulunan bir sıfattır.³²² Ancak sûfiler, aklı ve onun Hakk’ı işaretleyen ayetleri görmesini kendi deyimleriyle gerçek bilginin nedeni değil, vasıtası olarak görmüşlerdir. Gerçek bilgi veya marifetin nedeni ise “Allah’ın dilemesindeki bağıştır, sırf O’nun inayetidir, çünkü ilahi inayet olmazsa, akıl âmâ olur. Ayrıca akıl, zatı icabı ve esas itibarıyla kendisinin bile ne olduğunu bilmemektedir.”³²³

Sûfiler nezdinde aklın bilgi kaynağı olduğunu gösteren diğer bir kanıt, akıl sahibi olan insanın şeylerin adlarını doğuştan bilmeyip, çocukluğundan beri görüp işiterek öğrenip, aklı ile bilmesidir.³²⁴ Onlara göre aklın bilgi kaynağı olmasının diğer bir delili de kâinat ve nasslardır. Şöyle ki âlem ve nasslar bizâtihî bilgi olmaları açısından akla istidlalde bulunabileceği malzemeyi sunmaktadır. Eğer akıl olmasaydı tabiat ve nasslar

³¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 204, 205-206, 304.

³¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 205-206.

³¹⁷ Hüseyin Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 169.

³¹⁸ Gazalî, *İhyâ*, I, 140.

³¹⁹ Gazalî, *Mîzânü’l-amel*, 202.

³²⁰ Gazalî, *İhyâ*, I, 124; Sühreverdî, Ebu’l-Fütûh Şahabeddin Yahya b. Habeş, *Avârifü’l-meârif (Marifet İhsanları)*, (Çev.: Dilaver Selvi-Yahya Pakış), Umran yay., İstanbul 1408/1988, 436; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, II, 298; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 421.

³²¹ Sühreverdî, *Avârifü’l-meârif*, 253.

³²² Sühreverdî, *Avârifü’l-meârif*, (Çev.: Dilaver Selvi), 436, 445.

³²³ Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcub*, 399.

³²⁴ Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *el-Akl ve fehmu’l-Kur’an*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dâru’l-Fikr, y.y. 1391/1971, 206.

bir şey ifade etmeyecekti. Zira bu ikisi, akıl yürütmenin illeti ve aslıdır. Bunlar olmadan akıl yürütme gerçekleşemez.³²⁵

Böyle olmakla beraber sûfiler, akıllı birtakım kısımlara ayırmışlardır.³²⁶ Her ne kadar farklı taksimatlar yapılmışsa da genel olarak tasavvufta akıl, meaş/cüz'î ve mead/küllî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Onlara göre akl-ı cüz'î, kabuk gibi olup akl-ı küllî kabuğun içi gibidir.³²⁷ Cüz'î akıl ile dünya işleri; küllî akıl ile de âhiret işleri yürütülür. Aklın ilk çeşidi, ruhun nurundan; ikincisi ise hidayetin nurundan meydana gelmiştir. Buna göre cüz'î akıl, bütün insanlarda mevcuttur. Küllî akıl ise sadece tevhid inancına sahip kimselerde bulunur.³²⁸ Çünkü cüz'î akıl, karşısına çıkan her problemi aşmada yeterli olmazken; küllî akıl, ilâhî hidayetin nuruyla yolunda hiçbir engel tanımamaktadır. Mevlânâ, akl-ı küllîyi en yüce değer olarak tanımlar ve nebilerin ve velilerin sahip olduğu bu manevi yeti karşısında cüz'î aklın yetersizliğine işaret eder.³²⁹ Zira ona göre akl-ı cüz'î gâh üstündür, gâh baş aşağı, akl-ı küllî ise bütün hâdiselerden kurtulmuştur.³³⁰ Cîlî ise diğer sûfilerden farklı olarak akl-ı evvel ifadesini eklemiştir. O, akl-ı evveli, akl-ı meâd ve akl-ı küllînin de üzerinde ona kaynaklık eden bir mertebede görmektedir. Ona göre akl-ı küllî, ilmini akl-ı evvelden alırken; akl-ı evvel ise ilmini doğrudan doğruya Hak'tan alır. Akl-ı meâşın/cüz'înin ise akl-ı evvele ulaşma imkânı yoktur. Bu durumda sûfilerin nazarında tek başına cüz'î aklın, marifetullahı ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla kişinin Hakk'ı bilebilmesi için akl-ı evvelin nurundan istifade eden akl-ı küllîye ulaşması esastır.³³¹

Şu ana kadar verilen bilgiler ışığında sûfilerin akıl nazariyesinde tasavvufî aklın, rasyonalist akıl anlayışını da içine alacak kadar geniş olduğu anlaşılmaktadır.³³² Onlar, akl-ı küllî dedikleri amelî/pratik akıl, daha kıymetli görmekle beraber, nazarî/cüz'î aklın yetersizliğini dile getirmişlerdir. Bundan hareketle de nazarî akılla elde edilen bilgilere biraz ihtiyatlı yaklaşmayı benimsemişlerdir.

³²⁵ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'an*, 232.

³²⁶ Gazalî, akıl, nazarî ve amelî; Muhasibî ise akli, garizî ve tecrübî akıl diye ikiye ayırmıştır. Geniş bilgi için bkz. Gazalî, *Mîzânü'l-Amel*, 211; Muhasibî, *el-Kasdu ve'r-rücû' ilellâh*, 252-253.

³²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 265, 299, (3744. Beyit); Cîlî, Abdülkerîm b. İbrahim, *el-İnsânü'l-kâmil fî marifeti'l-evâhiri ve'l-evâili*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed Uveydî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, 165-166; Safer Baba, *İstilahat-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye (Tasavvuf Terimleri)*, Heten Keten yay., İstanbul 1998, 12; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 44.

³²⁸ Geniş bilgi için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, 1196; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 255.

³²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 265 (3310. Beyit); 299, (3744. Beyit).

³³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 92, (1145. Beyit).

³³¹ Cîlî, Abdülkerîm b. İbrahim, *el-İnsânü'l-kâmil fî marifeti'l-evâhiri ve'l-evâili*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed Uveydî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, 165-166.

³³² Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 305.

Böyle olmakla beraber sûfilerin, akıllı tamamen kötüleyip onu devre dışı bıraktıklarını söylemek çok zordur. Zira sûfilerin karşı çıktıkları akıl, hissî ve maddî âlemle ilgili olan tecrübî ve tabîî akıl değil, bu âlemin ötesine ait hükümler verme ve ilahî hakikatı idrak etme iddiasında olan nazarî ve metafizik akıldır. Dolayısıyla “İslâm mistikleri akla karşı değillerdir” diyenler, nazarî/cüz’î akıl ile amelî/küllî akıl arasındaki farka dikkat etmemektedir.³³³ Ayrıca onlar, sadece nazarî akıllı yermekle beraber çoğu zaman amelî akıllı kast ederek onu övmüşlerdir.

Hem zaten sûfiler, kelamcılarının kabul ettiği ve duyu organları, akıl ve istidlal yoluyla elde edilen burhan ve delili bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Zira keşfin ilk mertebesi olarak kabul edilen muhadaranın, tefekkür, kesb ve istidlal ile gerçekleştiğini kabul etmeleri³³⁴ bunun göstergesidir. Ancak onlar, burhan ve delili, metafizik sahada yetersiz görmüş ve bunların sadece fizikî alanda geçerli olabileceğini kabul etmişlerdir.³³⁵ Zira sûfî düşüncesinde akıl her ne kadar bir anlamda duyu ötesi alana dair bir biliş ortaya koymaya çalışsa da gerçekte şahadet âleminin sınırları dışına çıkamamakta, çıkabilmesi durumunda ise kuruntu ve tasavvur gibi içsel izlenimlerin etkisinden kendini kurtaramamaktadır.

O hâlde sûfilerin eleştirdiği akıl ile övdüğü aklın aynı şeyler olmadığı açıkça görülmektedir. Sûfiler, sadece cüz’î akıllı bazı hususlarda eleştirmiştir. Nitekim sûfilerin sınırlayıcı, indirgeyici olarak nitelediği ve duyu ötesi âleme geçemeyeceğini kabul ettiği akıl, cüzî veya meaş denilen akıldır. Zira sûfilere göre cüz’î aklın idrakindeki âcizlik o derece ileridir ki daha yüksek bir âlemin gözle görünmeyen sırlarını hesap edemez.³³⁶ İşte sûfilerin eleştirdiği ve âciz, yetersiz ve değersiz buldukları akıl, madde ve duyu âlemini aşıp ezeli, ebedî ve yüce hakikate dair hüküm veren nazarî ve metafizik akıl değildir. Onlar, faaliyet ve yetki alanı maddi âlemden ibaret olan aklın önem ve değerine yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu anlamdaki akla da “akl-ı cüz’î”, akl-ı meaş” ve “akl-ı tecrübî” gibi isimler vermişlerdir.³³⁷ Diğer taraftan onlar akıllı övmüşlerdir.³³⁸ Zira onlar, “akıllı olmayandan teklifin sâkıt olacağını, akıl sahiplerinin

³³³ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 151.

³³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111-112; Ayrıca bkz. Kelabâzî, *et-Taarruf*, 105, 129-130; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 432, 470, 520; Sühreverdî, *Avârif-ül-meârif*, 322.

³³⁵ Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:5, İstanbul 2002, 87.

³³⁶ Kâzım Muhammedî, *Mevlânâ ve Akıl*, İnkılab Yay., İstanbul 2007, 57.

³³⁷ Bkz. Süleyman Uludağ, “Akıl”, *DİA*, II, 247.

³³⁸ Gazalî, *İhyâ*, I, 152.

ancak Şârî'in muhatabı olabileceğini" ifade ederek, akıllı son derece önemsemişlerdir.³³⁹ Ancak onların övdüğü ve önemsemediği akıl, akl-ı evvel veya küllî akıldır.

Bütün bunlar gösteriyor ki tasavvufî eserlerde akıl ile ilgili düşünce ve yorumları değerlendirirken, aklın hangi mertebesinin kastedildiğini bilmek, o eserin müellifinin akla bakışını doğru anlamak için hayati önem arz etmektedir. Aksi durumda akıllı, eserinin bir yerinde överken başka bir yerinde eleştiren bir sûfî/müellifi çelişki içerisinde görme ve yanlış anlama riski doğacaktır. Örneğin; Abdülkerim Cîlî, bu yanlış anlamamanın önüne şu sözleriyle geçmeye çalışır: "Allah, akıl ile idrak edilmez dersek, bu sözle muradımız akl-ı meâştır. Ne zaman da "Allah, akıl ile bilinir" dersek, bununla muradımız akl-ı evveldir".³⁴⁰ Zira akl-ı evvel, Allah'tan varlığı kabul eden ilk cevherdir.³⁴¹

Bütün bunlar gösteriyor ki tasavvufta küllî akıl esas olup, cüz'î akıl ikinci plandadır. Ancak tasavvufta cüz'î aklın ikinci planda olması, giremediği ve söz sahibi olamadığı bazı alanların bulunmasından dolayıdır. Zira tasavvufun öze ve içe dönük bir yapısı vardır. Yani o, bir yönüyle İslâm dininin mistik/sırrî ve bâtınî/esoteric veçhesini oluşturmaktadır.³⁴² Kelamcılar ise akıllı kendi içerisinde bir ayırma tabi tutmaksızın bir bütün olarak ele almışlardır. Onlar, akıllı mutlak anlamda kullanmakla beraber onun işlevselliğine vurgu yapmışlardır.

Aklın sûfîler tarafından akl-ı cüzî ve akl-ı küllî diye ayrımı, doğal olarak kelamcıların kast ettikleri aklın hangi gruba girdiğini akıllara getirmektedir. Aslında her iki ekolün akla yaklaşımları pratik değer olarak birbirine biraz yakınlık arz eder. Zira kelamcıların, aklın işlevini de üstlenen kalbi, bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, bununla sûfîlerin akl-i küllî dedikleri akıllı kast ettikleri söylenebilir. Bu açıdan pratik değer ve sonuçları itibariyle birbirine benzer iken; söylemde ve teoride biraz farklılık görünmektedir. Zira her iki ekol de akılla marifetullahı ulaşılabilirliğinden ve bazı şeylerde aklın yetersiz olabileceğinden bahsetmişlerdir. Aynı şekilde her iki disiplin de akıl-kalp ilişkisi kurmuşlardır. Her iki disiplinin söylemde az da olsa farklılaşmaları, takip ettikleri metodolojiden veya bu ilimlerin kendi terminolojilerini oluşturma gayretinden kaynaklanmış olabilir.

³³⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, X, 108.

³⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Cîlî, *el-İnsânü'l-âmil*, 163-164.

³⁴¹ Kâşânî, Abdürrezzak, *Letâifü'l-i'lâm işârâtı ehli'l-ilhâm*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, thk. Ahmet Abdurrahman Sabîh-Tevfik Ali Vehbe, el-Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2005, 525.

³⁴² Süleyman Uludağ, "Hz. Mevlana'da Akıl, Nakil, Vahiy İlişkisi", (13. 04. 2016). http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=892

O hâlde kelamdaki akıl kavramı ile tasavvufta söz konusu edilen akıl arasında biraz fark vardır. Kelamcılar, daha ziyade çok soyut ve nazarî bir akıl anlayışı üzerinde durmuşlar ve Allah'ı bilme ve tanımada bunu esas almışlardır. Oysa bu nitelikteki akıl, sûfiler tarafından yetersiz görülerek şiddetle tenkit edilmiştir. Kelamda akıl, şuura dayanan bir ilimden; tasavvufta ise kalbe dayanan dinî his, heyecan, vecd ve irfandan ibarettir.³⁴³

Kelamcıların genel anlamda epistemolojisi özel anlamda ise marifetullah nazariyeleri, akıl ve nass merkezlidir. Nitekim onlar, delilleri akli ve naklî şeklinde ikiye ayırmışlardır.³⁴⁴ Hatta bu, daha özele indirgenecek olursa, kelam düşünce sisteminin âdeti akıl üzerine kurulduğu söylenebilir. Zira aklın, bilgi edinme yollarından biri olarak kabul edilmesi ve nassın anlaşılmasının akla bağlı olması, kelam ilminin temel usullerinden biridir. Bu prensibi, Allah'ı bilme konusunda da sürdürmüştür. Dolayısıyla marifetullah meselesi de akıl merkezli olarak ele alınmıştır. Bu temel prensiple birlikte kelamcılar arasında Allah'ı bilme konusunun akli bir sorumluluk olup olmadığı -ileride aktarılacağı üzere- tartışılmıştır. Tasavvufta ise marifet nazariyesinin yani marifetullahın, kalp ve nass üzerine kurulduğu söylenebilir. Daha da indirgenecek olursa onların marifetullah algısı, kalp merkezlidir. Zira onlar için en sağlam bilgi, keşf, ilham ve müşahade yoluyla kalpte oluşan keşfi bilgidir.

Özetle sûfiler aklın tarifini yaparken, onun engelleyici ve alıkoyucu olmasını özellikle vurgulamışlardır. Tasavvufta akıl, cüzî ve küllî diye iki kısma ayrılmıştır. Marifetullah konusunda cüzî aklın bir engel teşkil ettiği, küllî aklın ise marifetullaha dair bilgiye ulaşmada bilgi vasıtası olarak kabul edildiği görülür. Zira cüzî aklın, metafizik meseleleri idrak etmede âciz olduğu ileri sürülmüştür. Bundan dolayı da sûfiler tarafından akıl (cüzî akıl) eleştirilmiştir. Nitekim sûfilerin nazarında akıl, sadece duyuların alanına giren şeyleri bilen ve objelerin zâhirlerini idrak edebilen bir alet olmakla beraber, hakikatin künhüne varmaya elverişli değildir. Bu durumda eleştirilen cüzî aklın marifetullah konusunda bilgi kaynağı olarak kabul edilmediğini, ancak küllî aklın kabul edildiğini söylememiz mümkündür. Allah'ın zatının bilinmesi konusunda

³⁴³ Abdülbaki Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Ahenk yay., Van 2003, 196.

³⁴⁴ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 14; Nisâbü'rî, *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*, 51; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 7-8; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 23; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 189-197; Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, I, 45; Ayrıca bkz. Bakıllânî, *et-Temhîd*, 6-10; Bakıllânî, *el-İnsâf*, 13-14; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 111; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 13; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 8; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 68-70, 98; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 79; Taftazânî, *Şerhu'l Mekasid*, II, 320-323; Hüsnî Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile ve tasavvuru'l-akl inde Kâdî Abdu'l-Cebbâr*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1978, 58-65; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 13-14; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 82; İlmin kısımları için ayrıca bkz. Sâbü'nî, *el-Bidâye*, 29.

aklın âciz olduğu hususunda da sûfiler arasında söz birliği hâkimdir. Onların bu yaklaşımının, kelamcıların marifetullah konusundaki akla biçtikleri değere, pratik yansımaları açısından benzer olduğunu söyleyebiliriz. Zira onlar da aklın, Allah'ın zatını idrak edemeyeceğini, ancak O'nun varlığını, sıfatlarını ve fiillerini bilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bununla beraber sûfilerin görüşlerine baktığımızda onların mantıktan çok zevke ve insanın kendi içinde tecrübe ettiği bilgiye itimat ettikleri görülür.

1.2.3. Haber

Haber sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak”³⁴⁵ veya “istihbarat istenilen kişiden gelen bilgi; nakledilip, konuşulan söz” manasına gelir.³⁴⁶ Haber kelimesinin sözlük anlamlarından bir diğeri ise ilimdir. Bu nedenle Allah'ın isimlerinden biri olan “habîr” “alîm” anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda bilgiye ulaştıran imtihana da “ihtibâr” denilmiştir.³⁴⁷

Sözlük anlamını verdikten sonra kelim ve tasavvuftaki ıstılahî anlamını ve taksimatlarını ortaya koymak konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Kelamcılar, terim olarak haberi, “Doğru ve yalan olma ihtimali olan sözdür”³⁴⁸ şeklinde tanımlamışlardır. Haberin doğru veya yanlış oluşu, gerçeğe uyup uymaması haberin konusuna göre değişir. Bazı hususların doğruluğunu, bazılarının yalan olduğunu netleştirmek ve onaylamak gereklidir. Diğer taraftan bir kısım haberlerin yalan veya doğru olma ihtimali, yani şüphesi mevcuttur.³⁴⁹ Ancak bilgiye kaynaklık edenin, ancak doğru haber olduğu görülmektedir.

Ancak rivayet edilen haberler içerisinde doğru ve yalan haberlerin olması, haberin bilgi vasıtası olmasını ortadan kaldıramaz. Zira duyuları ve akli bilgi kaynağı olarak kabul edenler de itiraf etmektedirler ki zaman zaman duyular yanılabilmekte, akıl da yanlış istidlallerde bulunabilmektedir. Fakat bu durum onların bilgi kaynağı olma özelliklerini ortadan kaldırmamaktadır. Aynı durum haber için de geçerlidir. Rivayet

³⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, “H-b-r” mad..

³⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, “H-b-r” mad.; Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*, “H-b-r” mad..

³⁴⁷ Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyub Musa, *Külliyâtu Ebi'l-Bekâ*, neşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut 1413/1993, 370 vd.; Ferâhidî, *Kitâbu 'l-ayn*, III, 203.

³⁴⁸ Cürânî, *Kitâbu 't-tarîfât*, “H-b-r” mad.; Basrî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib, *Kitâbu 'l-mu'temed fî usûli 'l-fıkıh*, (I-II), thk. Muhammed Hamîdullah, Dimeşk 1385/1965, II, 543; Haberin tanımı ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Kitâbu 'l-irşâd*, 411; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 317 vd.; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 543 vd. vd.; Bakillânî, *et-Temhîd*, 433 vd.; Taftazânî, *Şerhu 'l-Akâid*, 34; Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *DİA*, XIV, 346. Belağat ilminde de bu şekilde tarif edilmiştir. Bkz. Hikmet Akdemir, *Belağat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yay., İzmir 1999, 72.

³⁴⁹ Yavuz, “Haber”, *DİA*, XIV, 346.

edilen haberler içerisinde yalan- yanlış bilgilerin olması haberin bilgi vasıtası olma özelliğini ortadan kaldırmaz.³⁵⁰

Kelamcılar, haberin doğruluğu ve yanlışlığını esas alarak yaptıkları tasnifte haberi üç kısma ayırmışlardır. Bu bölümlemeyi ifade etme biçimleri farklı olsa da kelamcıların bahsettikleri hususların aynı olduğu, aynı şeyleri ifade etmeye çalıştıkları görülmektedir.³⁵¹

a) Doğruluğu (sıdk) kesin olarak bilinen haberler: Bu tür haberler ya zarurî bilginin ya da kesin bir delilin doğruluğuna delalet ettiği haberlerdir. Duyularla algılanan şeylerin algılandıkları gibi olduğuna ilişkin haberler bu türden haberlerdir.³⁵² Marifetullah konusunda bu haberler önemsenmiştir. Zira Kadı Abdulcebbar, Allah'ın birliğine ve adaletine dair verilen haberlerin bu gruba girdiğini ifade etmiştir.³⁵³

b) Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler: Bunlar da ya zarurî bilginin ya da nazarî bilginin yalan/yanlış olduğuna delalet ettiği haberlerdir.

c) Yalan ve doğru olması mümkün olan haberler: Ne kesin olarak doğru ne de kesin olarak yalan olduğu bilinmeyen haberlerdir.³⁵⁴

Öte yandan haberlerle elde edilen bilgilerin bir kısmı zarurî bir yolla bize ulaşır ve bunlar kesin (yakînî) bilgi ifade ederler. Diğer bir kısım haberler de vardır ki bunlar kesin bilgi değil, zan ifade ederler.³⁵⁵ Haberler, kesinlik ifade edip etmeme durumlarına göre de kısımlara ayrılırlar. Bunlar, mütevâtir haber ve ahad haber şeklinde iki kısımda incelenmişlerdir.

Mütevâtir haber, yalan üzere birleşmeleri aklen tasavvur edilemeyen bir topluluk tarafından nakledilmiş sabit haberdur.³⁵⁶ Kelamcılar ve fıkıhçıların çoğu mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiği konusunda neredeyse ittifak etmişlerdir.³⁵⁷ Sadece Mutezile âlimleri arasında mütevâtir haberle elde edilen bilginin zarurî mi yoksa

³⁵⁰ Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI, (2006), sy: 1, 158.

³⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 521; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 433-436; Cuveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 411; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 546 vd..

³⁵² Cuveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 411-412; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 546 vd.; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71-72.

³⁵³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 768.

³⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 411-412; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 433-436; Böyle bir taksimatı Kadı Abdulcebbar da yapmıştır. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 768.

³⁵⁵ Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 12-13; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 34.

³⁵⁶ Bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 33; Ayrıca bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 182; Hayyât, Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, *el-İntisâr*, Kâhire 1344, 53; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 20; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “Tevâtür” mad.; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, 4.

³⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 348; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 253

müktesep mi olduğu konusunda ihtilaf vardır.³⁵⁸ Kelamcıların zarurî olarak bizde oluşan ve kesin bilgi ifade eden haberler için aralarında boşluk olması şartıyla birbirlerinin arkasında gelen haber anlamındaki mütevâtir kavramını tercih etmeleri bu tür haberlerde senede dayanan bir rivayet zincirinin olmaması ile alakalı olsa gerektir.³⁵⁹ Ancak rivayet zinciri aranmasa da râvi sayıları ile ilgili bazı şartlar koşmuşlardır. Böylece bir haberin mütevâtir olabilmesi için belli bir sayıda râvinin rivayet etmesi gerektiği ileri sürülmüştür.³⁶⁰

Kelamcılar, mütevâtir haberin bizde zarurî olarak oluştuğunu ve kesin bilgi ifade ettiğini, herhangi birilerinin buna karşı çıkmasının, onun delil olma özelliğini ortadan kaldırmayacağını, zaten böyle bir yola başvuran kimsenin daha çok bunlarla tespit edilen hususları inkâr ettiğinden ya da inatçılığından böyle bir yola başvurduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁶¹ Bu bağlamda Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri hakkında Kur'an ve onun dışındaki diğer mütevâtir haberlerle gelen bilgilerin, biz müslümanlar için kesinlik bildirdiği ve bağlayıcılık ifade ettiği söylenebilir.

Kelamcılara göre eğer mütevâtir haber bilgi yollarından kabul edilmezse, insan bizzat kendi babasını, kardeşini, amcasını ve diğer yakınlarını tanıyamaz.³⁶² Yine kelamcılar geçmişte yaşamış şahsiyetler, yönetimler, olaylar ve memleketler ile gezip görmediğimiz yerlere ilişkin bilgileri elde etmede haber dışında bir bilgi elde etme kaynağının/ vasıtasının olmadığını; geçmişe ilişkin bilgileri elde etmede ne duyu ne de aklın bir etkinliğinin olamayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla geçmişte olmuş bitmiş olaylarla gezip görülemeyen yerler ancak haber vasıtasıyla öğrenilebilmektedir. Kelamcılar, haberin bilgi kaynağı olmasını inkâr eden kimsenin en başta kendi varlığını inkâr etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zira insanlar kendi soylarını, dillerini, yararlı ve zararlı yiyecekleri ancak haber yoluyla aktarılan bilgiler sayesinde öğrenebilmektedirler. Dolayısıyla haberin bilgi kaynağı olmasını inkâr eden kimse en

³⁵⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 331 vd., 349; Basrî, *el-Mutemed*, II, 552 vd.; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 34.

³⁵⁹ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, 95 vd.

³⁶⁰ Mutezile'den Câhız'a göre en az dört kişi tarafından rivayet edilmesi gerekir (Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikad ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988, 89). Kadı Abdülcebbar haberin kesin bilgi kaynağı olabilmesi için haberi veren kişinin o konuda zarurî bilgiye dayanması ve haberin dörtten fazla kişi tarafından nakledilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 768; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 333). Ehl-i Sünnet âlimleri arasında mütevâtir haberin râvi sayısı hakkında net bir sayı üzerinde ittifak edilememiştir. Genel olarak bu sayısının, 2 ile 300 arasında değiştiği nakledilmektedir (Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 104-105; Cüveynî, hukukî şahitlikte dört kişi istendiğinden dolayı, burada en az 4 olması gerektiğini ifade eder. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 414.

³⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71; Ayrıca bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 34; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 34.

³⁶² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71; Ayrıca bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 34; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 34.

³⁶² Geniş bilgi için bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akâdeti Ebî Mansûr*, 5.

başta kendi varlığını inkâr etmiş olur.³⁶³ Nitekim insan, adına ve soyuna varıncaya kadar kimliğine ait bütün bilgilerle çevresinde yer alan çeşitli varlıklara ilişkin bilgilerden başka, akıl yoluyla bilinemeyen ve kendi duyularının ötesinde vuku bulan olaylara ait bütün bilgileri ancak haber vasıtasıyla öğrenebilir. Özellikle sağlık için faydalı veya zararlı olan gıdaları denemek yahut akıl yürütmek suretiyle öğrenmek hayatî tehlikeler taşır. Bunların dışında çeşitli sanat ve mesleklere dair bilgiler de haber yoluyla öğrenilir.³⁶⁴

Kelamcılar, her konuda olduğu gibi marifetullah konusunda mütevatir haberi esas almışlardır. Onlar, haberin bilgi kaynağı olabilmesi için doğru olmasını temel şart koşmuşlardır. Bu şartı vurgulamak amacıyla da “haber-i sâdık”³⁶⁵ terkinin özellikle kullanmışlardır. Haberin gerçeğe uygun olmasında esas olan ise muhatabın buna inanması değil, fiilen gerçeğin böyle olmasıdır.³⁶⁶

Ahad haber ise lûgat anlamı itibariyle tek kişinin haberi, tek kişiden nakledilen haber anlamına gelmektedir. Fakat kelamcılar ve fakîhlerin nazarında haber-i vâhid “bilgiyi zorunlu kılmayan” haberdir. Bunu rivayet eden ister bir kişi olsun ister iki isterse üç ya da bir topluluk olsun fark etmez.³⁶⁷ Her ne kadar İbrahim Nazzam ve ona tabi olanlar, ahad haberin ilim oluşturduğunu iddia etmişlerse de³⁶⁸ kelamcılar geneline göre haber-i vâhid bilgi gerektirmediği/zorunlu kılmadığı gibi itikatta da delil olarak kabul edilmemiştir.³⁶⁹

Öte yandan haber-i vâhidi nakledenlerin âdil olmaları ve nakledilen haberin kendisinden daha güçlü bir delille çatışmaması koşuluyla ameli gerektirebilir.³⁷⁰ Bazı kelamcılara göre haberin geçerli olabilmesi için gerekli görülen şart, haber verenlerin belli bir sayıya ulaşmasına veya haberin bazı vasıflar taşımaya bağlı değildir; insanın bir konuda bilgisizliğini ve şüphesini giderip onda yeni bilgi meydana getirmesi, haberin bilgi vasıtası olması için yeterlidir.³⁷¹ Bu açıdan bakıldığında kelamcılar, ahad haberi her ne kadar itikatta delil kabul etmemiş olsalar da marifetullah konusunda

³⁶³ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 412.

³⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71-72. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 25.

³⁶⁵ Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 32; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 34.

³⁶⁶ Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 33; Yavuz, “Haber”, *DİA*, XIV, 347.

³⁶⁷ Bakıllânî, *et-Temhîd*, 441. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 419.

³⁶⁸ Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 361.

³⁶⁹ İbn Fûrek, Ebûbekr Muhammed b. Muhammed b. Hasan İsbehânî Eş'arî, *Kitâbu muşkili'l hadis ev te'vili ahhâri'l-müteşâbih*, thk. Danyal Cîmarye, Dîmeşk 2003, 10; Bağdadî, *Usûli'd-dîn*, 12; Cürcanî, *Kitâbu't-tarîfât*, “H-b-r” mad; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 34.

³⁷⁰ Bakıllânî, *et-Temhîd*, 441-442. Ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72.

³⁷¹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 40.

insanın bilgisizliğini ve şüphesini gidermesi yönünden bilgi vasıtası olarak kabul ettikleri söylenebilir.

Tasavvuftaki “haber” anlayışına gelince, ıstılahî olarak haber, “vahiyle gelen bilgi” ya da “vehbî bilgi” anlamını taşır.³⁷² Onlar haberi güvenilirliği açısından taksimata tabi tutmaktan ziyade, Allah ile ilgili olup olmamasına göre taksim etmişlerdir. Zira onlara göre haber, “Hakk’a ilişkin haber” ve “âleme ilişkin haber” olmak üzere ikiye ayrılır. Hakk’a ilişkin haber de bilinen haber ve bilinmeyen haber olmak üzere ikiye ayrılır. Bilinmeyen haber, Allah’ın özüyle ilgilidir. Bilinen haber de yüce olma nitelikleri gibi, Allah hakkında benzerliği ortadan kaldıran ve kâinatı gerektiren nitelikler gibi, Allah hakkında benzerliğe yer veren haber olmak üzere ikiye ayrılır”.³⁷³ Bundan da anlaşıldığı üzere sûfîler, haberi marifetullah için bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.

Rivayetler karşısında takınılan yumuşak tavra rağmen, haber-i vâhidin kabulünde bazı şartların sûfîlerce zikredilmesi ilgi çekicidir.³⁷⁴ Mesela Ebû Tâlip el-Mekkî konuyla ilgili olarak şöyle der: “Bir hadis, ilk iki asırda nakledilip durur veya ilk üç nesil onu rivayet eder veyahut bir tek asırda rivayet edilir de o asrın âlimleri onu inkâr etmezler. Ayrıca bu hadis Kur’an’a, Sünnete ve icma-i ümmete aykırı olmadıktan ve râvinin yalancı olduğu tesbit edilmedikten sonra kabul edilir”.³⁷⁵

Kelamcıların ve sûfîlerin “haber” algılarını dilbilimsel açıdan ve kabul kriterlerini kısaca ortaya koyduktan sonra haberin bilgi değerine gelelim. Tarih³⁷⁶, Mantık³⁷⁷ ve Hadis³⁷⁸ ilimleri, haberi bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri gibi kelam ilmi de onu bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Her ne kadar sofistler, Sümeniyye ve Berahime, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerse de sûfîler ve kelamcılar haber-i sâdık bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Haberin bilgi kaynağı olması konusunda kelam âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Aksine kelamcılar ısrarla haberin bir bilgi kaynağı olduğunu ve haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemenin akılla

³⁷² İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 257.

³⁷³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 257.

³⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis'te Metin Tenkidi*, II. Baskı, Rağbet yay., İstanbul 2014, 346.

³⁷⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, I, 487.

³⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1989, 36 vd..

³⁷⁷ Mantıkçılar haberi, mütevâtîrât, zanniyât ve makbulât diye üçe ayırmışlardır. Geniş bilgi için bkz. İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Hasan b. Ali, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, (Çev.: Ali Durusoy-Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005, 51.

³⁷⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara 1993, 15.

bağdaşmadığını ifade etmişlerdir. Bundan dolayı da hemen hemen bütün kelim kitaplarında haber konusu ayrı bir başlık altında incelenmiştir.³⁷⁹

Her ne kadar sûfiler, mütevatir olup olmadığına riayet etmeksizin rivayetleri kullanmışlarsa da her iki disiplinin de marifetullah hususunda mütevatir haberi mutlak olarak delil kabul ettikleri söylenebilir. Görüşlerinde mütevatir haberin emirlerini ve nehiylerini kısaca içeriğini gözetmişler ve esas almışlardır. Bununla beraber her iki ilim dalı da marifetullah konusunda delil olarak Kur'an, Sünnet, akıl ve icmayı kabul etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle her iki ilmin usulü dördttür. Dâll/delalet eden, delil, mübeyyin ve müstedildir. Dâll, Allah'tır. Delil, Kur'an'dır. Mübeyyin, Resulullahtır. Müstedil ise müslümanların doğru yolda oldukları hususunda icma ettikleri akıl sahibleridir.³⁸⁰ Tasavvuftaki bilgi kaynaklarından birisi, bizzat Allah'ın kitabı, dolayısıyla içindeki hakikatlerdir.³⁸¹ Tasavvuf epistemolojisinde haber bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.³⁸² Nitekim sûfilerin eserlerinde çokça ayet ve hadis kullanmış olmaları bunun en büyük kanıtı olarak gösterilebilir. Sûfilerin, Kitab ve Sünnet'i bilgi kaynağı, hatta diğer tüm bilgi kaynaklarının denetleyicisi konumunda gördüğünü, Kur'an ve Sünnet yolundan ayrılmamak gerektiğine dair tavsiyelerinden, düşüncelerinin ayet ve hadisler ile temellendirmesinden ve anılan kaynaklara eserlerinde yapmış olduğu bol atıf ve iktibaslardan çıkarmamız mümkündür. Mesela Muhâsibî, genel olarak eserlerinde Kur'an, Sünnet ve icma doğrultusunda hareket etmeye vurgu yapar.³⁸³

Konuya marifetullah bağlamında bakarsak kelamcılar, gerekli şartları taşıyan haberlerin insana ait bilgi kaynaklarından birini oluşturduğunu kabul etmişlerdir.³⁸⁴ Nitekim Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri hakkında gelen ahad haberler, bizde zorunlu ve kesin bilgi oluşturmamaktadır. Ancak haber, duyularla ve akıl yürütmekle ulaşılması mümkün olmayan bilgileri elde etmek için başvurulması zorunlu bir kaynaktır.³⁸⁵ Ayrıca onlar, Allah'ın isim ve sıfatlarını tayin etmenin ancak haber yoluyla

³⁷⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 541 vd.; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 317 vd.; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 411; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70-72.

³⁸⁰ Mustafa Hilmi, *Marifetullah ve tarîku'l vusûli ileyihi inde İbni Teymiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 17

³⁸¹ Ali Tenik-Vahit Göktaş, "Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14 (1), 2016, 184.

³⁸² Gazalî, *İhyâ*, I, 124.

³⁸³ Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Risâletu'l-müsterşidîn*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru's-Selâm, Kâhire 1403/1983, 128; Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmu'l-Kur'an*, 271-272; Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillah*, 338.

³⁸⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 40.

³⁸⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 15, 40.

olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu da gösteriyor ki haber, marifetullah hakkında bilginin elde edilmesindeki rolü açısından önem arz etmektedir. Kelamda haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin bir faktörü, Kur'an'ın habere verdiği önem olabilir. Zira birçok ayette³⁸⁶ habere vurgu yapılmıştır.

Öte yandan kelamcılar, zayıflığını veya uydurma olduğunu tespit ettikleri rivayetleri delil olarak kabul etmişlerdir. Mesela kelamcılar, sûfîlerin hadis diye delil olarak ileri sürdükleri “*Neşsini tanıyan, Rabbini tanır.*”³⁸⁷ gibi bazı sözlere, hadis otoriteleri kabul etmediği için ihtiyatlı yaklaşmışlardır.³⁸⁸ Sûfîler, mütevatir haberin yanında zayıf, hatta hadis sahasında söz sahibi olanlar tarafından uydurma kabul edilen birtakım haberleri veya rivayetleri bile bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.³⁸⁹

Sûfîler de Allah hakkında yeterli bilgiye ancak vahiy ve keşif yoluyla ulaşabileceğini ileri sürerek naklin önemine dikkat çekmişlerdir.³⁹⁰ Onlar, her konuda olduğu gibi marifetullah konusunda da delil olarak haberleri kullanmışlardır.³⁹¹ Hatta sûfîlerin haberi anlama yöntemine bakılırsa, onların görüşlerini desteklemek amacıyla naslar hakkında bazen zorlama te'villere başvurdukları görülür. Mesela, “*Muhakkak ki bunda kalbi olanlar için öğüt vardır.*”³⁹² ayetinin, marifetullahın müşâhede yoluyla elde edileceğine işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.³⁹³ Bununla beraber sûfîler, hadisleri kendi marifet anlayışları doğrultusunda açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim Konevî, Kırk Hadis Şerhi'nde özellikle İsm-i a'zâm hadislerini şerhettiği bölümde işârî yorumlarda bulunarak hadisleri marifet anlayışı doğrultusunda yorumlamıştır.³⁹⁴ Aslında nasların işârî yorumu Hâkim et-Tirmizî ile başlamıştır. Başlangıçta genel anlayış olarak ayet ve hadislerin, rivayet, akl-ı selim, nazar ve istidlal gibi metodlarla açıklanması ve

³⁸⁶ Bkz. Bakara: 2/147; Ali imran: 3/60; Yunus: 10/94, 108; En'am: 6/91; Zümer: 39/23; Câsiye: 45/6; Enbiya: 21/18; Alak: 96/3-5.

³⁸⁷ Bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amma'stehere mine 'l-ahâdisi alâ elsineti'n-nâs*, (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 262 (h. No: 2532).

³⁸⁸ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-muştehere*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, 129; İbnü'l-Attar, Alaaddin, *Fetâvâ İmamî'n-Nevevî*, thk. Muhammed Haccâr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996, 248; İbn Arrâk, *Tenzihu's-şerîati'l-merfuati ani'l-ahbari's-şerîati'l-mevduah*, (I-II), II. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, I, 220, 222; Suyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira*, 185; Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, II, 262.

³⁸⁹ Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 358-359; III, 368; Konevî, *Şerh-u erbaîne hadîsen*, 24, 40; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 148-149; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 2000, 417.

³⁹⁰ Çağfer Karadaş, “İbn Arabî'nin İtikadı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnu'l Arabî Özel Sayısı-I)*, yıl:9, sy:21, Ankara 2008, 71.

³⁹¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 220.

³⁹² Kâf: 50/37.

³⁹³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 322.

³⁹⁴ Konevî, Ebu'l-Meâlî Sadruddin Muhammed b. İshak, *Şerhu'l-erbaîne hadîsen*, thk. Hasan Kâmil Yılmaz, y.y. trs., 62-74.

yorumlanması esas iken, Tirmizî ile birlikte rüyalara, manevi ve ruhî tecrübeler, ilham ve keşfe dayalı yeni bir yorum tarzı ortaya çıkmıştır.³⁹⁵

Sûfilerin haberi delil alma kriterlerine gelince, kaynak olarak gösterdikleri hadisler, hadis külliyyatının “zühd, rekaik, edeb” bölümlerinde yer alan rivayetleridir.³⁹⁶ Bunun yanında hadisçilerin hadis olarak kabul etmedikleri bazı rivayetleri de kendi görüşlerini desteklemek için kullanıp açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim onlar, “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*”³⁹⁷ ve “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve bilineyim diye halkı yarattım.*”³⁹⁸ gibi birtakım rivayetleri, hadis olarak öne sürmüşlerdir.

Sûfilerin hadisi anlama yöntemini ve hadis kriterlerini somut bir şekilde ortaya koymak için onların hadis diye çokça delil olarak kullandıkları “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*” sözünü nasıl anladıklarını ortaya koymakta fayda vardır. Aynı şekilde hadis alanında itibar edilenlerin meseleye yaklaşımının nasıl olduğunu beyan etmek yerinde olacaktır.

Bu haber, hicrî III. ve IV. asrın tasavvuf kaynaklarında bulunmadığı halde V. ve VI. asırdan itibaren nerdeyse bütün tasavvuf kitaplarında yerini almıştır.³⁹⁹ Sûfilerin geneli, özellikle marifetulah konusunu işlerken “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*” sözünü hadis olarak öne sürmüşlerdir.⁴⁰⁰ Ancak hadisçilerin genel görüşü, bu sözün hadis olmadığı yönündedir.⁴⁰¹ Zira “Nefisini bilen, Rabbini bilir” şeklindeki veciz ifade hadis kitaplarında tespit edilememektedir.⁴⁰² Sadece Duafa ve Mevdûât kitaplarında buna yer verilmiş ve tenkit edilmiştir.⁴⁰³ Nitekim İmam Nevevî gibi bazı hadis âlimleri bu sözün hadis olarak sâbit olmadığını belirtmişlerdir. O, bu sözün Hz. Peygamber’den sabit olmadığını, sadece mana olarak sabit olduğunu, ancak bu durumun da sözün hadis

³⁹⁵ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 155.

³⁹⁶ Bkz. Buharî, Rikâk; Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce, Kitabü’z-zühd ve’r-rekâik.

³⁹⁷ A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 154; IV, 326. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 262.

³⁹⁸ A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 50, 85, 316; IV, 116, 135, 166; Sadrettin Konevî, *Tebziratu’l-mübtedi ve tezkiratu’l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, (Çev.: Ahmet Remzi Akyürek), İz yay., İstanbul 2010, 62. İsmail Hakkı Bursevî bu rivayeti şerh etmek maksadıyla Kenz-i Mahfi isimli bir risale yazmıştır.

³⁹⁹ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 372.

⁴⁰⁰ Huevirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 261, 340; Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Madnûnu’l-Kebîr (el-Madnûnu bihi alâ gayrî ehlihi)*, (Mecmûatu Resâilî’l-İmâm Gazâlî içerisinde), thk. İbrahim Âmin Muhammed, el-Mertebetu’t-Tevfikiyye, Kâhire ts., 362; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I, 103; III, 449; VII, 80; İbn Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 69, 215, 81; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, II, 298; İmam Rabbanî, *Mektubat*, 331, (234. Mektup).

⁴⁰¹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 230.

⁴⁰² Yıldırım, *Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları*, 229.

⁴⁰³ Bkz. Aclunî, *Keşfu’l-hafa*, II, 262 (Hadis No: 2532); Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *et-Tezkire fi’l-ehâdîsi’l-muştehire*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, 129.

olduğunu ortaya koymadığını ifade eder.⁴⁰⁴ İbn Teymiye'nin bu sözü mevzu olarak kabul ettiği nakledilir.⁴⁰⁵ Aynı şekilde İbn Arrak gibi bazı âlimler de mevzû olduğuna hükmetmişlerdir.⁴⁰⁶ Hatta Elbânî'ye göre ise bu sözün aslı yoktur.⁴⁰⁷ İbn Semânî ise bu vecîz sözün Ebû Said el-Harrâz ve Yahya b. Muaz er-Râzî'ye ait olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁸ İbn Hacer el-Mekkî'ye ve Şa'rânî'ye göre ise bu söz, Hz. Ali'ye ait bir sözdür.⁴⁰⁹ Anlaşıldığı kadarıyla bazı kaynaklarda ilk dönem sûfilerine ait olduğu belirtilen bu söz daha sonraki kaynaklarda hadis olarak kaydedilmiştir.⁴¹⁰

Bu arada şunu ifade edelim ki aslında bu söz, her ne kadar hadis olmasa da yabana atılacak bir söz değildir. Yani bu sözün sabit olup olmamasından ziyade, manasının doğru olması, verilen mesajın büyük olması önemlidir. Kanaatimizce bu sözle verilmek istenen mesaj, doğrudur. Gerçekte de nefsini bilmeyen, tanımayanın rabbini tanması mümkün değildir. Hatta kelimacılar, ilmin mertebelerini sayarken, insanın nefsini tanmasını ilk sıraya koymuşlardır.⁴¹¹ Bununla beraber miladî 16. Yüzyılda Batılı araştırmacılar da bunu keşf etmiş olmalı ki onlar, en çok dikkate alınması gereken değer insanın kendisini tanması olduğunu dile getirmişlerdir. Nitekim onlar, ahlakın temel ilkesini, “İnsan, ancak kendini tanıyarak Rabbini tanıyabilir” olarak tayin etmişlerdir.⁴¹²

Marifet kavramıyla ilgili diğer bir rivayet de hadis kaynaklarımızda yer almadığı halde sûfilerin marifetullah konusunda sıkça kullandıkları “kenz” hadisi olarak bilinen şu rivayettir: “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve bilineyim diye halkı

⁴⁰⁴ İbnu'l-Attar, Alauddin, *Fetâvâ İmamı'n-Nevevî*, thk. Muhammed Haccâr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996, 248; İbn Arrâk, *Tenzîhu's-şerîati'l-merfuati ani'l-ahbari's-şerîati'l-mevduah*, I, 220, 222; Suyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira*, 185.

⁴⁰⁵ Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, II, 262; Aliyyu'l-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-merfua fi'l-ehbâri'l-mevduâ*, thk. Muhammed b. Lutfü Sabbağ, Beyrut 1406/1986, s.337.

⁴⁰⁶ İbn Arrâk, *Tenzîhu's-şerîa*, I, 220, 222.

⁴⁰⁷ Elbânî, Muhammed Nasîruddin, *Silsiletü ehâdisi daife ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, (I-XIV), Riyad 1412/1992, I, 165; XIII, 51.

⁴⁰⁸ Suyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira*, 185; Zerkânî, Muhammed b. Abdu'l-Bâkî, *Muhtasaru'l-mekâsîdu'l-hasene fi beyânî kesîrin mine'l-ehâdisi'l-muştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Lutfü Sabbağ, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1989, 221. Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifi'l-merâtib*, 299; Zerkêşi, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-muştehire*, s.129; İbn Arrâk, *Tenzîhu's-şerîa*, II, 402; Aclunî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 262; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları*, 229.

⁴⁰⁹ İmam Rabbânî, *Mektubat*, 331, (234. Mektup); Şa'rânî, Ebû Mevâhib Abdulvehhab b. Ahmed, *Düreru'l-ğavvâs alâ fetâvâ seyyidî ale'l-havâs*, I. Bakı, Dâru't-Takvâ, Dimeşk 1433/2012, 93.

⁴¹⁰ Rivâyet hakkında değerlendirmeler için Bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 512-524; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları*, 229-230.

⁴¹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 131-132.

⁴¹² Geniş bilgi için bkz. Pierre Le Charron, *De La Sagesse*, Bovrdeaus 1601, 1, 3. (Bu eser, Fransızca yazılmış bir eserdir. Eserin tercümesi ve doğru anlaşılması için Prof. Dr. Tahsin Görgün Hoca'dan yardım alınmıştır).

yarattım.”.⁴¹³ Sûfiler, bu rivayetle ilgili bazı mülâhazalarda bulunmuşlardır.⁴¹⁴ Ne var ki kenz-i mahfî hadisinin ne sahih ne de zayıf hiçbir senedi bilinmiyor. Buna rağmen hadis olarak yayılmıştır.⁴¹⁵ Bu rivayetin bir senedi bulunmadığı gibi hadisçiler, onun “mevzu” olduğunu söylemişlerdir.⁴¹⁶ Hadis araştırmacıları tarafından mevzu kabul edildiği nakledilmiştir.⁴¹⁷ Nitekim Suyutî, bu rivayetin aslının olmadığını ifade etmiştir.⁴¹⁸ Aclunî, bu hadis ile ilgili olarak İbn Teymiyye’nin “Bu söz, Hz. Peygamber’e ait değildir ve sahih bir senedi yoktur” hükmünü aktarır. Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyutî’nin de bu görüşte olduğunu söyler. Bununla beraber o, Aliyyu’l-Karî’nin ise manasının sahih olabileceği şeklinde bir yaklaşımının bulunduğundan bahseder.⁴¹⁹

Sûfilerin hadis rivayetinde mütesahil davrandıkları meşhurdur.⁴²⁰ Hadislerin rivayetinde gerekli hassasiyeti göstermemişlerdir. Bu da pek çok sûfinin sözünün hadis şeklinde rivayetine sebebiyet vermiştir. Sûfiler, her ne kadar sünneti genel anlamda tasavvuf ilmine, özel anlamda ise marifetullah konusuna kaynak olarak gösterecekler de hadis rivayeti konusunda muhaddislerin gösterdiği titizliği gösterdikleri söylenemez. Çünkü muhaddisler, hadisleri hıfz ve rivayette oldukça titiz davranarak rivayet ederken tasavvuf ehli, hadisleri bir irşad vesilesi ve ahlakî öğüt şeklinde değerlendirmişler, çoğu kez hadisleri mana ile rivayet etmişler ve hadis rivayetinde özellikle sened konusu

⁴¹³ Aclunî, *Keşfu’l-hafa*, II, 173; İbn Arrak, *Tenzihu’ş-şeria*, I, 148; A. Avni Konuk, *Füsus Şerhi*, III, 50, 85, 316; IV, 116, 135, 166; Sadrettin Konevî, *Tebisiratu’l-müntehi ve tezkiyatu’l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 62. İsmail Hakkı Bursevî bu rivayeti şerh etmek maksadıyla Kenz-i Mahfî isimli bir risale yazmıştır.

⁴¹⁴ Mevlânâ, Yüce Allah’ın bilinmeyi istediğinden dolayı halkı yaratmasını bir denizin köpürerek coşmasına benzetir ve öğüt vererek: “Oğlum, sen bütün dünyayı ağzına kadar ilimle, güzellikle dolu bir testi bil. O testideki su, Cenab-ı Hakk’ın güzelliği Diclesinden bir damladır. O güzellik ise çokluğundan, bolluğundan, hadsiz hesapsız oluşundan kabına sığamamaktadır. Şanı ve kudreti pek yüce olan Allah, gizli bir hazine idi. Güzelliğinden, büyüklüğünden, hadsiz hesapsız dolgunluğundan ötürü gayb perdesini yırttı. Ve kara topraktan ibaret olan şu dünyayı sayısız varlıklarla, güzelliklerle, hesapsız nimetlerle doldurdu da göklerden daha parlak bir hale getirdi. Gerçekten de Allah gizli bir hazine iken bilinmek istedi. Güzelliklerle dopdolu olduğundan coşup taşı ve toprağı atlaslar giyinmiş bir sultan gibi süsledi, donattı”. Geniş bilgi için bkz. Mevlânâ, *Mesnevi*, I, 230 (2860-2865. Beyitler).

⁴¹⁵ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.56.

⁴¹⁶ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s.674.

⁴¹⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Arrak, *Tenzihu’ş-şeria*, I, 148.

⁴¹⁸ Suyutî, *ed-Düreru’l-mentesira*, 163.

⁴¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Aclunî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 132, 173.

⁴²⁰ Muhittin Uysal’ın toplam on tasavvuf eserinde inceleyip ele aldığı 1744 rivayete baktığımızda, bunların 139’u asılsız (mükerrerler düşüldüğünde bu sayı 105 olmaktadır), 17’si çok zayıf 50’si de herhangi bir hadis mecmuasında bulunamayan şekilde dağılmaktadır. Bu üç grubun toplam rivayet sayısına oranı –mükerrerler hâric tutulduğunda- % 9.85’tir. Geniş bilgi için bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 368. Ayrıca o, tasavvuf konularına dair toplam 151 ihtilaflı haberi incelemiş, bunlardan 123’ü asılsız, 12’si çok zayıf, 16’sı da bulunamayan grubuna girmiştir. Neticede ihtilaflı haberlerin, sırasıyla “zühd”, “seyr-ü suluk” ve “velayet” konularında yoğunluk kazandığı tesbit edilmiştir. Bunları, sufilerin ilim anlayışını ve bilgi teorilerini yansıtan “bilgi ve yolları” konusu izlemektedir. Geniş bilgi için bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 668. Ancak Bu oran, tasavvuf kitaplarının azımsanmayacak ölçüde çürük rivayet malzemesi ihtiva ettiğini göstermekle birlikte, onların “tamamen uydurma haberlerle dolu oldukları iddiasını da çürütmeye yeterli bir delil sayılabilir. Bkz. Mehmet Eren, “Tasavvuf-Hadis İlişkisi Konusunda Önemli bir Çalışma”, *Marife Dergisi*, Yıl: II, sy:1, Konya 2002, 256.

üzerinde pek fazla durmamışlardır. Tasavvufçuların bir kısmının eserlerinde görülen zayıf ya da mevzu hadislerin varlığının sebebi büyük olasılıkla budur.

Öte yandan rüya, keşif ve ilham yoluyla hadis rivayet ve tashihi, çoğunlukla sûfilerin kabul edip başvurdıkları metodlardandır. Nitekim bunun örnekleri vardır.⁴²¹ Hemen hemen bütün sûfiler rüya, keşif ve ilham yoluyla hadis rivayet ve tashihiinde esnek davranmışlardır. Bu noktada ciddi hadis eğitimi almış birçok sûfi bile, aynı tavrı sergilemiş; hatta bu yöntemlerle sâbit gördükleri hadisleri, sadece dinin ahkâmı veya fedâil konularıyla ilgili olmasını önemsemeyip, muhtevasına bakmaksızın her türlü hadisi söz konusu yöntemlerle tashih ve rivayet etmişlerdir. Bu durum da muhakkik hadisçilerin “mevzu” gördükleri birçok rivayetin, onların eserlerine girmesini sağlamıştır.

Sûfiler, marifetullah konusunda mütevatir haberin yanında hadis alanında söz sahibi olanların sahih görmedikleri bazı hadisleri ve mevzu görülen bazı rivayetleri kullanmışlardır. Hatta hadislerin sıhhatini belirlemede kendilerine mahsus bir usul geliştirerek, rüya, keşif ve ilham ile hadislerin sıhhat derecelerinin ölçülebileceğini ileri sürmüşlerdir. Böylece onlar, ilim sahibi olmayan ve art niyetli olan kimselerin su-i isti'mal edecekleri çok tehlikeli bir kapıyı aralamışlardır. Hâlbuki kelim, keşif, ilham ve rüyanın dinde ölçü alınamayacağını hararetle savunmuştur. Onların bu katı duruşu olmasaydı, dinin itikadî boyutu sûfilere teslim edilmiş olsaydı, her halde bugün içinden çıkamayacağımız kadar problemlerle karşı karşıya kalırdık. Zira kelamcıların bu kararlı duruşları olmasına rağmen bugün kelamcılar arasında bir sürü ihtilaflar olmuştur.

Sûfiler tarafından kullanılan hadislerin büyük çoğunluğunun makbul kabul edilen hadisler olmadığı, makbul kabul edilen hadislerin bile tartışmalı olduğu ve merdud kabul edilen hadislerin, makbul kabul edilen hadislere oranla daha fazla olduğu görülmektedir. Bu da tasavvufî kaynaklarda bulunan hadislerin çoğunun güvenilir olmadığı ve tartışmalı olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.⁴²²

Böyle olmakla beraber şunu ifade etmek gerekir ki kanaatimizce tasavvuf ilminde aktarılan hadis ve haberleri, “asılsız” veya “uydurma” diyerek hemen atma yerine, teenni ile hareket edip onların iyice incelenmesi daha uygundur. Zira hadisleri kendi anlayışı içinde daha çok muhtevalarıyla tenkid eden İbn Teymiye veya cerh uygulamalarında sert davrandığı kabul edilen İbnu'l-Cevzî'nin değerlendirmeleri, tek

⁴²¹ Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 358-359; III, 368.

⁴²² Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 417.

başlarına son sözü söyleyecek bir ölçü olmamış, başka hiçbir bilgi elde edemediğimiz durumlarda ancak bir değer ifade etmiştir.⁴²³ Bu bakış açısından hareketle bu çeşit haberlerin ilk etapta reddi yerine, doğru anlaşılması gerekir. Her şeyden önce, rivayet ilimlerinin kuralları açısından “uydurma” olduğu tesbit edilmeyen haberlerin reddi, teknik olarak yani daha işin başında yanlış olacaktır.

Şu var ki “Ahlak ve tasavvuf kitaplarındaki hadislerin hepsi veya çoğunun mevzu oldukları” şeklinde yapılan genellemelerin; ilmî ve objektif araştırmalarla te’yid edilemediği görülmektedir. Nitekim tasavvuf eserleri incelendiğinde “bulunmayan, çok zayıf ve asılsız dâhil, ortalama ihtilaflı haber” oranı % 12’ye tekâbül etmektedir. Yalnız mevzu olanlar hesaplanırsa, bu oran % 10’lar civarına düşmektedir. Bu da tasavvuf kitaplarının mevzu haber ihtiva etme bakımından, abartıldığı kadar kötü olmadığı anlamına gelmektedir.⁴²⁴

Ancak günümüzde değişik İslâm toplumlarında tasavvufun bir problemi olarak tartışılan birçok meselenin kuruma girip gelişmesinde mevzu hadislerin birinci derecede etkili olduğu söylenebilir.⁴²⁵ Sûfiler, bir yandan keşf ve ilhama dayanarak hadis usulü ilmine göre sahih sayılan hadislerin sahih olmadığına hükmetmişlerdir. Diğer taraftan da hiç senedi olmayan sözleri, keşf ve ilhama dayanarak Hz. Peygamber’e isnad ve izafe eden bir tavır takınmışlardır.⁴²⁶ Hadisler konusundaki bu tutumlarıyla nakil ve rivayetlerden kurtulan sûfiler, çok rahat ve serbest hareket etme imkânına kavuşmuşlardır. Böylece onlar, keşf ve ilhamlarına uymayan rivayetleri kabul etmemişlerken; birçok kelamcı, akla ve kıyasa uymadığı gerekçesiyle bazı rivayetleri kabul etmemiştir.⁴²⁷

Sûfilerin bu yaklaşımına karşı kelam, Kur’an’ın yanında sadece hadis otoriteleri tarafından mütevatir haber olarak kabul edilen nasları esas almıştır. Bununla beraber marifetullah konusunda kelamcıların öne sürdüğü haberler, mütevatir seviyesinde olup güvenilir ve sağlam bilgiye kaynaklık eder. Sûfilerin içerisinde marifet kavramının yer aldığı hadislerden zikrettikleri haberler, çoğunlukla temel hadis kaynaklarında yer almayan ve sıhhat bakımından problemlili rivayetlerdir. Bu da onların dayanak olarak gösterdikleri hadislere ihtiyatlı yaklaşılmaya yol açmıştır. Bunun yanı sıra hadislerde

⁴²³ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 33.

⁴²⁴ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 672-673.

⁴²⁵ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 675.

⁴²⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 149.

⁴²⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 149-150.

marifet, tasavvufta kazandığı ıstılahi anlamıyla da yer almamaktadır. Her ne kadar marifetin kalbi ve tecrübî bir boyutu, imân ile ilgili marifetin (marifetullah) de vehbî bir yönü bulunsa da bu tasavvuftaki gibi özel anlamda değil, genel anlamdadır.

Kısaca kelim ve tasavvufun ölçü ve delil olarak kabul ettikleri tek otorite vahiydir. Ancak sûfiler, kelamcılardan farklı olarak, vahyin yanında ilhamı da ciddi anlamda kullanmış ve keşfî bilgiyi de delil olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber hem kelamcılar hem de sûfiler, bilgilerin sıhhat derecesini ölçmek için mutlak otorite olarak Kur'an ve Sünnet terazisinden geçirilmesini temel esas kabul etmişlerdir.

1.2.4. Kalp

“Bir nur-u ezeli”⁴²⁸ olarak kabul edilen kalp kelimesinin irâde, idrak, duygu ve bilgi gibi manevi dinamikleri aksiyon haline çevirmesi sebebiyle bu ismi aldığı söylenebilir.⁴²⁹ Bununla beraber kalp kelimesinin manevi yönünü göz önünde bulundurarak “kalp, sadece bir et parçası olmayıp Rabbânî bir latifedir ki hissettiklerinin açığa çıktığı yer vicdan; düşündüklerinin/fikirlerinin yansıdığı yer ise dimağdır”⁴³⁰ şeklinde de tarif edilmiştir. Gazalî de bu tanıma paralel olarak “kalp sözünden, gözle görülüp elle tutulan et parçasını kasdetmediğini, bilâkis Allah'ın esrarından bir sır, O'nun latîf varlıklarından bir varlığı ve bahşedilen ilk hediye kasdettiğini” ifade etmiştir.⁴³¹ Ayrıca o, başka bir yerde kalbin Rabbânî ve ruhânî bir lâtife ve incelik olduğunu ifade ettikten sonra onun cismanî kalp ile olan ilişkisini, renklerin cisimlerle, sıfatların mevsuflarla olan ilişkisine benzetir. Ancak Gazalî, “kalp” kelimesini kullandığı yerlerde rabbânî kalbi kasdettiğini söyler.⁴³² Kalp kavramı, âyet ve hadislerde özellikle de tasavvuf kültüründe oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Biz, burada kalbin özellikle ma'rifetle ilişkisine, ayrıca kelamcıların ve sûfilerin bu ilişkiyi kurarken esas aldıkları bazı nasslara işaret etmeye çalışacağız.

Kelam ilminde kalp, bilgi elde etme yolları arasında doğrudan sayılmadığı halde tasavvuf onu, doğrudan ve en önemli bilgi vasıtası olarak kabul eder. Sûfiler kalbi, belki

⁴²⁸ Cîlî, *el-İnsânu'l-kâmil*, 159.

⁴²⁹ Çünkü “kalp” kelimesi lügat anlamı olarak, “bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek anlamına geldiği gibi, bir şeyin içini dışına çıkarmak, atını üstüne getirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek, ters çevirmek, değiştirmek, et parçası, yürek, gönül, her şeyin ortası, bir şeyin özü, hakikati gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Kalb” mad.; Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, III, 421; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, I, 872; İsfahânî, *el-Müfredât*, “Kalp” mad.; Cevherî, *es-Sıhah*, I, 204).

⁴³⁰ Nursî, Said, *İşârâtü'l-i'câz fî mezânni'l-icâz*, thk. Molla Mûsâ Celâlî, İstanbul 2007, 83.

⁴³¹ Gazalî, *İhyâ*, I, 91.

⁴³² Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1344.

de en önemli bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve ayrı bir önem atfetmişlerdir.⁴³³ Tasavvufta özellikle de marifetullah konusunda özel anlamda keşf ve ilham; genel anlamda bunların da kaynağı olan asıl bilgi kaynağı kalptir. Zaten tasavvuf epistemolojisi kalp merkezli olup âdetâ tasavvufun düşünce sisteminde ona merkezî bir rol biçilmiştir. Sûfilerin bu tutumunu Allah'ı bilme konusunda da görmek mümkündür. Zira onlar, marifetullah konusunda asıl süje olarak kabul ettikleri kalbi, bilgi kaynağı olarak kabul ederler.⁴³⁴ Nitekim onlara göre Allah, müminin kalbini marifetullaha bir hazine kılmıştır.⁴³⁵ Aynı zamanda onlar, kalbi beden reisi olarak kabul edip, kalbin Allah'tan olanı anlayan “akıl”, kendisine itaat edilen veya edilmesi gereken “melik” olduğunu söylemişlerdir.⁴³⁶ Ayrıca Serrâc et-Tûsî, mutasavvıfların kalp ile ilgili konuları fakihlerden ve hadisçilerden daha detaylı bir şekilde ele almalarını onların farklı ve üstün yönleri olarak zikreder. Bu durum, tasavvufta kalbe diğer latifelerden daha fazla verilen ehemmiyetin bir göstergesi olarak sayılabilir.⁴³⁷ Bununla beraber tasavvuf terminolojisinde kalp, nefis, ruh ve akıl manalarında da kullanılmıştır.⁴³⁸ Aynı zamanda kalbin sadr, kalp, fuâd ve lûb şeklinde dört boyutunun olduğu, kalp denince bunların sadece birinin değil hepsinin kastedildiği ifade edilmiştir.⁴³⁹

Hâlbuki Kur'an, hem akıllı hem de kalbi, bilginin bir aracı olarak görmüştür. Kur'an, ilim ve marifeti bazen akla bazen de kalbe nisbet etmiştir.⁴⁴⁰ Nitekim Kur'an'da geçen “*Kalpleri vardır, onlarla akletmezler.*”⁴⁴¹ ve “*Kalpleri vardır, onlarla anlamazlar.*”⁴⁴² ayeti buna işaret etmektedir. Aynı zamanda Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu akletme ve dini tecrübe birlikte değerlendirildiğinde akıl yürütme ile kalben hissetmenin devamlı olarak birbirlerinin seçenekleriymiş gibi görülüp tartışılması tarafların bir sonuç üzerinde buluşmalarını büyük oranda engellemektedir. Oysa Kur'an'da kalp ile akıl birbirine alternatif olarak sunulmamış, tam aksine aralarında bir ilişki kurulmak suretiyle sunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla da kalbin bilgiyle bir

⁴³³ Geniş bilgi için bkz. Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif*, (Çev.: Dilaver Selvi), 5-16.

⁴³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, VIII, 1342; İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed, *Şifâu's-sâil li tezhîbi'l-mesâil*, thk. Muhammed Mutî' Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1417/1996, 66.

⁴³⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, X, 59.

⁴³⁶ İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Mevâkiu'n-nücûm*, Kâhire 1384/1965, 144.

⁴³⁷ Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma' (İslâm Tasavvufu)*, (Çev.: Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk yay., İstanbul 1996, 39.

⁴³⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 1335.

⁴³⁹ Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm, *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuad ve'l-lüb*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Merkezi'l-Kitâb li'n-Neşr, Kahire ts., 17.

⁴⁴⁰ Bakara: 2/170; A'raf: 7/179.

⁴⁴¹ Hacc: 22/46.

⁴⁴² A'raf: 7/179

iletişimi söz konusudur. Allah'ı bilmeye dair bilgide süje görevini üstlenen kalp, kelimciler nezdinde akılla olan sıkı ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Zira akıl, Allah'ın insan kalbinde yarattığı araz cinsinden bir güç olarak görülmüştür. Aslında dilbilimsel olarak bakıldığında bu yaklaşım isabetli görünmektedir. Zira kalp kavramı Kur'an'da akıl ve vicdanı içine alacak şekilde kullanılmıştır.⁴⁴³ “Kalp” kelimesinin yer aldığı ayetlerin en önemli yönlerinden birisi, kalbin akılla aynı anlamı çağrıştıracak şekilde kullanılmış olmasıdır.⁴⁴⁴ Bununla beraber Arapça'da “kalbin nereye gitti” ifadesinin yerine “akıl nereye gitti” ifadesinin kullanıldığını söyleyen Ferrâ, “*Muhakkak kalbi olanlar için bunda öğüt vardır.*”⁴⁴⁵ ayetinde yer alan kalbin “akıl” anlamına geldiğini, ayetin “aklı olan için öğüt vardır” anlamında olduğunu söyler.⁴⁴⁶ Yine bu ayetin tefsirinde Mücâhid, “kalp” kelimesini “akıl” ile izah eder.⁴⁴⁷ Ayrıca Râzî, “*Allah, onların kalplerini mühürledi.*”⁴⁴⁸ mealindeki ayetin tefsirinde kalbin ilim, fehm ve derin anlayışın mahalli olduğunu söyler.⁴⁴⁹ Bunların yanı sıra kelimciler, bazı ayetleri⁴⁵⁰ delil getirerek, bilgi, algı, düşünce ve inancın merkezinin kalb olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁵¹ Hatta Zeydiyye ekolü daha da ileri giderek aklın, kalbin kendisi olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁵²

Yukarıda da işaret edildiği üzere kalbin bilgiyle ilişkisini nasslarda açıkça görmek mümkündür. Kur'an ve hadiste geçen kalp kelimesi insanın anlama, kavrama, düşünme ve şeylerin hakikatini bilme yönünü⁴⁵³, başka bir ifadeyle insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel niteliğini dile getirir. İnsanın idrak eden, bilen ve kavrayan tarafı olduğu için kalb ilâhî hitaba muhataptır, yükümlü ve sorumludur. Dinî ve insanî hayatın merkezinin kalp olduğu, Kur'an ve hadislerde açıkça ifade edilmiştir.⁴⁵⁴

Kur'an'ın bu yaklaşımından etkilenmiş olacaklar ki sûfiler, kalpte bulunan nûrun, yaratılan şeyleri düşünerek varlığa gizli olan ilâhî hikmetlerin kavranmasını

⁴⁴³ Hacc: 46; A'raf: 7/179.

⁴⁴⁴ A'raf: 7/179; Hacc: 22/46; Kâf: 50/37.

⁴⁴⁵ Hacc: 22/46; Kâf: 50/37.

⁴⁴⁶ Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzil*, (I-V), thk. Abdurrezzak Mehdi, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, IV, 276.

⁴⁴⁷ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, (I- XXIV), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, y.y. 1420/2000, XXII, 372-373.

⁴⁴⁸ Bakara: 2/7.

⁴⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 419; Ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XV, 68.

⁴⁵⁰ Hacc: 22/46; Muhammed: 47/24.

⁴⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 65-66; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 419; Ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XV, 68.

⁴⁵² Abdulfettâh Ahmed Fuâd, *el-İmâmü'z-Zeydî Ahmed b. Süleyman ve ârûhu'l-kelâmiyye*, 28.

⁴⁵³ Bkz. Hacc: 22/46; A'raf: 7/179.

⁴⁵⁴ Bkz. A'raf: 7/179; Hacc: 22/46; Kâf: 50/37; İsrâ: 17/36; Ahzab: 33/5.

sağlayacağını ileri sürmüşlerdir. Kalbin bilmesi/marifeti ise doğrudan doğruya bilme, kavramsız bilme, bilenle bilinen arasında kavramların girmediği bir bilme türünü ifade eder.⁴⁵⁵ Bu bağlamda Cîlî, kalpten başka Allah'ın eserlerini aklederek hiçbir varlığın olmadığını ifade eder.⁴⁵⁶ Muhasibî de kalbi, aklın mekânı, marifetin de kaynağı olarak görür.⁴⁵⁷

Görüldüğü üzere sûfiler, kalbi, aklın ve duyuların fonksiyonlarıyla ilişkili, ilim ve marifetin kaynağı olarak değerlendirmişlerdir. Zira sûfilere göre aklın alanı olan şehadet (mülk) âleminde ve müşâhede ve basiretin alanı olan melekût (gayb) âleminde kalp, ilim ve ma'rifetin kabı ve aynasıdır. İlimler duyu ve basiret pencerelerinden oraya yansır. O hâlde kalbin iki kapısı vardır. Bunlardan biri melekût âlemine açılan kapı diğeri ise şehadet âlemine açılan kapıdır. Bu da beş duyu ile algılanan mülk kapısıdır. Birinci yol, velilerin ve peygamberlerin yolu, ikinci yol ise âlimlerin yoludur.⁴⁵⁸

Bununla beraber sûfiler, akıl ve kalbi, bilgi araçları olmaları açısından birbirinden ayırdıkları gibi bunlar aracılığıyla elde edilen bilgileri de ayırmışlardır. Onlar seyr-ü sülûk ile tecrübe edilerek ve yaşanarak öğrenilen bilgilerin yani marifetin, aklî istidlâl ve kıyaslarla veya kitapları okumakla edinilen bilgilerden yani ilimden daha üstün olduğunu düşünürler. Aklın idrakine ilim, kalbin idrakine marifet ve zevk; ilim sahibine âlim, marifet sahibine de ârif ismini vermişlerdir. Marifetin kaynağı kalp, ruh, sır, ilham ve keşfdir, ilmin kaynağı ise akılla istidlâl, duyu organları, nazar ve nakildir. Kısaca onlara göre ilmin kaynağı olan akıl, delalet için iken; marifetin kaynağı olan kalp, şehadet içindir.⁴⁵⁹

Aslında kalp ile akıl arasında kaplam ve içlem ilişkisi vardır. Nitekim kalp kavramı ile aklın yanı sıra insan bedeninin diğer sistemleri de ifade edilmek istenmiştir. Akıl ise daha soyut olup onunla sadece düşünme organı olan beyin anlatılmak istenmiştir. Yani kalp kavramı ile düşünmeyi, akıl yürütmeyi ve anlamayı kapsayan insanî bütünlük amaçlanmaktadır. Bu nedenle imanın merkezinin kalp olması, aklın devre dışı bırakılması anlamına gelmez. Çünkü kalp sadece duyguların kaynağı değil, duygu ve aklın birlikte hüküm verdiği insanî değerlerin merkezidir.⁴⁶⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi kalp, bir yere kadar akılla iç içedir. Akletme

⁴⁵⁵ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 49.

⁴⁵⁶ Cîlî, *el-İnsânu'l-kâmil*, 162.

⁴⁵⁷ Muhasibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ilellâh*, 251-252, 279.

⁴⁵⁸ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1375.

⁴⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 12.

⁴⁶⁰ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001, 226.

kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı kalptir. Metafizik konularda kalbin akli aştığını söyleyen sûfiler bu konularda kalbin sezgisini esas almışlardır. Onlara göre sözlükte “bağlamak” anlamına gelen aklın faaliyet alanı dar ve sınırlı, buna karşılık kalp âlemi çok daha geniştir.⁴⁶¹ Zaten onlar, kalbin akli olmasından ziyade hissî olduğunu savunurlar.⁴⁶² Bununla beraber tasavvufta duyu ve akıl, mutlak bilginin elde edilmesinde yetersiz görülmüştür. Dolayısıyla sûfiler, mutlak bilginin elde edilmesinde alternatif bir arayış içerisine girmişlerdir. Bu arayış sonucunda da mutlak bilginin, kalp yoluyla elde edilebileceği kanatine varmışlardır. Ancak onlar kalp ile tamamen gizemli bir azayı değil de diğer bilgi edinme yetilerinin de dâhil olduğu çok yönlü bir yetiyi kasdetmişlerdir.⁴⁶³ Zira bilindiği üzere kalp, sadece bir hal üzere sabit durmayıp, değişkendir. İşte ilahî tecelliler de aynen bunun gibidir. Kalbiyle ilahî tecellileri müşâhede etmeyen birisi, onları aklıyla inkâr eder. Zira akıl, sınırlıdır. Ancak kalp, sınır tanımayıp, çok hızlı bir şekilde hal değiştirebilir.⁴⁶⁴ Yine onlara göre akıl, Allah’ın tecelli etmesini ve nüzulünü idrak etmekten âcizdir. Bu da gösteriyor ki onlara göre kalbin ilgisi, duyuların idraklerinin dışına taşmıştır. Zaten kalbin kendisi de duyuların idrakinin dışındadır.⁴⁶⁵

Kelam ve tasavvuf disiplinlerindeki kalp algısına baktığımızda, her iki ilim dalının da kalp kavramını bilgi ile ilişkili olarak kullandıkları görülür. Ancak onun fonksiyonlarını ve üstlendiği rolünü belirleme noktasında birbirinden biraz farklı duruş sergiledikleri söylenebilir. Nitekim kelam düşüncesinde kalp, doğrudan bir bilgi kaynağı olarak zikredilmemektedir. Ancak kelam düşüncesinin gelişimi içinde dikkat edilirse, imanı formüle eden bütün yaklaşımlarda “kalp” temel bir rol oynar. Kalbin kelimadaki önemi iman, inkâr, aklın ve ilmin mahalli olması açısından. Nitekim iman gibi inkâr ve red de kalbin bir fiilidir. İslâm’da vahyin mahalli kalptir.⁴⁶⁶ Kelam’da kalp, imanın⁴⁶⁷ mahallidir.⁴⁶⁸ İman da kalbin fiilidir.⁴⁶⁹ Nitekim bütün İslâm âlimleri

⁴⁶¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 128.

⁴⁶² Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, 58.

⁴⁶³ Ali Bolat, “Muhâsibî’ye Göre Marifetin Unsurları”, 127.

⁴⁶⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 322.

⁴⁶⁵ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1373.

⁴⁶⁶ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *DİA*, XXIV, 230.

⁴⁶⁷ Aslında iman, “Sonsuz’a ilişkin bir çeşit bilgi ve bir çeşit tecrübedir. Çünkü iman, meydana gelme sürecinde bir boyuta kadar bilgi içermesi bir yana, son anlamda da insanın Aşkın düzleme ilişkin tecrübesi olmaktadır. Bu açıdan Allah, beşerin iman tecrübesinin Nihâî Obje’sidir.”. Bkz. Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 344.

⁴⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 473; Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, 37.

⁴⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 476.

imanın aslî şartının kalbin tasdiki olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁴⁷⁰ Zaten kelamcılara göre kalp, tasdikin özel mahallidir.⁴⁷¹ Bununla beraber bazı âlimlere göre ise kalp, aklın mahalli olarak görülürken⁴⁷²; Bunlar, “*Muhakkak ki bunda kalbi olanlar için bir öğüt vardır.*”⁴⁷³ mealindeki ayetin yanında başka ayetleri⁴⁷⁴ de delil getirerek bunun şer’an sabit olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷⁵ Ayrıca Kur’an, pek çok anlatımda imanın yeri ve merkezini belirlemede temel referans olarak kalbe atıfta bulunur.⁴⁷⁶

Öte yandan sûfiler de kalbi kelamcılarının kabul ettiği gibi, imanın mahalli (yeri) olarak görmüşlerdir.⁴⁷⁷ Tasavvufta kalp, imanın mahalli olmakla beraber bilgi/marifet kaynağı olması bakımından da önemlidir. Sûfiler, kalbi, bilginin/marifetin ve keşfin kaynağı ve merkezi olarak görürler.⁴⁷⁸ Diğer bir ifadeyle tasavvufta bilme yetisi ve marifetin yeri kalptir.⁴⁷⁹ Zira kalp, insanın hem iman tecrübesine hem de bu tecrübeye aracılık etmektedir.⁴⁸⁰ Kalbin bilmesi, doğrudan doğruya bir bilme, bilenle bilinen arasına kavramların girmediği bir bilmedir. Bu bilme türü de marifettir.⁴⁸¹ Zira sûfilere göre eşyanın hakikatı kalp ile bilinir.⁴⁸² Aynı zamanda sûfilere göre dinî hakikatler ve ilâhî sırlar hakkında bilgi edinmenin en güvenilir yolu kalptir. Akıl, bu alanda yetersizdir.⁴⁸³ Dolayısıyla onlara göre gerçek bilgi, akla ve fikre gelmeyip, Allah’ın kişinin kalbine bahşettiği bilgidir. Bu sebeple onlar, “keşfi olmayanın bilgisi yoktur” demişlerdir.⁴⁸⁴

Bu arada şunu belirtelim ki tasavvufta akıl bilgi kaynağı kabul edilmekle beraber bilginin asıl kaynağı kalp olarak görülür. Ancak kalp, aklın karşısı değildir. Sûfiler,

⁴⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, 46, 471 vd.; Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, 396; Nesefî, *Tabsîratu’l-edille*, II, 1077; Bakillânî, *et-Temhîd*, 347-348; Gazalî, Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-iktisâd fi’l-i’tikâd*, Dârü’l-Hikme, Dimeşk 1415/1994, 194; Gazalî, *İhyâ*, II, 203-207; Râzî, *el-Muhassal*, 174; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 152-153; Eş’arî, Ebû Hasan Ali b. İsmâil, *Kitâbu’l-luma’ fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bid’a*, Mısır 1955, 75, 123; Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V, 175; Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V, 176; Kemalettin b.Ebî Şerîf, *Kitâbu’l-müsâmere bi şerhi’l-müsâyere*, Bulak 1317, 285; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Kalb” mad..

⁴⁷¹ Gazalî, *İhyâ*, II, 203.

⁴⁷² Mâverîdî, Ebu’l Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed, *Edebu’d-dünya ve’d-din*, Beyrut 1987, 6; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, IX, 160; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 23, 61; Sâlimî, *et-Temhîd*, 5. Ancak kelamcılarının geneline göre aklın mahallinin baş olduğu nakledilmektedir. Bkz. Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 212-213.

⁴⁷³ Kâf: 50/37.

⁴⁷⁴ Hacc: 22/46; A’raf: 7/179.

⁴⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Mâverîdî, *Edebu’d-dünya ve’d-din*, 6; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, IX, 160-161; Sühreverdî, *Avârifu’l-meârif*, 248; Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, II, 330; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 23, 61; Sâlimî, *et-Temhîd*, 5-8.

⁴⁷⁶ Bkz. Nahl: 16/106; Hucurât: 49/14.

⁴⁷⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, V, 138.

⁴⁷⁸ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *DİA*, XXIV, 230.

⁴⁷⁹ Sühreverdî, *Avârifu’l-meârif*, 251; Ayrıca bkz. Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 50.

⁴⁸⁰ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 345.

⁴⁸¹ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 49.

⁴⁸² Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1346.

⁴⁸³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 37-39; Gazalî, *el-Munkızu mine’d-dalal*, 596 vd..

⁴⁸⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 335.

aklın elde edeceği bilgilerle, kalbin elde edeceği bilgileri birbirinden ayırmışlardır.⁴⁸⁵ Bununla beraber bir yere kadar akıl ile kalp iç içedir. Akletme kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı kalptir. Metafizik konularda kalbin akli aştığını söyleyen sûfiler, bu konularda kalbin sezgisini esas almışlardır. Onlara göre sözlükte “bağlamak” anlamına gelen aklın faaliyet alanı dar ve sınırlı, buna karşılık kalp âlemi çok daha geniştir.⁴⁸⁶ Nitekim sûfilerin büyük değer verdikleri keşif ve marifetin kaynağı da kalptir.⁴⁸⁷

Marifetin kaynağını kalp olarak tayin eden sûfiler, marifetullahın kalple bilinebileceğini ileri sürerek, kalbi özel olarak vurgulamışlardır.⁴⁸⁸ Zira onların nezdinde marifet, bir bilme olarak kalbin fiilidir.⁴⁸⁹ Zaten Allah’ı bilen de kalptir.⁴⁹⁰ Yani sûfiler nezdinde Allah’ı bilmek, akılla olmayıp, ancak kalp ile olur. Akıl da marifetullahı ancak kalpten almak suretiyle kabul eder.⁴⁹¹ Yine onlar, kalbi marifetullahın mahalli olarak görmektedir.⁴⁹² Aynı konuya temas eden İbn Arabî, insanın Allah’ı tanıma kabiliyetiyle yaratıldığını, gökler, yer ve dağların insandan daha büyük varlıklar olmasına rağmen ma’rifetullah konusunda insanın mazhar olduğu ilahi tecelliye mazhar olamadığını⁴⁹³, bu tecellilerin mahallinin de kalp olduğunu ifade edip⁴⁹⁴, kalbin marifetullah konusundaki rolünü vurgulamıştır. Ancak şu unutulmamalıdır ki sûfilerin kalp diye isimlendirdikleri ruh, marifetullahın mahallidir.⁴⁹⁵

Öte yandan kalp, marifetin mahalli olarak kabul edildiği kadar, ilmin mahalli olarak da görülmüştür.⁴⁹⁶ Dolayısıyla kalbin, akıl ve ilimden tamamen bağımsız bir şekilde ele alınması, pek mümkün görünmemektedir. O hâlde kalp, bilgiden arınmış bir şekilde düşünülemez. Sûfiler, bilgiyi kalp ile ilişkilendirerek, “kalbin herhangi bir şeyi,

⁴⁸⁵ İbn Arabî, marifet bilgisine aklın ve fikrin ulaşamayacağını ancak akılların ilâhî inâyet, zikir ve tilâvetle kalpleri cıalamak suretiyle onu kabul etme derecesine ulaşabileceğini belirtir. Bu durumda akıl tecellînin verilerini kabul eder. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 413-414.

⁴⁸⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 122.

⁴⁸⁷ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *DİA*, XXIV, 230.

⁴⁸⁸ Geylanî, Abdülkâdir, *Gunyetu't-tâlibîn (İlim ve Esrar Hazinesi)*, (Çev.: Ahmet Faruk Meyan), Berakat yay., İstanbul 1971, 506.

⁴⁸⁹ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 129.

⁴⁹⁰ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1342.

⁴⁹¹ Gazâlî, *İhyâ*, VIII, 1342; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 68; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 323.

⁴⁹² Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, thk. İbrahim Emin Muhammed, *Kimya-ı Saadet, (Mecmuatu'r-resâil içinde)*, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kâhire ts., 450.

⁴⁹³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 326.

⁴⁹⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, V, 138.

⁴⁹⁵ Gazalî, *Kimya-ı saadet, (Mecmuatu'r-resâil içinde)*, 450.

⁴⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IX, 160.

o şeyin kendiliğinde bulunduğu hale göre elde etmesidir” şeklinde tarif etmiştir. Buna göre ilim, kalbin bir şeyi elde etmesini zorunlu kılan bir niteliktir. Bilen kalp, bilinen ise elde edilen o şeydir.⁴⁹⁷ Ayrıca sûfilere göre ilim, kalbin bir şeyi elde etmesini zorunlu kılan bir sıfattır. Bu durumda bilen kalp olup, malum ise elde edilen şeydir.⁴⁹⁸ Malumun kalbe zuhur etmesi, ilmin oluşmasına bir sebeptir. Yani ilim, kalbin, kendisiyle malumu elde ettiği bir sebeptir.⁴⁹⁹ Aynı zamanda tasavvufî bilginin kaynağı tecellîdir. Tecellînin mekânı ise insanın kalbidir.⁵⁰⁰

Kelam ve tasavvufta kalbin, bilginin mahalli olması marifetullah konusunda, önemli bir rol üstlenlendiğe işaret emektedir. Dolayısıyla kalpte genel anlamda bilginin, özel anlamda ise Allah’a dair bilginin oluşumu veya kalp-bilgi ilişkisi üzerinde durulması gereklidir. Zira şehadet âlemine dair bilgi, müşahade edilen âlemden duyular vasıtasıyla elde edilen verilerin birtakım zihnî faaliyetlerden geçirilmesi sonucu oluşur. Bu bağlamda Allah’ı bilmeye dair bilgi ile nazarî bilgi arasında bir kesişmeden söz edilebilir.⁵⁰¹

Diğer taraftan kalp, “bilme ve anlama” gibi fonksiyonlarını yerine getiren ve bundan dolayı epistemolojik değer taşıyan bir araçtır. Nitekim Allah’ı bilmede idrak, akıbet bilgisidir. Dolayısıyla idrak gözde değil, kalptedir. Zaten bazı kelamcılara göre idrakin mahalli kalptir.⁵⁰² Nitekim Kadı Abdülcebbar, tefekkürün kalp ile olduğunu şu ayetle delillendirir: “*Devenin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?*”⁵⁰³ ayeti “Devenin nasıl yaratıldığı konusunda düşünmüyorlar mı?” manasındadır. Yine ona göre kalp yoluyla yapılan nazarın tefekkür, araştırma, teemmül, tedebbür gibi çeşitli yönleri vardır. Ancak bütün bu kavramlar nazarî aklın duygusal boyutunu yansıtan kalp ile ilişkilidir.⁵⁰⁴ Bu açıdan kelamda marifetullah konusunun salt rasyonel bir bilme fiili olmasından öte, irade ve duygusal boyutunu kapsayan kalbî bir bilme olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle Allah’ı bilmek, Matematikteki $2+2=4$ işleminde olduğu gibi salt akli fonksiyonlar sonucu oluşan bir bilgi olmayıp, aklın yanında bütün uzuvların, vicdanın ve ruhun harekete geçtiği ve duygusal bir bağın kurulabileceği bir bilgidir.

⁴⁹⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 83.

⁴⁹⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 82.

⁴⁹⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 84.

⁵⁰⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 83.

⁵⁰¹ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 345.

⁵⁰² Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, II, 72-73.

⁵⁰³ Gâşiye: 88/17.

⁵⁰⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 45.

Kelam ilmine nazaran tasavvuf'ta kalp, sadece ilmin, imanın ve aklın mahalli değildir. Aynı zamanda ilâhî hitabın mahalli; “marifet” denilen tasavvufî bilginin kaynağı; “keşf” ve “ilham” mahalli, ilâhî genişlik mahalli; Allah'ın evi⁵⁰⁵, yere ve göğe sığmayan Allah'ın içine sığıdığı yer, tecellî aynası, ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecelli ettiği mekân olarak da kabul edilmiştir.⁵⁰⁶

Aslında kelam ve tasavvufun kalbe aklın fonksiyonlarını yüklemesi, Kur'an'ın tutumuna ayıkırı düşmemektedir. Zira Kur'an'da “akletme” (düşünme) ve “fehmetme” fiilleri, tedebbür, tezekkür ve tefekkür gibi insana ait fonksiyonların kalbe nisbet edildiği görülmektedir.⁵⁰⁷ Böylece düşünmenin kalbin bir işlevi olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu ayetlerde belirtilen akletme ve fıkhetmenin kalbe nispeti sûfiler için büyük bir ilham kaynağı olmuş, tasavvuftaki marifet anlayışının temelinde bu ayetler büyük bir rol oynamıştır. Zira tasavvufta da kavrama ve idrak melekesi kalbe ait görülmüştür.⁵⁰⁸

Diğer taraftan kalb, aklın fonksiyonlarını üstlenme şartıyla bir bilgi vasıtası olarak görülebilir. Zira Kur'an, Allah'ı bilme fiilinde neredeyse bilgi kaynaklarının her çeşidine göndermede bulunur.⁵⁰⁹ Kur'an epistemolojisinde kalp bir bilgi vasıtasıdır, insanın bilme fiiline eşlik ederek onu ulvî olanla ilişkiye geçirir. Yani kalp, Kur'an'ın önemle atıfta bulunduğu bir bilgi aracıdır.⁵¹⁰ Bu açıdan kalp, bilinmeyen ve mutlak olana ilişkin bilgi iddiasında bulunmada önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Nitekim Allah hakkındaki bilgi, insan açısından tam anlamıyla bilinemez ve anlaşılamaz olan bir alanla ilgili bilgi iddiasında bulunmak anlamına gelir. Bu durum, kalbin, insanın hissedilebilir alanla ilişkili olmaktan çok, iç tecrübesini anlamlandırmada önemli rol oynadığını gösterir. Çağdaş epistemolojide bilgi kaynakları arasında iç gözleme yapılan vurgu bir yana, özellikle İslâmî terminolojide sık kullanılan “kalbî biliş”, “kalp gözü” gibi anlatımlar⁵¹¹, kalbin epistemolojik değerinin göze çarpan

⁵⁰⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, X, 62.

⁵⁰⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, 274.

⁵⁰⁷ Bkz. Hacc: 22/46; A'raf: 7/179.

⁵⁰⁸ İbn Arabî, marifet bilgisine aklın ve fikrin ulaşamayacağını ancak akılların ilâhî inâyet, zikir ve tilâvetle kalpleri cıalamak suretiyle onu kabul etme derecesine ulaşabileceğini belirtir. Bu durumda akıl tecellînin verilerini kabul eder. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 413-414.

⁵⁰⁹ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 353.

⁵¹⁰ Bkz. A'râf: 7/179; Hac: 22/46.

⁵¹¹ Klasik kelam kitaplarında özellikle de rû'yetullah konusuyla ilgili tartışmalarında, görme terimine “kalbî bir biliş” anlamının atfedilmesi görülmektedir. Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 289; Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmâil, *Kitâbu'l-luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, Mısır 1955, 64-65. İşte bu alandaki tartışmalar “kalp”in epistemolojik değerine yönelik önemli değerlendirmeler olarak görülebilir. Geniş bilgi için bkz. Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 344.

tanıkları olarak görülebilir. Bu durumda kalp, marifetullaha ilişkin bilginin önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir.⁵¹²

Nihaî noktada şunları söyleyebiliriz: Kelam ve tasavvuf ilminde kalp, iman mahalli olması itibarıyla önemli bir işleve sahip olduğu gibi, bilgi ile ilişkisi, aklın ve ilmin mahalli olması açısından son derece önemlidir. İmanın mahalli açısından bakıldığında, kalbî bir tasdik söz konusu olduğundan ve tasdik de bilgiyi gerektirdiğinden dolayı kalp, tasavvuf ve kelam epistemolojisinde rol oynamaktadır. Bununla beraber kalbin, akletme, tefekkür, düşünme gibi insana ait fonksiyonları da içerdiği göz ardı edilemeyecek bir yöndür. Bu açıdan da kalbin marifetullahın epistemolojik kaynağı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kalbin, hem kelam hem de tasavvuf açısından bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracı olarak görüldüğü söylenebilir.

Ayrıca tasavvuf düşüncesinin merkezini, aklın mahalli olarak görülen kalp oluşturmaktadır. Âdetâ kelam ilminde bilgi kaynağı olarak kabul edilen aklın konumu neyse, tasavvuftaki kalbin konumu odur. Zira kelamda akıl, bilgi/ilim elde etmede kilit nokta hükmünde iken, tasavvufta kalp, marifetin elde edilmesinde anahtar hükmünde görülür. Ancak her iki disiplinin akıl-kalp ilişkisi kurduğu ve tam anlamıyla birbirinden ayırmadıkları da unutulmamalıdır. Bununla beraber onlar, ma'rifetullah için en emin ve sıhhatli yolun kalbin ilham yoluyla bilgilenmesi olduğunu kabul etmişler ve aklı bu alanda yetersiz görmüşlerdir. Bu anlamdaki ilmin yeri kalptir. Tasavvufta Allah'ın zât, sıfat ve fiillerini anlamının, hikmetlerini müşâhede etmenin, kalbe tecelli eden hakikatlerle mümkün olduğu kabul edilir. Aynı şekilde onlara göre ilmin en üstün derecesi kalbe tecelli eden bilgidir. Bununla birlikte tasavvufî gelenekte kalp, öğrenme yoluyla olmaksızın velîlere verilen bilgilerin aracı olarak kabul edilmiştir. Ayrıca sûfiler, “akl-ı küllî” diye adlandırdıkları aklın, kalbin içinde olduğunu savunmuşlardır. Bu açıdan kelamcılarla ortak paydada birleştiklerini söyleyebiliriz. Zira kelamcılar da aklın, kalpten mücerred olmadığını ileri sürmüşlerdi. Ancak sûfiler kalbin içinde yer alan aklı kabul ettikleri gibi, bunun dışında ilham ve keşf yoluyla kalbe gelen bilgileri de geçerli görerek, kelamcılardan ayrılmışlardır. Zira kelamcılar, sadece kalpte bulunan aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.

⁵¹² Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 344.

Bilgi kaynaklarını ortaya koyduktan sonra kalamcılarının ontolojik açıdan kabul ettikleri ancak epistemolojik bir değer atfetmedikleri; sûfîlerin ise hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan kabul ettikleri bazı kavramları ele alalım. Tasavvufta kalbî bilgi, keşf, ilham, hâtır, basiret, firaset, müşâhede, yakîn, nur ve feth gibi kavramlarla ilintili olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla tasavvufta kalp, marifet, keşf, ilham, basiret, firâset, müşâhede gibi en önemli konuların kendisiyle doğrudan ilgili olduğu bir kavramdır.⁵¹³ Diğer bir ifadeyle sûfîler, kabul edilen bilgi vasıtalarına ek olarak bir de özelde keşf ve ilhamın, genelde de hâtır, basiret, ferâset ve müşâhede gibi farklı durumların kaynağı olan kalbî bilgiyi de zikrederler. Sûfîler, -aşağıda genişçe anlatılacağı üzere- bu yollarla elde edilen kalbî bilgiye “ilim” demeyip “marifet, irfan, ilm-i ledün, ilm-i vehbî” gibi isimler verirler. Aslında bu kavramların hemen hemen hepsi, tasavvufta kalpte vâki olduğu kabul edilen veya kalp ile ilişkilendirildiğinden dolayı, kalp başlığı altında kısaca onlardan bahsetmeyi uygun gördük.

1.2.4.1. Hâtır

“Hâtır” kelimesi sözlükte “insanın içinde yerleşip kıpırdayan şey”, “aklına gelmek, hatırlamak ve içine doğmak” demektir. Ayrıca “fikir ve tedebbür” manasına da gelir.⁵¹⁴ Istilahta ise “insanın iradesi dışında zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler” anlamında kullanılmıştır.⁵¹⁵ Yine Eş’arî kalamcılar, havâtır kalpte ve nefiste bulunan söz olarak değerlendirmişlerdir. Hatta Eş’arî, havâtırın, kalbin kelamı olduğunu savunmuştur.⁵¹⁶ Tasavvuf’ta “sâlikin kalbine Hak’tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar, sesler” anlamında insanın içine gelen hitaba ve iç âleminde duyduğu sese denir.⁵¹⁷ Bununla beraber tasavvufta hâtır, “kişinin bir şeyi kalbinden veya aklından geçirmesi” olarak da görülmüştür.⁵¹⁸

Kelam âlimlerine göre naslar, insanın kalbinde gelip geçici bazı düşüncelerin gayr-i ihtiyarî olarak oluşabileceğine işaret etmektedir. Gazalî, Râzî ve Reşîd Rızâ (ö.1935) gibi âlimler, kendini tarafsız bir şekilde gözleyebilen her insanın havâtır iç

⁵¹³ Mahir İz, *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kitabevi yay., İstanbul 2014, 28.

⁵¹⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, “H-t-r” mad.; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “H-t-r” mad.; Cevherî, *es-Sihâh*, “Hâtır” mad.; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, II, 299; Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *DİA*, XVI, 523.

⁵¹⁵ Yavuz, “Havâtır”, *DİA*, XVI, 523.

⁵¹⁶ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 29, 248.

⁵¹⁷ Kâşânî, *Mu’cemu istilâhâtü’s-sûfiyye*, 177; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 278 vd.; Süleyman Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, XVI, 526.

⁵¹⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 752.

tecrübe yoluyla bizzat hissedeceğini söyleyerek nasların yanı sıra insanın psikolojik muhtevasıyla da havâtırın kanıtlanabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁵¹⁹

Bundan da anlaşıldığı üzere kelimciler da kalbe gelen havâtırın varlığını kabul etmişler ve bunu nakli delillerle desteklemişlerdir. Zira “*Sözünüzü gizleyin, yahutta onu açığa çıkarın. Şüphesiz ki Allah, sinelerin özünü hakkıyla bilir.*”⁵²⁰ mealindeki ayetin tefsirinde Allah’ın kalpdeki havâtırı hakkıyla bildiği nakledilmiştir.⁵²¹ Aynı şekilde bazı hadislerde de havâtırın mevcudiyetine temas edilmiştir.⁵²² Nitekim hadis kaynaklarında “Nihayetinde şeytan, kişi ile kalbi arasına vesvese koyar” hadisinde “yehtiru” kelimesi kullanılmış ve “vesvese” anlamı verilmiştir.⁵²³ Ancak havâtırı vesveseden ayıran husus, havâtırın doğrudan doğruya veya aracı bir melek vasıtasıyla kalbe bırakılan açık bir söz olmasıdır.⁵²⁴ Kelamcıların havâtırı kabul etmiş olmaları, marifetullah konusunda onun rolünün ne olduğu sorusunu akıllara getirmektedir.

Aslında III/IX. asırda kelimciler, insanın Allah’ın varlığıyla ilgili olarak yürüttükleri istidlallerde havâtırın büyük bir rol oynadığını belirtmiş ve bu terimi özellikle kullanmışlardır.⁵²⁵ Ancak kelimciler, havâtır hususunda birbirinden az çok farklı olan görüşler benimsemişlerdir. Burada onlar arasındaki tartışmaları⁵²⁶ aktarmaksızın genel hatları ile nakletmeye çalışacağız.

Kelam ulemasının çoğu, kişinin kalbinde iki hâtırın gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir.⁵²⁷ Ruhânîyata götüren hâtırlar, rahmânî; lezzetlere sevk eden hâtırlar ise şeytanî diye isimlendirilmiştir. Bunlardan birincisi, Allah tarafından gelip, kişiyi marifetullah,

⁵¹⁹ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliye*, III, 61-62; Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, (I-XII), II. Baskı, Kâhire 1322/1947, I, 268.

⁵²⁰ Mülk: 67/13.

⁵²¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXX, 66-67.

⁵²² Hadisler için bkz. Buhârî, *Tevhîd*, 11; Tirmîzî, *Kader*, 7; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, 168, 173.

⁵²³ İbn Esîr, *Mecduddîn Ebu’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, en-Nihâye fî ġarîbi’l-hadis*, (I-V), thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, y.y. 1383/1963, II, 46.

⁵²⁴ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 28.

⁵²⁵ Yavuz, “Havâtır”, *DİA*, XVI, 524.

⁵²⁶ Ebu Ali el-Cübbâî’ye göre Allah mükellefin aklını kemale erdirmek için ona hâtırlar verir (Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 491). Ona göre hâtır, zann veya itikattır. Hâtır, kelam değildir. Çünkü eğer kelam olsaydı, Allah her mükellefle konuşmuş olurdu. Halbu ki Allah, konuşmasını sadece bazı peygamberlerine tahsis etmiştir. Bu durumda hâtırdan maksad eğer kelam ise hâtırın geldiği kimsede zann meydana gelir. Aslında hâtır, bir nevi kalbin fiilidir (Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 401, 404). Kadı Abdulcebbar, Ebu Ali el-Cübbâî’nin bu görüşünü eleştirmiştir. Zira ona göre hâtır, itikad olsaydı, kalbine hâtır gelen kişi, ona mecbur olurdu. Halbu ki ilim öğretilen kişinin hali bunun dışındadır (Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 403). Zira hâtırın, itikad olması caiz değildir. Zira eğer itikat olsa, o ya Allah’ın fiili ya da kulun kendisinin fiili olur. Halbu ki Allah’ın başkasının kalbinde itikad yapması doğru değildir. Bu itikadın Allah’ın fiili olması mümkün değildir. Zira itikat edilen bir şey, kabih olabilir. Allah, kabih iş yapmaz (Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 405-407). O halde “hâtır”dan maksad, zannın meydana gelmesidir (Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 410-413; Hâtır kelimesi hakkında geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 9-10, 23-24, 149-150, 223-224, 386-390, 401-403, 490). Ona göre insanın akıl yürütme eylemine girişmesi, bu eylemi terketmesi halinde zararlı çıkacağı endişesine bağlıdır. Bu endişenin mükellef insanda meydana gelişi ya doğrudan doğruya Allah veya ilâhî emirle bir melek tarafından insanın kalbine bırakılan ve hayra sevk eden bir hâtır ile gerçekleşir (Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu’ fî’l-muhîti bi’t-teklîf*, I, 18).

⁵²⁷ Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, II, 113-114; Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 204-205.

istidlal ve nazar gibi kendisine vâcip olan hususlara sevk eden hâtırdır. İkincisi ise şeytan tarafından gelen hâtırdır.⁵²⁸ Diğer bir ifadeyle Allah, itaat ve masiyet hâtırlarını yaratmış, itaat hâtırıyla kişiyi yapması için itaate, masiyet hâtırıyla da işlememesi için masiyete çağırır. Ancak iki hâtır arasında seçimde bulunma özelliğinin tam olarak gerçekleşmesi için masiyete çağırmaktadır.⁵²⁹ Dolayısıyla insan, aklını iki hatırdan sıyıramaz, en az biriyle meşgul olur.⁵³⁰

Konuyla ilgili kelimcilerin görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Hâtırın varlığı, kabul edilmesi ve kalpte oluşması ile hayrı ve şerri telkin etmesi açısından kelimcilerle – ileride geleceği üzere- sûfilerin görüş birliğine vardıklarını söyleyebiliriz. Kelam ilminde özellikle de Allah'ı bilme konusunda kalbe gelen duygu ve düşüncelerin önemli olup olmadığı meselesi ele alınmıştır. Özellikle Mutezile kelimcileri, insanın Allah'ın varlığıyla ilgili olarak yürüttükleri istidlallerde havâtırın büyük bir rol oynadığını belirtmiş ve bu terimi kullanmışlardır. Aynı şekilde Mâturîdîler de bilginin oluşumunda ve insanın akıl yürütme eylemine girişmesinde havâtırın etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Eş'arîler ise her ne kadar hâtırın varlığını kabul etmişlerse de bilginin oluşumunda havâtırın bir etkisi bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla marifetullah konusundaki bilgide marifetullahı akli bir sorumluluk olarak gören Mutezile ve Mâturîdîler için havâtırın önemli olduğu; ancak marifetullahı akli değil, şer'î bir sorumluluk olarak kabul eden Eş'arîler için ise fazla önemli olmadığını söylememiz mümkündür. Ancak genelde kelam âlimleri, bazı sûfilerce benimsenen, doğrudan doğruya Allah tarafından insan kalbine bırakılan manadan ibaret bir ilâhî hitap olması bakımından bir tür vahye benzeyen havâtır anlayışını esas alıp, bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla da kelimde marifetullah konusunda ilham ve keşfe benzeyen ve havâtır diye isimlendirilen kalpte oluşan duygu ve düşüncelere, bilgi kaynağı olarak pek itibar edilmemiştir. Çünkü havâtır ile gelen bilgilerin rahmanîliği ve şeytanîliği birbirinden tam ayırt edilememektedir.

Sûfiler ise kelimcilerin kabul ettikleri rahmanî ve şeytanî hâtırı kabul etmekle beraber kaynağına göre hâtırı, dörde ayırmış ve her birini farklı isimlendirmişlerdir. Onlara göre şeytandan gelip de şerre sevkeden düşüncelere “vesvese”, nefisten gelenlere “Hevâcis”, melekten gelip hayra çağıranlara “ilham”, Allah'dan gelenlere

⁵²⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, 18; Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, II, 113 vd.; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 204-205.

⁵²⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

⁵³⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 307.

“Hâtır-ı Hak” denilir.⁵³¹ Diğer bir ifadeyle hâtır, kalpte ve vicdanda Rabbanî olan veya olmayan hitapların varid olmasıdır.⁵³² Dolayısıyla “hâtır” kavramının, ilhamı da içine alan geniş anlam yelpazesine sahip bir kelime olduğunu söyleyebiliriz. Zira kalbe gelen düşünceler (hâtır), Allah, melek, şeytan ve nefis tarafından gelebilir.⁵³³ Yine hâtır, Allah’tan gelen; akıl, nefis, arş ve kürsî mertebelerine uğrayıp buralardan çeşitli renkler aldıktan sonra yeryüzüne inen ve insanların kalplerinde tecelli eden bir emr-i ilâhîdir. Her kalp, bu emri kendi istidadına göre kabul eder. Günah, sevap veya mubah fiillerin kaynağı bu havâtırdır.⁵³⁴

Hâtır ehli olan sûfiler, genellikle kendilerine gelen ilk hâtır, “hâtır-ı Hak” olan gruptan saymışlardır.⁵³⁵ Ayrıca onlar, insanın melekten gelen hitaba uymak veya uymamak gibi bir tercihi olduğunu, buna karşın Allah’tan gelene ise insanın muhalefet etmesinin söz konusu olmadığını nakletmiştir.⁵³⁶ Ancak onlar, kalplerine ardarda birkaç hâtır gelmesi durumunda, hangisinin tercih edileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Allah’tan iki hitab gelmesi durumunda birincisine mi yoksa ikincisine mi uyulacağı konusunda önceki tasavvuf erbabının görüşlerine şöyledir: Cüneyd birincisini, İbn Atâ ikincisini daha kuvvetli bulurken, İbn Hafîf ise her ikisinin Allah’tan gelmesi dolayısıyla eşit olduğunu ve birinin diğerine üstünlüğünün söz konusu olmadığını belirtmiştir.⁵³⁷ Bu da gösteriyor ki sûfiler nezinde havâtır önemli olmakla beraber, nefis ve şeytandan gelebilir düşüncesiyle ona ihtiyatlı yaklaşılması gereklidir.

Kelamcılara göre rahmanî ve şeytanî havâtırın birbirinden ayırt edilmesi oldukça güç kabul edilmiştir. Dolayısıyla hâtır yoluyla gelen bilgiler için yakînîlikten söz edilmesi mümkün görünmemektedir.⁵³⁸ Aslında bu kaygıyı sûfilerde de görmek mümkündür. Söz konusu dört kaynaktan havâtırın gelebileceğini hesaba katan sûfiler, keşfi bilgide yanılma ihtimali olduğundan, müridlerin özellikle ilim sahibi olmasını gerekli görmüşlerdir. Onlar, özellikle ilmî yönü zayıf olan kimselerin kalbinde Hak’tan gelen seslere (havâtır) benzeyen fakat O’ndan olmayan mesajların ortaya çıkabileceğini

⁵³¹ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 62; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 259; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 119 vd.; Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Tertîbu's-sülûk fî tarikillahi Teâlâ*, thk. İbrahim Besyûnî, y.y. ts., s. 40; Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1390; Kâşânî, *Mu'cemu ıstılâhâtü's-süfiyye*, 177; Hifnî, *Mu'cemu Mustalahâtü's-süfiyye*, 87; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 278; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “hâtır” md; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 331.

⁵³² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 214.

⁵³³ Muhasibî, *er-Riâye*, 92-94; Kelabazî, *et-Taarruf*, 62; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, (Çev.: Dilaver Selvi), 440-441; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 278.

⁵³⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 564-566.

⁵³⁵ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 443.

⁵³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 179-180. Ayrıca bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, (Çev.: Dilaver Selvi), 443.

⁵³⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 179-180. Ayrıca bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, (Çev.: Dilaver Selvi), 443.

⁵³⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 331.

belirtir ve ilimde derinleşmiş kimselerden başkasının bunu fark edemeyeceğini vurgulamışlardır.⁵³⁹ Görüldüğü üzere sülûk merhalelerini geçmekte olan sûfinin, karşılaştığı birtakım tehlikelerden korunması ve gönlüne doğan ilhamın şeytanî mi yoksa rahmânî mi olduğunun tesbîti için ayrıca bir rehber ihtiyacı olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁴⁰ Zira onlar, doğruluğuna şeriatın şahitlik etmediği bir hâtırın batıl sayılması gerektiğinin altını çizerek her hâtırın bilgi değeri taşımadığını belirtmiştir.⁵⁴¹ Ancak şu var ki kalbe gelen bazı düşünceler vardır ki onlar Allah tarafından kuluna gönderilmiş manevi elçiler olabilir.⁵⁴² Nitekim peygamberlerin havâtırının tamamı, ya rabbanîdir ya melekîdir ya da nefsidir. Asla şeytanî değildir.⁵⁴³ Ancak onların nazarında hiçbir velî şeytanın yanıltmasından korunmuş değildir. Peygamberler de şeytanın yanıltmasına muhataptırlar ancak onlar hemen uyarılırlar.⁵⁴⁴ Bu durumda asgarî düzeyde sûfiler için bağlayıcılığı olan düşüncenin, ilham ve hâtır-ı Hak olduğunu söylememiz mümkündür.

Bununla beraber tasavvufta hâtırın kimden geldiğini kısmen de olsa ayırt etmenin mümkün olduğu kabul edilir. Bilhassa ilk hâtırın Allah'dan olduğu ifade edilir, fakat haram yiyen kişinin kendisine gelen hâtır'ın melekten mi yoksa şeytandan mı geldiğini ayırt edemeyeceği ilave edilir.⁵⁴⁵ Ayrıca melekten gelenin doğruluğu, ilme uygunluğu ile bilinir. Bu sebeple de zâhir ilme uymayan her hâtır, batıl kabul edilir.⁵⁴⁶ Melekten gelene insan bazan uyar, bazan uymaz. Fakat Allah'dan gelene kulun uymaması kabil değildir.⁵⁴⁷ Sûfilere göre kalbe gelen hâtırın değerlendirilme kriteri Kur'an ve Sünnettir.⁵⁴⁸ Bu durumda onlara göre hâtırın hangi kaynaktan geldiği marifet ile değil, ilimle bilinir.⁵⁴⁹

Öte yandan bazı sûfilerin aşırı bir tavır takındıkları görülür. Zira bir kısım havâtır vahiy gibi gören bazı sûfiler, onu dinî ve dünyevî konularda herkes için önemli bir delil olarak kabul etmişlerdir. Sözelimi İbn Arabî, havâtırın hepsini ilâhî bir hitap görüp ehlullahın, insanları Allah yoluna çağırırken davetlerini ilâhî kelimadan ibaret olan

⁵³⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 318.

⁵⁴⁰ Ebû Abdurrahman Sülemî, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, (Tercümesiyle birlikte nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1981, 91.

⁵⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 119.

⁵⁴² Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, Çev.: Dilaver Selvi, 438.

⁵⁴³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 286.

⁵⁴⁴ İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, 173-174 (107. Mektup).

⁵⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 119-120; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, (Çev.: Dilaver Selvi), 442.

⁵⁴⁶ Hifnî, *Mu'cemu mustalahâti's-sufiyye*, 87.

⁵⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 120.

⁵⁴⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, 92-94.

⁵⁴⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 92-94; Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 51.

havâtıra göre yaptıklarını ileri sürmüştür.⁵⁵⁰

Aslında bu tarz iddiaların Yeni Eflatuncu felsefeden etkilendiği söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye de sûfilere ait havâtır anlayışının Yeni Eflâtuncu felsefeye dayandığını söylemektedir.⁵⁵¹ Onun bu değerlendirmesinin büyük ölçüde isabetli olduğunu söylemek gerekir. Zira Yeni Eflâtuncu felsefede bilginin insana dışarıdan yani faal akıldan geldiği görüşü hâkimdir. Havâtırın Allah'tan insana doğrudan doğruya gelen vahiyler statüsünde kabul edilmesi vahyin nübüvvetle sona ermediği neticesine götürür. Bu ise naslarla bağdaştırılması imkânsız bir iddia olup ayrıca dinin yozlaşmasına ve yeni dinlerin icat edilmesine sebebiyet verir. Kur'an'ı, sahih sünneti ve akıl yürütmeyi bir tarafa bırakarak dinî ve dünyevî davranışları havâtıra göre düzenlemek mümkün değildir.⁵⁵² Zaten böyle bir şeyin realitede meydana gelmesi de mümkün görünmemektedir. Çünkü kalbe gelen hâtırlar birbirine zıt olabilir.

Kelamcılarının çoğu da bilginin oluşumunda ve insanın akıl yürütme eylemine girişmesinde havâtırın etkili olduğunu belirtmişlerdir. Hatta kelamcılar, hâtırın, istidlal ve nazara sevk ettiği hususunda görüş birliğine varmışlardır.⁵⁵³ Onlara göre zihnî mekanizmayı harekete geçiren rahmânî havâtırdır. Şeytanî havâtırın ise insanın düşünmesini engelleyici bir rolü vardır. Bu durumda alternatifleri birbirinden ayırt etmeye mecbur edecek fikrî bir açılım söz konusu olmadığı gibi, araştırmaya sevkedecek zihnî bir hareket de yoktur.⁵⁵⁴ Bu bağlamda onlar, rahmânî havâtırı düşünmeye götüren bir sâik olarak görmüştür. Dolayısıyla marifetullah konusunda güvenilir bir kaynak olarak değerlendirilmese de akıl yürütmeye sevkedecici bir etken olarak görülmektedir.

O hâlde marifetullah oluşmadan önce de hâtır söz konusudur.⁵⁵⁵ Onların nezdinde – marifetullaha dair- hâtır ve içgüdüler (ed-dâî) olduğu anda kişi o hâtırın veya içgüdünün doğruluğunu bilmesee bile, marifetullah konusunda nazar ona vâciptir.⁵⁵⁶ Kelam âlimleri, hâtır kavramıyla sadece marifetullahın değil, aynı zamanda ahlakî değerlendirmelerin de insanın tabiatında önceden yerleştirildiğini söylerken, bazı ayetleri⁵⁵⁷ kendilerine delil

⁵⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 564-566.

⁵⁵¹ İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*, (I-V), thk. Muhammed Reşîd Rıza, Dâru Lecneti't-Tur'asî'l-Arabî, y.y. ts., V, 88.

⁵⁵² Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *DİA*, XVI, 525.

⁵⁵³ Geniş bilgi için bkz. Kadî Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, I, 18 vd.; Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 307; II, 114; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 27-28.

⁵⁵⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 203-205.

⁵⁵⁵ Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 428.

⁵⁵⁶ Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 293.

⁵⁵⁷ Şems: 91/6-10.

getirmeye çalışırlar.⁵⁵⁸ Birçok kelamcı, Allah'ın akılla bilinmesinden bunun akılla vâcib oluşuna geçerken, insanın yaratılışında bilinç dışına yerleştirilmiş bir hâtırın (iç sesin) bulunmasından ya da Allah'a dair bilginin zarurî oluşundan hareket etmiştir.⁵⁵⁹

Ancak Eş'arî kelamcılar, bilginin oluşumunda havâtırın zorunlu bir etkisi bulunmadığı kanaatindedirler. Onlara göre bazı insanların akıl yürütme fiilini harekete geçiren havâtırdan haberleri bile yoktur. Ayrıca bir kısmının, akıl yürütme eylemi sonunda normal olarak Allah'ın varlığına ait bilgiye ulaşmaları gerekirken O'nun varlığını inkâra götüren düşüncelere saplandıkları da bilinmektedir. Bu sebeple bilginin ve inancın oluşumunda havâtırın zorunlu bir etkisi yoktur.⁵⁶⁰ Dikkat edilirse Eş'arîler, Allah'ı bilme mecburiyetinin âlemin mümkün olduğuna dair bilgiden hareketle değil de insanın mahiyetinden kaynaklandığını savunmuşlardır. Hâlbuki Allah'ın varlığına inanmaya davet eden havâtır bulunduğu gibi onu inkâr etmeye çağıran havâtır da vardır.⁵⁶¹ Bu da gösteriyor ki bazı kelamcılar, insanda yaratılıştan gelen ve biri Allah'ı bilmeye yönelten iki zıt hâtırın bulunduğunu söylerken, marifetullahın bedihî olmadığını ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla bunların, marifetullahın akılla elde edilmesinin vâcib olmasını, kişide Allah'ı bilmeye yönelik bir hâtırın bulunmasına bağladıkları görülmektedir.

Konuya mukayeseli yaklaşıldığında ise kelamcılar, keşf, ilhamın varlığını kabul ettikleri gibi ve hâtırın oluşabileceğini de kabul etmişlerdir. Ancak epistemolojik değeri açısından bunlara pek önem atfetmemişlerdir. Sûfiler ise hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan bunlara değer atfetmişlerdir. Bununla beraber gerek kelamın gerek tasavvufun, “hâtır” terimini, marifetullaha dair bilginin oluşması ile ilgili olarak kullandıklarını görmek mümkündür. Her ikisi de Hakk'tan gelip hayrı telkin eden rahmanî hâtır kabul ettikleri gibi nefisten gelip şerre yönlendiren şeytanî hâtır da kabul etmişlerdir. Bununla beraber tasavvufta hâtır kavramı, her ne kadar kalpte oluşan ses anlamında kullanılmışsa da özel anlamda bilgi kaynağı olarak kendisine önem atfedildiğini söyleyebiliriz. Zira yukarıda da bahsettiğimiz gibi hâtır, ilhamın da içinde bulunduğu geniş bir anlam yelpazesini ifade eder. İlham ise sûfiler için bir bilgi kaynağıdır. Ancak havâtırın kaynağı ilahî olabileceği gibi şeytanî de olabilir. Yani sadece melekten geldiği kabul edilen ilhamla sınırlı değildir. Hatta sûfilerin kendileri

⁵⁵⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 26 vd..

⁵⁵⁹ Recep Ardoğan, “Mutezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Sorumluluğu”, 299.

⁵⁶⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 117.

⁵⁶¹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 248.

bile peşpeşe gelen havâtırdan hangisini tercih edeceklerini tam kestirememişlerdir. Zira bu konuda ihtilafa düştükleri görülür. Ancak şu var ki –yukarıda geçtiği üzere– müşâhede makamında elde edilen ilham gibi havâtır, sûfîlerin kabul ettikleri ve kendisinde pek şüphenin olmadığına inandıkları içsel seslerdir. Dolayısıyla marifetullah konusunda gelen hâtır, eğer ilham ve hâtır-ı Hak ise diğer bir ifade ile müşâhede makamında elde edilen bir bilgi ise sûfîlerin buna itibar ettikleri söylenebilir. Kelamcılar arasında objektif bir bilgi kaynağı olarak zikredilmeyen hâtır, sûfîler için genel anlamda olmasa da özel anlamda önemli kabul edilmiştir. Bununla beraber hem kelamcılar hem de sûfîler, Hakk’tan gelip hayrı telkin eden rahmanî hâtır kabul ettikleri gibi nefisten gelip şerre yönlendiren şeytanî hâtır da kabul etmişlerdir.

1.2.4.2. İlham ve Keşf

Arapça bir kelime olan “keşf” terimi sözlükte bir şeyin örtüsünün ve gizleyicisinin kaldırılması, bir işin açıklanması, ortaya çıkarılması anlamına gelmektedir.⁵⁶² İstilahî anlamına gelince, İbn Kayyim el-Cevziyye, “Allah’ın kulun kalbinde meydana getirdiği ve onun bu sayede başkalarına kapalı olan hususları bildiği bilgidir” şeklinde tanımlar.⁵⁶³

Tasavvufî kaynaklarda ise keşf, sözlükte “perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek” gibi anlamlara gelir.⁵⁶⁴ Genel itibarıyla bu kavram, “bilinmeyen kapalı hususların, gözle görülürcesine aydınlanıp açıklanması”dır.⁵⁶⁵ Sûfîlerin istilâhında ise mükâşefe, kalbi istilâ eden bir şeyin şüpheye mahal kalmayacak şekilde apaçık olarak kalbe doğması olarak görülmüştür.⁵⁶⁶ Zira tasavvufta “kalbin Allah’ın cemalinin güzelliklerine müttali olması”⁵⁶⁷ olarak görülen keşf, bir şeyi olduğu hal üzere görmektir. Bu görme de akıldan sıyrılarak ancak kendisine ulaşılması mümkün olan bir rû’yettir.⁵⁶⁸ Dikkat edilirse keşf ve ilhamın, doğrudan bilgilerin elde edilmesini

⁵⁶² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Keşf” mad.; İsfahânî, *el-Müfredât*, “Keşf” mad.; Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, IV, 32; Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, “Keşf” mad.; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, III, 718.

⁵⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâriku’s-sâlikîn*, III, 209-218.

⁵⁶⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, 1366; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, III, 720.

⁵⁶⁵ Tûsî, *el-Luma*, 422; Tehânevî, *Keşşâf*, 1366; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 310; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 447.

⁵⁶⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216.

⁵⁶⁷ Cîlî, *el-İnsânü’l-kâmil*, 62.

⁵⁶⁸ Karîn Cemîl, “el-Hakîkatu’s-sûfiyye beyne’l-akli ve’l-keşfi”, *Mecelletu külliyyeti’l-âdâb ve’l-ulûmi’l-insâniyyeti ve’l-ictimâiiyyeti*, sy: 6, Cezâir 2010, 15.

sağladığı görülmektedir. Aklın ise belli sübjektif süreçlerin sonucu olarak, bilginin elde edilmesine bir vasıta olduğu görülmektedir.

İlham kavramına gelince, kelimesinin kökü olan “l-h-m”nin sözlük anlamı, “yutmak, yutturmak veya ağızdan aşağı indirmek”tir. Araplar, “birisini bir şeyi bir kerede yuttuğunda” *lehime*’ş-şey veya *iltehemehu* diye ifade ederler. Terim olarak ilham, çok farklı şekillerde tanımlanmıştır.⁵⁶⁹ Ancak terim olarak kullanılışı için de en fazla “bir şeyin feyz yoluyla kalbe ilkâ edilmesi ve onun da bunu yutması”⁵⁷⁰, “Allah tarafından doğrudan birinin kalbine doğdurulan şey”⁵⁷¹ anlamları verilmiştir. İlham kavramı daha ziyade Allah’ın doğrudan veya melek vasıtasıyla kulun kalbine ulaştırdığı ve ona öğrettiği şeyler için kullanılmıştır. Nitekim “Allah ona hayrı ilham etti” demek, “ona hayrı öğretti” anlamına gelmektedir.⁵⁷²

Tasavvuf literatüründe ilham kavramına gelince ilham, “kalp tasfiyesini tamamlamış kişilerin, akıl veya kalbine âni olarak indirilen, istidlal dışı bilgiler”⁵⁷³ anlamında kullanılmıştır. İlham, herhangi bir konuda başka bir delil söz konusu olmadan, Allah tarafından kişinin kalbine konulan temyiz duygusu, bir anlamda “vasıtasız idrak” yeteneğidir.⁵⁷⁴ İlham, “basiret gözüyle âlemi misaldeki gaybî sırlara şeksiz şüphesiz, gaybî bir ıtıla’ ile muttali olmaktır”.⁵⁷⁵ İlham, “Allah’ın dilediği kullarının kalbine tahsis ettiği bir çeşit vahiydir”.⁵⁷⁶ Tasavvuf terimi olarak ilham, “kalbe konulan hayır ve iyilik hissi”⁵⁷⁷; bir işi yapıp yapmama hususunda Allah tarafından kişinin ruhuna atılan sezgi”⁵⁷⁸ gibi tanımlarla ortaya konulmuştur.

Tasavvufta “keşf ve ilham” şeklinde kullanıldığı gibi, keşfin en ileri boyutu olan

⁵⁶⁹ Allah veya mele-i ’ala tarafından olan iletimlere ilham denilmiştir (İsfehânî, *el-Müfredât*, “İlham” mad.; Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “İlham” mad.). İlham, “Hayrın yapılması ve şerrin terk edilmesine ilişkin olarak kalbe doğan bilgilerdir” (Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh, *el-Furûku’l-lügavî* Neşr. Muhammed Bâsîl Uyûnu’s-Sûd, Beyrut 2005, 96). Abduh’a (v. 1323/1905) göre ise ilham, “insanın nefsinde hissettiği bir vicdandır” (Muhammed Abduh, *Risâletü’t-tevhîd*, Kâhire 2000, 109). İlham, “Delil, istidlal, ikna veya taklid olmaksızın nefislerde vaki olan şeydir” (İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed, *Resâilu İbn Hazm el-Endülüsi*, (I-IV), thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1983, IV, 414; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 34; Hifnî, Abdülmün’im, *Mu’cemu mustalahâtü’s-süfîyye*, II. Baskı, Dâru’l-Mesîra, Beyrut 1407/1987, 23; Tehânevî, *Keşşaf*, 1308; Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2005, 191). “Kişiyi bir şeyi yapmaya veya yapmamaya sevk eden şeyi Allah’ın ruha atmasıdır” şeklinde de tarif edilmiştir (İbn Manzûr, *Lisânul-arab*, “İlham” mad.).

⁵⁷⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, “İlham” mad.; Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “İlham” mad.; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 45; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 35; Tehânevî, *Keşşaf*, 1308; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, “İlham” mad..

⁵⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “İlham” mad.; İsfehânî, *el-Müfredât*, “İlham” mad.; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 35; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, “İlham” mad..

⁵⁷² Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, IV, 57.

⁵⁷³ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991, 149.

⁵⁷⁴ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 98-99.

⁵⁷⁵ Kâşânî, *Mu’cemu istilahatu’s-süfîyye*, 298.

⁵⁷⁶ Kâşânî, *Mu’cemu istilahatu’s-süfîyye*, 298; Ayrıca bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu’l-usûl ve zeyluhu*, 498.

⁵⁷⁷ Tâhanevî, *Keşşaf*, I, 1366; Kâşânî, *Mu’cemu istilahâtü’s-süfîyye*, 298.

⁵⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 555; Kâşânî, *Istilahâtü’s-süfîyye*, 298.

müşâhede ile birlikte “keşf ve müşâhede şeklinde de kullanılmaktadır. Zaman zaman keşfi ifâde için ilham teriminin de kullanıldığı ve bununla hem keşfin hem de o sırada meydana gelen bilginin birlikte kastedildiği anlaşılmaktadır. Keşf/mükâşefe tek başına zikredildiğinde ise bunun genellikle müşâhede ve ilhamı da içeren bir ıstılah olarak kullanıldığı görülmektedir.⁵⁷⁹ Bununla beraber tasavvufta yaygın olmamakla birlikte ilham ve keşf yerine, mükâşefe, feth, rüya, hads (sezgi), vârid, hevâcis, havâtır, firâset, basiret, müşâhede, marifet, irfan, tecelli, yakîn, ilm-i bâtın, ilm-i ledün, vahy-i sır gibi tabirler de kullanılmış, özellikle tasavvuf terminolojisinde bunlara az çok farklı anlamlar verilmiştir.⁵⁸⁰ İlham yerine bu kelimelerden herhangi birisini tercih eden olsa da bunların sınırları kesin olarak tespit edilememiştir. Bu nedenle, bu kavramların ilhamın yerine geçtiğini söylemek de mümkün görünmemektedir.⁵⁸¹ Aynı zamanda mükâşefe, müşâhede yerine de kullanılmıştır. Tasavvuf terminolojisinde keşf, keşf-i nûrî, keşf-i nazarî, keşf-i ruhânî ve keşf-i ilâhî gibi farklı derecelere tâbi tutulmuştur.⁵⁸² Bununla beraber Türkçe’de keşf ve ilham terimlerinin karşılığı olmak üzere “sezgi” kavramını kullananlar varsa⁵⁸³ da biz, Türkçe’de de yaygın bir şekilde kullanıldığından keşf ve ilham kavramlarını aynen kullanmayı tercih ettik.

Aslında burada bu iki kavramın tarifi ve mahiyetinden ziyade, onun kelimelerindeki değeri üzerinde kısaca durulacaktır. Şiîler, sûfîler ve bazı filozofların keşfi bilgiyi güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri nakledilmiştir.⁵⁸⁴ Fakat kelamcılarının tamamına yakını, keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerdir. Ancak Caferîler ve Rafizîler, duyuları ve ilhamı bilgi elde etme kaynağı olarak kabul etmişlerdir.⁵⁸⁵ Ayrıca Muhâsibî⁵⁸⁶, Âmidî⁵⁸⁷, Gazalî⁵⁸⁸, Bağdâdî⁵⁸⁹ ve Râzî⁵⁹⁰ gibi

⁵⁷⁹ Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, 86.

⁵⁸⁰ Bu kavramların tanımı için bk. Ahmet Naim Babanzâde, “Üç Felsefî Terim Üzerine”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, (Haz. İsmail Kara), İstanbul 1980, I, 280; Subhî es-Salih, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-İlmî’l-Melayin, Beyrut 1988, 26-27; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 129-140; Abdulgaffar Aslan, “Kelamcılarının Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2006/1, sy: 16, 29; Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Dönemi Kelamcılarının Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, 26 vd.; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 292-300.

⁵⁸¹ Necati Akder, “Vahyin Metafizik Temeli”, *İslâm Mecmuası*, sy: 3, Ankara 1958, 6.

⁵⁸² Geniş bilgi için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, 1366.

⁵⁸³ Hüseyin Atay, “Kur’ân’da Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: XVI, Ankara 1968, 165.

⁵⁸⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I, 66 vd.; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 35; Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII, 98-99.

⁵⁸⁵ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 18.

⁵⁸⁶ Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Risâletü’l-müsterşidin*, thk. A. Ebû Gudde, Halep 1964, 78, 100.

⁵⁸⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I, 66 vd..

⁵⁸⁸ Gazalî, *el-İktisâd fi’l-itikâd*, 184.

⁵⁸⁹ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 14-15

önemli Eş'arî kelimcileri, keşfi bilgiye kapı aralamışlardır. Özellikle kelimci yönleri ağır basmasına rağmen bunların, marifetullah konusunda keşf ve ilham ile bilgi elde edileceğini ifade etmesi, manidardır. Ancak kelamda özellikle de marifetullah konusunda keşfi bilginin değerini, ileriki bölümlerde daha geniş bir şekilde izah edeceğimiz için burada sadece kelimcilerin keşf ve ilhama yükledikleri manalar üzerinde durulacaktır.

İslâmî ve bilhassa kelimî literatürde ilham denilince, daha çok kalplerinin arındırılmış olduğunu iddia eden kişilere ani olarak indirilen istidlâl dışı bilgiler kastedilir.⁵⁹¹ Başka bir deyişle ilham mefhumu içe doğan, vicdanî, halî, şahsî bir tecrübedir. Çünkü ilham insanların nefislerinde aniden parlar ve bir daha tekerrür etmez.⁵⁹² Fakat keşf ve ilham ile kelimcilerin dile getirdiği fıtrat delili birbirine karıştırılmamalıdır. Zira kelimciler arasında Allah'ın varlığının delilleri arasında dinî tecrübe ya da fıtrat delili genel olarak kabul görmüştür. Fıtrat delilinin özü ise insanların çoğunun yalan ve yanlış üzere ittifak etmeyeceği iddiasına dayanır. Her asırda insanların çoğunluğu, Allah'a inanmıştır. Bu durum, ulûhiyet fikrinin insanın fıtratının bir gereği olduğunu gösterir.⁵⁹³ Fıtrat delilinde kişinin kalbinde Allah'ın varlığına yönelik bazı hislerin olabileceğinden bahsedilmektedir.

Bununla beraber hâtır ile keşf ve ilham arasını kesin çizgilerle belirlemek zor görünse de ince bir farktan söz edilebilir. Hâtırın meydana gelmesi için hem kelimcilerin bilgi için çok önemsedikleri istidlâl ve nazara hem de sûfîlerin keşfi bilgi için adeta lüzumlu gördükleri kalp tasfiyesine ihtiyaç duyulmadığı söylenebilir. Hâlbuki sûfîler nezdinde keşf ve ilham için kalp tasfiyesi lüzumlu görülmüştür. Ayrıca hâtırın kaynağı tam kestirilemezken, genelde ilhamın Allah'tan geldiği kabul edilir.

Keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak değerlendiren Gazalî dışındaki Ehl-i Sünnet kelim âlimleri, objektifliği olmadığı ve ispat edilemeyeceği gerekçesiyle keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olamayacağına hükmetmişlerdir. Kelam ilminde keşfi bilginin delil kabul edilmemesi, birçok itikadî problemin doğmasını engellemiştir. Zira keşf, subjektif bir tecrübe olduğu ve ispatı mümkün görünmediği için su-i isti'male açıktır. Mesela müslümanların itikadını bozmayı hedef alanlar, keşfi bilgi aldıklarını iddia edip, birçok sapık esas (itikadî görüşü) İslâm adına ortaya atabilirler. Keşfi bilgi kabul

⁵⁹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, VII, 330-331.

⁵⁹¹ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, 179.

⁵⁹² Muhammed Tancî, "Allah'ın Elçisi Muhammed-Vahiy", *İslâm Mecmuası*, Ankara 1956, sy: 8, 3.

⁵⁹³ Komisyon, *Kelam El Kitabı*, Grafiker yay., Ankara 2012, 550.

edilmediği halde pek çok kelimî ekol teşekkül etmiştir. Buna bir de keşf ve ilhama dayanan muhtemel ihtilaflar eklenirse, önü alınamaz bir hal almaz mı?

Böyle olmakla beraber kelimcılar, Allah'ı bilme konusunda keşf ve ilhamın delil olup olamayacağını doğal olarak tartışmışlardır. Kelamcılar arasında keşf ve ilhamın, genel geçer bir bilgi kaynağı olmadığı hususunda ittifak varken; marifetullah konusunda bilgi kaynağı olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Nitekim Âmidî, marifetullah konusunda keşfî bilgiyi kabul etmiştir.⁵⁹⁴ Kanaatimizce Allah'ı bilmeye ilişkin Kur'an ve mütevatir haber ile gelen bilgilere ve esaslara ters düşmeyecek şekilde kalpte oluşan bilgiler kişisel bazda kabul edilebilir. Ancak kişinin kalbinde oluşan manaların objektif bir değerinin olamayacağını, dolayısıyla herhangi bir bağlayıcılıktan söz edilemeyeceğini ifade etmek durumundayız.

Tasavvufta keşfin bilgi değerine gelince, tasavvuf düşünce sistemi, kalp merkezli bir yapıya sahiptir. Keşf ve ilham da kalbin bir fiili olduğundan önemli bir bilgi kaynağıdır. Dolayısıyla marifetullah konusunda da keşf ve ilham, her ne kadar farklı görüşler serdedilmişse de akıl ve duyularla ulaşılan bilgiden daha önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Zira tasavvufta keşif ve ilham, akıl ve zihinsel faaliyetler ve beş duyu ile bilinmeyen gaybı bilme aracıdır.⁵⁹⁵ Zira sûfiler, mükâşafenin âlem-i şehadetle ilgisinin olmadığını özellikle vurgulamışlardır.⁵⁹⁶ Dolayısıyla onlar keşfin, “zâhirî duyu organlarıyla idrak edilmesi mümkün olmayan şeylerin bedensel perdenin kalkmasıyla görülmesi” olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁹⁷ Vasıtasız ilham, gayb âleminden evliyanın feyz yoluyla kalbine bazı özel manaların ve hakikatların atılmasıdır.⁵⁹⁸ Buradaki atılma ifadesinin Arapçası “ilkâ” ve “kazf” terimleridir.⁵⁹⁹ Ayrıca onlara göre keşf, insanın kendi nefsinde bulunduğu bir bilgi olmasına rağmen kesinlikle şüphe taşımayan, zarurî bilgi ifade eden, rasuller, nebiler ve velilerin metodur.⁶⁰⁰ Nitekim Gazzâlî'ye göre ilham, herhangi bir delil kesb olmaksızın kendiliğinden kalpte hâsıl olan bilgiye denir.⁶⁰¹ Kalbe olan bu ilkâ ile yani ilâhî öğretim

⁵⁹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 66 vd.

⁵⁹⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, 1366; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 310; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 447; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, İstanbul 2008, 35.

⁵⁹⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 248.

⁵⁹⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, 1366.

⁵⁹⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 1366; Mehmet Zeki Pekalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1948-1956, II, 52.

⁵⁹⁹ Enbiya: 21/18; Sebe: 34/48.

⁶⁰⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 321; V, 73-75.

⁶⁰¹ Gazzâlî, kalp kelimesinin iki anlamı olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi, insanın göğsünün alt tarafında bulunan çam kozalağı biçiminde bir et parçasıdır. Gazzâlî kalp denildiğinde bu et parçasını kastetmez. İkincisi ise

ile hâsıl olan ilim, ilham ve vahiy diye ikiye ayrılmaktadır.⁶⁰² Ona göre ilham, vahyin basit bir şeklidir. Çünkü vahiy, gaybı açık olarak bildirmez; ilham ise gaybteki şeye bir işarettir. Vahiy yoluyla edinilen bilgiye Nebevî ilim; ilhamdan hâsıl olan ilme ise ilm-i ledün denilir.⁶⁰³ Ledün ilmi, Yaratan ile insanın nefsi arasında bir vasıta olmaksızın hâsıl olur. Bu ilim, gayb kandilinden gelerek, temiz ve latif bir kalbe düşen ışık gibidir.⁶⁰⁴

Öte yandan sûfiler, aklî tefekkür yoluyla elde edilen bilgileri marifet olarak adlandırmamaktadırlar. Bu durum bazı sûfilerin marifeti nübüvvet, vahiy, melek ve şeytanın bilinmesi ile ilgili olarak değerlendirmesine⁶⁰⁵, diğer bazı sûfilerin ise ilâhiyât ve metafizik âlemde akli yetersiz görmelerine matuf ise de⁶⁰⁶ tasavvufta marifet, daha geniş bir anlamda ve başka konularda da bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır. Nitekim genel anlamda ârifin manevî ve rûhî tecrübe ile kazandığı keşf ve sezgi yoluyla müşâhede ettiği fikir, kanaat ve anlayış marifetle ifade edilmektedir.⁶⁰⁷ Kısaca sûfilere göre marifet, akıl ya da diğer idrak yetilerinin aracılığı söz konusu olmaksızın, delil ve eserleri inceleyip fikir üreterek bir sonuca ulaşmak yerine; bizzat Allah tarafından öğretilen gerçek bilgi, Allah'ın dilediği kulunun kalbine attığı bir nurdur.⁶⁰⁸ Nitekim Zünnûn Mısıri'nin (ö. 245/859) "Ben Allah'ı O'nun bana kendisini tanıtmaması yoluyla tanıdım"⁶⁰⁹ şeklindeki ifadesi de bu anlamdaki marifeti ifade etmektedir.

Sûfiler nezdinde keşf ve ilhamın, marifetullah konusunda bilgi kaynağı olup olmadığına gelince, tasavvufta genel anlamda bilgi elde etme vasıtası kalp iken, özelde keşf ve ilhamdır. Dolayısıyla onlar, marifetullah konusunda keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Hatta sûfiler, Allah'ı gerçek manada bilmenin, ancak keşf yoluyla gerçekleşeceği ve bu hususta aklın yeterli olamayacağı üzerinde durmaktadırlar.

anlaşılması zor olan ve üzerinde ihtilaf bulunan hakikatini değil de, sadece vasıf ve hallerini tanıtmaya çalıştığı ruhanî kalptir. Çünkü ona göre bu kalp Rabbânî ve ruhânî latif bir şeydir. Onun söz konusu maddî kalp ile ilişkisi vardır. O latif şeyden kasıt, insan dendiğinde anlaşılması gereken şeydir. Çünkü Gazalî'ye göre, idrak eden, bilen, kavrayan ve irfan sahibi olan odur. Allah karşısında muhatap olan, ceza ve mükâfata uğrayacak olan da bu kalptir. İşte bu yaratılıştaki kalp, melekten gelen eserleri de şeytandan gelen eserleri de kabul etmeye eşit bir şekilde elverişlidir. Bunlardan biri diğerinin önüne geçmez. Ancak taraflardan birinin ağır basması, hevâ-i nefse tâbi olmak, şehvetlerin peşinden gitmek veya bunlardan yüz çevirmekle olur. Zira şeytan nasıl ki insana kötülükleri telkin ve tezyin ederek meleğin karşısı bir konumda ise vesvese de ilhamın karşısıdır. Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1343-1344.

⁶⁰² Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1370.

⁶⁰³ "Yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik." Kehf: 18/65. İlham, bir tür "kalbe üfleme" ile meydana gelen ilim olduğundan, buna "keşf" de denildiği gibi, 'katımızda ona ilim öğrettik' âyetine istinaden bu ilme "ledünnî ilim" de denilmiştir. Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1370.

⁶⁰⁴ Gazalî, Ebû Hamid b. Muhammed, *er-Risâletü'l-ledüniyye*, (Mecmûatu'r-resâil içinde), Beyrut 1998, 237.

⁶⁰⁵ Muhâsibî, *Şerhu'l-marife ve bezlü'n-nâsibe*, 7, 19.

⁶⁰⁶ Uludağ, "Marifet", *DİA*, XXVIII, 56.

⁶⁰⁷ İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", 27.

⁶⁰⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 97.

⁶⁰⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 345.

Nitekim onlar, marifetullahı keşf dışında herhangi bir yolla ulaşılamayacağını özellikle vurgulamıştır.⁶¹⁰

Tasavvufta böyle olmakla beraber ilhamî bilginin kesin doğru olup olmayacağı tartışılmıştır. Zira sûfiler, ilhamı anlatırken, ilham sahibinin isabet edebileceği gibi hataya da düşebileceğini söylemişlerdir. Ancak isabet etmesi durumundaki bilgiye “ilhamî bilgi” denebileceğini, hata etmesi durumunda ise bunun sadece ilhamdan ibaret olup bilgi diye isimlendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁶¹¹ Bu düşünce, özelde kelimcilerde genelde İslâm düşünürlerinde bulunan “yalan olma ihtimali olan şey, ilim olmaz; ilim ancak yalan olarak tasavvur edilemeyendir” ve “bilgi, vakıya uygun olan kesin inançtır”⁶¹² görüşünün bir yansıması durumundadır. Ancak onlar, tedris ve ta’lim/öğretim ile ulaşılamayacağını kabul etmekle beraber ta’lim ve duymak/dinlemek ile elde edilen bilgiyi marifet olarak görmeyip ancak zevk ve hal ile elde edilen bilgiye marifet demişlerdir.⁶¹³ Zira onlara göre kesb yoluyla elde edilen bilgi, zannî ve şüphelidir. Ancak onlar, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilginin/marifetin, şüpheden uzak kesin bilgi olduğuna inanmışlardır.⁶¹⁴

Bu düşünceden hareketle sûfiler, keşfî bilgiyi kabul etmekle yetinmemişler, ilham ve marifetin kuvvetini ve kesinliğini kabul etmeyen nakilci ve akılcıları, yani kelimcileri sürekli tenkit ederek, ilhamı esas almışlardır. Zira ilham ehline göre Allah, bilgileri kalpte yaratır, hakikate de bundan başka bir yolla ulaşılmaz. Zira onlar, aklın istidlâlî tarzda bilgi üretmeyeceğini, yani aklın delili üzerinde teemmül ve tefekkürde bulunulamayacağını, gerek akla gerekse nakle dayanan deliller üzerinde yürütülen akli bir faaliyetle bilginin elde edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁶¹⁵ Hatta onlara göre akıl ve nakil, imkân ölçüsünde ilhamı anlamaya ve anlatmaya yarayan vasıtalarlardır.⁶¹⁶

Buna karşılık kelam ilmi, güdüler ve kişilik özelliklerinden kaynaklanan açıklamalara karşı ihtiyatlıdır. Oysa sûfilerin en önemli bilgi kaynağı, ilham ve keşftir. İlham ve keşfin ise kaynağı belli olmadığı için kaynak süjedir. İlham, kişisel bir hazdır, hak olabildiği gibi batıl olma ihtimalinden de uzak değildir. İbn Haldun (ö. 808/1405), “tasavvuf mensuplarının uluları, keşflere itibar etmezler, ansızın husule gelen bu

⁶¹⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, I, 158.

⁶¹¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 310-312.

⁶¹² Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, İstanbul t, 155

⁶¹³ Gazalî, *el-Munkızu mine'd-dalal*, (Mecmûatu'r-resâil içinde), 595.

⁶¹⁴ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 490.

⁶¹⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 343.

⁶¹⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 143.

keşfleri, mihnet ve sinama sayarak, bundan Allah’a sığınır”⁶¹⁷ demek suretiyle buna işaret etmiştir.

Aslında ilk dönem sûfîlerin nezdinde de tasavvufî bilgi için önemli olan ve İslâm’ın yaklaşık ilk iki asrında “keşf, ilham ve marifet” kelimeleriyle ifade edilen “vasıtasız idrak” yöntemleri, bir gaye olarak görülmemiştir. Ancak belli şartlara riayet edildiği takdirde kendiliğinden ortaya çıkan bir ilâhî te’yid olarak kabul edilmiştir. Fakat sonraki dönemlerde mesela Ebû Yezid ve Hallac gibi sûfîlerde bireysel de olsa naklî ilimlere bir alternatif gibi algılanmaya başlamıştır. İbn Arabî’ye kadar bir anlamda ferdî ve zihinsel olarak varlığını sürdüren bu anlayış, ondan sonra tasavvuf kültürüne damgasını vurmuştur.⁶¹⁸

Marifetullah konusu özelinde mukayese edildiğinde kelamcılar ve sûfîlerin marifetullah anlayışında en önemli metodolojik fark, sûfîler keşf ve ilhamı bilgi kaynağı kabul ederken; kelamcılar kabul etmemişlerdir. Yani sûfîler, kelamcılardan farklı olarak keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edip, ona objektif bir değer atfetmeye çalışmışlardır.

Öte yandan diğer konularda olduğu gibi marifetullah konusunda da psikolojik ve epistemolojik bağlamda kelamın kalkış noktası, objektif/âfâkî olarak –akıl/mantık-dışarıda iken; tasavvufun kaynağı ise keşf ve ilham, rüya vb. gibi sübjektif/enfûsî olarak içeridedir.⁶¹⁹ Başka bir ifadeyle kelam ilmi, daha ziyade aklî/istidlâlî bilgiyi önemserken, tasavvuf daha ziyade kalp, sezgi, sevgi, marifetin öne çıktığı keşfî bilgiyi önemser. Nitekim sûfîler, aklı, his, muhakeme ve tefekkür ile kavrayamadıkları Allah’a; vecd, zevk, keşf, marifet ve aşk yoluyla ulaşabileceklerine inanmışlardır.⁶²⁰ Dolayısıyla sûfîler, marifetullah konusunda akıl ve delillerden ziyade bireysel çapla sınırlı kalan ruhanî zevke ağırlık vermişlerdir. Diğer bir ifadeyle kelam, sadırdan gelen bilgiden ziyade satırdaki bilgiyi esas almışken; tasavvuf, satırdaki bilgiden ziyade sadırdan gelen bilgiyi daha çok önemsemiştir. Zira tasavvuf, öğrenmekle elde edilen bilgiye değil, ilhamdan kaynaklanan bilgiye meyletmiş, kalbî veya keşfî bilgiyi esas almıştır. Yani bu hususta sûfîler, nazarî bilgiye başvurmakla beraber keşfî bilgiyi esas almışlardır. Ancak onların, keşfî veya tasavvufî bilgiyi asıl, nazarî bilgiyi talî kabul ettikleri söylenebilir.

⁶¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 546.

⁶¹⁸ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 68.

⁶¹⁹ İlhami Güler, *İlhamiyât Dinî-Teolojik Aforizmalar-I*, Otto yay., Ankara 2010, 151.

⁶²⁰ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 387.

1.2.4.3. Basiret

İlk önce şunu ifade edelim ki basiret kavramı ve bundan sonra gelecek kavramlar, kelamcılar açısından varlıkları kabul edilmekle beraber, epistemolojik bir değerin atfedilmediği terimlerdir. Fakat sûfiler, bu kavramları kalp ile ilişkili görmekle beraber marifet ve marifetullah ile ilişkilendirerek kullanmışlardır. Dolayısıyla bu kavramlar, sadece sûfilerin marifet anlayışları açısından ele alınacaktır.

Sezme, gözün görmesi manasındaki (بصر) kökünden türeyen “basîret” kelimesi sözlükte “kalbî itikad, hüccet, delil, bürhân” gibi anlamlar ifade eder.⁶²¹ Ayrıca basîret, “görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, bir şeyin hakikatini bilmek, sezme, kesin kanıt, ibret alınacak şey” gibi anlamlara gelir.⁶²² Nitekim bir şeyi doğru sezme, idrak etme anlamları murad edilmiş olmalı ki doğru ferasete, “basiretli feraset” ifadesi kullanılmıştır.⁶²³ Basîret kelimesi, hadislerde ise beş duyudan biri olan görmenin ötesinde rûhî bir meleke anlamında kullanılmıştır.⁶²⁴

Basiret kavramının sözlük anlamlarına dikkat edildiğinde kalp ile olan münasebeti çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde baştaki göze basar, kalp gözüne ise basîret denir.⁶²⁵ Sûfilerin ıstılahında da “kalbin bir menfezi”⁶²⁶ olarak görülen basar ile basîret arasındaki farka dikkat çekilmiş ve basîretin kalp ile idrak boyutu üzerinde durulmuştur. Zira onlar, kalbin kuvvetlerini ‘basarla görülen’ ve ‘basîretle görülen’ şeklinde iki gruba ayırdıktan sonra el, ayak, göz, kulak ve diğer zâhirî uzuvları ‘basarla görülenler’, irâde, kudret ve idraki ise ‘basîretle görülenler’ adı altında değerlendirmişlerdir.⁶²⁷ Baştaki gözün (basar) gördüğü görevî, basîret bâtinî yönle kalpte görür. Baştaki göz işlerin zâhirini gördüğü gibi kalp de basiretle de perdeler ortadan kalktığı işlerin hakikatini müşâhede eder.⁶²⁸

⁶²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Basiret” mad.; Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, I, 141; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, II, 162-163.

⁶²² Süleyman Uludağ, “Basîret”, *DİA*, V, 103.

⁶²³ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, I, 142.

⁶²⁴ Ferhat Gökçe, *İrfan Geleneğinde Hadisin Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010, 155. Nitekim bir hadiste “*Ruh bedenden ayrıldığında görme gücü (basar) da onunla birlikte gider.*” (Müslim, Cenâiz: 9). Yine Deccal hakkındaki bir hadiste Deccal’i tasdik etmekten kaçınacak kimselerin “*ما ازدادت فيك إلا بصيرة*” “*senin hakkında ancak basiretim arttı.*” (Müslim, Fiten: 112). Basîretin rûhî bir meleke olduğunu gösteren bir hadiste ise Hz. Peygamber, gözleri uyusa da kalbinin uyanık olduğunu bildirmektedir (Buhârî, Teheccüd: 16).

⁶²⁵ Isfehânî, *el-Mufredât*, I, 94.

⁶²⁶ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, I, 141.

⁶²⁷ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1347.

⁶²⁸ Kâşânî, Abdurrâzık, *Letâifü'l-a'lâm fî işârât-ı ehl-i ilhâm*, thk. Ahmet Abdurrahman Sabîh-Tevfik Ali Vehbe, el-Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, Kâhire 2005, 235; Kâşânî, *Mu'cemu ıstılâhâtı's-sûfiyye*, 292-293; Hıfînî, *Mu'cemu mustalahat-ı sufîyye*, 35.

Basiret, ibret anlamında da kullanıldığından⁶²⁹ sûfiler, basîretin ibretle olan ilişkisi üzerinde dururlar. Buna göre ibret almak için öncelikle basîretin bulunmuş olması şarttır.⁶³⁰ Zira onlara göre basîret sahipleri, “*Ey basîret sahipleri, ibret alınız*”⁶³¹ ayetinin gereğini yerine getiren ve gerçekte kastedilen şeye intikal eden kimselerdir. Bu ayetle bildirilen ibret alma, göz nûrunun verileri olan algılardan ve hükümlerden kalp gözlerinin müşâhede yoluyla algıladığı şeylere geçmek anlamına gelir.⁶³² Dikkat edilirse sûfiler hikmeti ve ibreti, basiret temelinde ele almış ve belki aklın erişemediği hususlara basiretle ulaşabilmeyi hedeflemişlerdir. Nitekim onlara göre basiret kavramı, aklın kavrayabildiği ve kavrayamadığı ilimleri ihata eder, içine alır.⁶³³

Öte yandan tasavvufta basîret, Allah’ın nurûyla bakma ve görme şeklinde târif edilir.⁶³⁴ Bu târife göre basîret, fîrâset ile eş anlamlıdır. Nitekim Kuşeyrî, fîrâset kavramını ele alırken Allah’ın müminlere birtakım basîretler ve nurlar lutfettiğini belirterek “*Mümin, Allah’ın nûruyla bakar.*”⁶³⁵ hadisinde ifade edilen nûrun basîret ve marifet anlamına geldiğini, hadisin de bu şekilde anlaşılması gerektiğini söyler. Buna göre mümin Allah’ın tahsîsen kendisine verdiği ve onu benzerlerinden ayırdığı bir ilim ve basîretle bakar.⁶³⁶

Sûfilerin nezdinde basiret bir bilgi kaynağı olarak görülür. Zira onlar, basiret kavramına akıl anlamını da vermişlerdir.⁶³⁷ Sûfilerin, basireti hem akıl hem de kalp ile ilişkilendirmiş olmaları, basiret-bilgi ilişkisini akla getirmektedir. Çünkü onlar, hem akli hem de kalbi bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber sûfiler, “*Bana ve bana tabi olanların basireti üzere Allah’a dua edin.*”⁶³⁸ ayetini delil getirerek basiretin, bilgi kaynağı olacağına işaret etmişlerdir. Bu ayetteki “bana uyanlar” ifadesini de “âlimler ve ârifler” şeklinde anlamışlardır.⁶³⁹ Dolayısıyla basiretin, aynı zamanda marifetullahın bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir.

Öte yandan onlar, basîret kelimesinin huccet ve delille idrak etme anlamını tamamen keşf ve ilhama tevdi etmişlerdir. Basîreti açılan kişi, kendi düşünce ve

⁶²⁹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, I, 142.

⁶³⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, 160, 169.

⁶³¹ Haşr: 59/2.

⁶³² İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 212.

⁶³³ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, (Çev.: Dilaver Selvi), 437.

⁶³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 269; Ayrıca bkz. Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, I, 169; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 99-100, 140, 496.

⁶³⁵ Tirmîzî, *Tefsîr*: 15; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 41-42.

⁶³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 269.

⁶³⁷ Gazâlî, *Mîşkâtü'l-envâr*, (*Mecmûatu resâili'l-İmâm Gazâlî içerisinde*), 295.

⁶³⁸ Yusuf 12/108.

⁶³⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 338.

içtihamıyla değil, Allah'ın bildirmesiyle hükümlerin nedenini ve illetini öğrenir. Bu kez bilgisi sağlam, hak, kesin ve sarsılmayacak şekilde nefesine yerleşen bir bilgi haline gelir. Allah, keşf ve ilham verdiği kimselerin basîretini açmış; Peygamberleri ve ihsanına mazhar kıldığı diğer kişileri işlerinde basîret sahibi yapmıştır.⁶⁴⁰

Özetle tasavvufta basiret, kalbin bir fiili olmasının yanında, ona akıl anlamı da verilmiştir. Bununla beraber basar, varlığın zahirini görmek olduğu gibi, basiret de varlığın batınını müşâhede etmektir. Basiret, marifetin bir sebebi olarak görülmüştür. Hatta basiretle elde edilen bilgilerin, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgilerden daha sağlam bilgiler olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla marifetullaha götüren kuvvetli bir yol olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

1.2.4.4. Firâset

Firâset kelimesi, sözlükte “düşünerek anlamak, keşfetme, sezme ve bakmak” manâsında bir isimdir.⁶⁴¹ Tasavvufta firaset, bir bilgi vasıtası olarak görülmüştür. Zira ilk dönemde bazı sûfilerin “firâset” tâbirine, “yakînin keşfi ve gaybın görülmesi” anlamı verdikleri görülmektedir.⁶⁴² Aynı şekilde sûfilerin, firâseti ilham anlamında kullandıkları aktarılmıştır.⁶⁴³ Tasavvufta ilhamdan ibaret olan firâset, keramet gibi Allah'ın sevdiği kuluna bir lutfu olarak görülmekte, velîlerin firâsetinin pek şaşmadığına veya hata payının çok az olduğuna inanılmaktadır.⁶⁴⁴ Bu açıdan sûfilerin bilgi kaynağı olarak firâseti önemsediklerini söylememiz mümkündür. Daha dar bir çerçeveye indirgeyecek olursak firaset, marifetullahın bilgi kaynağı olarak görülmüştür.

Yukarıda da değindiğimiz gibi firâset keşf ve ilham anlamında kullanılmıştır. Ancak “firâset” ve “ilham” arasındaki farklılığa da dikkat çekilmiştir. Firâset vasıtalı olarak ilk anda kalbe gelen nûr iken, ilham vâsıtasız olarak kalbe gelmektedir. Firâset için birtakım alametlere ve işâretlere bakmak gerekir. İlhamda ise böyle bir şart yoktur.⁶⁴⁵ Ancak sûfilerin firâsete yükledikleri –yukarıda geçtiği gibi- “akıl ve duyu

⁶⁴⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 474.

⁶⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Firaset” mad.; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI, 329 vd.; Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, III, 311; Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, II, 37; İsfahanî, *el-Müfredât*, 186; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 208; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, II, 977-78; Süleyman Uludağ, “Firaset”, *DİA*, XIII, 116.

⁶⁴² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 267.

⁶⁴³ Tirmîzî, Hakîm Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bîşr el-Müezzîn, *Nevâdiru'l-usûl fî marifeti ehâdisi'r-rasûl*, (I-VII), thk. Tefvîk Mahmûd Tekelî, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 1431/2010, III, 86; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 561; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 213; Süleyman Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, 177.

⁶⁴⁴ Süleyman Uludağ, “Firaset”, *DİA*, XIII, 116.

⁶⁴⁵ Tirmîzî, Hakîm Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan, *Kitâbu hatmi'l-evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut ts., 392.

organlarıyla bilinemeyen, ancak sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi” anlamı göz önünde bulundurulduğunda böyle bir farkın ortaya konulması pek isabetli görünmemektedir.

Böyle olmakla beraber sûfilerin, firaseti, keşf ve ilhamdan bağımsız düşünmemesi, onların bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerinin diğer bir göstergesidir. Zira onlara göre “Allah’ın kalbe verdiği ilham sonucu bir bilgiye ulaşma, hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırma, yakîni keşfetme ve gaybı görme olduğu ifade edilmiştir.⁶⁴⁶ Ayrıca bazıları ise firâsetin, akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen, ancak ilham ile ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsadığını ileri sürmüştür.⁶⁴⁷ Ayrıca onlara göre “firâset” kalbe atılan bir nurla hâdiselerin iç yüzünü idrak etmek, zihinlerden ve kalplerden geçenleri doğru tespit ve teşhis etmek⁶⁴⁸ olduğu gibi, müşâhede ve görmeyle ortaya çıkan ilâhî bir işarettir.⁶⁴⁹ Sûfilerin nezdinde firâset, akıl ve düşünce ile değil, kalp kaynaklı bilgi, hikmet ve basîretten doğmaktadır.⁶⁵⁰ Bu nevi firâset, zahir âlimlerinde de görülmekle birlikte daha çok sûfiler arasında yaygındır.⁶⁵¹ Dikkat edilirse, tasavvuftaki firâset algısı, kalp kaynaklı bir bilgiyi ifade etmektedir.

Öte yandan onların nezdinde firâsetin, “tefekür etmek” anlamını barındırdığını da söylemek mümkündür. Zira bazı sûfiler firâsetin, nazar ve tefekkür yoluyla elde edilen bilgi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yani zâhirî şeyler üzerinde istidlal ederek, gizli şeylere muttali olmak demektir.⁶⁵² Zaten bir kimsenin firâsetli olması, basiret ve tefekkür sahibi olduğu anlamına gelir.⁶⁵³ Ayrıca bilgi sahibi olması anlamına geldiği de nakledilmiştir. Nitekim İbn Manzûr, bir kimsenin bir şey hakkında firâset sahibi olmasının, o şeyi bilmesi ve o şey hakkında basîret sahibi olması anlamına geldiğine ve “Müminin firâsetinden sakının çünkü o Allah’ın nuruyla bakar.”⁶⁵⁴ hadisindeki firâsetin de bu anlamda olduğuna işaret eder.⁶⁵⁵

⁶⁴⁶ Tirmîzî, *Nevâdiru’l-usûl*, III, 86; Kuşeyri, *er-Risâle*, 267; Hıfînî, *Mu’cemu mustalahati’s-sûfiyye*, 204; Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm*, 561; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 213; Süleyman Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, 177; Süleyman Uludağ, “Fîraset”, *DİA*, XIII, 116.

⁶⁴⁷ Süleyman Uludağ, “Fîraset”, *DİA*, XIII, 116.

⁶⁴⁸ Tirmîzî, *Nevâdiru’l-usûl*, III, 86-87; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “firaset” mad.; Süleyman Uludağ, “Fîraset”, *DİA*, XIII, 116.

⁶⁴⁹ Kâşânî, *Mu’cemu ıstilahâtî’s-sûfiyye*, s295.

⁶⁵⁰ Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm*, 561. Ayrıca bkz. Herevî, *Kitâbu menâzili’s-sâirîn*, 80.

⁶⁵¹ Süleyman Uludağ, “Fîraset”, *DİA*, XIII, 116.

⁶⁵² Tehânevî, *Keşşâf*, 1265.

⁶⁵³ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XVI, 330-331.

⁶⁵⁴ Tirmîzî, *Tefsir*: 16.

⁶⁵⁵ Tirmîzî, *Tefsir*: 15; Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, I, 41-42. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Fîraset” mad.

Tasavvufi eserlerde Hz. Peygamber'in, söz konusu bu hadisi söyledikten sonra “*Şüphesiz bunda anlayışlı (mütevessim) (firâsetli) olanlar için (nice) ibretler vardır.*”⁶⁵⁶ ayetini⁶⁵⁷ okuduğu nakledilmiştir.⁶⁵⁸ “Mütevessim”⁶⁵⁹ ve “müteferris” kelimeleri için şunlar söylenmiştir: “Mütevessim, emâre ve alâmetleri tanıyan kimsedir. O istidlâl ve alâmetlerle kalplerin içindeki en gizli olan şeyleri bile, bilen bir ârifdir. Müteferris ise Allah'nın nuru ile bakar. Bu nur, firâset sahibinin kalbinde parıldayan nurun bir ışığıdır, firâset sahibi gayba ait bazı manaları bununla idrak edebilir. Bu ilâhî nur da imanın özelliklerindendir.”⁶⁶⁰

Sonuç olarak tasavvuftaki firâset anlayışında zâhiri alâmet, işâret ve ayetlere bakıp birtakım sonuçlar ve ibretler çıkarma manası söz konusudur. Diğer bir ifadeyle firâset, zâhirî şeyler üzerinde istidlal ederek, gizli şeylere muttali olmayı ifade eder. Bunun yolu da tefekkür ve basîretten geçer. Ayrıca gayba ait hususları bir tür keşf ve ilham/iç sezgi ile bilmek şeklinde değerlendirilmiştir. Yani sûfiler, tamamen müteradif olmasa da firâseti ilham anlamında da kullanıp bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Sûfiler firâset kelimesinin sözlük anlamlarındaki “bir şeyin iç yüzünü anlamak, kavramak ve sezmek” gibi anlamları tasavvufun bilgi anlayışına göre şekillendirmiş ve konuyla ilgili hadisi de bu istikamette yorumlamışlardır. Onlar her ne kadar firâsetle ilham arasında fark ortaya koymaya çalışmışlarsa da firâseti anlamlandırmalarında çelişkili ifadeler kullanmışlardır. Dolayısıyla firâseti anlamlandırma noktasında sûfilerin söylemlerinde farklılıkların olduğu, bu nedenle net bir şey söylemenin güç olduğu görülür. Ancak onların firâseti, geniş çerçevede kalbî bir bilgi olarak kabul ettikleri söylenebilir. Zira onlara göre firâset, ilham ve keşf gibi kalp kaynaklı olup bilgi ifade eder. Dolayısıyla onların, kalpte oluşan nur olarak görülen firâseti, marifetullah konusunda bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz.

⁶⁵⁶ Hicr: 15/73-75.

⁶⁵⁷ Hz. Peygamber'in okuduğu Hicr sûresinde yer alan âyette, Hz. Lût'un uyarılarını dinlemeyen kavminin baş başa kaldığı belâlar anlatılmaktadır. Yüce Allah, ahlaksız olan bu toplumun çirkinliklerini saydıktan ve bu konuda peygamberleri Hz. Lût tarafından yapılan uyarıları dinlemediklerini beyân ettikten sonra, başlarına gelen belâyı haber vermektedir.

⁶⁵⁸ Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (I-XX), II. Baskı, thk. Ahmed Birduni-İbrahim Etfîş, Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1384/1964, X, 43).

⁶⁵⁹ Müfessirler, “mütevessim” kelimesini “Feraset sahibi olanlar”, “tahkîkî bir bakışla bakanlar”, “tefekkür edip, inceden inceye düşünenler” “ibret alanlar”, ve “basîret sahibi olanlar” şeklinde tefsir etmişlerdir. Zeccâc, bu kelimenin Arapça'daki hakiki manasının, “bakış ve incelemelerinde son derece ciddi ve sebatlı olup, eşyanın (herşeyin) alametini, vasfını ve özelliğini bilen kimseler” olduğunu söyler (Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIX, 208). Kurtubî'ye göre, tevessüm kelimesi kendisi vasıtası ile varılmak istenen başka bir sonuca delil olarak görülen alâmet demektir (Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 43).

⁶⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 267.

1.2.4.5. Müşâhede

Müşâhede (مشاهدة) kelimesi, mufâale babında gelmiştir. Her ne kadar mufâale babında iki taraflılık söz konusu ise de burada böyle bir durumun tasavvur edilmesi mümkün görünmemektedir.⁶⁶¹ Çünkü müşâhede, sözlükte “yüz yüze görmek, görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak” demektir.⁶⁶² Tasavvufta müşâhede, “araya örtü ve kesilme girmeksizin tecellî nurlarının sâlikin kalbine ardarda gelmesi”⁶⁶³ şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca müşâhede, Allah’ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder.⁶⁶⁴ Kısaca müşâhede, Hakk’ın eşyada görülmesi olarak kabul edilmiştir.⁶⁶⁵

Müşâhede kavramı sûfilerin, kalbî bilgiyle ilişkilendirdiği, ondan bağımsız olarak ele almadıkları, kendisinde kesin bilginin olduğu bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira onlar, müşâhede, “kendisinde şüphe edilmeyecek şekilde yakîn hakikatı” olarak görmüşlerdir.⁶⁶⁶ Ayrıca onlar, müşâhede, “kalp gözüyle hiçbir şüpheyi yer olmaksızın Hakk’ın görülmesi” olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁶⁷

Öte yandan bilgi kaynağı olarak keşfi anlattıklarında müşâhedenin marifete dayandığını ve hakka’l-yakîn sahipleri için geçerli olduğunu ifade ederler.⁶⁶⁸ Tasavvufta keşfin çeşitli mertebelerinden bahsedilmektedir. Sûfilere göre sâlike açılan perdeler neticesinde sırasıyla muhâdara⁶⁶⁹, mükâşefe⁶⁷⁰ ve müşâhede⁶⁷¹ halleri ortaya çıkar.

⁶⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111.

⁶⁶² İsfahânî, *el-Müfredât*, “Müşâhede” mad.; Kâşânî, *Mu’cemu ıstılâlâtı’s-sûfiyye*, 170 vd.; Hıfînî, *Mu’cemu mustalahâtı’s-sûfiyye*, 139; Rıdvânî, *Mu’cemu’s-sûfî*, 804-805; Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, 152.

⁶⁶³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111.

⁶⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, 152.

⁶⁶⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 204; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dârü’l-Kutubi’l-Arabîyyeti’l-Kübrâ, II, 495-496.

⁶⁶⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 204; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dârü’l-Kutubi’l-Arabîyyeti’l-Kübrâ, II, 495-496.

⁶⁶⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, 1545; Hıfînî, *Mu’cemu mustalahâtı’s-sûfiyye*, 244; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dârü’l-Kutubi’l-Arabîyyeti’l-Kübrâ, II, 495-496.

⁶⁶⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111-112; Ayrıca bkz. Kelabâzî, *et-Taarruf*, 105, 129-130; Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 439; Sühreverdî, *Avârif-ül-meârif*, 322.

⁶⁶⁹ Muhadara: Hakk’ın zikrinin hâkimiyeti altında olan kalbin O’nun huzurunda bulunmasıdır. İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, 70; Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, 152. Muhadara, mükâşefenin başlangıç hali olup, ilme’l-yakîn sahipleri içindir. Bkz. Sühreverdî, *el-Avârif-ül-meârif*, 321. Muhadara, beyan latifelerinde kalbin huzuruna denir. Muhadaranın alameti, ayetlerin görülmesi halinde tefekkürün devam etmesidir. Hz. İbrahim, semaların melekûtuna nazar edince, O’nun varlığının hakikatinde teemmül ve tefekküre daldı, O’nunla kalbi huzura erdi. Fiili görmekle fâili görmeye talip oldu (Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 432; Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111; İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil*, 70; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar neş., İstanbul 1992, 475. İbn Arabî’nin ifadesiyle muhâdara, güçlü aklî delillerin (bürhan) tevatürü ile kalbin huzura kavuşmasıdır. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 204.

⁶⁷⁰ Mükâşefe, delillere ihtiyaç kalmadan kalbin Hakk’ın huzurunda bulunmasıdır. Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, 152. Mükâşefe, aynî’l-yakîn sahipleri içindir. Bkz. Sühreverdî, *Avârif-ül-meârif*, 321. Mükâşefede, görmenin tehlikesinde sırrın hayret içinde kalmasına denir. Mükâşefenin alameti, azametün künhünde hayret halinin devam etmesidir. Hz. Peygamber, melekût âlemine götürüldüğü vakit, hiçbir şeyi görmemek için gözünü kapadı,

Sûfiler, keşif ve ilhamla hâsıl olan bilgileri açıklık ve kesinlik derecelerine göre muhadara, mükâşefe ve müşâhede veya ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde farklı tarzlarda sınıflandırır; bunlardan her birinin açıklık, kesinlik, güvenilirlik derecelerinin ayrı, hükümlerinin değişik olduğunu söylerler.⁶⁷² İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklindeki sıralamada muhadara, ilme'l-yakîn sahiplerine tekabül etmektedir. Zira muhadara, burhan (kesin kanıt) ile elde edilebilen bir huzurdur.⁶⁷³ Mükâşefe, ayne'l-yakîn ile örtüşür.⁶⁷⁴ Zira mükâşefe, delil aranmaksızın kalpte doğan kuşkuya yer bırakmayacak biçimde bilginin doğmasıdır.⁶⁷⁵ Müşâhede ise hakka'l-yakîn sahipleri için geçerlidir.⁶⁷⁶ Zira sûfilere göre hakka'l-yakîn, müşâhede ve ayan özelliğiyle olan ilimdir.⁶⁷⁷ Muhâdara, Hakk'ın zikrinin hâkimiyeti altında olan kalbin O'nun huzurunda bulunması olup, Allah'ın var ve bir olduğunu gösteren delillerin sâlikte oluşturduğu manevi halin neticesinde gerçekleşir. Mükâşefe, delillere ihtiyaç kalmadan kalbin Hakk'ın huzurunda bulunmasıdır. Müşâhede ise hiçbir şüphe kalmadan Hakk'ın kalpte hudurudur.⁶⁷⁸ Tasavvufta müşâhedenin, manevi olarak perdelerin açılmasıyla kalpte oluşan hallerden biri olarak görülmesi, bu kanıyı desteklemektedir.

Mükâşefeden sonra gelen müşâhede, perdenin tamamen kalkması, engelsiz, perdesiz, açıktan açığa sırların kalbe açılmasıdır. Bu hal mükâşefenin üstündedir.⁶⁷⁹ Görüldüğü üzere tasavvufta keşf ile müşâhede arasına fark konulduğu görülür.⁶⁸⁰ Her ne kadar İbn Arabî gibi bazı sûfiler, mükâşefeyi, müşâhededenden daha tam ve daha mükemmel bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerse de⁶⁸¹ genel itibarıyla müşâhede

bundan dolayı fiili de görmedi, yaratılanları da görmedi, kendinide görmedi. Böylece fâili mükâşefe ve temaşa eyledi ve hayrete düştü. (Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 432. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 70; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 475-476.

⁶⁷¹ Müşâhede, "kalp gözüyle hiç bir şüpheye yer olmaksızın Hakk'ın görülmesi" olarak görülmüştür. Tehânevî, *Keşşâf*, 1545; Hifnî, *Mu'cemu Mustalahâtî's-süfîyye*, 244; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 204. Müşâhede, hakka'l-yakin sahipleri içindir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif*, 321. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 70; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 476.

⁶⁷² Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 32.

⁶⁷³ Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâtî's-süfîyye*, 100; Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif*, 321; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 475.

⁶⁷⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111-112; Ayrıca bkz. Kelabâzî, *et-Taarruf*, 105, 129-130; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 432, 439; Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif*, 322.

⁶⁷⁵ Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâtî's-süfîyye*, 100; Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif*, 321; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 475-476.

⁶⁷⁶ Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâtî's-süfîyye*, 100; Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif*, 322; Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111-112; Kelabâzî, *et-Taarruf*, 105, 129-130; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 432, 439.

⁶⁷⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 121.

⁶⁷⁸ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 70; Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *DİA*, XXXII, 152.

⁶⁷⁹ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 475-476; Uludağ, "Keşf", *DİA*, XXV, 315.

⁶⁸⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 495-496.

⁶⁸¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 496.

mükâşefenin fevkinde görülmüştür. Bunun yanı sıra ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn ise derecelerine göre mükâşefe ve müşâhedeye mazhar olan Peygamberlerle velîlerin bilgi mertebelerini oluşturur.⁶⁸²

Bu arada şunu belirtelim ki sûfîlerin nezdinde muhâdarada akıl, mükâşefede ilim, müşâhedede ise marifet, merkezî bir ağırlığa sahiptir. Müşâhede hissî bir görme ve algılama değil, manevî ve ruhî bir keyfiyet olduğundan bu hali yaşamayanların onun mahiyetini kavraması mümkün değildir.⁶⁸³ Dolayısıyla sûfîlerin ilme'l-yakînî âlimlere, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakînî sadece Peygamberlerle velîlere tahsis etmesi isabetli görünmemektedir. Zira İslâm düşüncesine mal olan bu üç bilgi derecesi vahiy ve ilhama konu teşkil etmeyen bütün bilgiler için geçerlidir.⁶⁸⁴ Sûfîler, özellikle de hakka'l-yakîn bilgiyi, marifet sahiplerine has kılmakta olup bu noktada kelamcılardan ayrılmışlardır.

Bununla beraber onlar, bu mertebeleri marifetullah ile ilişkilendirmişlerdir. Zira onlara göre muhadara sahibi, Hakk'ın ayetlerine bağlıdır. Mükâşefe sahibi ise Hakk'ın sıfatlarıyla sevinçlidir. Müşâhede sahibi ise zatına kavuşmuş, kendi varlığını kaybetmiştir.⁶⁸⁵ Onlara göre mükâşefe, sıfatlara yönelik iken; müşâhede zatın telakki edilmesiyle ilgilidir.⁶⁸⁶ Diğer bir ifadeyle mükâşefe mâna ile müşâhede zatla alâkalıdır. Müşâhede Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmektir. Allah'ın zâtını değil zâtî tecellisini temaşa etmek müşâhedenin en mükemmel şeklidir.⁶⁸⁷

O hâlde sûfîlerin düşünce sisteminde kalbin hallerinden biri olan müşâhede marifeti ve marifetullahı doğurmaktadır. Zira onlara göre müşâhede, “kişinin kendini kaybederek Hakk'ı bulması”dır.⁶⁸⁸ Zaten sûfîler, marifetullah hakkında kendi kişisel müşâhedelerini aktarmışlardır. Ayrıca sûfîlerin kullanmış olduğu müşâhedenin de içinde bulunduğu keşfî bilginin üç mertebesi vardır. Bunların her mertebesinin marifetullahla ilişkisi olduğu görülür. Zira onlar, hem aklî delilleri kullanarak (muhadara) hem keşfî hem de müşâhedeyi marifetullaha ulaşmada bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Hatta onlar, müşâhede ve muayene yoluyla elde edilen marifetullahı hakka'l-yakîn

⁶⁸² Geniş bilgi için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, 1814; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 320; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 570-571; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 121; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 363-367; Yusuf Şevki Yavuz, “İlme'l-yakîn”, *DİA*, XXII, 138.

⁶⁸³ Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, 152; Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315.

⁶⁸⁴ Yavuz, “İlme'l-yakîn”, *DİA*, XXII, 138.

⁶⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 477.

⁶⁸⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâriku's-sâlikîn*, III, 218-219; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 495-496.

⁶⁸⁷ Ona göre müşâhede ilme giden yoldur, keşif ise bu yolun amacıdır. Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 496-497.

⁶⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111.

olarak değerlendirmişlerdir. Marifetullah dışındaki bütün marifetlerin/bilgilerin hakka'l-yakîn olmayacağını, şayet hakka'l-yakîn denilmişse, mecaz anlamında kullanıldığını ifade ederler.⁶⁸⁹ Dolayısıyla onlar marifetullahı, bâtinî ve keşfî bilgiyle elde edilebilen ilimler sınıfına koymuşlardır.

Verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere sûfiler nezdinde müşâhede kendisinde şüphenin olmadığı hakka'l-yakîn bilgi statüsünde değerlendirilmiş olup, âdetâ kalpte Hakk'ın huduru şeklinde algılanmıştır. Aynı şekilde müşâhede Allah'ın hem zatı hem de sıfatlarıyla ilgilidir. Dolayısıyla müşâhede tasavvuf ilminde marifetullahla ilgili önemli bir kavramdır. Zaten sûfiler, müşâhede ile elde edilen bilgiyi marifetullah konusunda muteber görmüşlerdir. Bununla beraber tasavvufta marifetin kaynağı olarak kabul edilen müşâhadenin, kalbin en önemli fiillerinden biri olarak görüldüğü söylenebilir. Zira müşâhede ile elde edilen bilginin, mükâşefe ile elde edilen bilgiden üstün olup olmadığı ihtilaflıdır. Anlaşıldığı kadarıyla üzerinde görüş birliğine varılan husus, hem müşâhadenin hem de mükâşefenin muteber bilgi olarak görülmesidir.

Sûfiler, marifetullahla ilgili olarak genelde müşâhedeye dayalı olan hakkal-yakîn veya marifet denilen bilgiye itibar etmişlerdir. Onların müşâhedeleri subjektif tecrübeler olsa da kendileri açısından şüphe barındırmayan ve bağlayıcı olan bilgiler içerir. Bu bağlamda sûfilerin marifetullah konusundaki müşâhedelerinin, müşâhede sahibine tâbi olanlar açısından son derece önemli ve bağlayıcı olduğu söylenebilir.

Sûfilerin müşâhede anlayışları ile kelamcılarının müşâhede yaklaşımını mukayese edecek olursak, şunları söyleyebiliriz: Sûfilerin müşâhede algıları ile kelamcılarının müşâhede anlayışlarının birbirinden çok farklı olduğu görülmektedir. Zira kelam düşüncesinde duyu objeleri ve duyulara konu olan şeyler için mahsus/mahsûsât-hissî/hissiyât ve müşâhede kavramları kullanılır.⁶⁹⁰ Kelamcılara göre müşâhede, mükellefin iradesi ile değil, zorunlu olarak gerçekleşen bir şeydir. Mükellef, akli olgunluğa ulaştığı zaman, delilleri müşâhede eder ve onları zorunlu olarak bilir. Bu durumda da nazar ve istidlale ihtiyaç duymaz.⁶⁹¹ Kelamcılar, duyularla idrak etmeye müşâhede demişlerdir. Ancak mutlak anlamda “müşâhede” denildiğinde genelde görme organı kullanılır. Bilgi kendisine izafe edildiğinde de ilmu'l-müşâhede denir. Bundan

⁶⁸⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1814.

⁶⁹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 38; Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 8.

⁶⁹¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 74.

kasıt, duyu organlarına dayanan bilgidir.⁶⁹² Hâlbuki yukarıda kapsamlı olarak zikredildiği üzere tasavvufta müşâhede duyularla elde edilen bilgi olmayıp, daha ziyade kalb vasıtasıyla elde edilen bilgidir. Kelamda marifetullah, doğrudan müşâhede ile elde edilen bir bilgi değildir.⁶⁹³ Zira müşâhede ile ulaşılan bir bilgi olsaydı, bu bilgi zorunlu olur ve insanların Allah'ı bilmemeleri ve tanımamaları muhal olurdu. Zira duyularla elde edilen bilgi, zorunlu bilgidir. Bu durumda da insanın imtihan olmasının bir anlamı olmayacağı gibi, akli bir çabaya da ihtiyaç duyulmazdı.

Sûfiler ise bu bilgiyi görme organıyla veya diğer duyularla değil de kalp ile elde edilen en değerli bilgi olarak kabul etmişlerdir. Hatta kendisinde hiç şüphenin olmadığı bilgi/marifet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu açıdan kelamcılar ile sûfileri, içeriği farklı olsa bile söylemlerinde -yükledikleri anlamlar göz önünde bulundurulursa- müşâhedenin zorunlu ve bağlayıcı bilgiyi oluşturduğu konusunda sonuç birliğine vardıklarını söyleyebiliriz. Nitekim duyularla elde edilen müşâhede ile oluşan bilgilerin zorunlu olduğunu kelamcılar gibi, sûfiler de kabul etmişlerdir. Fakat kelamcılar, sûfilerin müşâhede kavramına yükledikleri anlamda bir zarurî bilgi oluşturacağını kabul etmemişlerdir. Zira sûfiler, müşâhede ile bâtinî duyuları; kelamcılar ise zâhirî duyularını (görmeyi) kast etmişlerdir.

1.2.4.6. Nur

“N-v-r” kökünden türemiş bir isim olan nûr, aydınlık ve ışık demektir.⁶⁹⁴ Tasavvufta nûr kavramı hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan ele alınır. Epistemolojik açıdan ele alındığında kalple ilişkilendirilmiştir. Bununla beraber tasavvuf ıstılahında ilim ve basirete “nur” adı verildiği görülür.⁶⁹⁵

Sûfiler, bilgiyi bir nur olarak görmüş ve bilgi konusunda “nûr” kavramını ön plana çıkarmışlardır.⁶⁹⁶ Zira tasavvufta bilgi, bir rivayetin aktarılmasına veya zihnî çıkarıma dayalı bir hüküm olarak görülmekten çok, “manevi aydınlanmaya yahut yakîne yol açan bir nur” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁹⁷ Diğer bir ifadeyle ilim, Allah tarafından velîlerin kalplerine atılmış bir nurdan ibarettir.⁶⁹⁸ Yani onlara göre peygamberler ve

⁶⁹² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 51.

⁶⁹³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 48.

⁶⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Nur” mad..

⁶⁹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 269.

⁶⁹⁶ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 158-159.

⁶⁹⁷ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, 112.

⁶⁹⁸ Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, I, 373; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 514.

velilere ilâhî sırlar keşfolmuş, göğüslerine nûr akmıştır. Fakat bu öğrenme, okuyup-yazma ile değil, dünyadan yüz çevirme, alâkaları kesme ile yani tüm himmetleriyle Allah’a yönelmeleri sayesinde gerçekleşmiştir.⁶⁹⁹ Dikkat edilirse tasavvuf ehli, öğrenmekle elde edilen bilgiyi değil, ilhamdan kaynaklanan bilgiyi kast ederek nur kavramını kullanmışlardır. Ancak onların, ilahî sırları idrak noktasında peygamberler ile velileri aynı kefeye koymaları, problemlili bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf geleneğinde bilgi/marifet ile ilişkisi açısından önemlidir. Zira onlar nuru idrak etme, kavrama vasıtası olarak görmüşlerdir. Onlara göre nur, idrak olunur ve kendisiyle bir başkası dahi idrak olunur. Zulmet ise kendisi idrak olunmakla beraber kendisiyle bir başkası idrak olunmaz. Bundan dolayı idrak, müdrikte ve müdrekte ancak nur ile hâsıl olur.⁷⁰⁰ Malum ve mahsus olan herşey, hatta muhalin bile idraki nur iledir.⁷⁰¹

Sûfiler ilmi, nur olarak gördükleri gibi marifetullah anlayışlarında da nur kavramını önemsemişlerdir. Zira sûfiler, “Allah, yerin ve göklerin nurudur.”⁷⁰² ayetinden hareketle Allah’ı “nûr” diye nitelemek suretiyle marifetullah konusunda bu kavramı kullanmışlardır.⁷⁰³ Onlara göre Allah, küllî nurdur.⁷⁰⁴ Diğer bir ifadeyle onlara göre nur, Allah’ın zatî bir vasfıdır.⁷⁰⁵ O, sırf nurdur.⁷⁰⁶ Allah, nuruyla gözlerden setr olmuştur.⁷⁰⁷

Kelamcılar arasında Allah’a “Nûr” denilip denilemeyeceği tartışılmıştır. Zira Müşebbihe’ye nisbet edilen görüşe göre “Allah, parlayan bir nurdur” denilmesi câizdir. Ancak Ehl-i Sünnet’e göre câiz değildir. “Allah, yerin ve göklerin nurudur.”⁷⁰⁸ Ayetindeki nur, “münevvir” anlamındadır. Onlar bu görüşlerine, İbn Abbas’ın bu ayetteki “nur”u, “münevvir” olarak tefsir etmesine bağlamışlardır.⁷⁰⁹

Özet olarak kelamcılar, Allah’ı münevvir olarak tanıtırken; sûfiler, nûr olarak tanıtmayı tercih etmişlerdir. Bununla beraber tasavvufta “marifet”, “yakîn”, “firâset”, “sekînet”, “basîret”, “hikmet” ve “ilim” gibi kavramların hepsi “marifet nuru”, “yakîn

⁶⁹⁹ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1371.

⁷⁰⁰ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife* (Resâilu İbn Arabî), IV, 187.

⁷⁰¹ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife* (Resâilu İbn Arabî), IV, 189.

⁷⁰² Nur: 24/35.

⁷⁰³ Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî marifeti ehâdisi'r-rasûl*, 38.

⁷⁰⁴ Gazalî, *Mışkâtü'l-envâr* (Mecmau'r-resâil içinde), 295

⁷⁰⁵ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife* (Resâilu İbn Arabî), IV, 181.

⁷⁰⁶ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife* (Resâilu İbn Arabî), IV, 187, 189.

⁷⁰⁷ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife* (Resâilu İbn Arabî), IV, 173.

⁷⁰⁸ Nur: 24/35.

⁷⁰⁹ Geniş bilgi için bkz. Neseî, *Bahru'l-kelam*, 103-104.

nuru” gibi nur kavramıyla ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Bunun en temel sebebi ise sûfîlerin gerçek bilgi olarak gördükleri marifeti, kalbe ilkâ edilen bir nur olarak kabul etmeleridir. Dolayısıyla tasavvufta nur kavramı, hem kalpteki marifet hem de kalp yoluyla eşyayı idrak edebilmek için bir marifet kaynağı olarak görülmüştür. Bununla beraber onlar, Allah’ı sırf nur olarak görmek suretiyle marifetullah konusuyla doğrudan ilişkilendirmişlerdir.

1.2.4.7. Feth

Feth kavramı, Arapça’da “kapatma”nın zıt anlamı olup, yardım (nusret) anlamına da gelmektedir.⁷¹⁰ Ayrıca “kapalı nesneyi açmak” manasına gelen (فتح) kökünden mastar olarak gelen bir kelimedir.⁷¹¹ Tasavvufta gizliliklerin açılmasını ifade etmek için kullanılır; Allah tarafından, önceden kapalı olan bilgi ve marifet gibi zâhir ve bâtın nimetlerinin kula açılmasıdır.⁷¹² Aynı zamanda “tasavvuf yolcusunda zuhur eden ve nefste ilim, ruhta marifet meydana getiren kemal halleridir” şeklinde de tanımlanmıştır.⁷¹³ Tasavvuf düşüncesinde aktif rol oynayan, sûfîler tarafından ikili⁷¹⁴ bir tasnife tabi tutulan feth kavramının, marifetle ilişkisi kabul edilmektedir. Marifet, kalbî bilgiyi ifade ettiğinden dolayı, feth kavramının kalpten bağımsız olarak ele alınamayacağını söyleyebiliriz.

Bazı kelimacılar tarafından “idrak sebebi”⁷¹⁵ olarak kabul edilen feth, tasavvufta marifet ve mana ile sıkı bir bağ kurularak ele alınmıştır. Bundan dolayı olmalı ki sûfîler veya tasavvufî yönü olan âlimler, kendi eserlerinde “feth” kelimesini genellikle kullanmışlardır. Ancak onlar, genel itibariyle “feth” kavramının çoğulunu, yani “futûh” kavramını kullanmışlardır.⁷¹⁶ Nitekim İbn Arabî’nin *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye* ve Abdülkadir Geylanî’nin *Futûhu’l-Ğayb* eseri bunun en bariz örneklerindendir. Tasavvuf düşünce sisteminin sistematik bir şekil almasında etkili olan ve bu sahada eser bırakmış olan sûfîlerin bu kavramı kullanmaları, ğaybî meselelerde bu kavrama önem

⁷¹⁰ Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn*, III, 299; İsfehânî, *el-Müfredât*, “Feth” mad..

⁷¹¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, “Feth” mad.; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, 935.

⁷¹² Kâşânî, *Mu’cemu ıstılâhâtü’s-sûfiyye*, 152.

⁷¹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 177.

⁷¹⁴ 1) İcâdî Feth: Kulun bir ön hazırlığı olmaksızın Hak’dan insana inen fetihtir. 2) İrfânî Feth: İnsanın kendi çabasıyla Hakk’a yükseldiği fetih çeşididir. (Suâd el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-sûfî, el-Hikme fî hudûdi’l-kelime*, Beyrut 1981/1401, 866). Kimi sufîler ise kalb makamındaki (manevi) açılışa, fethu’l karib ve velayet makamındaki açılışa ise fethu’l-mübîn demişlerdir. (Kâşânî, *Mu’cemu ıstılâhâtü’s-sûfiyye*, 152).

⁷¹⁵ Eş’arî, *el-Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, II, 70-71.

⁷¹⁶ Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 194.

verdiklerini göstermektedir. Marifetullah konusu da genel itibariyle ğaybî bir meseledir. Dolayısıyla tasavvufta feth kavramının, marifet denilen bilginin oluşmasında payının olduğunu, dolayısıyla marifetullah hakkında önem arz ettiğini söyleyebiliriz.

1.3. MARİFETULLAH

Kelamcıların bilgi nazariyesinde marifetullah konusu ele alırken, hem marifet hem de ilim kavramları kullanılmıştır. Bundan dolayı da “Marifetullah” ve “el-marifetu billah” terkibine sıkça rastlamak mümkündür.⁷¹⁷ Aynı şekilde onların “el-ilmu billâh” ifadesini kullandıklarını da görmek mümkündür.⁷¹⁸

Sûfiler ise Allah’ı bilme konusunu ele alırken özellikle “marifetullah” ve “marifetu’l-Hakk” terkiplerini kullanmışlardır.⁷¹⁹ Onların terminolojisinde ve düşünce sisteminde “Hakk” ifadesi özellikle kullanılmıştır.⁷²⁰ Zira onlara göre marifetullah konusunda Allah’ın kendisini nasıl tanıttığına bakmak gerekmektedir. O, kendisini “Hakk” diye vasıflandırmıştır.⁷²¹ Bununla beraber tasavvufta kelam ilminde olduğu gibi marifetullah terkihi yerine az da olsa “el-ilmu billah” terkihi kullanılmıştır.⁷²² Ancak onlar, ilim ve marifet arasını ayırmakla beraber Allah’ı bilmeyi ifade eden her iki terkihi de aynı anlamda kullanmışlardır.⁷²³

İnsanın Allah ile ilişkisini bilme, idrak etme ve nihaî noktada iman etme ve bu alanda giriştiği çabaları “marifetullah” başlığı altında ele almamız, araştırma eksenimizi Allah’ın ezeli-ebedî ve mutlak olan ilmi ile ilgilenmekten çok, Allah’ı bilmeye ilişkin beşerî çabaların tecrübî bir analizine doğru yönlendirmektedir.⁷²⁴

⁷¹⁷ Bkz. Kadı Abdulcebbar, , *el-Muğnî*, XII, 25, 230 vd., 489; XV, 25-27; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 39, 64-69, 88; Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *Kitâbu’l-mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklîf*, (I-II), thk. Yusuf Hevîn el-Yesûî, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986, I, 14, 17-22; Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, I, 262-269; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, el-Matbaatu’l Huseyniyye el-Misriyye, y.y. t, 28; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamü’l-Harameyn, *eş-Şâmil fi usûli’d-dîn*, thk. Ali Sâmî el-Yenşâr-Faysal Bedîr –Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru’l-Meârif, İskenderiyye 1969, 119-123; Neseî, *Tabsîratu’l-edille*, I, 211-212; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 41-42, 211-212.

⁷¹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 232, 489; XV, 27; Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu’ fi’l-muhît bi’t-teklîf*, I, 24; Neseî, *Tabsîratu’l-edille*, I, 211-212.

⁷¹⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 86, 92; Hucvirî, Ebû Hasan Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllabî Gaznevî, *Keşfu’l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah yay., İst.2010, 332.

⁷²⁰ İbn Arabî, “Hakk’ın aynası” ifadesini kullanmıştır. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, VII, 79-80. Ayrıca onlar, “Allah’ın müşahedesi” şeklinde kullanmayıp “Hakk’ın müşahedesi” terkihini kullanmışlardır. Bkz. Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Ravzatü’t-tâlibîn*, (Mecmûatu’r-resâil içinde), thk. İbrahim Emir Muhammed, el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, Kahire ts., s.121. Bu terimin kullanıldığı yerler için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111 vd.; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, II, 298.

⁷²¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 88.

⁷²² İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 156; II, 83, 85, 92; IV, 217; XIII, 501, 611.

⁷²³ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, 70.

⁷²⁴ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 338.

Bununla beraber bu terkihi dilbilimsel açıdan ele aldığımızda da bunu görmek mümkündür. Zira “marifetullah” ifadesi, Arapça bir izafet terkihidir (isim tamlamasıdır). İsim tamlamasının ilk parçasını oluşturan “marifet” kelimesi muzaf olup mastardır. Masdarlar izafet terkihibinde muzaf olarak kullanıldıklarında ya fâiline ya da mef’ulüne muzaf olurlar. Yani söz konusu terkip iki farklı anlama gelebilir. Bu durumda manalardan biri “Allah’ın marifeti”dir ki Allah’ın bilgisi için “marifet” kelimesinin kullanılmadığı ve kullanılamayacağı hususunda İslâm ulehasının icma ettiği daha önce ifade edilmişti. Masdarın mef’ulüne muzaf olduğu kabul edilirse terkihin manası, “Allah’ın bilinmesi/kulun Allah’ı marifeti/bilmesi” şeklinde olur. Allah’ın bilgisini ifade etmek için “marifet” kavramının kullanılamamasının ve kelimcilerin Allah’ı bilme konusunda “marifetullah” terkihini tercih etmelerinin gerekçeleri yukarıda ifade edilmişti.

Bu arada şunu ifade edelim ki tasavvufun teorik bir zemine yönelmesi, marifetullah konusunda sûfîlerin birtakım kaygılar duymasına sebep olmuştur. Sûfîlerin kaygısı, marifetullahın müdevven ilim olarak tasavvur edilmesi ve bu sebeple sınırlanmış ve belirli bir kalıba indirgenmiş olabileceği endişesidir.⁷²⁵ Nitekim Konevî’ye göre “Allah’ı bilmek” anlamındaki marifetullah ve ilm-i ilahîyi, müdevven bir ilim olarak ortaya koymanın ana sebebi, herkes için geçerli genel bir ilke saptama zorunluluğudur.⁷²⁶ Konevî, buna benzer gerekçelerden hareket ederek, bu yolda zorluk çekmiştir. Kendisi bu zorluğu, marifetullah ve ilm-i ilahî denilen şeyin bir ilim olarak düşünülmesine bağlamıştır. Çünkü ilim olmak, kaide ve yöntemlerle kuşatılmak demektir. Gerçekte de tasavvufî metinlerde bu ifadenin kullanımı birtakım güçlüklerle yol açmıştır. Bu güçlük, “bilmek” masdarının Arapça’da aynı zamanda “ilim” ve “marifet” anlamına gelmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla sonraki dönemlerdeki yazarlar, bilme ile ilmi ayırt etmek için müdevven ilim ifadesini geliştirmişlerdir. Kısaca yeni olan şey, marifetullahın veya ilm-i ilahînin bir ilme dönüşmesidir.⁷²⁷

Sûfîlerin nazarında tasavvufî bilgi olan marifet, eşyanın hakikatının bilinmesini amaçlayarak metafizik sahaya da uzanan bir bilgi olup, belki daha çok süje öne çıkmaktadır.⁷²⁸ Marifetullaha yönelik tasavvufî bilgide de insan ile eşya arasındaki bilgi

⁷²⁵ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, 70.

⁷²⁶ Demirli, *Sadreddin Konevî*, 72.

⁷²⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî*, 70.

⁷²⁸ Ali Bolat, “Muhâsibî’ye Göre Marifetin Unsurları”, *Tasavvuf İlmî Dergisi*, sy: 4, Ankara 2000, 127.

ilişkisinde süje ön plana çıkmaktadır.⁷²⁹ Yani tasavvufun bilgi nazariyesinde insan merkezli bir anlayışın baskın olduğu söylenebilir. Hatta Allah'ın sıfatlarının kemal noktada insanda tecelli etmesi, vahdet-i vücud düşüncesinin ortaya çıkmasını tetikleyen bir etken olarak gösterilebilir. Hâlbuki kelim, insan-âlem ilişkisinden hareketle Allah'a ulaşmayı hedeflemiştir. Bunun yanı sıra kelim ilminin marifetullah hakkındaki bilgi nazariyesinde insan ile Allah arasındaki bilgi ilişkisinde objenin yani Allah'ın merkezî konumunda olduğu söylenebilir. Zira kelim ilmi, marifetullah konusunda nesnel bilgi kaynaklarını kabul ederken; tasavvuf, bunların yanında sübjektif müşahedeyi ifade eden keşfi bilgiye de değer atfetmiştir.

Kelamcıların bu terkihi kullandıklarında neyi kast ettiklerini açıklamak veya kapsamını belirlemeye gelince, onlar kelim ilminin temel rükünlerini sayarken, ilk sıraya marifetullahı koymuşlardır.⁷³⁰ Onlar, marifetullahın on temel meseleyi barındırdığını ifade etmişlerdir. Bu temel hususlar da şunlardır: Allah'ın varlığını, ezeliliğini, ebediliğini, O'nun cevher, a'raz ve cisim olmadığını, sadece bir yönde olmadığını, herhangi bir mekânda olmadığını, O'nun ahirette görüleceğini ve tek olduğunu bilmektir.⁷³¹ Yine onlar, -aşağıda genişçe değinileceği üzere- marifetullahı, Allah'ın zatının bilinmesinden ziyade ulûhiyetinin, yani O'nun varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından -icmalî de olsa- bilinmesi şeklinde anlamışlardır. Bununla beraber kelamcıların marifetullah anlayışının arka planında tenzihçi bir yaklaşım sergilenmiş, Allah'ın mahlûkata hiçbir açıdan benzemediği vurgulanmıştır. Zira onlar, marifetullahı üçe ayırmışlardır. Birincisi, Hâlık ile mahlûkun zatlari arasındaki ayırımın bilinmesi; ikincisi, Hâlık ile mahlûkun sıfatları arasındaki farklılığın bilinmesi; üçüncüsü ise Hâlık ile mahlûkun fiilleri arasındaki ayırımın bilinmesidir.⁷³² Kısaca onlar, marifetullahı "Allah'ı yaratılmış hiçbir şeye benzetmeksizin, yaratılmış her şeyin zıddı olarak bilmek" şeklinde anlamışlardır.⁷³³ Bu da O'nun tam anlamıyla bilinmeyeceğinin bir itirafı olarak değerlendirilebilir.

Sûfilerin "marifetullah" terkibinden neyi kast ettiklerine gelince onlar, Allah'ı bilmeye dair bilgi için marifet ifadesini kullanmış olup bu bilmenin Allah'ın zatı ve sıfatlarından ibaret olduğunu ve hiçbir şüpheyi kendisinde barındırmayan bir bilgi

⁷²⁹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, İsam yay., İstanbul 2008, 329.

⁷³⁰ Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 282; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 271; Râzî, *el-Muhassal*, 28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 142.

⁷³¹ İbn Ebî Şerif, *Kitâbu'l-müsâmere*, 9; Daha geniş bilgi için bkz. Aynı eser, 9-48.

⁷³² Resul Öztürk, "Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı", 154.

⁷³³ Resul Öztürk, "Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı", 153.

olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira O'nun zatı ile kâim, bir ve tek olduğu, hiçbir şeye benzemediğini ve ilim ve kudret gibi sıfatlara sahip olduğunu bilmek, marifet bilgisidir ki bunda şüphe yoktur.⁷³⁴ Ayrıca tasavvufta marifet, Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında manevi tecrübeyle özel anlamda ilham yoluyla doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimidir.⁷³⁵ Bununla beraber onlara göre Allah ile ilgili marifet, O'nun zatını idrak ederek değil, aksine fiillerinin etkilerinin veya sonuçlarının üzerinde düşünerek elde edilir.⁷³⁶

Klasik dönemdeki bazı sûfiler marifetullahtan maksadın özellikle de O'nun birliği olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷³⁷ Bazıları da bunu daha da genişleterek, marifetullahın, işaret ve deliller ile Allah'ı tanımak, şeksiz şüphesiz olarak Allah'ın bir tek, eşsiz ve benzeri, ortağı, şeriki olmadığını bilmek olduğunu beyan etmek suretiyle O'nun birliğinin bilinmesini öne çıkarmışlardır.⁷³⁸ Bazıları da marifeti "Allah'ın varlığını kalben bilmek" şeklinde tanımlayarak O'nun varlığının bilinmesine hasretmişlerdir.⁷³⁹ Bununla beraber bazı sûfiler, marifeti "Allah'ı isim, sıfat ve fiilleriyle tanımak" olarak kabul ederek O'nun sıfatlarının ve fiillerinin bilinmesine hasretmişlerdir.⁷⁴⁰ Bazıları ise bunu daha da daraltarak Allah hakkındaki bilgimizin kaynağının, ilahî isimler ve o isimlere dair bilgi olduğunu, dolayısıyla marifetullahın, O'nun isimlerini bilmek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu da gösteriyor ki tasavvufta öncelikle ilimlerin en şerefli ve en üstünü olarak görülen marifetullah, Allah'ın zatını, varlığını, isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini bilmekle ilgilidir.

Özetleyecek olursak hem kelimciler hem de sûfiler, "marifetullah" terkihi ile Allah'ın zatı, varlığı, birliği, sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellilerinin bilinmesini hedeflemişlerdir. Tasavvuftaki marifetin de tevhid ve Allah'ı bilme ile ilişkisi, O'nu varlığı, zatı, sıfatları ve fiilleri açısından tanımak, O'nun hakkında bilgi sahibi olmakla ilgilidir. Ancak her iki kesim de Allah'ın mutlak anlamda bilinemeyeceğini kabul etmişlerdir. Bu nedenle Allah'ı tanıma konusunda O'nu doğrudan bilmek yerine, O'nun hakkında bilgi sahibi olmayı hedeflemek, daha uygun görünmektedir. Bunu yaparken de O'nun zatı ve sıfatları hakkında teşbihe ve ta'tile düşmeden dengeli bir yol izlemek

⁷³⁴ Gazalî, *Ravzatu't-tâlibîn*, s.121.

⁷³⁵ Süleyman Uludağ, "Marifet", *DİA*, XXVIII, 54; Ayrıca bkz. Sadrettin Konevî, *Tebziratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 37-70; Hasan Kâmil Yılmaz, *Marifetullah*, s.32.

⁷³⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, "marifet" mad..

⁷³⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.13.

⁷³⁸ Geylanî, *Günyetu't-tâlibîn (İlim ve Esrar Hazinesi)*, 89.

⁷³⁹ Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 194.

⁷⁴⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, *Marifetullah*, 32; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, 77-78.

yerinde olacaktır. Zira Kur'an'da Allah'a nispet edilen isimler, Allah'ın zatına layık bazı anlamları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibarettir. Bu tür tanımlamalarda herhangi bir teşbihin oluşmaması için “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.*”⁷⁴¹ mealindeki ayetin, müslümanların zat ve sıfatlara yaklaşımı konusunda benimsemeleri gereken önemli bir ilkeyi hatırlattığı söylenebilir. Zira ayetin bu bölümü, zatının bilinemeyeceğini, devamı olan “*O, çok iyi işiten, çok iyi görendir.*”⁷⁴² şeklindeki ifade ise Allah'ın ancak sıfatlarıyla bilinebileceğini işaret etmektedir. Dolayısıyla marifetullahtan maksadın, Allah'ın bilinmesi değil, Allah hakkındaki bilgi olduğunu söylemek daha uygun görünmektedir. Başka bir ifadeyle “biz Allah'ı bilmiyoruz Allah “hakkında” biliyoruz” demektir. Allah hakkındaki bilgi, “tanıma yoluyla olan bir bilgi” olmayıp “tanımlama yoluyla olan bir bilgi” olduğu için istidlalî bir bilgidir.⁷⁴³ Madem Allah hakkında bilgiye ulaşabilmekteyiz, O hâlde bu bilginin imkânı ve sınırlarını kelam ve tasavvuf açısından ele alalım.

⁷⁴¹ Şûra: 42/11.

⁷⁴² Şûra: 42/11.

⁷⁴³ Hanîfî Özcan, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, 129.

İKİNCİ BÖLÜM

KELAMCILARIN MARİFETULLAH ANLAYIŞI

Marifetullah konusu, kelim ilminin incelediği veya araştırdığı en temel konudur.⁷⁴⁴ Bu konu, Allah hakkında konuşmayı gerekli kılan bir sahadır. Allah hakkında konuşmak ise yani O'nun nasıl bir varlık olduğunu, kâinatla, özellikle de insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu dile getirmek, kelim disiplininin temel konusunu oluşturur.⁷⁴⁵

Kelamcılar, marifetullahın dinin temellerinden biri olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.⁷⁴⁶ Hatta Ehl-i Sünnet ulemasının, “Allah'ın, kullarını marifetullahla mükellef tuttuğu” üzerinde görüş birliğine vardıkları nakledilmiştir.⁷⁴⁷ Aynı şekilde kelamcılar, mükellefin ilk görevinin marifetullah olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁴⁸ Bununla beraber marifetullahın en büyük kurbîyet ve en çok sevaba vesile olan bir mesele olması hususunda da icma edilmiştir.⁷⁴⁹ Onlara göre marifetullah, itikadî bilgilerin aslı, temelidir.⁷⁵⁰ Bu açıdan marifetullah herkes ve her dönem için önemli ve gerekli bir mesele olmuştur. Nitekim Allah'ı bilmenin ve hakkında konuşmanın imkân ve mahiyeti, çeşitli inanç ve düşünce mensupları tarafından üzerinde tartışılan temel hususlardandır.⁷⁵¹ Zira bu hem kişisel hem de toplumsal bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla Allah, her ne kadar akıl ve duyularla idrak edilen herhangi bir şeye mukayese edilmekten, akılla ihata edilmekten ve halk arasında kullanılan lafızlarla ifade edilmekten münezzehe ise de O'nun bilinmesi ve insanlara tanıtılması da gereklidir. Bunun insanların, mümkün olan kemal mertebesine ulaşabilmeleri için gerekli olduğu söylenebilir.⁷⁵²

Kelamcılara göre Allah, ezeli ve ebedî olan zatı yönüyle, sıradan bir objeyi bildiğimiz anlamda bilinemez olsa da O, vahiy yoluyla insanlığa kendisi hakkında bilgi

⁷⁴⁴ Gazalî, *İhyâ*, 38.

⁷⁴⁵ Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: I, İzmir 1983, 25.

⁷⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 54.

⁷⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-firak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut 1416/1995, 26.

⁷⁴⁸ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 13.

⁷⁴⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 119-120; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 8, 27-29, 43; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 210; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsir-i Kebir*, Akçağ yay., Ankara 1995, XIV, 426-427.

⁷⁵⁰ Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 271; Râzî, *el-Muhassal*, 28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 282.

⁷⁵¹ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, 9.

⁷⁵² Dehlevî, Ahmet b. Abdurrahman Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, (I-II), thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut 1426/2005, I, 122.

vermektedir. İşte bu Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların âlemle olan ilişkisiyle ilgili Kur'an ve Hadis'in takdim ettiği ve kelimcilerin geliştirip sistemleştirdikleri bir bilgidir.⁷⁵³

Bu bakış açısından hareket eden kelim âlimleri, "Yaratıcı ve mutlak varlık" tasavvuruna sahip olmak suretiyle Allah'ın mutlak hâkimiyetini savunmuş ve muhafaza etmişlerdir. Onların bu tasavvuruna göre Allah, âlemi ve insanı yaratmıştır. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Allah'ın kendine mahsus bir varlık olduğunu net bir şekilde ortaya koyan bu tasavvurun, İslâm düşüncesini panteizm, mistisizm ve materyalizmin sapkınlıklarından korumada başarılı olduğu söylenebilir. Bu tasavvur, âlemi ezeli ilk maddenin düzenlenmiş şekline, Allah'ı da âlemin mimarı ve sanatkârı konumuna indirgeyen düalist yaklaşımı da reddetmiştir. Yani bu tasavvura göre ezeli varlık yalnızca Allah'tır. O'nun dışında her şey varlığını Allah'a borçludur.⁷⁵⁴

Şu da unutulmamalıdır ki Allah, nasıl tasavvur edilirse edilsin, nasıl nitelendirilirse nitelendirilsin, her insan ancak kendi zamanının epistemolojisi ve terminolojisi yardımıyla O'nu bilebilir. Ona kendi zamanının dili, kültürü ve teolojileri aracılığıyla muhatap olur.⁷⁵⁵ Ancak sahih vahyin dışındaki bütün dinlerin ve teolojilerin kendilerine göre Allah söylemleri, körlerin fili tarifine benzer.⁷⁵⁶ İşte bunu göz önünde bulundurarak kelimcilerin kendi dönemlerinin tartışmaları ve mensup oldukları itikadi ekollerinin metotları açısından Allah tasavvurunu ve marifetullahı yaklaşımlarını ele almaya çalışacağız. Buna da ilk olarak kelimcilerin, Allah'ı bilme imkânı hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak başlayalım.

2.1. ALLAH'I BİLME İMKÂNI

Allah'ın bilinmesi konusuna geçmeden önce Allah'ın tarifinin yapılabilirliği ve O'nun bilgi objesi olarak görülmesi hususlarında kelimcilerin yaklaşımlarını ortaya koymak faydalı olacaktır. Zira bu husus, marifetullah konusuyla aslında doğrudan ilişkilidir. O hâlde Allah, Mantık ilminin kriterlerine uygun bir şekilde tarif edilebilir mi? Tarif edilemiyorsa, O'nu bilme ve tanıma imkânı var mıdır? Varsa, hangi açılardan bilinebilir? Dilin dinamikleri O'nu tarif etmede ve tanıtmada yeterli midir? Allah, bilgi

⁷⁵³ Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", 351.

⁷⁵⁴ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-", 40.

⁷⁵⁵ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvur-Eleştirel Bir Yaklaşım", 44.

⁷⁵⁶ İlhami Güler, *İlhamiyât Dini-Teolojik Aforizmalar-I*, 164.

objesi olur mu? Eğer bilgiye konu olursa, hangi yönlerden bilinir? gibi birtakım soruların yanıtları çalışmamız açısından önemlidir. Bu hususları ortaya koyduktan sonra Allah'ın bilinip bilinemeyeceğini ele almak daha isabetli olacaktır.

İlk olarak Mantık ilminde belirtilen tanım ilkelerine⁷⁵⁷ göre Allah'ın tarifi yapılabilir mi? Kelamcılar, Mantık ilminin verileri doğrultusunda üç çeşit tanımdan bahsetmişlerdir. Birincisi hadd-i hakikidir⁷⁵⁸ ki bir şeyi zatı/mahiyetinden yola çıkarak kendisi dışındaki şeylerden ayırmaktır. İkincisi hadd-i resmîdir⁷⁵⁹ ki bir şeyi arazlarından/vasıflarından yola çıkarak kendisi dışındaki şeylerden ayırmaktır. Üçüncüsü ise hadd-i lafzîdir ki bir şey hakkında kullanılan ismin, sözlük anlamına işaret etmesi yoluyla yapılan tanımdır.⁷⁶⁰ Bu doğrultuda Allah'ın zatı/zatının mahiyeti meçhul olduğu için, tam bir tanımla yapılamaz. Aynı şekilde O, “Mutlak Varlık”tır.⁷⁶¹ “Mutlak” ise “her türlü taayyünden münezze⁷⁶²”, her tayin ve tahdidin üzerinde ve ötesinde olan, şartlara tâbi olmayan”dır.⁷⁶³ Hâlbuki tarif veya tanım denilen şey, Arapça’da “hadd” kelimesiyle ifade edilir. Bu ifadenin de iki anlamı vardır. Birincisi, zatî parçalarından hareketle bir şeyin mahiyetinin ve künhünün tarifidir. İkincisi ise bir şeyin sonunun olması veya belirlenmesi anlamındadır. Allah için her iki anlamın da söz konusu olması mümkün değildir.⁷⁶⁴ Bununla beraber O’nun sıfatları, O’nun zatının ne aynısı ne de gayrısı olduğu için hadd-i resmî denilen tanımın da yapılamadığı söylenebilir. Bu durumda Allah hakkında Kur’an ve mütevatir sünnette haber verilen isimlerden yola çıkılarak ancak lafzî tanımlar yapılabilir. Mesela “Allah âlimdir” denildiğinde O’nun her şeyi bildiği anlaşılır. Ne var ki lafzî tanımın, bilgi verme açısından diğer iki tanımdan daha düşük olduğu söylenebilir.

⁷⁵⁷ Efradını câmi, ağıyarını mâni ve tanımlanan şeyden daha özel ve muarref olacak şekilde yapılmalıdır. Geniş bilgi için bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 183.

⁷⁵⁸ Bu tanım, tam ve nâkis diye ikiye ayrılır. Hadd-i tam, bir şeyi, diğer şeylerden ayırt ederken, delalet-i mutabakat ve delalet-i tazammuniye dışına çıkmaksızın o şeyin zatına tam/mutabık bir şekilde işaret etmekle yapılır. Hadd-i nâkis ise o şeyin zatına her hangi bir delalet olmaksızın yapılan tanımdır. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 181. Geniş bilgi için bkz. Mahmud Hasan, *Müğni't-tullâb şerhu metni İsâgojî*, thk. Usâm b. Mühezzeb es-Subûî, Dâru'l-Beyrûtî, Beyrut 1430/2009, 122-123.

⁷⁵⁹ Bu tanım da, tam ve nâkis diye ikiye ayrılır. Hadd-i tam, bir şeyi, diğer şeylerden ayırt ederken, delalet-i mutabakat ve delalet-i tazammuniye dışına çıkmaksızın o şeyin mahiyetine tam/mutabık bir şekilde işaret etmekle yapılır. Hadd-i nâkis ise o şeyin mahiyetine mutabakat veya tazammunî delalet çeşitlerinden birisinin işaret etmesiyle yapılan tanımdır. Bunu hadd-i hakikiden ayıran kısım ise biri zatından, diğeri a'razlarından ve vasıflarından yola çıkmak suretiyle yapılır. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 181. Ayrıca bkz. Mağnîsî, *Müğni't-tullâb*, 124-125.

⁷⁶⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 181-182.

⁷⁶¹ F. A. Hilmi, *Üss-i İslâm*, 23, 68; Aynı Müellif, *Hikmet Yazıları*, 252.

⁷⁶² F. A. Hilmi, *Hikmet Yazıları*, 252.

⁷⁶³ F. A. Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, III. Baskı, Sad. Necip Taylan – Eyüp Onart, Çağrı Yay., İstanbul 1982, 101.

⁷⁶⁴ Muhammed Ebû Sa'de, *el-Havâric fî mîzani fikri'l-islâmiyyi*, II. Baskı, Kâhire 1998, 137.

Öte yandan Mantık ilminin ortaya koyduğu kriterler açısından üstün cinslerin yakın cinsi ve faslı (türsel ayrımı) yoktur. Çünkü bunların kendisinden daha üstün cinsleri ve ayrımları yoktur. Bunlar cinstir ve hiçbir zaman başka bir cinse tür olmazlar. İşte “Allah” en üst cins olarak tür olamaz. Dolayısıyla da tanımlanamaz.⁷⁶⁵ Bununla beraber bir şeyi tarif, kendisi, mahiyetinin cüzleri ya da mahiyetinden hariç şeylerle yapılabilir. Allah’ı, kendisiyle tarif etmek mümkün değildir. Zira tarif eden, bilinme bakımından tarif edilenden öncedir. Bir şeyi kendisiyle tarif ettiğimizde onun nefsin (kendisini) bilmemiz, tarifini bilmemizden öncedir. Allah’ın, cüzlerden oluşan bir mahiyeti olmadığından dolayı, bu yolla da bilinmesi mümkün değildir.⁷⁶⁶

Allah’ın tam tarifinin yapılamamasının diğer bir gerekçesi ise mürekkep/tümel ve genel olan şeylerin hadd-i hakikîleri, hadd-i resmîleri ve hadd-i lafzîleri yapılabilir. Mürekkep olmayan, yani basit/tikel ve özel olan şeylerin hadd-i tamları yapılamaz. Hadd-i resmîleri ise tam olmayıp nâkıs şekilde yapılabilir. Aynı şekilde hadd-i lafzîleri de yapılabilir.⁷⁶⁷ Bu bağlamda Allah, mürekkep olmayıp, basit olan bir varlıktır. Zira Allah, cüzlere ve fasıllara bölünemez; bundan dolayı O, mantıkî açıdan bir tarife tabi tutulamaz.⁷⁶⁸ Aynı şekilde cüzlerden mürekkep olmamak, vâcib varlığın zorunlu niteliklerindendir. Çünkü cüzlerden mürekkep olan bir varlık, cüzlerine ve bu cüzleri birleştiren bir kuvvete ihtiyaç duyar. Allah ise Vâcibu’l-Vücut olmakla beraber, cismaniyeti gerektiren her türlü şeyden münezzehtir.⁷⁶⁹

Mademki Mantık ilminin kriterlerine göre Allah’ın net bir tarifi yapılamamaktadır. O hâlde Mantık ilminin iki temel ayağı açısından bakıldığında, Allah ve Allah’a dair bilginin, tasavvurâtın değil, tasdikâtın kapsamına dâhil edilmesi daha doğru görünmektedir. Zira tasavvur, üzerinde olumlu veya olumsuz herhangi bir hükmün konulmadığı, idrak edilebilen durumlardır. İnsanın mahiyetinin tasavvuru buna örnektir. Tasdik ise üzerinde olumlu veya olumsuz herhangi bir hüküm konulabilen, idrak edilebilen durumlardır. Mesela her şeyin bir başlangıcının olduğunu tasdik etmemiz gibi. Tasavvur, tanımlar veya tanım yerine geçebilecek yollarla elde edilir. Tasdik ise kıyas ve kıyas yerine geçebilecek yollarla elde edilir.⁷⁷⁰ Bu çerçevede hem kelim hem de tasavvufta Allah hakkındaki bilgi için “marifet” kavramının tercih

⁷⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Çüçen, *Klasik Mantık*, Sentez yay., Ankara 2012, 90.

⁷⁶⁶ Sinan Öge, *Allah’tan Âleme İlahî Fiiller*, 9.

⁷⁶⁷ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, I, 183.

⁷⁶⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi yay., İzmir 2012, 136.

⁷⁶⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 170; Şerafettin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1988, 186.

⁷⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 527-528.

edilmesi isabetli görünmektedir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi anlamca veya hükümce cüzî olan basit şeyler, marifet; mefhum ve hüküm açısından küllî olan mürekkebler ise ilim kelimesiyle ilgilidir. Bununla beraber cüzî ve tasavvur, basite; küllî ve tasdik ise mürekkebe benzer. Bundan dolayı tasavvurât hakkında marifet; tasdikât hakkında ise ilim kelimesi kullanılır.⁷⁷¹

Konunun Mantık ilmi ekseninde değerlendirilmesi yapıldıktan sonra, Allah hakkında edinilen bilgilerin ifade edilebilmesinin, sözcüklere aktarılmasının mümkün olup olmadığına gelelim. Kelamcılar ve genel anlamda müminler, Allah'ı “mahiyeti itibariyle bilinmeyen bir varlık”⁷⁷², “bilinmesi mümkün olmayan Zat-ı Mutlak”⁷⁷³, “Mahiyeti meçhul, varlığı zorunlu olan Zat”⁷⁷⁴, “Vücut-ı has”⁷⁷⁵ veya “Mevcud-ı meçhul”⁷⁷⁶ şeklinde çok mutlak ifadelerle tanımlamışlardır. Ancak insan için beşerî terimler kullanmaksızın Allah'tan söz etmek mümkün değildir.⁷⁷⁷ Bu zorunluluktan dolayı, beşerî düzlemdeki dilin dinamiklerinin bir sonucu olarak Allah hakkında mutlak ve paradoksal ifadeler kullanılmıştır. Zira O'nun hakkında konuşmak, başka bir deyişle inanca dayalı birtakım önermeler kullanmak, “din dili”nin genel çerçevesi içinde hareket etmek demektir.⁷⁷⁸ Dil ise Heidegger'in dediği gibi, saç teli/kılı gibi insana gömülü ve insanî bir edimdir. Allah ise apayrı, bambaşka bir varlıktır.⁷⁷⁹ Diğer taraftan insan, ilişki kurduğu bir şey hakkında konuşurken kullandığı kelimeleri bulunduğu ortamdan alıp kullanır. Zira kişi bir şey hakkında konuşurken, doğal olarak bildiği kelime ve kavramlarla konuşur. Dolayısıyla insan, Allah hakkında konuşurken, O'nun sıfatlarının tecellilerinden yola çıkarak, bildiği kelime ve kavramlarla ifade edecektir. İnsanın bildiği kelime ve terimlerden oluşan dilin dinamikleri de Allah hakkında paradoksal ifadelerin kullanılmasına yol açmaktadır. Mesela “O'nun sıfatları, zatının ne aynısıdır ne gayrisidir” şeklindeki ifade, bunun açık bir göstergesidir.

O hâlde insanın Allah'ı anlatırken kullandığı dil ve üslup paradoksal olmaktan hali değildir. Diğer bir ifadeyle Allah hakkında konuşmanın, dilin kendi dinamiği gereği geniş ölçüde paradoksal olduğu söylenebilir. Ancak paradoksal ifadelerin mutlaka

⁷⁷¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1583.

⁷⁷² Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak –Felsefî Bir Tahlil-”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:1, İzmir 1983, 25.

⁷⁷³ F. Ahmet Hilmi, *Tarih-i İslâm*, Hikmet Matbaası, Konstantiniyye 1326, I, 25.

⁷⁷⁴ İlhami Güler, *İlhamiyât Dini-Teolojik Aforizmalar-I*, 164.

⁷⁷⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 170.

⁷⁷⁶ Nursî, Said, *Mesnevi-i Nuriye*, İstanbul 1993, 131.

⁷⁷⁷ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan yay., İstanbul 1996, 94.

⁷⁷⁸ Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 25.

⁷⁷⁹ İlhami Güler, *İlhamiyât Dini-Teolojik Aforizmalar-I*, 164.

çelişkili veya anlamsız olması gerekmez. Paradokslar, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde biraraya getirilip ifade edilemeyeşinden kaynaklanmaktadır. Bir paradoksu tam olarak kavrayamayabiliriz. Ancak bu, onların anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olamayacağımız anlamına gelmez. Mesela Kur'an, Allah'ı tasvir ederken "*O evveldir, ahirdir, zahirdir ve batındır; O her şeyi bilir.*"⁷⁸⁰ buyurur. Bu ifadeyi tam olarak anlamak ve tahlil etmek kolay değildir. Ama yine de bunun, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, O'nun bilgisinin ve kudretinin sonsuzluğu hakkındaki tasavvurumuzu genişlettiğini söyleyebiliriz. Özellikle tasavvuf literatüründe bu ayetin başköşeyi işgal eden ayetler arasında yer alması, bir tesadüf değildir.⁷⁸¹

Karl Barth da bu durumun farkına varmış olmalı ki o, Allah'ı bilmenin, ancak yadsıma ve onayla, 'hayır' ve 'evet'le işleyen paradoksal konuşma metoduyla mümkün olabileceğini söyler. Ona göre Allah; diyalektik ve paradoksal bir öz taşır, hem bilinemez hem de bilinebilir; uzaktır, fakat aynı zamanda yakındır. O, bilinmesi ve tanımlanması mümkün olmayan bir Allah'dan söz eder. Ona göre gizli olan Allah, gizli olmaya devam edecektir. O'nu bildiğimizi ifade etsek bile O'nun hakkındaki bilgimiz yalnızca kuşatılamayanın bilgisi olmaktan öteye geçemez.⁷⁸² Ancak gerçek âlemde Allah'ın perdelenmiş olması, varlığının ve bilgisinin zihnimizde olmamasını gerektirmez. Bizim bir şey hakkında konuşabilmemiz için, o şeyi ille de beş duyumuzla algılamamız gerekmez.

O hâlde insan, O'nun varlığını ve sıfatlarını hisseder, fakat O'nu dilin dinamiği gereği tam ifade edemez. Diğer bir ifadeyle O, tanımlanamayan, zaman ve mekândan münezze ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir varlık olduğuna göre O'nu tasavvur etmenin imkânsızlığı karşısında ancak O'nun varlığı, sıfatları ve fiilleri, çok yetersiz olmakla beraber, sadece oldukça genelleştirilmiş mecazlarla bize aktarılabilir.⁷⁸³

⁷⁸⁰ Hadid: 57/3.

⁷⁸¹ Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak", 33-34.

⁷⁸² Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:17, Samsun 2004, 154.

⁷⁸³ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 41, 91.

2.2. ALLAH'IN BİLGİ OBJESİ OLMASI

Allah'ın tarifinin yapılamayacağına ve O'nu ifade etmede dilin yetersizliğine değindikten sonra Allah'ın bilgi objesi/konusu olup olmayacağı merak konusudur. Kelamcılara ve felsefecilere göre ilim, “obje ile sùje arasında özel bir nispet ve özel bir ilişki olarak görölmüştür. Biz bir şeyi bildiğimiz zaman, bilinen o şeyle aklımız arasında özel bir nispet ve özel bir ilişki kurarız, işte bilgi bu demektir”.⁷⁸⁴ Bu bağlamda sonsuz olan Allah, bilgi objesi olarak değerdendirilebilir mi? Hangi yönlerden bilginin konusu olabilir? Sùje olan sonlu insan ile sonsuz Allah arasında nasıl bir bilgi ilişkisi vardır?

Aslında her epistemik tartışmada bilme sorununa varlık sorunu eşlik etmektedir. Diğer bir ifadeyle bilgi teorisi aynı zamanda bir “bilgi ontolojisi”ni gerekli kılmaktadır. Burada tartışma konumuzu büyük ölçüde Allah'a ilişkin bilgimiz belirlediğine göre bu bağlamda da aynı kuralın geçerli olmaması için hiçbir neden yoktur. Bu sebeple bilme probleminin varlık sorunundan ayrılmayacağını söyleyebiliriz. Zira klasik kelam düşünce sistemi açısından geliştirilmesi olası bilgi kuramı içinde varlık terimi, “bilginin imkânı”nı belirlemede temel referans noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle “eşyanın hakikati” üzerine yapılan mülâhazalar, nesnelere ilişkin bilgimizin temelini oluşturmaktadır.⁷⁸⁵ Bununla beraber bilginin özel çeşitlerinin yöntem, kriter ve kaynaklarının ontolojik bir analizi, insan bilgisini mümkün kılan şeylerin ontolojik olarak da varsayacağını önermektedir. Zira bilmek, doğal olarak bilinenin var olmasını gerektirdiği gibi, var olmak da bilme fiilinin imkânını barındırmaktadır. Eğer mantıklı ve tutarlı bir şekilde “varlık” terimi Allah'a atfedilebiliyorsa ve bu durum herhangi bir çelişki veya problem doğurmuyorsa, bunun mantıkî bir neticesi olarak O'nun bilinebileceği iddia edilebilir. Zira var olma, bilme fiilinin potansiyel imkânını içermektedir.⁷⁸⁶

Bu çerçevede konuya bakıldığında, kelamcılar Allah'ı ontolojik açıdan ele aldıklarına göre epistemolojik açıdan da el almışlardır. Hem zaten onlar, ispat-ı Vâcip konusunu çok detaylı bir şekilde ele aldıkları gibi O'nun birliği, fiileri ve sıfatları hakkında da ciddi tartışmalara girmişlerdir.

⁷⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 104 vd.; Felsefede de bilgi, sùje-obje ilişkisi olarak tarif edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Takiyeddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 48, 214; Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1957, I, 53; Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul 1971, 65.

⁷⁸⁵ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 19.

⁷⁸⁶ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 341-342.

Allah'ın bilgi objesi olup olmayacağı hususuna böyle bir alt zemin oluşturduktan sonra şunu belirtelim ki asıl problem, bilen ile bilinen olmak üzere iki tarafı da alakadar eden bilginin, O'nu bilmek söz konusu olduğunda eşit tutarlılıkta uygulanıp uygulanmayacağı sorunudur. Zira O'nu bilmekten söz edildiğinde orada bilen ile bilinen aynı varlık düzlemini paylaşmamaktadır. Bu durumda fizikî dünyada geçerli olan bir süje-obje ilişkisinden, sınırlı ile sınırsız arasındaki bir ilişkiye doğru gidildiği görülmektedir.⁷⁸⁷

İlk önce felsefî epistemolojisi perspektifinden yaklaşarak konuyu ele almamız, kelamcılarının yaklaşımını anlamaya katkı sağlayacaktır. Bilgi ontolojisinin, kapsamlı olması ve içermesi gereken bütün varlık kategorilerini hariçte bırakmaması için tutarlı bir şekilde “varlık” teriminin atfedilebildiği bütün düzlemlemi içine alacak bir genişlikte tutulması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Çünkü bilgiye konu olan, bir başka deyişle beşerî bilginin objesi olabilen varlık, ‘bu’ ya da ‘şu’ varlık olmayıp, genel olarak varlıktır. Bu bağlamda bilginin yalnızca müşahade edilebilen sahaya hasredilmesi ve bunun dışındaki alanların bilginin kapsamı dışına çıkarılması, insan bilgisinin alanının da sınırlandırılması anlamına gelebilir.⁷⁸⁸

Pozitivist felsefecilerin bilgi teorisine göre her varlık, bilgi objesi olmayabilir. Zira varlık sadece görünenlerden ibaret değildir. Görünen dünyanın dışında başka bir varlık alanı daha vardır. Yani bu dünyada bulunmayan, fakat var olan başka varlıklar da mevcuttur. İşte bu alan, tecrübenin uzanamadığı, yani duyularla algılanamayan ve duyuları aşan bir sahadır.⁷⁸⁹ Dolayısıyla bu saha, hiçbir pozitif bilginin konusu olamaz.⁷⁹⁰ “Mutlak Varlık” diyebileceğimiz Allah, bu alana girmektedir. Dolayısıyla O da tabiatı ve duyuları aşan bir varlık olduğu için bizim bilme gücümüzü aşmaktadır. İşte bundan dolayı O, bilginin değil, imanın objesi olmaktadır.⁷⁹¹ Nitekim Kant’a göre Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi konular, bilginin değil, imanın konusu olan alana girer.⁷⁹² Başka bir ifadeyle Allah, objektif olarak kavranamadığı için kendisine inanılması gerekir.⁷⁹³

⁷⁸⁷ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 338.

⁷⁸⁸ Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 342.

⁷⁸⁹ H. Ziya Ülken, *Felsefe’ye Giriş*, I, 55.

⁷⁹⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, II. Baskı, T.D.K. Yay., Ankara 1979, 126.

⁷⁹¹ Ülken, *Felsefeye Giriş*, I, 55, 58; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 21.

⁷⁹² M. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1981, 36,38.

⁷⁹³ Michael Peterson ve Diğer Müellifler, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, III. Baskı, (Çev.: Rahim Acar), Küre yay., İstanbul 2012, 58.

Eğer Kant gibi felsefecilerin iddia ettikleri gibi Allah, bilginin objesi kabul edilmeyip, sadece imanın objesi olsaydı, O'nun zatı hakkında olduğu gibi sıfatları hakkında da fazla bir bilginin olmaması gerekirdi. Hem zaten marifetullah konusu, sadece iman konusu olmayıp, tamamen akledilemese de duyu-akıl ilişkisinden oluşan nazar ve istidlal yoluyla kısmen elde edilebilir. Zira kelam ilminin delillerinden birisi, aklî kesin delillerdir. İslâm akâidinde aklen mümkün olmayan bir şey iman konusu olamaz.⁷⁹⁴

Öyleyse bu felsefecilerin Allah'ı sadece imanın objesi olarak görmeleri, Allah'ın zatı hakkında tam doğru iken, O'nun sıfatları hakkında isabetli görünmemektedir. Zira onların bu görüşü Kur'an'la örtüşmemektedir. Nitekim “*Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur.*”⁷⁹⁵ ayetinde özellikle “علم” fiili kullanılmıştır. Ayrıca Allah'ın sıfatlarının zaman ve mekân içerisinde tezahür etmesi ve fiillerinin her an tahakkuk etmesi nedeniyle, doğal olarak O'nun sıfatları ve fiillerinin tam olarak kavranamasa da mütevatir haberin bildirdiği ve aklın düşünüp tasavvur edebildiği ölçüde bilinebileceği söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın sıfatları ve fiilleri, fiziksel obje tanımlı kapsamına girmemekle beraber, bu kapsamın dışında da kalmamaktadır.

O hâlde insan, Allah ile iki tür ilişki içerisinde. Birisi bilgi ilişkisi, diğeri ise iman ilişkisidir. İnsan fizikî dünya ile sadece bilgi ilişkisi kurarken, metafizik âlemlerle hem bilgi hem de iman ilişkisi kurmaktadır. Zaten Kur'an'a bakıldığında bunu görmek mümkündür. Zira Kur'an'da “âlem-i gayb” ve “âlem-i şehadet” şeklinde iki farklı varlık sahasından bahsedilmektedir. Allah'ın sıfatlarının her an tezahür etmiş olduğu, akıl ve duyularla hissedilebilen fizikî âlem, âlem-i şehadet iken; Allah'ın zatının ve sıfatlarının bilinmeyen yönleri, meleklerin mahiyeti, ruhun mahiyeti, duyular ve akılla erişilemeyen ve idrak edilemeyen bütün varlık sahası ise âlem-i gaybdır. O hâlde “şehadet âlemiyle sağlam bir bilgi ilişkisi, gayb âlemiyle de kuvvetli bir iman ilişkisinin bizden beklenildiğini”⁷⁹⁶ söyleyebiliriz. Dolayısıyla insanın, Allah'ın sıfatlarının her an tezahür etmiş olduğu ve akıl ve duyularla hissedebildiği şehadet âlemi ile olan ilişkisi, bilgi ilişkisi; Allah'ın zatı, mahiyeti ve sıfatlarının bilinmeyen yönleriyle ilgili olan ilişkisi ise iman ilişkisi şeklinde anlaşılması mümkündür. Zira

⁷⁹⁴ Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 2.

⁷⁹⁵ Muhammed: 47/19.

⁷⁹⁶ Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 33.

Allah, kitabında sürekli kendi sıfatlarının tezahürlerine dikkat çekip, insanın düşünmesini ve duyularıyla hissetmesini istemiştir.⁷⁹⁷

Bütün bunlar gösteriyor ki bilgiye konu olan şeylerin, sadece şahadet âlemi ile sınırlı tutulmaması gerekmektedir. Kur'an'a dayalı olarak geliştirilmesi olası bir bilgi nazariyesinde bilginin alanı, şahadet âlemi olduğu kadar gayb âlemine, yani metafizik varlık düzlemlerine de uzanmaktadır. Nitekim inanca ilişkin pek çok olgu (Allah, ahiret, melekler vs.) bu görünen âlemin dışında kalmakta ve bundan dolayı herhangi bir şekilde görünür âleme dair bilgiye ilişkin araçların kapsamına girmemektedir. Bir başka deyişle sadece şahadet âlemine hasredilmiş bir bilginin, gayb âlemi alanında söyleyebileceği şey, ne ateistleri ne de inananları tatmin edici seviyede değildir.⁷⁹⁸

Kelamcılar açısından konuya bakıldığında ise yukarıda verilen bilgi ontolojisinin terminolojisi ölçü alındığında ise genel anlamda biz insanlar, özel anlamda ise akıl veya kalp süje olurken, Allah objedir. Kelam terminolojisinde “marifetullah” veya “el-ilmu billah” ifadelerinin kullanılmış olması, onların Allah'ı -aşağıda genişçe geleceği üzere- zatı ve mahiyeti itibarıyla bilgi objesi olarak görmemiş olsalar da ulûhiyeti açısından bilgi objesi olarak kabul ettiklerinin en bariz göstergesi olarak görülebilir. Aynı zamanda kelamcılar, eserlerinde bazen Allah'ın “binebilirliğinden” bahsetmekte bazen de “bilinmesi imkânsız olan Mutlak Zat” şeklinde söz etmektedirler.⁷⁹⁹ Bu durum ilk bakışta bir çelişki olarak görülse de kelamcıların görüşleri detaylı incelendiğinde maksat anlaşılmaktadır. O da O'nun zatı açısından bilinmemesi, ulûhiyeti yani varlığı, sıfatları ve fiilleri açısından binebilmesidir. Aksi halde onların söylemlerinde bir tutarsızlık olduğu akla gelebilir. Dolayısıyla zatı her ne kadar bizim açımızdan “Mevcud-u meçhul” olsa da varlığı, sıfatları ve fiilleri bize meçhul olmayıp -mutlak anlamda olmasa da- idrak edilebilir, hissedilebilir ve düşünülebilir.

Böyle olmakla beraber kelamcılar, Allah'ı sadece iman objesi olarak kabul eden felsefecilerden farklı olarak, O'nu hem imanın hem de bilginin objesi olarak görmüşlerdir. Zira Mâturîdî'ye göre iman konusu olan hususlar, aynı zamanda istidlâlî bilginin de konusudur.⁸⁰⁰ Kelamcıların Allah'ı bilgi objesi olarak görmeleri, Kur'an'ın

⁷⁹⁷ Bkz. Fussilet: 41/53; Mülk: 67/3-4; Ğaşiye: 88/17-20...vb. bazı ayetler.

⁷⁹⁸ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 343.

⁷⁹⁹ Bkz. F. Ahmet Hilmi, *Tarih-i İslâm*, I, 25; Aynı Müellif, *Üss-i İslâm*, 23, 68.

⁸⁰⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 67, 76, 81, 85-87, 146-147, 170.

bütünlüğüyle bağdaşmaktadır. Zira Kur'an, "*Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.*"⁸⁰¹ şeklinde buyurmakla, O'nun en azından "birliği"ni bilgi alanına dâhil etmiştir.

Şu ana kadar ortaya koynulan bilgiler doğrultusunda Allah'ın mutlak bir tarifinin yapılamayacağını, O'na dair bilginin ancak paradoksal ifadelerle aktarılabilceğini ve tamamen olmasa da bilgi konusu olabileceğini ortaya konuldu. Mademki Allah, zatı yönüyle bilinmeyip ulûhiyeti açısından bilinebiliyorsa, kelimcilerin bu husustaki yaklaşımlarını beyan etmek gerekmektedir.

2.2.1. Zâtının Bilinemezliği

Her ne kadar kelimciler, marifetullah konusunu ele alınırken, doğrudan Allah'ın zatı ve mahiyetinin bilinmesini hedeflememişlerse de bu konuda görüş beyan etmeleri, meseleyi ele almamızı kaçınılmaz kılmıştır. Ancak bir şeyin zatı denildiğinde doğal olarak onun mahiyeti akla gelecektir. Bundan dolayı ilk olarak konuya Allah'ın mahiyeti meselesinden başlamak yerinde olacaktır. Bir şeyin mahiyetine ve keyfiyetine dair bilgiye ulaşmak için "O nedir? Nasıldır? Nerededir?" şeklinde birtakım soruların cevapları aranır. O hâlde Allah'ın zatı, "mahiyet ve keyfiyet"i hakkında bilgi elde etmek için bu soruların Allah hakkında sorulmasının uygun olup olmadığı sorunu ile karşılaşmaktadır.

Marifetullah konusu, Allah'ın mahiyetini⁸⁰², yani nasıl bir varlık olduğunu ve bu yönüyle idrake konu olup olmayacağı meselesini çağrıştıracaktır. İslâm düşüncesinde Allah'ın mahiyetinin bilinebilir olup olmamasından önce, O'nun mahiyetinin var olup olmadığı tartışılmıştır.⁸⁰³ Nitekim Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu Allah'ın mahiyetinin var olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁰⁴ Bununla beraber Mürchie'den bir grubun da bu görüşte olduğu nakledilmiştir.⁸⁰⁵ Aslında Allah'ın mahiyetinin olduğunu savunanların görüşü daha isabetli görünmektedir. Her ne kadar Allah'ın mahiyeti

⁸⁰¹ Muhammed: 47/19.

⁸⁰² Mahiyet kavramı zat, hakikat ve ayn kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bkz. Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları, Esmâu'l-Hüsna*, Marifet yay., İstanbul 1984, 148. Kelamcıların "mahiyet" terimi hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Yazıcı, *Gazzâlî Sonrası Ehl-i Sünnet Kelamı'nda Varlık Anlayışı*, Salkımsöğüt yay., Erzurum 2010, 279-314.

⁸⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 234, 280.

⁸⁰⁴ Bkz. Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 211-212.

⁸⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 234.

meçhul ise de bu, O'nun mahiyetinin olmadığı anlamına gelmez. Zira var olan bir şeyin mahiyeti de vardır.⁸⁰⁶

Bir şeyin mahiyetini öğrenmek için “mâ hiye/o nedir?” sorusu sorulur. Ancak “mâ hiye” sorusu Allah için sorulabilir mi? Kelamcılar, Allah'ın mahiyetinin sorulabilmesinin, aklen mümkün, şer'an yasaklanmış olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁰⁷ Zira onlar, bu sorunun mahiyeti bilinen varlıklar hakkında sorulabileceğini, modeli ve benzeri bulunmaktan münezzeh olan yaratıcı hakkında sorulmasının pek uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Zira “Mâ/ne?” sorusu, ancak mahiyeti mürekkep olan varlıklar için kullanılabilir.⁸⁰⁸

Aslında Allah'ın “nasıl”lığı üzerine, yani mahiyeti, zatiyyeti, kimliği ve karakteri üzerine dinamikleri olan bir dille ve mantıkla konuşmak mümkün değildir. Bu bağlamda rasyonel teoloji büyük ölçüde boş bir konuşma olarak görülebilir. Negatif teolojinin (tenzih), daha doğru bir yolda olduğu söylenebilir. Zira O'nun hakkında konuşmak, özü itibarıyla bir “skandal” olduğu için, bu skandala ancak O kendisi kalkışabilir.⁸⁰⁹ Bu açıdan kelamcılar, Allah'ın mahiyetini ele alırken, ilk önce selbî bir üslup kullanarak Allah'ın mahiyetinin ne olmadığından işe başlamışlardır. Nitekim onlara göre Allah, duyularla idrak edilebilir bir cisim⁸¹⁰ ve a'razdan⁸¹¹ mürekkep olmadığı gibi cevher⁸¹² de değildir.⁸¹³ O'nun mürekkep olmaması, cevher, cisim ve a'raz olmadığını gösterir. Eğer O, cevher olsaydı, bir mahalle (yer, mekân) ihtiyaç duyardı. Allah ise herhangi bir mahalde bulunmaktan müstağnidir.⁸¹⁴ Hem Ehl-i Sünnet

⁸⁰⁶ Melût Özler, “Allah'ın Zâtının Mâhiyeti ve Aklen İdraki Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 13, Erzurum 1997, 93-94.

⁸⁰⁷ Çağfar Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan yay., İstanbul 1997, 87.

⁸⁰⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 219, 221.

⁸⁰⁹ İlhami Güler, *İlhamiyât Dinî-Teolojik Aforizmalar-I*, 164.

⁸¹⁰ Ehl-i Sünnet ile Mutezile'nin cisim tanımları birbirine yakındır. Her ikisine göre cisim, üç buutlu olan, sınırı ve yönü bulunandır. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 217; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 171, 200; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 34-35; Gazalî, *el-iktisâd fi'l-itikâd*, 42.

⁸¹¹ Ehl-i sünnet kelamcılarına göre araz, varlığı devamlı olmayan, başkasıyla kâim olan; var olabilmesi için bir mahalle ihtiyaç duyan; sonradan var olanların vasfı; devamlılığı mümkün olmayan şeydir. Geniş bilgi için bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 171, 200; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 167; Cürcânî, *Kitâbu't-tarîfât*, “Araz” mad.; Nesefî, *Tabîratu'l-edille*, I, 83; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 44; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 25-26.

⁸¹² Cevherin farklı tarifleri yapılmıştır. Kelamcılara göre cevher, ne fiilen, ne hayalen, ne de farâzî olarak bölünmeyi kabul etmeyen bir cüzdür (cüzün lâ yetecezzâ). Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 49-50; başka tanımları için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 142-143; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 24; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 42.

⁸¹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 200; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 39-45; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 23; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 217, 231; Bakıllânî, *el-İnsâf*, 26; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, II, 7-19; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 35-37; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 30, 43; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 24, 42-43; Gazalî, *İlcâmu'l-avam an İlmi'l Kelam*, (Mecmûatu'r-resâil içinde), 321, 345; Gazalî, *İhyâ*, I, 154; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 237; İbn Hümam, Kemal el-Hanefî, *el-Müsâyere fi'l-ilmî'l-keâm ve'l-akâidi't-tevhidiyyeti'l-münciyyeti fi'l-âhira*, Mısır ts., 5, 13-16; İbn Ebî Şerif, *Kitâbu'l-müsâmere*, 12; Aynı şekilde Şia da bu görüştedir. Bkz. Necefi, Âyetullah Hac Seyyid İbrahim Müsevi ez-Zencânî, *Akâidu'l-imâmiyyeti'i-isnâ aşera*, V. Baskı, y.y. 1402/1982, I, 25.

⁸¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 30.

ulemasına göre Allah'ın isimleri tevkîfî olduğu için bir kimse, Allah'a cevher ismini verirse, sem'î bir delalet olmadığından dolayı bunun kullanılması doğru olmaz.⁸¹⁵

Allah'ın mahiyet ve keyfiyetine yönelik kısaca bilgi verdikten sonra Allah'ın zatının ve mahiyetinin bilinmesi meselesine kelamcıların yaklaşımlarını ortaya koymak yerinde olacaktır. Bu konu, kelamcılar arasında yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Allah'a inananların tümü, O'nu “mahiyeti itibariyle bilinmeyen bir varlık” diye tanımlamışlardır.⁸¹⁶ Kelamcılar ve diğer İslâm âlimleri, Allah'ın mahiyetinin ve hakikatının bilinmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir.⁸¹⁷ Aynı şekilde Allah'ın zatının aklen idrak edilemeyeceği konusunda ulemanın icması olduğu nakledilmiştir.⁸¹⁸ Onlar, Allah'ın hissedilen ve akledilenlerin aksi ile idrak olunabileceğini söyleyerek, Allah'ın bütün idraklerin ve algılamaların ötesinde olduğunu ve O'nun hiçbir benzerinin bulunmadığını vurgulamışlardır.⁸¹⁹

Bununla beraber hiçbir kelamcı, Allah'ın zatının hakkıyla bilinebileceğini iddia etmediği gibi, O'na nisbet edilerek kullanılan isim ve sıfatların da O'nu tam manasıyla anlattığını söylememiştir.⁸²⁰ Kelamcılara göre Zat-ı İlahiyye yaratılmış olan zatlara benzemez, kendisinin ne olduğunu ancak zatı bilir.⁸²¹ Dolayısıyla Allah'a mahsus bilgiler, ancak O'nun kendisinin bildirmesiyle mümkündür.⁸²²

Kelamcılar, bu dünyada hiçbir ferdin yalnız aklıyla ve aklını kullanarak Allah'ı gerçek anlamda tanıma bilgisine ulaşamayacağını beyan etmişlerdir. Aslında bu tespit, Peygamberlerin ve büyük velîlerin de âcizliklerini ve eksikliklerini itiraf etmeleriyle sabittir.⁸²³ Kelamcılar da Hz. Ebu Bekir'e isnad edilen “el-aczu an derki'l-idraki idrakun” sözünü delil getirip, akılların hakikatı idrak etmelerinin mümkün olduğunu, ancak noksan sıfatlardan münezze olan Allah'ı tam anlamıyla idrak etmesinin

⁸¹⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 47; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikad*, 39.

⁸¹⁶ Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak –Felsefî Bir Tahlil-”, 25.

⁸¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 126-127; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, 311; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 23; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 67; Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 68; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 48-49; Sâlimî, *et-Temhîd*, 8; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, 266; Abduh, Muhammed, *Risaletü't-tevhîd*, Mısır, 1386/1966, 4; F. A. Hilmi, *Târîh-i İslâm*, I, 270.

⁸¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 115; F. A. Hilmi, *Târîh-i İslâm*, I, 270.

⁸¹⁹ Resul Öztürk, “Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı”, 153.

⁸²⁰ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 23-26; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III, 129; Devvânî, *Şerhu'l-akâidetü'l-adudiyye*, İstanbul 1306, 16.

⁸²¹ Hüseyin Aydın, “İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-”, 72.

⁸²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 129.

⁸²³ F. Ahmet Hilmi, *Târîh-i İslâm*, I, 270.

mümkün olmadığını ifade ederler.⁸²⁴ Böylece onlar, Allah'ın zatını ve mahiyetini idrak etme hususunda acziyetlerini ortaya koymuşlardır. Acziyetini itiraf etmenin de O'nu idrak olduğunu ifade etmişlerdir".⁸²⁵

Kelamcılar arasında Allah'ı zatı yönünden bilmek, marifetin kapsam alanı dışında tutulmuş, O'nun zatına dair bilginin marifet olamayacağı ifade edilmiştir.⁸²⁶ Onlar, insanın ruhunun ve nefsinin hakikatı bilinemediği gibi, Allah'ın künhünün ve mahiyetinin bilinemeyeceğini, ihata edilemeyeceğini, O'nun zatının marifetullah sınırlarının dışında olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸²⁷ Yani onlara göre kişinin ilk olarak Allah'ın zatı hakkında tefekkür etmemesi gerektiğini bilmesi lazımdır. Allah'ın hüviyetinin künhü ve mahiyetinin sırrı bilinemez.⁸²⁸ Hatta onlar, bu görüşlerine bazı hadisleri⁸²⁹ delil getirmişlerdir.⁸³⁰ Onlar, Allah'ın zatı güneşin nuru gibi âlî ve kudsî malumlardan olduğu için duyularla, vicdanlarla ve akıllarla idrak edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Şayet Allah'ın zatı, idrak edilseydi, O'nun varlığı mümkün olurdu ki bu muhaldir. Zira bu unsurlar, ancak mümkün varlıkları idrak edebilirler. Hâlbuki varlığı zorunlu olan Allah'ın zatını ve mahiyetini idrak ve tasavvur etmekten âcizdirler.⁸³¹ Ayrıca insanın mevcut aklı, fizikî âleme ait bilgileri anlamaya yeterlidir, ama bu âlemden ilahî âleme, bu akılla intikali ve oraya mutlak anlamda vâkıf olması imkânsızdır.⁸³²

⁸²⁴ İmâmu'l-Haremeyn Ebû Meâlî Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *Akîdetu'n-nizâmîyye fî erkânî'l-islâmîyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1412/1992, 23; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-ekber*, 117, 135; Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudîyye*, 57; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 346.

⁸²⁵ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 346.

⁸²⁶ Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Meâlimu usûli'd-dîn*, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1992, 57; İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb, *ez-Zerîa ilâ mekârîmi's-şeria*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut 1980, 141; Gazalî, *İhyâ*, I, 154-161.

⁸²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 129, 246; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VII, 311; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60; Abdulfettâh Ahmed Fuâd, *el-İmâmu'z-Zeydî Ahmed b. Süleyman ve âruhu'l-kelâmîyye*, 45; Muhammed Bâkır İlmü'l-Hüdâ, *Marifetullah*, 242; Zencânî, *Akâidu'l-imâmîyyeti't-isnâ aşera*, I, 18-19; F. Ahmet Hilmi, *Hikmet Yazıları*, 96; Aynı müellif, *Üss-i İslâm*, 24; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2001, 162; Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 50-51; Abdulaziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Çev.: Mehmet Akif, Sadeleştiren: Süleyman Ateş), Ankara 1974, 89; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 21; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım", 72; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 127-128.

⁸²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 129, 246; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VII, 311; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 223; İbn Teymiye, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*, V, 73; Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudîyye*, 56-57; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60; Muhammed Bâkır İlmü'l-Hüdâ, *Marifetullah*, 242.

⁸²⁹ "Seni hakkıyla tanıyamadım."; "Allah'ın yarattıkları üzerinde tefekkür ediniz, Ancak Allah'ın zatı hakkında tefekkür etmeyiniz. Zira siz buna güç yetiremezsiniz." gibi hadisleri zikretmişlerdir. Bkz. Devvanî, *Şerhu'l-Akâidi'l-adudîyye*, 56-57.

⁸³⁰ Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudîyye*, 56-57.

⁸³¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 23; Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 48-49.

⁸³² Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Esasü't-takdîs fî ilmi'l-kelam*, Mısır 1354/1935, 14; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, Beyrut 1410/1990, II, 521 vd.; Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, 267.

Öte yandan kelimacılar, Allah'ın mahiyetini ve keyfiyetini bilmenin kişiye vâcib olmadığını ifade etmişlerdir.⁸³³ Zira onların nazarında insanların mükellef bulunduğu marifet (Allah'ı bilme) ödevi, ilahî hakikatin ve Subhânî hüviyetin idraki ve ihata anlamına gelmez.⁸³⁴ Aynı zamanda onlara göre bir şeyin varlığını bilmekle mahiyetini bilmek farklı şeyler olduğu için akılla varlığı bilinse de O'nun mahiyeti bilinemez.⁸³⁵ Çünkü Allah, akledilir bir şey değildir. Zira ma'kulattan olmak, yaratılmış olmanın bir vasfıdır. Allah, bundan münezzehtir.⁸³⁶ Dolayısıyla Allah'ın zatı, istidlal ve nazar yoluyla bilinemez.⁸³⁷ Aynı şekilde Allah'ın künhü, duyularla idrak edilmediği gibi kalple de idrak edilemez.⁸³⁸ Çünkü idrak ve ihata doğrudan bilmekle mümkündür. Yani bilenle bilinen bizzat birbiriyle muhatap olmaktadır. Allah'ın bilinmesinde ise böyle bir şey söz konusu değildir.⁸³⁹ Zaten dinin ahiret ve Allah gibi metafizik kavramları, tabiatlarının gereği olarak insanın müşâhede ve tecrübe sınırlarının ötesindeki bir âlemle ilgilidir.⁸⁴⁰ Dolayısıyla Allah düşünülebilir ve hissedilebilir olanla mukayese yapılamayacak kadar çok yücedir.⁸⁴¹ O hâlde biz, aklî yeteneklerimizi ne kadar genişletirsek genişletelim Allah'ın zatını bilemeyiz.⁸⁴²

Kelamcılar nezdinde Allah'ın zatı mutlak gayptır.⁸⁴³ Allah'ın zatı, yaratılmışların ilminin ihata edemeyeceği, duyularının kavrayamayacağı vâcib ve zarurî varlıktır. O'nun zatının mahiyeti; tarif, sınırlama, nicelik ve nitelik gibi yollarla bilinemez.⁸⁴⁴ Zira insanoğlunun anlayışı ve dili, her şeyi kuşatıcı bütünlüğü içinde O'nu anlamak için çok yetersiz ve sınırlıdır.⁸⁴⁵ Her kim Allah'ın künhünü ve hakikatını bildiğini iddia ederse, muhakkak ki o, sapıtmış, azmış, yalan söylemiş ve iftirada bulunmuştur.⁸⁴⁶ Dolayısıyla

⁸³³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 93.

⁸³⁴ F. Ahmet Hilmi, *Tarih-i İslâm*, I, 270.

⁸³⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 29.

⁸³⁶ Muhammed Bâkır İlmu'l-Hüdâ, *Marifetullah*, 242.

⁸³⁷ Muhammed Bâkır İlmu'l-Hüdâ, *Marifetullah*, 114.

⁸³⁸ Muhammed Bâkır İlmu'l-Hüdâ, *Marifetullah*, 123; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 346; F. A. Hilmi, *Tarih-i İslâm*, I, 270; Aynı Müellif, *Üss-i İslâm*, 22-23; Aynı Müellif, *Hikmet Yazıları*, 96; Aynı Müellif, *Üss-i İslâm*, 24; Abdulaziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 89; Ayrıca bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 169; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 21; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-", 72; Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 127-128.

⁸³⁹ Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 127-128.

⁸⁴⁰ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 39.

⁸⁴¹ Dehlevî, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, I, 122.

⁸⁴² Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 177.

⁸⁴³ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 61.

⁸⁴⁴ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 75.

⁸⁴⁵ Khattoon, Jamila, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, (Çev.: Celal Türer), Üniversite Kitapevi, İstanbul 2003, 91.

⁸⁴⁶ Zencânî, Âyetullah Hac Seyyid İbrahim Müsevî en-Necefî, *Âkâidu'l-imâmîyyeti-i-İsnâ aşera*, (I-II), V. Baskı, y.y. 1402/1982, I, 30-31; Abdulfettâh Ahmed Fuâd, *el-İmâmu'z-Zeydî Ahmed b. Süleyman ve ârûhu'l-kelemîyye*, 45;

onlar, her şey hakkında konuşulabileceğini, ancak Allah'ın zatı hakkında sükût edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁴⁷

Yine onlara göre Allah'ın bilinemeyen yönü, zatı ve özü itibariyledir. Bu anlamda Allah'ı, hakikatı bakımından tahlil etmek mümkün değildir. Zira bir şeyi bilmek için ikilik ve zıtlık şarttır. Çünkü insan bir şeyi zıddıyla mukayese etmek suretiyle bilebilmektedir. Oysa Allah hususunda karşılaştırmak, mukayese ve muhakeme etmek mümkün olamaz. Ancak manasını belirtme açısından tahlil etmek mümkündür. Hatta ona göre iman ve irfan da bu tahlilden başka bir şey değildir. Bundan dolayı Allah hakkında ortaya konulan değerlendirmeler, hep Allah'ı tanımak amacıyla olup O'nun hakikatiyle ilgili değildir. Çünkü "zat"a ait hakikat dedikodunun kapsamı dışındadır. Aynı şekilde zata ait hakikat mutlaklıktır; her türlü belirleme ve sınırlamadan münezzehliktir. Vasıflar ve sıfatlar bu durumda yok olmuş olup açıkça meydana çıkmış ve belirli hâle gelmiş değildir. Zatın ıtlakını ne düşünmek, ne tasavvur etmek, ne görmek ve ne de gerçek anlamda bilmek mümkündür.⁸⁴⁸

Kelamcıların, insanın Allah'ı idrak edemeyişini iki sebebe bağladıkları görülür. Birincisi, insanın Allah'ı "tam anlamıyla" idrak ve ihata edemeyiş bir anlamda bilemeyiş, insandan daha doğrusu insanın donanımsal özelliklerinden kaynaklamaktadır. İkincisi, bizzat Allah'ın kendisinden, yani O'nun her türlü belirleme ve sınırlama ve ihatadan uzak olma özelliğini ifade eden "Mutlak" olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında ilk sebebin, ikincisine oranla daha geri planda kaldığı söylenebilir. Zira Allah'ın tam bilgisine engel olan yine O'dur, daha doğrusu O'nun taşıdığı özelliktir. Daha geniş ifade edecek olursak, O "Mutlak"tır. "Mutlak"ın bilinmesi de mümkün değildir. Zira bilmek, bir suretle belirlemek ve sınırlamak demek olduğundan "bilinen hiçbir şey mutlak olamaz".⁸⁴⁹ Allah "mutlak" olma vasfını taşıdığına göre bilinemez. Zira "bilinme" bir tür sınırlandırılma anlamına gelir. Böyle bir durum ise "sınırsız" ve "mutlak" Allah fikri ile bağdaşmaz. Böyle bir iddia, bir aşırılık olup hakikat ifade etmez. Öte yandan bunun karşılığı olarak ileri sürülen "Allah tamamen bilinir" iddiası da kelamcılara göre bir diğer aşırılıktır ki bu her iki iddia da

Muhammed Bakır İlmu'l-Hüdâ, *Marifetullah*, (Tahrir: Seyyid Ali Radevî), Dâru'l-Velâyeti li'n-Neşr, İran 1435, 18, 111; Mâcid, Seyyid Ahmed, *et-Tarîku ilâ ma'rîfetillah*, Dâru'l-Kelime't-Tayyibe, y. y. 1992, 18.

⁸⁴⁷ Muhammed Bâkır İlmu'l-Hüdâ, *Marifetullah*, 129.

⁸⁴⁸ F. A. Hilmi, *Tarih-i İslâm*, I, 199.

⁸⁴⁹ F. A. Hilmi, *Hikmet Yazıları*, 129, 252; Aynı Müellif, *Üss-i İslâm*, 23, 68; Aynı Müellif, *Hikmet Yazıları*, 252; Aynı Müellif, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 80, 101.

yanlış ve bâtıldır.⁸⁵⁰ Bu nedenle mutlakın bilinmeyişi, onlara göre “ârifin noksân-ı marifetinden değildir. Mutlak olanın bilinmek imkânına mâlik olmamasındandır.”⁸⁵¹

Kelamcıların bu görüşleri akli olarak değerlendirildiğinde, son derece isabetli görünmektedir. Zira sınırlı olan bir düşünce sistemiyle sınırsız olan bir varlığın hakikati hakkında konuşmak ve hüküm vermek, ne derece doğru olabilir? Zira “bir şey hakkında hüküm vermek, o şeyi tasavvur etmenin bir alt parçasıdır”⁸⁵² kaidesini göz önünde bulundurarak konumuza baktığımızda, Allah’ın özellikle de zatı hakkında konuşabilmemiz veya hüküm ifade eden cümleler sarf edebilmemiz için O’nu önce tasavvur etmemiz gerekir. Allah’ın benzeri ve dengi bulunmadığı için tasavvur edilemez, algılama ile idrak edilemez. O hâlde O’nun zatı hakkında herhangi bir şey söylememiz mümkün değildir. Ancak her ne kadar mutlak anlamda Allah’ı tanıyamıyorsak da bu O’nu hiç bilemeyiz veya O’nun hakkında herhangi bir şey söyleyemeyiz anlamına gelmez. Hâlbuki Allah’ı bilmeye yönelik insanî çabalar takdirle karşılanmalıdır. Çünkü ilke olarak bir şeyi tam olarak bilemememiz o şey hakkında fikir yürütmeye engel değildir.⁸⁵³ Zira O’nun eserleri, eylemleri onun mahiyeti hakkında değil, O’nun ulûhiyeti yani varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi verir. Nasıl ki insanlar, yüzyıllar boyunca suyun mahiyetinin H₂O olduğunu bilmeden suyun varlığından haberdar olmuşlarsa, aynı şekilde Allah’ın mahiyetini tam olarak bilmeden de O’nun varlığını, fiillerini ve bazı yönleri hakkında yüzeysel olarak da olsa bilgi sahibi olabilirler.

Öte yandan kelamcıların Allah’ın bilinebilirliği meselesinde ortaya koyduğu bu görüşleri, insanlığın bu yoldaki çabasını boşa saymaları ve gereksiz bir külfet olarak görmeleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Onların bu görüşleri, insanın Allah’ı bilmesi konusunda ulaşabileceği doğal sınırları göstermesi şeklinde anlaşılabilir. Zira Allah’ı bilmek/tanımak insan için bir gereksinim hatta bir ödevdir. Buna bağlı olarak da insanın Allah’ı bilmesi bir dereceye kadar mümkündür. Ancak insan, yukarıda belirtilen bazı nedenlerden dolayı Allah’ı hakkıyla bilmeye muktedir olamaz. İnsan bu

⁸⁵⁰ F. A. Hilmi, *Üss-i İslâm*, 24.

⁸⁵¹ F. A. Hilmi, *Hikmet Yazıları*, 252.

⁸⁵² “الحكم على الشيء فرع عن تصوره” kaidesi için bkz. Zühaylî, Muhammed Mustafa, *el-Veciz fî usûli’l-fikhi’l-İslâmiyye*, (I-II), II. Baskı, Dimeşk 1427/2006, I, 468; Vizaretu’l-Evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, *Mevsuatu’l-fikhiyyeti’l-Kuveytiyye*, (I-XXXV), Kuveyt 1404, I, 62; Mervezî, Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar ibni Ahmed, *Kavâidi’l-edilleti fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1418/1999, I, 127; Useymin, Muhammed b. Sâlih, *el-Usûl min ilmi’l-usûl*, Dâru’l-İmân, İskenderiyye 2001, 65; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin, *Mevsuatu’l-Elbânî*, Yemen 1431/2010, VII, 842.

⁸⁵³ F. A. Hilmi, *Tarih-i İslâm*, I, 290-291; Aynı müellif, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?*, 64.

konuda sınırlı ve kayıtlı bir bilgiye sahiptir. Allah'ı bilmeye yönelik insanî çabalar takdirle karşılanmalıdır. Zira ilke olarak bir şeyi tam olarak bilemememiz o şey hakkında fikir yürütmeye engel değildir.⁸⁵⁴ Nitekim “bir şey tamamen elde edilemiyorsa da tamamen terk edilemez” kaide-i esasiyeye binaen, Allah hakkında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia etmek doğru görünmemektedir. Şu bir hakikat ki mutlak varlık olması itibarıyla Allah, âlemimizin dışındadır. Böyle olmasına karşın; akıl ve buna bağlı olarak diğer bilgi verileriyle ve vahyin bildirmesi ile insan, Allah'ı bilme imkânına sahip olmaktadır.⁸⁵⁵ O hâlde Allah'ın mahiyeti hakkında insanın bilebileceği en doğru ve kapsamlı bilgi yine O'nun bilinmezliği bilgisidir. Dolayısıyla O'nun mahiyeti hakkında doğru olan, Ziya Paşa'nın şu mısralarıdır:

“İdrak-ı meâli bu küçük akla gerekmez.
Zira bu terazi o kadar sıkleti çekmez”⁸⁵⁶

2.2.2. Ulûhiyetinin Bilinebilirliği

Allah'ı mahiyetçe değil de varlık ve sıfatları açısından tanıma ya da tanıtmaya arayışı, hem felsefeciler hem de İslâm ulemasının ortak paydalarından birisidir.⁸⁵⁷ Bu düşünceyi özellikle kalam eserlerinde görmek mümkündür. Bu kaynaklara bakıldığında kalamcılar arasında Allah'ı idrak etmenin imkânsız olduğu hususunun, kesin bir şekilde iddia edilmediği görülür.⁸⁵⁸ Yani kalamcılar, marifetullah konusunda “Allah tamamen olmasa da bir şekilde bilinir” yaklaşımını benimsemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlara göre “Mutlak” olan Allah, tam olarak bilinemez, ancak “bir sûretle” bilinebilir. Hatta O'na bir isim verilmesi ve öteden beri mevcudiyetinin kabul/itiraf veya inkâr suretiyle tasavvur edilmesi, O'nun bir şekilde bilinebilecek olduğuna delildir.⁸⁵⁹ Bununla beraber onlara göre Allah, her ne kadar akıl ve duygularla idrak edilebilen herhangi bir şeye mukayese edilmekten, akılla ihata edilmekten ve halk arasında kullanılan lafızlarla ifade edilmekten münezzeh ise de O'nun bilinmesi ve insanlara tanıtılması da gereklidir. Bu, insanların mümkün olan kemal mertebesine ulaşabilmeleri için

⁸⁵⁴ F. A. Hilmi, *Târih-i İslâm*, I, 290-291; Aynı müellif, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 64.

⁸⁵⁵ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 149-150.

⁸⁵⁶ Ziya Paşa, *Külliyat-ı Ziya Paşa*, Ist. 1342/1924, 138 (Terkib-i Bend'den).

⁸⁵⁷ Hasan Peker, “Tanrı'yı İdrak Etme Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti”, *Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), İstanbul 2014, 88.

⁸⁵⁸ F. A. Hilmi, *Târih-i İslâm*, I, 270.

⁸⁵⁹ F. A. Hilmi, *Üss-i İslâm*, 24-25.

zorunludur.⁸⁶⁰ O hâlde Allah'ın bilinen ve insanlara tanıtılabilen bir yönü vardır. O da O'nun varlığını, birliğini, sıfatlarını ve fiillerini içine alan ulûhiyet cihetidir. Zaten kelimciler de marifetullahın kapsam alanını belirttiklerinde âlemden hareket etmek suretiyle Allah'ın varlığına, birliğine, sıfatlarına, fiillerine, adaletine ve hikmetine dikkatleri çekmişlerdir.⁸⁶¹ Mesela Gazalî, Allah'ın, bütün kullarına kendisini bilmelerini (marifetullahı) emrettiğini, bu marifetin de ilk olarak Allah'ı ve O'nun varlığını tasdik etmeyi, O'nu her şeyden takdis etmeyi ve vahdaniyetini bilmek olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶²

Bir şeyi bilmek veya tanıyabilmek, o şeyin mahiyeti veya hüviyetinden yola çıkarak elde edilecek verilerle mümkündür. Bir şeyin cüz'î hakikatı yani haricî vücudu o şeyin hüviyetini; küllî hakikatı ise onun mahiyetini ifade eder.⁸⁶³ Bu bağlamda bir şey ya zahirî ya da bâtinî özelliklerinden yola çıkılarak tanıtılabilir. Allah'ın zatının mahiyetini bilmek, bütün İslâm ulemasının da ittifakıyla mümkün değildir.⁸⁶⁴ Yukarıda açıklandığı üzere O'nun mahiyeti ve keyfiyeti bilinemez. O hâlde hüviyeti açısından bilinebilir. Hüviyeti ise O'nun varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından bilinebilmesini içine alır. O'nun sıfatları ve fiilleri ise O'nun hüviyetinin kısmen anlaşılabilmesini sağlar. Zira O'nun sıfatları ve fiilleri de tam olarak idrak edilememektedir. Nitekim kelimciler, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini “ğâib” olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁶⁵ Ancak Kur'an ve mütevatir sünnetin haber verdiği ve istidlal ve nazarın ulaşabildiği kadar bilinebilir. O hâlde mahiyeti açısından Allah'ın asla idrak edilemeyeceği ve bilinmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Hüviyeti veya ulûhiyeti açısından ise O'nun kısmen bilinebileceğini söyleyebiliriz.

Öte yandan kelimciler arasında marifetullahın aklî veya şer'î bir sorumluluk olması sorununu, zatının bilinmesinden ziyade varlığının, birliğinin ve sıfatlarının bilinmesi üzerine kurmuşlardır. Zira onlara göre insanın en bariz özelliği hikmet ve ilimdir. İlim de Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir. Zira insanın kemali de ancak bu ilimdedir.⁸⁶⁶ O hâlde akılla Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri bilinebilir mi?

⁸⁶⁰ Dehlevî, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, I, 122.

⁸⁶¹ Bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 66; Giritli Sırrı Paşa, *Nakdu'l-Kelâm fî akâidi'l-İslâm*, Mektebetü's-Sanayi' Matbaası, y.y. 1310, 7.

⁸⁶² Gazalî, *İlcâmu'l-avam an ilmi'l-Kelâm*, (Mecmûatu'r-Resâil içinde), 351.

⁸⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 19.

⁸⁶⁴ Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 68.

⁸⁶⁵ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf an menâhici'l-edilleti fî akâidi'l-İslâmiyye*, Silsiletü Turâsi'l-Felsefiyyi'l-Arabiyyi Müellefâti İbn Rüşd-II, Beyrut 1998, 69.

⁸⁶⁶ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1354.

Eğer bilinirse, ilahî mesajın kendisine ulaşmadığı kimselerin ahiretteki durumları nasıl olur? İşte bu soruların cevaplarına zemin oluşturma adına bu açılardan Allah'ın bilinmesi konusunu ele almamız kaçınılmaz olmuştur.

Kur'an ve hadisler bağlamında konuya bakıldığında, her iki kaynak da özellikle O'nun ulûhiyetinin tecellilerine dikkatleri çekmiştir. Zira *"Allah'ın yarattıkları hakkında tefekkür ediniz, ancak O'nun zatı hakkında tefekkür etmeyiniz. Gerçekten siz buna güç yetiremezsiniz."*⁸⁶⁷ şeklindeki rivayet, Allah'ın zatını değil de yarattıkları üzerinde tefekkür etmeyi, bu vesileyle de O'nun ulûhiyetinin bilinebileceğine işaret etmektedir. Bununla beraber *"Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil."*⁸⁶⁸ ayetine bakıldığında bir emir söz konusudur. Allah, *"Allah, kişiyi ancak gücü yettiği ile sorumlu tutar."*⁸⁶⁹ ayetiyle insanı ancak gücü nisbetinde mükellef tutacağını bildirmiştir. Ayette geçen emir kipi de mükellefiyet bildirmektedir. O hâlde insanın, Allah'ı bilmekle mükellef olduğu bir yön vardır. Bu da muhtemelen ulûhiyeti açısından. Aksi halde bu ayetteki emir, hikmetsiz olurdu ki Allah için bu muhaldir. Belki de kelamcılar tarafından Allah'ın, ulûhiyetinin bilgi objesi/konusu edilmesinin bir gerekçesi budur.

Kelamcıların ulûhiyetini bilme yaklaşımına geçmeden önce bu hususta onların izlemiş olduğu metodu kısaca beyan etmek faydalı olacaktır. Kelam disiplini, Allah'ın teşbihî bir metotla bilinmeyeceği kanısına varılmış olup bu yol mutlak anlamda nefyedilmiştir. Onların görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu yol, tam bilgi veremeyen bir yoldur. Zira teşbihi yol, isim ve sıfatlardan hareketle ve kendimize benzetme yoluyla O'nu tanımadır. İnsanda bulunan görme, işitme, konuşma vs. sıfatların Allah'ta da olduğunu öğreniyoruz ve eksik bir kavrayışla zihnimizde bir şeyler oluşturuyoruz. Bu, tıpkı hayat sahaları farklı olduğu halde suda yaşayan bir canlının, karada yaşayan bir canlıyla kıyaslanması ve benzetilmesi gibidir. Oysa bizim hayat sahibi oluşumuz, kudretimiz, ilmimiz ile Allah'ın hayat sahibi oluşundan, kudretinden, ilminden vb. den son derece uzaktır.⁸⁷⁰ Bu vasıflarla Allah'ı tanımak ve tarif etmek zan,

⁸⁶⁷ Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsât*, (I-X), Thk. Tarık b. İvedillah b. Muhammed el-Huseyni Daru'l-Haremeyn, Kahire 1415, VI, 250, (Hadis No: 6319). Ancak Heysemi, bu rivayet silsilesindeki Salim'den rivayet eden Vaz'i b. Nafi'nin "metrûku'l-hadis" bir kişi olmasından dolayı bu rivayetin zayıf olduğunu, İbn Abbas'ın kendi sözü olabileceğini savunmaktadır. Heysemî, Nurettin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (I-II), thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, y.y. ts, 81; II, 5; Aclûnî, *Keşfu'l-hafa*, I, 311.

⁸⁶⁸ Muhammed: 47/19.

⁸⁶⁹ Bakara: 2/286.

⁸⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet yay., İstanbul 2005, 119-149.

teşbîh ve isimlerde ortaklık kurmaktan başka bir şey değildir. İnsan kendi özellikleri ile Allah'ın sıfatları arasında bir mukâyese yapar. Ancak O'nun sıfatları bizim sıfatlarımıza benzemekten uzaktır. Benzerlik yani müşabehet yoktur. Her ne kadar biz benzerlik düşünsük ve alaka kursak da bu bir zan ve vehimdir. Bu yol ile Allah'ı bilmek ve tanımak zan ve teşbihin hâkim olduğu eksik bir tanıyıştır. O hâlde sıfatlar insandaki karşılıklarından tamamen farklıdır. Sadece söylem olarak benzerlik vardır. Bundan dolayı Allah'ın ulûhiyetini özellikle de sıfatlarını insanın özelliklerinden hareketle bilmek doğru değildir.

2.2.2.1. Varlığının Bilinebilirliği

Marifetullah konusunda öne çıkan belki de en önemli problem, Allah'ın varlığının bilinip bilinmemesidir. Hatta O'nun varlığının bilinmesi, kelamcılar arasında en yoğun tartışmaların yaşandığı husus olarak görülebilir. Kelamcıların Allah'ın zatının bilinemeyeceğini kabul ettikleri daha önceden ifade edilmişti.⁸⁷¹ Allah'ın varlığının bilinebileceği konusu aslında Hicrî üç ve dördüncü asra kadar götürülebilir. Mesela Makdisî (ö. 355/966) o dönemde gaye ve nizam delilinden bahsetmiştir. O, ispat-ı Vâcib diye ifade edilen Allah'ın varlığının delillerini işlerken, “âlemde müşahade edilen en güzel nizam ve tertip, en ince ve sağlam işleyiş” olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷² Dikkat edilirse o, “müşâhede” kavramını kullanmıştır. Birinci bölümde zikrettiğimiz gibi kelamcılar, beş duyu ile elde edilen bilgiye müşahade demişlerdir. Dolayısıyla ilk dönemlerden beri kelamcılar, Allah'ın varlığını da kapsayan O'nun ulûhiyetinin akıl-duyu ilişkisinden hareketle elde edilebileceğine işaret etmişlerdir. Ayrıca onlara göre her ne kadar Allah'ın bizzat kendisi, duyularla müşahade edilmiyorsa veya O'nu idrak edilemiyorsa da O, delaletleriyle maruftur.⁸⁷³ Yani zaten onlara göre Allah'ın bizzat kendisi, mahsus değildir, ancak O, fiillerinin eserleriyle maruftur.⁸⁷⁴

Kelamcılar, marifetullahın bir parçası sayılabilecek Allah'ın varlığını ispat için ispat-ı Vâcib terkiibini özellikle kullanmışlardır. Aslında isbat-ı Vâcib bahsi, hudus ve imkân delillerinden oluşan kozmolojik delil ve ihtira, gaye ve nizam veya hikmet ve

⁸⁷¹ F. A. Hilmi, *Târîh-i İslâm*, I, 270; Aynı Müellif, *Üss-i İslâm*, 22.

⁸⁷² Konuyla ilgili bkz. Makdisî, *el-Bed' ve 't-tarih*, I, 64 vd.

⁸⁷³ Makdisî, *el-Bed' ve 't-tarih*, I, 74.

⁸⁷⁴ Makdisî, *el-Bed' ve 't-tarih*, I, 65.

inayet delilinin oluşturduğu teolojik delilleri kapsamaktadır.⁸⁷⁵ Bu deliller, hemen hemen bütün kelim eserlerinde ele alınmıştır. Hatta bu konuyu “isbat-ı Vâcib” başlığı altınca genişçe işleyen müstakil çalışmalar yapılmıştır.⁸⁷⁶ Konunun tafsili boyutunu kelim eserlerine havale edip burada kelimciler açısından Allah’ın varlığının bilinebilirliğini icmalî olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Bir bütün olarak kelim ilmi, Allah’ın aklî çıkarımlar yoluyla bilinebileceğini öngörmektedir. O’nun hakkındaki bilgiye ulaştıran en gözde kavramlar istidlal ve nazardır. Hatta kelim ekolleri, Allah hakkındaki bilgiye ulaşmada akıl yürütmenin zarurî olduğu konusunda uzlaşî içerisinde olmuşlardır.⁸⁷⁷ Bu açıdan kelimciler, âlemin hudusiyetinden yola çıkarak âlemin Yaratıcı’sına varmak suretiyle hudus delili geliştirmişlerdir.⁸⁷⁸ Kur’an’ın ana temalarından biri de kelimcilerin kullandığı gaye-nizam delili başta olmak üzere çeşitli delillerle Allah’ın varlığına, birliğine, sıfatlarına ve fiillerine ilişkin bilgiye erişilebileceği ve hatta erişilmesi gerektiğidir.⁸⁷⁹ Muhtemelen kelimciler da bundan esinlenerek, Allah’ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını ispatlamak için aklî delillerle düşünmeyi gerekli görmüşlerdir.⁸⁸⁰ Yani her iki delil de istidlal ve nazar üzerine bina edildiği söylenebilir. Zira kelimcilerin hudus ve imkân delilleri aklî mukaddimelere (öncüllere) bina edilmiştir.⁸⁸¹

Böyle olmakla beraber Allah’ın varlığının bilinmesi hakkında nazar ve tefekküre ihtiyaç duymayacak kadar çok açık olduğunu ifade edenlerin olduğu da görülmektedir.⁸⁸² Aslında kanaatimizce bu hususta isabetli olan şudur: Bu konu, mükellefin idrak seviyesine tâbi bir keyfiyettir. Nitekim bir mükellefe göre Allah’ın varlığı, çok bedihî ise artık ona nazar terettüp etmez. Fakat yine de nazar, farz-ı kifâye yoluyla vâcib olur. Zira tereddüt içinde bulunanlar ve inatçıların şüphelerini giderme, hak ve doğru olanı talep edenleri irşad için bu konudaki delillere tafsilatlı bir şekilde vâkıf olanların vücuduna ihtiyaç vardır.⁸⁸³

⁸⁷⁵ M. Sait Özervarlı, “İsbat-ı Vâcib”, *DİA*, XXII, 495-496.

⁸⁷⁶ Bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*; Mehmet Şaşa, *İsbat-ı Vâcib Delillerinin Akliliği Meselesi*, (Yayınlanmamış yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2006.

⁸⁷⁷ Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelam’a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara, 2002 130 vd.; İcî, *el-Mevâkıf*, 28 vd..

⁸⁷⁸ İzmirli, *Muhassalu’l-kelam ve’l-hikme*, 68.

⁸⁷⁹ Muhammed: 47/19.

⁸⁸⁰ İbn Ebî Şerif, *Kitâbu’l-müsâmere*, 17.

⁸⁸¹ İbn Ebî Şerif, *Kitâbu’l-müsâmere*, 17.

⁸⁸² İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 346.

⁸⁸³ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 346.

Kelamcılar nezdinde dünyanın sonradan yaratılmışlığı, icad ve ihdasın delili olan yokluktan sonra var olmanın önemli bir unsurudur. Bu unsur dış dünyanın delalet etmesiyle Allah'ın istidlâlî bir bilgiyle bilinebileceğini göstermektedir. Kelamcılar, Allah'ın varlığının en önemli delilinin âlem, yani dış dünya olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre âlemin Sâniî olan Allah'ın, âlemsiz akledilmesi mümkün değildir.⁸⁸⁴ Zira âlem, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına bir delildir.⁸⁸⁵ Dolayısıyla onlar, âlem üzerinde istidlalde bulunarak Allah'a varılabileceğini ifade etmişlerdir.⁸⁸⁶ Yani onlar açısından yer ve gök üzerine tefekkür etmek, âlemin Sâniî'ne götürür. Nasıl ki yazı herhangi bir kâtibe, bina da herhangi bir bâniye delalet ediyorsa, âlem de bir muhdise (yaratıcıya) delalet etmektedir.⁸⁸⁷ Yine bir yerde yükselen veya görülen duman, orada ateşin varlığına; ışığın da güneşin varlığına delalet etmesini bilmemiz bir istidlâlî bilgidir. Yani şehadet âleminde hareket ederek, duyuların konusu olmayan veya o anda duyularla algılanamayan şeylerin, özellikle de gâib varlıkların varlığına hükmetme ve onları bilme şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla onlar istidlali, Allah, ahiret gibi konuları bilme yolu olarak görmektedir.⁸⁸⁸ Allah'ın varlığı da aklî delillerle bilinebilir.⁸⁸⁹ Zaten Kur'an'ın bazı ayetleri⁸⁹⁰ de buna işaret etmektedir. Bununla beraber eğer Allah'ın zatı, sıfatları, varlığı ve tevhidi delillerle öğrenilmezse, taklit olmuş olur.⁸⁹¹ Marifetullah konusunda taklit ise kelamcıların câiz görmediği bir şeydir.⁸⁹² Bu konu, aşağıda genişçe işlenmiştir.

Kelamcılara göre var olup da duyuların algılayamadığı veya deneyle anlaşılamayan şeyler de vardır. O hâlde deneyin yokluğuna hükmettiği bir şeyin varlığını akıl kabul edebilir. Zira kelamcılara göre akıl, hissedilen âlemin müşâhede edilmesi gibi vasıtaları kullanmak suretiyle sem'iyâta dair meseleleri idrak edebilir.⁸⁹³ Zaten bir şeyin var olmasının imkânsızlığını bilmek, deneyin sınırları dışındadır.

⁸⁸⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 106; Taftazanî, *Serhu'l-mekâsîd*, II, 42 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 65 vd..

⁸⁸⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 106; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 240; Râzî, *el-Muhassal*, 30-31; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 65 vd..

⁸⁸⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-luma'* 17-19; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 77; Gazalî, *Mizânü'l-amel*, 215; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 295-297; Necefi, *Akâidu'l-imâmiyyeti'l-isnâ aşera*, 19-23; Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 8; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 65 vd.; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 467-468; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 346; Abdurrahman el-Fuheyd, *Zâhid el-Kevserî ve Onun İtikadî Görüşleri*, Suudî Arabistan 1423, 106; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 61; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-", 54.

⁸⁸⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 93, 254, 304; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 65 vd..

⁸⁸⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 36, 93, 254, 304; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 87-90.

⁸⁸⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 194; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 65 vd..

⁸⁹⁰ Araf: 7/185; Fussilet: 41/53.

⁸⁹¹ Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail eş-Şâfiî, *Risâletü istihsânü'l-havd fî ilmi'l-Kelam*, Dru'l-Meşârik, Beyrut 1415/1995, 22-23.

⁸⁹² İbn Ebî Şerif, *Kitabu'l-Müsâmere*, 11-12.

⁸⁹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 315; Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 41.

Deneyin bu konuda bilgi vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla bir şeyin zâhirde mevcut olmaması, onun varlığının imkânsız olduğunu göstermez.⁸⁹⁴ Kelamcılar, marifetullahın görülen âlem üzerinde istidlal yoluyla elde edilebileceğine özellikle parmak basmışlardır.⁸⁹⁵ Onlara göre duyularla elde edilen bilgi, duyularla algılanamayan bilginin gerekliliğine bir delildir.⁸⁹⁶ Bu düşünceden hareketle kelamcılar, Allah'ın hislerle değil, âlemdeki hissedilebilen delillerle bilinebilecek bir varlık olduğunu, ifade etmişlerdir.⁸⁹⁷ Zira gözlenebilen kâinat, görünmeyen bir âleme ve nihayet Allah'ın varlığına delalet etmektedir.⁸⁹⁸ Zaten kelamcılar, delil kavramını, “müşahade (duyu) alanının dışında kalan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan varlıkların bilgisine ulaştıran araç, işaret ve alamet” şeklinde tanımlamışlardır.⁸⁹⁹ Onlar, yaratılmış âlemin her yönüyle bizleri Allah hakkındaki bilgiye ulaştıracak ayetlerle ve alametlerle dolu olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, Allah'ın varlığı, birliği, ilmi, kudreti ve iradesi, kâinatın yaratılmışlığı gibi imana taalluk eden alanlar hakkında vahyi tasdik yoluyla değil, sadece akıl yürütme yoluyla bilgi elde edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁹⁰⁰ Bu bağlamda kelamcılara göre âlem-i şehadetten yola çıkılarak Allah'ın varlığı hakkında bilgi sahibi olunabilir. Bu da aslında Allah hakkındaki bilginin deney ve gözlemden tamamen hali olmadığını göstermektedir.

Öte yandan kelamcılar, doğrudan deney ve gözleme dayalı bir yolla Allah'ın varlığının bilinemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bilimsel bilgiye has bir şekilde daha net bir ifade ile empirik bir yolla Allah'ın varlığını bilmek, söz konusu değildir.⁹⁰¹ Zira her ne kadar iman, bilgiyi barındırsa da onlar, bilgi ve iman olgularının niteliksel ayrılıklarına, “neticede birleşseler bile, iman ile bilim arasında elbette bir fark vardır”⁹⁰² sözüyle işaret etmişlerdir. Öte yandan onlara göre bilgi eksikliği inanmaya mani bir durum olamaz. Yani bir şeyi bilmiyoruz diye bir şeyi inkâra kalkışmak kadar akla ve bilime aykırı bir şey olamaz.⁹⁰³ Zira bilgi açısından mutlak anlamda bir sübût hangi şey için gerçekleştirilebilir?⁹⁰⁴

⁸⁹⁴ Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 134.

⁸⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 315.

⁸⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 246.

⁸⁹⁷ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 42-43, 84. Ayrıca bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 115; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 21.

⁸⁹⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 83-85; Necip Taylan, *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989, 32.

⁸⁹⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 13-14.

⁹⁰⁰ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 184.

⁹⁰¹ F. A. Hilmi, *Târîh-i İslâm*, I, 163.

⁹⁰² F. A. Hilmi, *Tarih-i İslâm*, I, 146.

⁹⁰³ F. A. Hilmi, *Tarih-i İslâm*, I, 279.

⁹⁰⁴ F. A. Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 199.

Şunu belirtmek gerekir ki Allah'ın varlığını bilmek ile O'nun mahiyetini bilmek veya idrak etmek birbirine karıştırılmamalıdır. Bir şeyin varlığını bilmekle zatını ve mahiyetini bilmek birbirinden farklıdır.⁹⁰⁵ Her ne kadar Allah'ın ne olduğu, nasıl bir varlık olduğu bilinemiyorsa da var olduğu bilinebilir.⁹⁰⁶ Bu açıdan Allah, varlığıyla çok açık, fakat zatının mahiyeti itibariyle insanın idrak alanı dışındadır; “*O, zâhirdir ve bâtındır.*”⁹⁰⁷. Zâhirdir, çünkü varlığı sayısız delillerle gün gibi açıktır. Bâtındır, çünkü zatının hakikatı duyular ve akılla idrak edilemez.⁹⁰⁸ O hâlde Allah'ın “var” olup olmadığı üzerine, temeli varlığa ve varlığın ilkelerine dayanan mantıkla veya dille konuşulabilir ve O'nun varlığı bilinebilir.

Allah'ın varlığını bilme ve ispat etmede kelamcıların kullandıkları metodu Kur'an'a arz etmeye çalışalım. Kur'an'ın kullandığı üslup ile kelamcıların yöntemi, âlemin hâdis olduğu ve onun bir muhdisi gereklidir noktasında aynıdır. Fakat konuyu ele alışları ve öğretme keyfiyetleri bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. Nitekim Kur'an, duyuların bizzat hissettiği yağmurun yağması, suyun indirilmesi, bulutların yerle gök arasında seyr halinde olması, yeryüzünün tekrar yeşile bürünmesi gibi birçok kozmik olayı delil getirmiştir.⁹⁰⁹ Kur'an'ın yolu, avam olsun havas olsun herkesin kendisince pay alabileceği veya anlayabileceği bir metottur. Kelamcılar ise ancak alanında ihtisas yapmış olanların anlayabilecekleri zor bir yol tercih etmişlerdir. Nitekim kelamcılar, âlemin hâdis olduğunu ispatlarken, cevher ve a'raz terimlerini kullanmışlardır. Bir kişinin ilk olarak cevherin tanımını ve varlığını, a'razın da hem tanımını hem de hâdis olduğunu bilmesi ve ispat etmesi gerekir ki âlemin sonradan olduğunu kavrayabilsin. Dolayısıyla da İslâm düşünürlerinin bile tanımları konusunda ihtilafa düştükleri cevher ve a'raz kavramlarını avamın anlayamaması kaçınılmazdır.

Yukarıda da zikredildiği gibi kelamcılar, âlemden hareketle hudus delilini geliştirmiş, bununla da âlemi Yaratan'a varmışlardır.⁹¹⁰ Kur'an ise her ne kadar âlemden hareketle Allah'a gitmişse de kelamcılar gibi âlemin hâdis olma metoduna dayanmamıştır, yani hudus delilindeki teknik boyuta girmemiştir.⁹¹¹ Kelam metodu, âlemin hudusuna dayanarak hareket ederken; Kur'an'ın hitap üslubu, âlemin nizamına

⁹⁰⁵ Mâturîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, 29.

⁹⁰⁶ Hasan Peker, “Tanrı'yı İdrak Etme Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti”, 88.

⁹⁰⁷ Hadîd: 57/3.

⁹⁰⁸ Mevlüt Özler, “Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi”, 95.

⁹⁰⁹ Bkz. Bakara: 2/164.

⁹¹⁰ İzmirli, *Muhassalu 'l-kelam ve 'l-hikme*, 68.

⁹¹¹ İzmirli, *Muhassalu 'l-kelam ve 'l-hikme*, 69.

dikkatleri çekerek hareket etmektedir.⁹¹² Bu açıdan bakıldığında, İbn Rüşd'ün haklı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Son olarak kelamcılar, Allah'ın varlığı açısından bilinebileceği konusunda ittifak ettiklerini söylemek mümkündür. Hem marifetullahı akli bir sorumluluk olarak kabul edenler hem de şer'î bir yükümlülük görenler, O'nun varlığının bilinebileceğini kabul etmişlerdir. İhtilafın yaşandığı yer, vücubiyet kaynağıdır.

2.2.2.2. Birliğin Bilinebilirliği

Marifetullah konusunda kayda değer en önemli yönlerden biri de Allah'ın birliğin bilinip bilinmemesidir. Kelamcılar, Allah'ın fasıllardan veya cüzlerden mürekkep olmadığını, cüzlere bölünemediğini, kendi cinsinden başka bir varlığın olmadığını, nev-i şahsına münhasır bir varlık olduğunu ifade ederek O'nun birliğini vurgulamışlardır.⁹¹³ Zira cüzlerden mürekkep olmamak, vâcib varlığın zorunlu niteliklerindendir. Çünkü cüzlerden mürekkep olan bir varlık, cüzlerine ve bu cüzleri birleştiren bir kuvvete ihtiyaç duyar. Allah ise Vâcibu'l-Vücut olmakla beraber, cismaniyeti gerektiren her türlü şeyden münezzehtir.⁹¹⁴

Öte yandan kelamcılar, Allah'ın birliğini bilmenin, fiillerinde ve sıfatlarında bir olduğunu bilmek olduğunu ifade etmişlerdir.⁹¹⁵ Ayrıca kelamcılara göre Allah'ın birliği denildiğinde sayısal anlamda bir birliktelik anlaşılmamalıdır. Yani “bir başkası kendisine eklendiğinde iki olan” anlamında değildir. Aynı şekilde O'nun birliği, benzerinin olmadığı anlamındadır.⁹¹⁶ Benzeri olmadığı için O, birbirine benzeyen cüzlere, parçalara bölünemez. Zira bölünürse, cüzler birbirinin benzeri olacakları için O'nun da benzeri olmuş olur. Dolayısıyla burada bir birlikten söz edilemez.

Aslında Allah'ın varlığını bilme hususunda ileri sürülen bazı delillerin, aynı zamanda O'nun birliğini ispat ettiği söylenebilir. Gaye ve nizam delili buna örnek

⁹¹² İzmirli, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, 92.

⁹¹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 200; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 39-45; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 23; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 217, 231; Bakillânî, *el-İnsâf*, 26; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 7-19; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 30, 43; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikad*, 24, 42-43; Gazalî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l Kelam*, (Mecmûatu'r Resâil içinde), 321, 345; Gazalî, *İhyâ*, I, 154; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 237; İbn Hümam, *el-Müsâyere*, 5, 13-16; İbn Ebî Şerîf, *Kitâbu'l-müsâmere*, 12; Aynı şekilde Şia da bu görüştedir. Bkz. Zencânî, *Akâidu'l-imâmiyyeti'i-isnâ aşera*, I, 25.

⁹¹⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 168; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, 186.

⁹¹⁵ Bekir Said A'veşt, *Dirâsetu'l-İslâmiyye fi usûli'l-ibâdiyye*, III. Baskı, Dâru't-Tedâmuni'l-Mutâba, y.y. 1408/1988, 40.

⁹¹⁶ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 96; Sâbunî, *el-Bidâye*, 57-59; Bu konuda tafsilatlı bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 67.

verilebilir. Ancak kelimciler bu konuda temanu delilini kullanmışlardır. Onlar, nazar ve istidlal etmek suretiyle âlemdeki bu düzenin, Allah'ın birliğini gösterdiğini ileri sürmüşlerdir.⁹¹⁷ Zira birden çok ilah olsaydı, birinin ölmesini istediği bir canlının, diğeri yaşamasını istemeyebilir. Bir anda her ikisinin de talebinin olması mümkün değildir. Zira içtima-i zıddeyn muhaldir. O hâlde sadece birinin hükmü olacaktır, diğerrinin isteği olmayacaktır. Bu durumda isteği olmayanın, ilah olması düşünülemez. Zira acziyet, ilah olmaya engeldir. Âlemde belki de her saniye yenilenen bunca iş-oluş varken, âlemin kuruluşundan kıyamete kadar devam edecek olan sünnetullahta herhangi bir değişiklik söz konusu değilken, birden fazla ilahın varlığından nasıl bahsedilebilir? Eğer ilahlar birden fazla olsaydı, ilahların çekişmesinden sünnetullahta muhakkak değişiklikler söz konusu olmaz mıydı?⁹¹⁸ Bu muhakemelerden hareketle bazı kelimciler, âlemde Allah'ın varlığına ve birliğine sevk eden o kadar açık ve güçlü deliller var ki Allah'ın birliği konusunda mükelleflerin hiçbir mazeretlerinin olamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁹¹⁹

Kelimcilerin görüşlerini Kur'an bağlamında değerlendirdiğimizde onların yaklaşımları ile Kur'an'ın aktarımı arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığı görülür. Kur'an'da Allah'ın birliği, "Ehad"⁹²⁰ ve "Vâhid"⁹²¹ kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bununla beraber Kur'an'ın birçok yerinde "*O'ndan başka ilah yoktur.*"⁹²² şeklinde ifade edilerek, O'nun birliği vurgulanmıştır. Hatta "*Ondan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.*"⁹²³ denilmek suretiyle, emir siğasıyla O'nun birliğinin bilinmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu emir siğasından hareketle Allah'ın birliğinin bilinebileceğini söylemek te mümkündür. Ayrıca "*Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır.*"⁹²⁴ mealindeki ayet, her şeyde Allah'ın birliğine deliller olduğuna, dolayısıyla bilinebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla kelimcilerin kabul ettiği "Her şeyde Allah'ın birliğine delalet eden ayetler vardır" kaidesi, Kur'an'ın hitap üslubuna uygun düşmektedir. Aynı şekilde Kur'anî sunum üslubu ise her şeyden marifetullaha ulaşabilen nuranî bir asayı andırır. Bize

⁹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 315; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 371; Gazalî, *Mizânu'l-âmel*, 215; F. A. Hilmi, *Târîh-i İslâm*, I, 270; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 449-450.

⁹¹⁸ Konuyla ilgili olarak Bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 39-43.

⁹¹⁹ Resul Öztürk, "Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı", 162.

⁹²⁰ İhlas: 112/1.

⁹²¹ En'am: 6/19; Ra'd: 13/16; İbrahim: 14/52; Nahl: 16/22, 51; Mü'min: 40/16.

⁹²² Bununla ilgili ayetler çoktur. Bunlardan bazıları; Bakara: 2/163, 255; Al-i İmran: 3/2, 18; Nisa: 4/87; Tevbe: 9/129 vb..

⁹²³ Muhammed: 47/19.

⁹²⁴ Zariyât: 51/20-21.

yaratılmış olan her şeyden, Allah'ın varlığını ve birliğini tanıyıp, bilmemizi sağlayan bir pencere açılacağını öğretir.⁹²⁵

Dikkat edilirse Kur'an, hiç eğitim öğretim görmemiş birinden tutun en üst eğitimi alan kimselere kadar her kesimin nasibini alabileceği sade bir yol izlemiştir. Kelamcılar ise hem Allah'ın varlığını hem de birliğini bilme konusunda teknik terimler kullanarak ve derin akli muhakemeler sonucunda ulaşılabilecek bazı sonuçlara varmışlardır. Bir örnekle ifade edecek olursak kelam ağacının meyveleri sadece en üst dallarda bulunurken, Kur'an ağacının meyveleri ise en alttaki daldan en üstteki dala kadar her dalda mevcuttur. Kelam ağacından sadece boyu uzun olanlar (o ilimde uzman olanlar) faydalanabilirken, Kur'an ağacından her boydaki insan faydalanabilir.

Yine kelamcılar, birtakım rasyonel kaygılarla (Mutezile'nin yaptığı gibi) Allah'ın yüceliğini aşırı vurgulayıp, O'nu son derece insanlardan uzaklaştırmış, idrak edilemez kılmış ve beşerî tecrübenin dışında bırakmışlardır. Böyle bir Allah, Kur'an'ın insanlarla olan somut ilişkileri içinde insanlığın idrakine sunduğu, onların dualarına cevap veren, yardımlarına koşan, rızık veren vs. bir Allah değil, bir anlamda kelamcıların ve teknokratların Allah'ıdır.⁹²⁶ Zira O'nun münezzehe olduğuna aşırı vurgu yapan kelamcılar, günlük hayatın somut ilgilerinden kopuk, soyut bir dil kullanmak suretiyle O'nun dünyadan uzaklaştırılmasına katkıda bulunmuşlardır. Hatta sonunda Allah soyutlaşarak gözden bütünüyle kaybolmuştur. Allah, ulaşılması imkânsız olan göğünde Batı düşüncesinin kıyısında köşesinde kalmış oyuncular olan teologların hususi ilgilerinin konusu haline gelmiştir.⁹²⁷ Bu şekilde aşırı tenzihçi anlatım biçimi içinde sunulan Allah'ı, beşerî tecrübe içinde anlamak ve O'na yönelik bilgiye erişebilme imkânı bulunmamaktadır. Eğer Allah, insanın da içinde bulunduğu bu âlemin bir düzenleyicisi ise bu durumda olgu ve olaylarla ilişkisinin, Kur'an'da da sunulduğu gibi somut ve beşerî tecrübe açısından anlam taşıyor olması gerekir. Bu ise Allah'ın aşkınlığı içinde olduğu kadar, içkinliği içinde de anlaşılmasını kaçınılmaz kılmaktadır.⁹²⁸

Ne var ki Allah kendini beşerî idrake sunarken, yüksek seviyede bilgi formlarına ve felsefik terimlere başvurmak yerine, insanın daha kolay anlayabileceği ve beşerî kapasiteye uygun somut ve açık bir dil kullanır. Kendini, insana ve âleme ilişkin

⁹²⁵ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 148.

⁹²⁶ Geniş bilgi için Bkz. Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", 349.

⁹²⁷ Bkz. Chittick, William, *Var Olmanın Boyutları*, (Çev.: Turan Koç), İstanbul 1997, 33.

⁹²⁸ Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", 349.

eylemleri aracılığıyla beşerî idrake sunar. Bu bağlamda O, yaratan, yöneten, rızkı veren, tabiat olaylarını düzenleyen yüksek bir düzenleyicidir. Kâinat da ilahî irade ve gayeyi açığa vuran, ilahî sıfatların bir yansıma alanı hükmündedir. Bir anlamda Kur'an'ın her bir cümlesi de bizzat âlemin kendisi de O'nun varlık ve yüceliğini gösteren birer "simge/ayettir".⁹²⁹ Zaten insanların Allah hakkındaki bilgisi, nesnel gerçekliklerin objektif araştırmasına dayanmaktadır. Bu sebeple Allah, yaratıcı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen mutlak güç sahibini bilebilmek için insanı, doğal ve somut olgu ve olayların nesnel gözlemine davet etmektedir.⁹³⁰ Zira Kur'an'ın "tefekür etmez misiniz", "düşünmez misiniz", "görmez misiniz" gibi ifadeleri, insanı bu tarz bir araştırmaya sevk etmektedir. Ancak nihaî anlamda burada "tefekür", "düşünme" ve "görme" Allah'ın varlığını ispat eden delilleri mantık yoluyla kurmaya çalışmak veya Allah'ın varlığını çıkarmak anlamına gelmemektedir. Belki de Allah'ı "keşfetmek", yani "bulmak" ve böylece basiretli bir şekilde idrakini geliştirerek akla perde olan gaflet bulutlarını dağıtmak demektir.⁹³¹

Görüldüğü üzere marifetullah hususunda Kur'an'ın hitap tarzı veya üslubu ile kelimcilerin yöntemleri arasında gözle görülür derecede fark vardır. Kur'an-ı Kerim'in marifetullahla ilgili usulü, burhan olan ve herkesçe kabul edilen delillerdir ve her asırdaki insanların akıl ve meyillerini doyuracak düzeydedir. Bu açıdan şunu söyleyebiliriz: Kur'an'ın delilleri gıda gibidir. Bunlardan her insan faydalanır. Kelamcılarının delilleri ise ilaca benzer. Bunlardan da insanların bir kısmı istifade eder. Hatta denilebilir ki Kur'an'ın delilleri hem çocuğun hem de yetişkin güçlü bir adamın faydalandığı bir su gibidir. Yani Kur'an'ın delilleri ilk bakışta hemen idrak edilebilecek bir şekildedir. Diğer deliller ise yetişkin insanların bazen faydalandığı ve bazen de hastalandığı ve çocukların istifade edemediği yemekler gibidir.⁹³² Aynı şekilde şöyle bir örnek de verebiliriz: Bir su getirmek için bazıları suyu, uzak yerden, kazarak dağların altında borularla getirir. Bir kısmı ise her yerde kuyu kazar ve su çıkarır. Birinci kısım, çok zahmetlidir, tıkanabilir, kesilebilir. Fakat yerde kuyuları kazıp su çıkarabilenler, zahmetsiz her bir yerde su çıkarabilir. İşte aynen bu misal gibi kelimciler, âlemin nihayetinden hareketle teselsül ve devrin muhaliyetiyle sebepleri kesip, Vâcibu'l-Vücut olan Allah'ın varlığını ispatlamışlardır. Dolayısıyla uzun yolda gitmişlerdir. Fakat

⁹²⁹ Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", 348.

⁹³⁰ Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", 349.

⁹³¹ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, 48.

⁹³² Gazalî, *İlcâmu'l-avam an ilmi'l-kelam*, (Mecmûatu'r-resâil içinde), 334-335.

Kur'an'ın üslubu ise "Her şeyde Allah'ın birliğine delalet eden ayetler vardır" ilkesiyle ifade edecek olursak, her şeyde marifetullah'a götüren deliller ortaya koymaktadır.⁹³³

Aslında kelamcılar için geçerli olan bu hususlar, sûfîlerin marifetullah anlayışları için de geçerliliğini korumaktadır. Yani söz konusu teşbihlerin ve problemlerin sûfîler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kur'an'ın açtığı ve izlediği yol, objektif, kavranabilir, güvenli ve herkes içindir. Sûfîlerin açtığı yol ise subjektif olmakla beraber dar, orman patikası ve dağ yolu gibi olup biraz riskleri vardır. Herkesin ulaşabileceği ve rahatlıkla yoluna devam edebileceği bir yol değildir.⁹³⁴ Zira onlar da herkesin ulaşamayacağı bazı makamlardan söz ederek o makamlara ulaştıktan sonra bazı kapıların açılabilmesini ileri sürmüşlerdir. Onlar muhadara, mükâşefe ve müşâhede adıyla birtakım makamlardan bahsetmişlerdir. En kıymetli bilginin ise müşâhede makamında elde edilebileceğini dile getirmişlerdir. Böylece onlar da elit/havass bir tabaka oluşturarak herkesin istifade edemeyeceği bir makam veya saha oluşturmuşlardır. Yani Allah'ın sıfatlarının mükâşefe makamına, O'nun zatına taalluk eden hususların müşâhede makamlarında elde edilebileceğini ileri sürerek elit bir tabaka oluşturmuşlardır. Hem onlar müşâhede makamına ulaşabilenlerin ancak müşâhede makamındakileri anlayabileceğini ifade ederek herkesin o mertebeye ulaşamayacağına işaret etmişlerdir.⁹³⁵ Hâlbuki yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kur'an'ın delilleri, herkesin ilk bakışta anlayabileceği tarzda olduğu gibi somut ve açıktır. O deliller, özel bir makam veya mertebeye erişenlere tahsis edilmiş değildir. Yani Kur'an, böyle makam veya sahayla sınırlı bırakmayarak herkesin yakalayabileceği veya kendini onda görebileceği bir tablo çizmektedir.

O hâlde Kur'an, her hususta olduğu gibi marifetullah konusunda da gözle görülür, elle tutulur gerçeklere ağırlık veren bir ruh taşımaktadır.⁹³⁶ O hâlde Kur'an'ın amacının ve mesajının yakalanması ve uygulanması, yegâne gerçek bilgi olan marifetullah'a kapı açar.⁹³⁷ Kur'an'ın metodunu kullanan İslâmî bilim de âlem hakkında edindiği malumatı marifetullah'a ve hikmete dönüştürür.⁹³⁸

Ancak bu yaklaşımdan kelam ve tasavvuf ilimlerinin gereksizmiş veya insanlara sundukları marifetullah anlayışının onların kafasını daha çok karıştıran yaklaşımlarmış

⁹³³ Nursî, *Mektubat*, 330-331.

⁹³⁴ İlhamî Güler, *İlhamiyât Dinî-Teolojik Aforizmalar-I*, 162.

⁹³⁵ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 74 (38 Mektup).

⁹³⁶ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 155.

⁹³⁷ Yamina Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 57.

⁹³⁸ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 128.

gibi algılanması da yanlış olur. Her ne kadar kelamcılarının metodu ve kullandıkları dil, herkese hitap edecek kadar sade olmasa da her dönemde kelamcılarının bu tarzına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Zira her dönemde özellikle aklî deliller öne sürmek suretiyle Allah'ı inkâr etmeye çalışanlar olmuştur. O dönemin kelamcıları da zamanlarının ilmî terminolojisini kullanmak suretiyle onları ilzam etmeye uğraşmışlardır. Bununla beraber Kur'an'ın dili ne kadar somut ve sade de olsa onu inkâr edenler tarafından ne okunuyor ne de delil olarak kabul ediliyor. Dolayısıyla yapılacak tek şey, güçlü aklî delillerle ve ilmî verilerle muhatapları susturmak suretiyle Allah'ın ulûhiyetini ortaya koymaktır.

2.2.2.3. Sıfatlarının Bilinebilirliği

Allah'ın sıfatları açısından bilinmesine geçmeden önce, O'nun sıfatlarının varlığına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Zira bilmek, var olmakla mümkündür. Aslında Kur'an'ın inanmaya davet ettiği Allah, mücerred bir varlık değildir, sıfatlara sahip olan bir varlıktır.⁹³⁹ Ancak kelamcılar, zat-sıfat ilişkisini ve sıfatların varlığını mantıkî bir zemine oturtabilmek için ilahî sıfatlar konusunu çok tartışmışlardır. Aslında normal şartlarda zat ile sıfatın aynı olması muhaldir. Çünkü bir şeyin sıfatı onun zatı değildir, birbirinden farklı şeylerdir. O hâlde Allah'ın sıfatları da O'nun zatının aynısı değildir. Ancak Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki için düzlemin farklı olması, dilin dinamiğinin el vermemesi ve ifadelerin yetersizliğinden dolayı paradoksal ifadeler kullanılmıştır. Nitekim Ehl-i Sünnet uleması, bunu “O'nun sıfatları, zatının ne aynısı ne de gayrisidir.” diyerek ifade etmiştir. Bununla beraber eğer Allah'ın hakikatı mürekkebi yani zat ve sıfat gibi mutlak anlamda iki ayrı unsurdan oluşmuşsa, o zaman vâcib varlık değil, mümkün varlık olurdu.

Kelamcılar, sıfatların mahiyetinin ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini⁹⁴⁰ kabul etmekle beraber, Allah'ın sıfatları açısından bilinip tanınabileceğini özellikle beyan etmişlerdir.⁹⁴¹ Mesela onlara göre Allah'ın ilmi, cüz'iyât ve külliyyâtı kuşatan nihayetsiz bir ilimdir. İlim sıfatı gibi diğer sıfatların mahiyetlerinin tafsilî olarak tasavvur edilmesi

⁹³⁹ İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, (Çev.: Sait Şimşek- Ahmet Önkâl –Yusuf Işıcık-I. Hakkı Sezer), İstanbul 1986, II, 60.

⁹⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, 123.

⁹⁴¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 29, 58-60; Gazalî, *İhyâ*, I, 154-161; Devvânî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudiyye*, 56-57; Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinânuddin, *Usûlu'l-münife li'l-İmam Ebî Hanîfe*, Nşr. İlyas Çelebi, İstanbul 1416/1996, 103; Dimeşkî, Ali b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-İz, *Şerhu'l-akîdeti't-Tahaviyye*, III. Baskı, Beyrut 1411/1990, I, 19; Makdisî, Hasan b. Ebi Bekr, *Gâyetu'l-merâm fi şerhi bahri'l-keîlâm*, thk. Muhammed Seyyid Ahmed Şahane, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kâhire 2011, 61; Mevlüt Özler, “Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi”, 99.

akla zordur.⁹⁴² Ancak sıradan fiziksel nesnelerde olduğu gibi, Allah hakkında derinlemesine ve ayrıntılı türden bilgi sahibi olmak beklenemez. Zaten bu mümkün de değildir. Zira O, yüce ve gizli olup, bizim ötemizdedir.⁹⁴³ Ancak yaratılan her şey bize Allah hakkında bilgi verebilecek önemli bir alandır. Zira esere bakmak, eseri yapan müessir hakkında bakana bilgi verecektir. Yaratıklara bakarak Allah hakkında tam bir bilgiye sahip olunamayabilir, ancak yaratma-yaratılan ve yaratıcı ilişkisini kullanarak kısmî bir bilgiye sahip olunabilir ve buna dayalı olarak da onun hakkında konuşulabilir.

Kelamcılar, Allah'ın sıfatları açısından bilinip bilinmeyeceği konusunu, insanın bu konuda nazar ve tefekküre ihtiyaç duyması bağlamında ele almışlardır. Zira onlar, âlem üzerinde akıl yürütmek sonucunda Allah'ın sıfatları hakkında bilgi sahibi olunabileceğini ifade etmişlerdir. Nitekim âlemdeki mükemmel yapı, ancak ilim sahibinin bir ürünü olabilir. Âlemin varlığı, ancak bir iradenin ve kudretin taallukuyla mümkündür. Kısaca Allah'ın sıfatlarının tezahürü olan delillerle yapılan istidlal, O'nun sıfatlarına dair bilgiye götüren bir istidlaldir.⁹⁴⁴ Dolayısıyla akıl-duyu ilişkisinden hareketle Allah'ın varlığı gibi sıfatlarının da bilinebileceğini söylememiz mümkündür. Ancak bazı kelamcılar, bu konunun tefekkür ve nazara ihtiyaç duymayacak kadar çok açık olduğunu ifade ettikleri nakledilmiştir.⁹⁴⁵

Kelamcılar arasında marifetullah denildiğinde ilahî sıfatları bilmek de hedeflenmiştir.⁹⁴⁶ Hatta bazıları gerçek marifetin, Allah'ı sıfatlarıyla bilmek olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴⁷ Zira Allah, kendi gerçekliğini, insanın anlayacağı bir boyuta indirgemiş ve kendini bize sıfatlarıyla tanıtmıştır.⁹⁴⁸ O hâlde Allah'tan başka bir esasa bağlanması imkânsız olan âlemde idrakimiz yettiği mertebede O'nun tecellî ve sıfatlarını anlamak mümkündür.⁹⁴⁹ Duyularla algılanan âlemde sıfattan soyutlandığı takdirde nesnenin zatına kılavuzluk edecek hiçbir şey yoktur; sıfatlardan soyutlanmış bir zatın varlığını ispat etmek mümkün değildir. Çünkü bu, duyuya mahsus algı yönteminin dışında kalan bir şeydir ki Allah'ın tanınıp ispat edilmesinin ancak sıfatları

⁹⁴² Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, I, 60-61.

⁹⁴³ Michal Petersen, *Akl ve İnanç*, 162.

⁹⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 198, 315; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 106; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 26-30; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 42-43; Taftazânî, *Serhu'l-mekâsîd*, II, 42; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 240; Râzî, *el-Muhassal*, 30-31; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34-38; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-61; Sinan Öge, *Âlemden Allah'a İlahî Fiiller*, 21-28; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 170.

⁹⁴⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 346.

⁹⁴⁶ Necip Taylan, "Bilgi" mad. *DİA*, VI, 158.

⁹⁴⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, 206-207; Ayrıca bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 346.

⁹⁴⁸ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 177.

⁹⁴⁹ F. A. Hilmi, *Üss-i İslâm*, 24-25.

yoluyla mümkün olduğu anlamına gelmektedir.⁹⁵⁰ Bununla beraber Allah'ı bilmek veya tanımak, sadece âlemin O'na kılavuzluk etmesi yöntemiyle mümkündür. Allah'a kılavuzluk eden âlemin tanıklığı ise bizzat zatına değil, sıfatına delalet etmesiyle gerçekleşir.⁹⁵¹ Bunun yanı sıra âlem-i şehadet, Allah'ın sıfatlarına şehadet eder. Eğer sıfatlar Allah'tan nefyedilirse, hissedilebilir, algılanabilir dünyada hiçbir şey, O'na delalet etmez.⁹⁵² Özetle kelimciler nezdinde Allah'ın sıfatlarının fizikî âlemde tezahür ettiği, bu tezahürlerle yapılan istidlalle Allah'ın bilinebileceği ortaya çıkmaktadır. Ancak bu bilmenin Allah'ın zatının değil, sıfatlarının bilinmesi demek olduğunu, dolayısıyla da marifetullahtan maksadın Allah'ın zatının değil de sıfatlarının bilinmesi olduğu unutulmamalıdır.⁹⁵³ Ancak Allah'ın zatı idrak edilemediği gibi, O'nun sıfatları da nihai noktada tam anlamıyla idrak edilemez.⁹⁵⁴

Öte yandan kelimciler, marifetullahın, Allah'ın selbî sıfatlarını bilmekten ziyade ispat (subutî) sıfatlarının bilinmesi olduğunu vurgulamışlardır.⁹⁵⁵ Onlar, Allah'ı yaratıklara benzetme endişesiyle O'na isim veya sıfat izâfe etmekte çekimser davrananların görüşlerine katılmayıp, Allah'ın sadece zihnî bir varlık olmadığı, O'nun fiilen de mevcut bulunduğunu ve ancak isim ve sıfat yoluyla idrak edilebileceğini savunmaktadır. Allah kendisini insanlara tanıtırken, somuttan soyuta intikal metodunu uygulamış, bunu da insanların alışkın oldukları, duyular âleminde kullanılan kavramları kendi zatı için kullanarak gerçekleştirmiştir. Ancak bu tanıtım sırasında tam bir “ispat-tenzih dengesi” gözetilmiştir. Allah hakkında ispat edilen bütün isim ve sıfatlarda aklın ve hayalin ulaşabileceği her türlü yaratılmışlık belirtisinin insan zihninden uzaklaştırılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.⁹⁵⁶

Kelimciler, sıfatlar konusunu işlerken, aklî delillerin yanında, naklî delillerden yola çıkılarak sıfatları hakkında bilgi sahibi olunabileceğinden bahsetmişlerdir.⁹⁵⁷ Zira

⁹⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 198.

⁹⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 198; Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, 14, 68; Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-teklîf*, Beyrut 1391/1971. 154; Osman, Abdülkerim, *Kâdu'l-Kudat Abdulcebbar Ahmed el-Hemezaru*, Beyrut 1386/1967, 138; İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XVII, 104; Abdurrahman el-Fuheyd, *Zâhid el-Kevserî ve Onun İtikadî Görüşleri*, 106; Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 127-128.

⁹⁵² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 198.

⁹⁵³ Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, 14, 68; Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-teklîf*, Beyrut 1391/1971. 154; Osman, Abdülkerim, *Kâdu'l-Kudat Abdulcebbar Ahmed el-Hemezaru*, Beyrut 1386/1967, 138; İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XVII, 104; Abdurrahman el-Fuheyd, *Zâhid el-Kevserî ve Onun İtikadî Görüşleri*, 106; Resul Öztürk, “Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı bilme (Ârifetullah) Meselesi”, EKEV Akamemi Dergisi, Yıl: 9, sy: 24, 2005, 110; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 127-128.

⁹⁵⁴ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, VI, 421.

⁹⁵⁵ İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XVII, 112.

⁹⁵⁶ Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-ı Hüsnâ*, Marifet yay., İstanbul 1996, 14.

⁹⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 107-122.

Kur'an'da sürekli O'nun sıfatlarına vurgu yapılarak, O tanıtılmıştır. Bununla beraber Kur'an'daki "*Allah hakkıyla işiten ve hakkıyla bilendir.*"⁹⁵⁸ mealindeki ayet ve benzeri diğer ayetlerde O'nun sıfatları hakkında bilgi verilmiştir. Aynı şekilde Allah, İhlas suresinde kendisinin, sözünü ettiği sıfatlarla nitelendirilemeyeceğini açıklamıştır. Bilakis O, insanların kendisini, sahip olduğu ekmel vasıflarla tanımlarını istemiştir. Zaten Allah'ı tanıtıcı mahiyette Kur'an'da yer alan ayetlere bakıldığında bunların ancak "*O işitendir, görendir, mahlûkatı yaratan ve her şeyi yerli yerine koyandır.*" şeklinde isim, sıfat ve fiilleriyle ilgili olduğunu görmek mümkündür. Bu da gösteriyor ki O, sıfatları açısından bilinebilir ve üzerinde konuşulabilir bir varlıktır.

2.2.2.4. Fiillerinin Bilinebilirliği

Kelamcılar, marifetullahın kapsam alanını belirlerken, O'nun fiillerinin bilinmesini özellikle zikretmişlerdir.⁹⁵⁹ Bununla beraber kelamcılara göre Allah'ın fiillerinin eserlerinden oluştuğunu söylemek mümkündür.⁹⁶⁰ O hâlde Allah'ı, kendisinden sadır olan açık haller ve eserler ile yani tekvin ve irade sıfatlarının tezahürleriyle bilmek mümkündür.⁹⁶¹ Zira Allah'ın ne olduğunu bilmek, imkân dâhilinde olmasa da ne yaptığını bilmek mümkündür. Bu yüzden İslâm dini açısından, Allah'ın varlığını bilmenin en sağlam yolu O'nun fiillerini bilip anlamaktır.⁹⁶² İslâm, Allah'ı ancak fiilleriyle görebileceğimizi varsayar. Çünkü Allah, sözünü sınırlı olan insan anlayışına, fiilleri üzerinde sunmaktadır.⁹⁶³

Kelamcılar, âlemdeki varlıklardan hareketle Allah'ın fiillerinin bilinebileceğini ifade etmişlerdir. Yani onlar, akıl yürütmeye Allah'ın fiillerindeki nizam ve muhkemliğe/sağlamlığa ulaşılabilirliğini ifade eder.⁹⁶⁴ Onlar, Allah'ın sıfatları ile âlem arasında bir bağ kurarak, kâinatın O'nun fiillerinin sonucu olduğunu ifade etmektedir. Âlemin hâdis olmasının akıl ve duyular vasıtasıyla bilinmesi gibi, Allah'ın fiillerini

⁹⁵⁸ Bakara: 2/227; Enfâl: 8/17; Hucurat: 49/1 vb..

⁹⁵⁹ İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XVII, 104.

⁹⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 316.

⁹⁶¹ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, 9

⁹⁶² Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, 9

⁹⁶³ Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, 9-10

⁹⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 315; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 26-30.

bilme sahasında akıl ve duyular işlev görmektedir.⁹⁶⁵ Yani müşahade edilebilen hâricî alandaki deliller, O'nun yaratma fiiline delalet etmektedir.⁹⁶⁶

Kelamcıların Allah'ın fiilleri açısından bilinebileceğine dair görüşlerini Kur'an bağlamında ele aldığımızda bu yaklaşımlarının isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira Firavun, Allah'ın dış dünyada görüleceğini umarak, Hz. Musa'ya, “*Âlemlerin Rabbi nedir?*” diye sormuştur. Hz. Musa, ona “*Yerin ve göklerin Rabbidir.*”⁹⁶⁷ ve “*Sizin ve sizden evvelki atalarınızın Rabbidir.*”⁹⁶⁸ diyerek Allah'ın yaratma ve rızık verme gibi fiillerini ön plana çıkararak cevap verir. Çünkü soruyu soran kimsenin nazarında en açık olan şey O'nun fiilleridir.⁹⁶⁹ Hz. Musa'nın cevabından da anlaşılacağı üzere O, fiilleri açısından bilinebilir.

Diğer taraftan Hz. İbrahim, Nemrut'un “Rabbin kimdir” sorusuna, “*Rabbim, yarattıklarına her şeyi verip, onlara yol gösterendir. Rabbim, öldüren ve diriltendir.*”⁹⁷⁰ mealindeki ayette de görüldüğü üzere, “benim Rabbim şudur veya budur” şeklinde zatına ve mahiyetine yönelik herhangi bir şey söylememektedir. Yani verilen cevaplar, müşâhedeye ve görülen eserlere dayandırılmış ve O'nun fiilleriyle cevap verilmiştir. Aslında söz konusu bu ayetlerde kullanılan üslup, belağat ilminde üslub-u hakîm şeklinde ifade edilip, son derece önemli bir üsluptur.⁹⁷¹ Ayrıca bu sanatı, içeriği tamamen Allah olan İhlas suresinde görmek de mümkündür. Zira Allah'ın zatından ve mahiyetinden soran müşriklere karşı, Allah'ın buna İhlas suresiyle karşılık verdiğini, dolayısıyla zatının mahiyeti ve kühünün bilinemeyeceğine dikkat çekilmiştir.⁹⁷²

Zaten Allah'ı tanıtıcı mahiyette Kur'an'da yer alan ayetlere bakıldığında bunların O'nun zatı ile ilgili değil, ancak “*O iştendir, görendir, mahlûkatı yaratan ve her şeyi yerli yerine koyandır.*” şeklinde sıfat ve fiilleriyle ilgili olduğu rahatlıkla görülmektedir.⁹⁷³

Şu ana kadar kelamcıların ulûhiyeti, yani varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından Allah'ın bilinebileceğine dair görüşlerini ve konuya yaklaşımlarını ortaya

⁹⁶⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 61-62.

⁹⁶⁶ Hanifî Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 127-128.

⁹⁶⁷ Şuara: 26/ 24.

⁹⁶⁸ Şuara: 26/ 26-28.

⁹⁶⁹ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 28; Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 68; Ayrıca bkz. Mevlüt Özler, “Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi”, 91-106.

⁹⁷⁰ Bakara: 2/258.

⁹⁷¹ Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, 377-378

⁹⁷² Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 68. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Resul Öztürk, “Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında ‘Samed’ İsmi ve Anlam Alanı”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 11, sy: 32, Erzurum 2007, 47-70.

⁹⁷³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 168-170; Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 212.

koymaya çalıştık. Şimdi de ulûhiyeti açısından ulaşılması mümkün olan bilginin, elde edilme vasıtasına göre ne tür bir bilgi olduğunu ve kelamcıların bu konudaki tartışmalarını ortaya koymak faydalı olacaktır.

2.3. ALLAH'I BİLME YOLLARI

Bilgiler, elde ediliş vasıtaları açısından kategorize edilebilir. Böyle bir taksimatta marifetullahın, hangi bilgi olarak nitelendirilebileceği tartışılmıştır. Biz, burada bilgi vasıtalarını göz önünde bulundurmak suretiyle kelamcılar arasındaki tartışmalar bağlamında konuyu ortaya koymaya çalışacağız.

Kelam âlimleri, insan bilgisini zarurî/a priori ve istidlâlî/kesbî diye ikiye ayırmışlardır.⁹⁷⁴ Bu durumda insanın Allah hakkındaki bilgisi zarurî midir? Yoksa kesbî/istidlâlî midir? Zarurî bilgi, hiçbir fikrî çaba, faaliyet ve iradeyi gerektirmeyen ya da doğal olarak farkında olarak insanda meydana gelen bilgidir. Diğer bir ifadeyle nazar ve istidlal gibi hiçbir zihinsel faaliyete başvurulmadan “bütünün parçadan büyük olması”nın bilinmesi gibi doğrudan akılla apaçık olarak meydana gelen bilgi ile insanın iç dünyasında meydana gelen elem, üzüntü, açlık, susuzluk gibi şeylerle ilgili bilgi zarurî bilgiyi oluşturmaktadır.⁹⁷⁵ Kesbî/nazarî bilgi ise insanın aklî bir çaba ve faaliyet neticesinde bir sebep ve vasıta ile elde ettiği bilgidir.⁹⁷⁶ Diğer bir ifadeyle nazarî bilgiler, duyuların verileri üzerinde nazar ve istidlal sonucu ulaşılabilen bilgilerdir.⁹⁷⁷ Ancak nazarla elde edilen bilgilerin zarurî olup olmadığı tartışmalıdır.⁹⁷⁸

Kelamcılar, marifetullah konusunda muhdes de olsa akla dayanan nazarî/istidlâlî bilgiyi esas almışlardır. Başka bir ifadeyle kelam ilmi Allah'ı bilme konusunda zihnî veya aklî bilgiyi esas almıştır.⁹⁷⁹ Yani kelamcılar, zevkle değil de akıl ve delillerle Allah'ı bilirler. Zira onlar, akıl ve delil ashabıdır.⁹⁸⁰ Zaten kelam düşünce sisteminde her konuda olduğu gibi marifetullah konusu, daha ziyade teori boyutuyla işlenmiştir.

⁹⁷⁴ Bkz. Bakıllânî, *et-Temhîd*, 7-8; Bakıllânî, *el-İnsâf*, 14; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 111; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 80-82; İbn Furek, *el-Mücerred*, 7-8; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 29-30; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 23; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 35. Bağdâdî, kimi Ehl-i Sünnet ulemasının ilmi, bedihî, hissî ve istidlâlî şeklinde üç kısma ayırdığını aktarmaktadır (Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 324).

⁹⁷⁵ Bkz. Bakıllânî, *et-Temhîd*, 7-8; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 111; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 80-82; İbn Furek, *el-Mücerred*, 7-8; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 29-30; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 23.

⁹⁷⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 83-84; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 8-9; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 23; İbn Furek, *el-Mücerred*, 10.

⁹⁷⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 15.

⁹⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 111.

⁹⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 205-206.

⁹⁸⁰ Tirmizî, Abdullah Muhammed b. Ali bi Hasan el-Hakîm, *Kitâbu hatmu'l-evliyâ*, Neşr. Osman İsmail Yahya, Matbaatu'l-Kâsûkiyye, Beyrut ts., 323.

İşte kelimciler, böyle bir metot izlediklerinden olacak ki marifetullah konusunu da salt nazarî tartışmalara boğarak işlemişlerdir. Yani kelimciler, konuyu zat-sıfat ilişkisi, O'nun varlığı ve birliği, ezeliyeti ve ebediliği açısından soyut tartışmalarla ve felsefî ifadelerle nazarî olarak ele almışlardır.

Öte yandan marifetullahın zarurî veya nazarî olduğu konusu, kelimciler arasında ihtilafın yaşandığı meselelerdendir. Allah fikrinin istidlal ve nazar ile açıklanması, klasik kelim kitaplarında tartışıldığı gibi, insanın zihinsel gelişimine paralel olarak akli delillerle değerlendirilmesi ve bu bilginin insanın kendisiyle özdeşleştirilmesi gereği tartışılmaya daima devam edilecektir.⁹⁸¹ Bunun bir göstergesi niteliğinde ilk dönemlerden beri marifetullahın keşf ve ilham ile elde edilip edilmeyeceği de kelimciler arasında tartışılmıştır. Bununla beraber haberin marifetullahın kaynağı olduğu hususunda kelimciler ittifak etmişlerdir. Ancak kaynağı veya vasıtaları açısından marifetullahın nasıl bir bilgi olduğu hususu kelimcilerin ihtilafa düştüğü bir konudur. Yani marifetullah, zorunlu olarak oluşan bir bilgi midir? Bu bölümde kaynağı açısından marifetullahı detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

2.3.1. Zorunlu Bilgi

Mutezile ekolünden bazı kelimciler, Allah'ı bilmenin zarurî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira kelim düşünce sistemine bakıldığında bütün bilgilerin zarurî olduğunu savunanların olduğu görülür.⁹⁸² Zira Mutezile'den Ebu Huzeyl el-Allâf, Süname b. Eşrâs en-Nemîrî⁹⁸³, Câhız ve Ebû Ali Esvârî, bütün bilgilerin zarurî olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁸⁴ Kadı Abdulcebbar tarafından Ashâbu'l-meârif⁹⁸⁵ olarak adlandırılan ve bu ekolün savunucularından olan Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî, Allah'ın, ancak zarurî bilgi ile bilinebileceğini savunmuşlardır.⁹⁸⁶ Aynı şekilde Ebu Huzeyl el-Allâf'a göre Allah'ı ve O'nu bilmeye götüren delilleri bilmek zarurîdir. Ancak bu iki

⁹⁸¹ Cafer Sadık Yaran, *Günümüzün Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliyeti*, Samsun 2000, 47.

⁹⁸² Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 255.

⁹⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 85.

⁹⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52, 67; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 88; İsfârîni, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve'temyizi firaki'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf Hût, Beyût 1403/1983, 79-82; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İtikadâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, el-Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, Kâhire 1938, 43.

⁹⁸⁵ Allah'ın nazar ve istidlalle değil, zorunlu olarak bilineceğini savunanlardır. Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî bunlardandır. Bunlara göre inkârcılar, ya hakikat karşısında direnen inatçı kimselerdir; ya da gerçeği bilmekle beraber taassuptan dolayı bir türlü hakikatı kabul etmeyen kimselerdir. (Mütercimim dipnotu). Bkz. Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Çev.: İlyas Çelebi), İstanbul 2013, I, 482-483.

⁹⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52.

bilginin dışında duyular vasıtasıyla istidlalde bulunarak elde edilen bilgiler ihtiyarî ve kesbîdir.⁹⁸⁷

Marifetullahın zarurî olduğunu savunanlar, “dünyada istidlal ve nazar yoluyla bilinenin, ahirette de nazar ve istidlal yoluyla bilineceğini, zarurî olarak bilinenin de ahirette zarurî bilgi ile bilineceği” görüşünü ortaya atarak, Allah’ın dünya ve ahirette aynı yolla bilineceğini ileri sürmüşlerdir.⁹⁸⁸

Aslında Allah’ın zarurî olarak bilinip bilinemeyeceği tartışması, dünya hayatı için geçerlidir. Zira ahirette marifetullahın zorunlu olarak oluşacağı hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Zira marifetullahın zarurî bilgi olduğunu savunanlara göre cennet ashabının, ahirette Allah’ı ya istidlalî olarak ya da zarurî olarak bilme ihtimalleri vardır. Allah’ın orada istidlal yoluyla bilinmesi câiz değildir. Zira nazar ve istidlal, meşakkat gerektirir. Ayrıca kişiyi hak edilen şeye kavuşamama ve kederlenme gibi sonuçlara götürür. Hâlbuki bunların hiçbirisi cennettekiler için söz konusu olmaz. Bu da gösteriyor ki orada marifetullah, istidlali olmayıp zarurîdir.⁹⁸⁹

Marifetullahın zarurî olduğunu savunan Mutezilî kelamcılara göre Allah’ı bilmek, imanın bir konusu olmanın ötesinde aynı zamanda insanın yaratılışı bakımından sezgisel bir vakıa olduğundan, kişi Allah’ı bilmek, sıfatları ve hükümleri konusunda düşünmekle yükümlüdür. Marifetullahı zarurî bilgi olarak kabul edenlere göre Allah’ı bilmek, yaratılışın gereğidir. İnsanın yaratılışı bakımından bu bilgiyi zorunlu sayan görüş, Sümame b. Eşras ve Cahız ile daha ileri bir noktaya varmıştır.⁹⁹⁰ Zira Câhız’a göre kul, marifetullahla emr olunmuş değildir.⁹⁹¹ Çünkü kişinin bâliğ olup da Allah’ı bilmemesi mümkün değildir.⁹⁹² Zira o, bütün bilgilerin, yaratılıştan geldiğini ve deliller üzerinde akıl yürütüldüğü takdirde zarurî olarak oluştuğunu savunur.⁹⁹³ Yani Câhız’a göre marifetullah, nazar ve istidlalin peşinden oluşmakla beraber zarurî bir yaratılış karakteridir, tabîî ve zarurîdir.⁹⁹⁴ Onlar, marifetullaha götüren nazar ve istidlalin tabîî olduğunu, dolayısıyla bu hususta nazarın vâcip olmadığını ileri

⁹⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 129.

⁹⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52.

⁹⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 58.

⁹⁹⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 172; Recep Ardoğan, “Mutezile’ye Göre İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”, *Marife Dergisi (Mutezile Sayısı)*, sy: 3, Konya 2004, 299.

⁹⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 88-89.

⁹⁹² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* 175-176.

⁹⁹³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 306, 316; İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mutezile*, nşr. Diwald Wilzer, Beyrut 1961, 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 88; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 175.

⁹⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 306, 316; İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mutezile*, nşr. Diwald Wilzer, Beyrut 1961, 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 88-89; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 175.

sürmüşlerdir.⁹⁹⁵ Fakat bu bilginin inanç olarak kabulü iradîdir. Ancak onların bilginin akıl yürütmenin peşinden geldiğini ve nazardan mütevellid olduğunu kabul etmiş olmaları, zarurî kavramıyla bedihî bilgiyi kast etmediklerinin göstergesi olarak görülebilir.⁹⁹⁶

Bu düşünceden hareketle aklî bilgilerin zarurî olduğunu savunanlara göre kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kimseler, zarurî bilgiyle Allah'ın birliğini, sıfatlarını ve hikmetini bilirlerse Müslüman hükmünde kabul edilirler. Ancak nübüvvet ve şer'î hükümleri bilmeme hususunda mazur görülürler.⁹⁹⁷ Bununla birlikte zarurî bir bilgiyle tevhidi ve Yaratıcı'nın adaletini bilmeyenler için sorumluluk yoktur. Dolayısıyla ahirette ne azap ne de sevap söz konusudur.⁹⁹⁸

Allâf, Sümame b. Eşras ve Câhız gibi Mu'tezilî âlimlerin, bütün bilgilerin ve marifetullahın zorunlu olduğuna yönelik iddialarının pek tutarlı olmadığı görünmektedir. Marifetullahın zarurî olması, şu açılardan mümkün görünmemektedir:

Birincisi: İnsanlar arasında ihtilafın olması: İnsanların Allah tasavvurları ve marifetullah algıları birbirinden farklıdır. Zira kelamcılar, marifetullahın vücubiyetinin kaynağının kelim ekollerinde farklılık arz etmesinin, marifetullahın zarurî bilgiye girmediğinin bir delili olduğunu ifade ederler. Eğer zarurî olsaydı, böyle bir ihtilaf yaşanmazdı.⁹⁹⁹ Yani eğer marifetullah, zarurî olsaydı, gecenin karanlık ve gündüzün aydınlık olması gibi zarurî olarak bilinen diğer şeylerde olduğu gibi, ihtilafın yaşanmaması gerekirdi. Hâlbuki kimileri O'nun varlığını kabul etmiş, kimileri de inkâr etmiştir.¹⁰⁰⁰ Dolayısıyla marifetullahın zarurîliği, bütün akıl sahiplerinin eşit biçimde Allah'ı bilmeyip, bu konuda ihtilafa düşmeleri olgusuyla çelişmektedir.¹⁰⁰¹

İkincisi: Şüpheyne maruz kalması: Zarurî bilgi, “bizde irademiz dışında vuku bulan ve herhangi bir şekilde kendimizden uzaklaştıramadığımız ilimdir. Ya da âlimin şek ve şüpheyne kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan ilimdir”.¹⁰⁰² Hâlbuki insanlarda marifetullah veya Allah'ın varlığı hakkında şüphe bulunabilmektedir. Allah hakkında cehalet ve şüphe imkânı, O'nun hakkındaki bilginin zorunlu olmadığına kanıt

⁹⁹⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, I, 19; Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, VI. Baskı, Beyrut 1389/1969, 380; İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *Mecmau'l-fetâvâ*, Nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386, XVI, 331.

⁹⁹⁶ Recep Ardoğan, “Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu”, 296.

⁹⁹⁷ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 262.

⁹⁹⁸ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 262-263.

⁹⁹⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 48, 52, 55, 89; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 127-128.

¹⁰⁰⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 54.

¹⁰⁰¹ Recep Ardoğan, “Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu”, 313.

¹⁰⁰² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 48.

teşkil eder.¹⁰⁰³ Diğer bir ifadeyle şayet marifetullah zorunlu olsaydı, insan aklına birtakım şüpheler ve tersini telkin eden birtakım nedenler gelmezdi. Kısaca marifetullah, zorunlu bilgi olsaydı, insanın şüpheye ya da cehalete düşmesi mümkün olmazdı.

O hâlde Allah'ı bilmede hâtıra gelen bazı şüpheler, insana ârız olan ve bu bilginin aksini telkin eden bazı nedenler gördüğümüz için marifetullahın zorunlu olmadığını anlarız. İnsanın kendini bilmesi ise zorunlu bilgidir. Bu nedenle birtakım illetlerin bunun aksini telkin etmesi ve varlığı konusunda kendisinde şüphe meydana gelip, var olmadığına inanması doğru görünmemektedir. İnsanın Allah'a inanmadan küfre dönmesi ve marifetullahı terk etmesi mümkün olduğuna göre onun zorunlu bilgi olmadığı ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁰⁴

Üçüncüsü: Allah'ı inkâr edenlerin olması: Eğer Allah'ı bilmek zorunlu olsaydı, bütün insanlar onu kabul etmek zorunda kalırlardı. Zira duyu vasıtalarına ve habere taalluk etmeyen zorunlu bilgiler, akıl sahipleri arasında müşterektir.¹⁰⁰⁵ Ayrıca O'nu bilmek, zarurî olsaydı, şüphe ile hiç kimsenin O'nu inkâr etmesi mümkün olmazdı. Ancak vâkıa bunun hilafıdır.¹⁰⁰⁶ Bununla beraber eğer bütün insanlar Allah'ı bilmek konusunda mecbur bırakılmış olsalardı, onların marifetullahın tamamını zorunlu olarak bildiği iddia edilebilirdi. Bu durumda mühlidlerin ve dehrîlerin de dilleriyle inkâr ettikleri halde müminlerin bildiği hakikatı bilmeleri mümkün olurdu. Böylece onlar, üzerinde bulundukları durumun yanlışlığını bilmek zorunda kalırlardı. Hâlbuki hakikate muhalefet edenler kendilerinin haklı olduğunu iddia etmektedirler. Eğer onların söz konusu zorunlu bilgiye sahip olmaları kabul edilecek olursa, yalan üzerinde toplanmış olmaları gerekecektir. Bu doğru görülürse, o zaman onların müşâhede ettiklerinin, yani duyularla hissettiklerinin aksini nakletmelerinin de mümkün olması gerekir. Sayıca böylesine kalabalık toplulukların yalan nakletmeleri, yalan hakkında zarurî bilgi gerektirir.¹⁰⁰⁷

Dördüncüsü: Mükellefiyet ilkesiyle çelişmesi: İstidlal ve nazarla ve marifeti elde etmekle mükellefiyetin olması durumunda marifetullahın zarurî olduğunu savunanların bu mükellefiyetle sorumlu olmamaları gerekirdi. Zira zarurî olarak elde edilen bir şey

¹⁰⁰³ İbn Furek, *el-Mücerred*, 11, 257-258; Râzî, *el-Muhassal*, 28-30.

¹⁰⁰⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257-258.

¹⁰⁰⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

¹⁰⁰⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 54.

¹⁰⁰⁷ İbn Furek, *el-Mücerred*, 11, 257-258; Râzî, *el-Muhassal*, 28-30.

ile niye mükellef tutulsunlar?¹⁰⁰⁸ Başka bir ifadeyle zorunlu bilgi, sorumluluğu sınırlar. Eğer Allah'ı bilmek, zarurî olsaydı, bu bilgiye sahip olmayanların mazur olması gerekirdi. Zira hasımda bulunan bu bilgi, Allah'a bağlıdır. O dilerse hâsıl olur, dilemezse hâsıl olmaz. Bu da marifetullah ve bilinmesi gereken diğer konuları bilmeyen veya inkâr edenlerin mazur olmasını gerektirir.¹⁰⁰⁹ Hâlbuki marifetullah iradeye muhtaçtır. Eğer marifetullah, zorunlu olsaydı, haber ve duyulara başvurmaksızın herkes topluca ona mecbur olurdu.¹⁰¹⁰ Yine şayet marifetullah, zarurî olsaydı, sebeplere başvurmayaya ve onu irade etmeye gerek duymaksızın, irademizin dışında oluşurdu. Hâlbuki bizim isteğimiz ve sebeplere başvurmamız ölçüsünde marifetullah bizde oluşmaktadır. Aksi halde, irade ve sebeplere başvuru olmaksızın marifetullahın meydana gelmemesi gerekirdi.¹⁰¹¹

Beşincisi: Marifetullahın duyularla doğrulanamaması: Zorunlu bilgi, duyularla yani deney veya tecrübe ile elde edilen bilgidir.¹⁰¹² Hâlbuki kelimacılar, bizzat duyu ve gözleme konu olmayan Allah'a dair olan bilgilerin istidlalî bilgi olarak kabul etmişlerdir. Zira kelimacılar, imana ilişkin alanlarda nazar ve istidlal süreci sonunda oluşan bilginin temel oluşturacağını savunmuşlardır. Onlara göre duyu ve gözleme uzak olan konuların bilgisi, bizzat duyu ve gözleme konu olan varlıklar hakkında düşünmek ve muhakeme etmekle elde edilir.¹⁰¹³ Bu da gösteriyor ki Allah hakkındaki bilgi, akıl yürütme sonucunda elde edilebilen bir bilgidir. Yoksa güneş ve ay gibi duyularla doğrudan algılanan bilgi gibi değildir.¹⁰¹⁴ Diğer bir ifadeyle eğer marifetullah zarurî olsaydı, otun ateşle yandığını, camın demirle kırıldığını bildiğimiz gibi duyularla bilinen işler gibi O'nun bilgisi oluşurdu.¹⁰¹⁵

Altıncısı: Peygamberlerin inkâr edilmiş olması: Peygamberlerin, bazı muhataplarınca inkâr edildiği bir gerçektir. Eğer marifetullah zarurî bilgi olsaydı, bu bilgidен haber verenlerin tasdik edilmesinin de zarurî olması gerekirdi. Zira insanlar arasında yiyecek ve içeceklerin lezzeti, ilim, ibadet ve başkanlıktaki (önemli makam ve mansıplardak) lezzetlerin varlığına dair bilgi, bunları tatmamış olan kimse için tevatür

¹⁰⁰⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 60.

¹⁰⁰⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 54.

¹⁰¹⁰ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

¹⁰¹¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 53.

¹⁰¹² Gazalî, *el-Kıstâsu'l-mustekîm*, (Mecmûatu'r Resâil içinde), 197.

¹⁰¹³ Bakillânî, *et-Temhid*, 26-33.

¹⁰¹⁴ Gazalî, *İhyâ*, I, 124

¹⁰¹⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 55.

yoluyla gelen haber ile oluşur. Yoksa zarurî olarak oluşmaz.¹⁰¹⁶ Benzer şekilde şayet marifetullahın zorunlu bir bilgi olduğu savunulabilseydi, O'ndan haber veren Peygamberi ve doğruluğunu da insanların zorunlu olarak bilmelerinin müdafaa edilmesi mümkün olurdu. Hâlbuki realitede böyle olmadığı görülmektedir. Zira bir şeyi bilen kimsenin, bildiği konuda zan ve şüphe içinde olması doğru değildir.¹⁰¹⁷ Ayrıca Allah'tan haber getiren Peygamberlerin, hiç inkâr edilmemesi gerekirdi. Hâlbuki mucizeleri görüp iman etmemiş kimseler çoktur.

Yedincisi: Marifetullaha dair bilginin değişken olması: Kelamcılar, bilgilerin insanların yapısında olduğunu ve zarurî olarak oluştuğunu savunanları, kendilerine ilham geldiğini söyleyenlere benzeterek eleştirmişlerdir.¹⁰¹⁸ Onlara göre insanların çoğu iman ettikten sonra mürted; bildikten sonra cehalete düşebilmektedir. Nitekim İbnu'r-Râvendî ve Ebû İshâk el-Verrâk gibi birçok kişi irtidad etmiş, küfre sapmış ve marifetullahdan uzaklaşmıştır.¹⁰¹⁹ Dolayısıyla bilgilerin Allah tarafından zarurî olarak geldiğini söylemek, ne derece doğrudur? Bu açıdan bütün bilgilerin zarurî olduğunu savunanların görüşünün tutarlı bir tarafının olmadığı, delilden yoksun olduğu söylenebilir.¹⁰²⁰

Sekizincisi: Dinin muhtevasına dair bilginin de zorunlu bilgi olmasını gerektirmesi: Marifetullah zorunlu bilgiye dayansaydı, aynı şekilde dinin muhtevasının da zarurî bilgiye dayanması gerekecektir. Eğer dinin muhtevasına nazarî bilgi ile ulaşılsaydı, insanlar nazarla onu elde etmekle mükellef olurlardı. Bu durumda da şer'î hükümler ve teklifî hükümler nazarla belirlenmiş olurdu. Bununla beraber kendisine tebliğ ulaşmayanların durumu nasıl olur? Zira onların şer'î hükümler yönündeki tekliften mesul olmadığı hususunda icma vardır.¹⁰²¹ Ayrıca Kur'an'da “Allah sizi, annelerinizin karnından bir şey bilmediğiniz halde çıkardı.”¹⁰²² şeklinde haber verilmektedir ki buna göre insan dünyaya birtakım kavram ve fikirlerden oluşan bir bilgiyle gelmemektedir.¹⁰²³ Allah'ı bilmenin kökleri akılda potansiyel bir bilgi olarak

¹⁰¹⁶ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 43.

¹⁰¹⁷ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

¹⁰¹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 331-335.

¹⁰¹⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 54.

¹⁰²⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 345-346 Ayrıca bkz. Aynı eser, XII, 512.

¹⁰²¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 127-128.

¹⁰²² Nahl: 16/78.

¹⁰²³ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb, *Şifa'u'l-alîl fî mesâilî'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*, nşr. M. Bedruddin, Mısır 1323, I, 288-928.

mevcut olsa da bu bilgi, istidlal ve nazarla, yani aklın işlevsel hale gelmesi durumunda kuvveden fiile çıkar.¹⁰²⁴

Dokuzuncusu: Öne sürmüş oldukları temel esasın, sadece zarurî olarak bilinmemesi: Onların öne sürdüğü “zarurî olarak bilinen bir şey, ancak zarurî olarak bilindiği gibi; istidlalî olarak bilinen de ancak istidlalî olarak bilinebilir” esası, zarurî olarak bilinen bir hüküm değildir. Zira “Zeyd’in evde olduğu” duyularla müşâhede etmekle bilinebildiği gibi, sâdık habercinin haberiyle de bilinebilir. Aynı şekilde zorunlu olarak bilinen birçok şey vardır ki bunlar istidlal yoluyla da bilinebilir.¹⁰²⁵

2.3.2. Akıl/İstidlal

Daha önce de işaret edildiği üzere kalamcılar, hudus, imkân, gaye ve nizam adıyla bilinen ispat-ı Vâcib delillerinin tamamında, imanı veya vahyi ön plana alan bir yaklaşım sergilemek, yani temelde hareket noktası olarak imanı almak yerine, tamamen şehadet âlemindeki verilere dayalı hareket etmişlerdir.¹⁰²⁶ Yani kalamcılar, âlemdeki düzenden ve onun hâdis olduğundan hareketle âlemin var edicisine ve O’nun kemal sıfatları hakkında bilgi elde etmeye çalışmışlardır. Aslında aynı şeyi sûfilerde de görmek mümkündür. Nitekim onlar, şehadet veya mülk âlemi dedikleri¹⁰²⁷ hissedilebilir kâinattan hareket etmek suretiyle onun var edicisi olan Allah’a ulaşılabileceğini kabul etmişlerdir.

Kelam düşünce sistemine bakıldığında, kalamcılar arasında Allah’ı, kitaplarını ve peygamberlerini bilmenin kesbî/istidlalî olduğunu savunanların çoğunlukta olduğu görülür.¹⁰²⁸ Hatta aklî deliller getirmek suretiyle Allah’ı bilmenin vücubunda bazı haşevîler hariç, İslâm âlimlerinin hepsinin ittifak ettikleri nakledilmiştir.¹⁰²⁹ Diğer bir ifadeyle nazar yoluyla marifetullahı ulaşılabileceği, dolayısıyla nazarın gerekliliği konusu, neredeyse kalamcılarının tamamının üzerinde görüş birliğine vardığı bir meseledir.¹⁰³⁰ Ancak marifetullahın sadece nazarla elde edilebileceğine dair icmadan

¹⁰²⁴ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, 297.

¹⁰²⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 60.

¹⁰²⁶ Temel Yeşilyurt, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, 348.

¹⁰²⁷ Âlem-i mülk veya şehadet, âlem-i melekût için bkz. Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1364, 1375

¹⁰²⁸ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 255.

¹⁰²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, 176; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 11; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 82; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 257-258, 260; Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 44; Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudiyye*, 56.

¹⁰³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, 176; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 64, 66, 67, 69, 71, 72, 75, 76; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 8; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 210; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 11; Râzî, *el-Muhassal*, 26-27; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 279; İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XVI, 331; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 66.

bahsetmek zordur. Zira özellikle bazı Eş'arî kelimcilerin bu konuda genel görüşten ayrıldığı görülmektedir. Nitekim onlar, marifetullaha ulaştıran yolun, sadece istidlal ve nazar olmadığını, bunu savunanların delilden yoksun olduklarını ileri sürmüşlerdir.¹⁰³¹ Onlara göre Şia'ın masum imam ve sûfilerin de keşf ve ilham yoluyla marifetullahı elde ettiklerini ileri sürmeleri marifetullahın sadece nazar ve istidlal ile elde edilemeyeceğinin göstergesidir.¹⁰³² Aynı şekilde onlar, Hindistan bilginlerinin marifetullahı ilhamla ve sûfilerin de kalp tasfiyesi ile de elde edilebileceğini ileri sürdüklerini ifade etmiştir.¹⁰³³ Bu durumda tasfiye ve ilham yollarıyla marifetullaha ulaşanlara da bu hususta nazar gerekmez. Zira marifetullah hususunda nazar, şüphesi olan kişiye ve nazardan başka marifetullaha ulaşma yolu olmayan kimselere vâciptir.¹⁰³⁴ Böylece onlar, marifetullahın sadece nazarla elde edileceği konusunda icma olmadığına işaret etmişlerdir. Dolayısıyla marifetullahın vücubiyeti hakkında icma varken; marifetullahın sadece nazar ile vâcib olduğu hususunda icmadan bahsetmek zordur.¹⁰³⁵ Ayrıca onlara göre Hz. Peygamber ve sahabenin nazar yoluyla marifetullah konusuna yaklaştıkları nakledilmemiştir. Eğer ilgilenmiş olsalardı, bu nakledilirdi.¹⁰³⁶

Diğer taraftan bazı Eş'arîlerin, Allah'ı bilmede nazarın vâcib olabilmesi için, belli bir olgunluğun oluşmasını şart koştukları görülür. Onlar, böyle bir şart koşarak istidlal ve nazarı vâcib olmasını sınırlandırmaya çalışmışlardır. Zira bunlara göre marifetullaha ulaştıracak nazarın, ancak tam bir nazara yetecek kadar geniş zaman tanınan kimseye vâcip olabileceğini ifade ederek, vücubiyeti sınırlamışlardır.¹⁰³⁷ Bu düşüncede olanlar, marifetullahı gerektiren vücubiyetin, sadece mutlak olmayıp zihinde Allah'ın varlığı, birliği konusunda tereddüt ve şüphe yaşayanlara ve Allah'ı hiç bilmeyenlere mahsus olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰³⁸

Ancak Eş'arî kelimcilerinin geneli, bu düşünceye katılmamış, marifetullah konusunda nazar ve istidlalin mutlak anlamda vâcip olduğunu dile getirmişlerdir. Nitekim onlara göre bir şey, vâcip ise onun vücubiyeti mutlak, “sadece nazar sahibi olanlara mahsustur” şeklinde takyid edilemez. Yani nazar sahibi olmayanlara vâcip

¹⁰³¹ Râzî, *el-Muhassal*, 27.

¹⁰³² Râzî, *el-Muhassal*, 27; Aynı konu için ayrıca bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 267.

¹⁰³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 263, 257-258; Aynı konu için ayrıca bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 267.

¹⁰³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 264-265.

¹⁰³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 260.

¹⁰³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 269, 257-258.

¹⁰³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 286. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Muhassal*, 28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 258-259.

¹⁰³⁸ Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 267.

değilmiş gibi bir anlayış sahih olmaz.¹⁰³⁹ Eş’arîler, bu konuda nazarın gerekliliğini savunmuştur. Hatta onlar, marifetullah konusunda akıl yürütmeyi aşırı önemsemişler ki onların bazılarının, akıl yürütmeyi imanın bir şartı olarak kabul ettikleri nakledilmiştir.¹⁰⁴⁰ Yine onlar, marifetullah konusunda nazarın vâcip olması üzerinde icma olduğunu nakletmişlerdir.¹⁰⁴¹ Eş’arî’ye göre marifetullaha ulaşmanın yolu, O’nun ayetleri ve fiilleri üzerinde istidlal ve nazarda bulunmaktır.¹⁰⁴² Eş’arî, Allah’ın bilgisine ulaşmada dini teslimiyetten veya doğrulamadan ziyade akıl yürütmenin gerekliliğini, hatta bu aklî ameliyede olduķa nesnel bir sürece bağlı kalınması gerektiğini ifade eder. Ona göre nazar ve istidlal, Allah hakkındaki bilgiye ulaştıran özel bir akıl yürütme tarzıdır. Akıllı ve erişkin herkes bundan sorumludur. Bir ekolün inancının diğerine taklitle tercih edilmesi, alışkanlık halinde tekrar edegelen bir görüşün benimsenmesi veya bilinen bir otoriteden gelmesi ve bunun sonucunda oluşan kolaylık ve rahatlık özellikle Allah’ın bilgisine ulaşma konusunda tercih edilecek yöntemler değildir. Aksine akıllı erişkin bir kimse, bütün bunlar karşısında kendisine doğru yolu gösterici, aydınlatıcı ve araştırıcı bir incelemeyi görev saymalıdır. Varlıkta gizli ya da açık şekilde bulunan kanıtlar üzerinde akıl yürütmek, Allah hakkındaki bilgiye ulaşmada ve onu onaylamada en doğru, en sağlam ve en güvenli yoldur.¹⁰⁴³ Çünkü akıl ve istidlal ile bilgi elde etme yöntemi, insanı riya ve şüphelerden kurtardığı gibi, şüphenin kendisine bulaşmayacağı bir yöntem olarak görülmüştür.¹⁰⁴⁴

O hâlde marifetullahın sadece istidlal ve nazar ile elde edilebileceğini ve bunun gerekli olduğu konusunda icmanın olduğunu kesin bir dille söylemek zordur. Ancak istidlal ve nazarla marifetullaha ulaşılabileceği konusunda icmanın olduğu söylenebilir. Zaten hem marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak gören kelamcıların hem de şer’î bir yükümlölük olarak kabul edenlerin, marifetullahı istidlalî bilgi olarak kabul ettikleri görölür. Zira istidlalî bilgi, sem’î olduğu gibi aklî de olur.¹⁰⁴⁵ Dolayısıyla her iki tarafın da böyle bir sonuca varmaları doğaldır. Ancak marifetullah hakkındaki nazarın gereklilik kaynağının ne olduğu konusunda ihtilaf yaşanmıştır.¹⁰⁴⁶ Zira Mâturîdî ve

¹⁰³⁹ Taftazanî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, I, 267.

¹⁰⁴⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhic el-edille*, 73.

¹⁰⁴¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 257-258.

¹⁰⁴² İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 11.

¹⁰⁴³ İbn Furek, *Mücerred*, 259-261; Resul Öztürk, “Kasım b. İbrahim er-Ressî”, 161.

¹⁰⁴⁴ Resul Öztürk, “Kasım b. İbrahim er-Ressî”, 163.

¹⁰⁴⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 34.

¹⁰⁴⁶ Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, I, 176.

Mutezile nazarın, aklî bir sorumluluk olduğunu savunurken; Eş'arîler bunun şer'î bir sorumluluk olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁴⁷

Kelamcıların çoğu, marifetullahı götüren nazar ve istidlalin vâcip olan ilk şey olduğunu özellikle savunmuşlardır.¹⁰⁴⁸ Onlar, dünyada marifetullahı götüren nazar ve istidlalin bütün mükelleflere vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁴⁹ Bununla beraber çoğu kelamcının görüşü, Allah hakkındaki bilginin ancak akıl yürütme sonucunda hâsıl olduğu şeklindedir.¹⁰⁵⁰ Onlar, Allah'ın varlığını bilmenin aklî delillere dayalı olduğunu kaydetmişlerdir.¹⁰⁵¹ Aynı şekilde kişinin Allah'ın yarattıklarından yola çıkarak O'nu ve sıfatlarını bilmesi ve tanıması istidlalîdir.¹⁰⁵² Zira onlar, Allah'ı bilmenin, O'nun sıfatlarının da bilgisini verecek bir dizi istidlalle mümkün olabileceğini savunmuştur.¹⁰⁵³ Yine onlar, Kur'an'ın delillerinin de kişinin aklî delillerle Allah'ı bilmesi gerektiğine yönelik olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁵⁴

Marifetullah konusunda istidlal ve nazarın vâcip olduğunu dile getiren kelamcılar, görüşlerini şöyle temellendirmişlerdir: Allah'ı bilmenin vücubu, bunun başlangıcı olan nazar ve istidlale dayanır. Çünkü bir şeyle mükellef tutulup da bunun mukaddimesiyle (dayandığı şeyle) mükellef tutulmamak muhaldir. Zira vâcip olan bir şey ancak nazarla tam olur. Vâcibin kendisiyle tamamlandığı şey de vâciptir. O hâlde marifetullah hakkında nazar vâciptir.¹⁰⁵⁵ Bununla beraber Allah, duyularla algılanamadığından ancak görünen âlemden yola çıkılarak bilinebilir. Bir şeyi ihata etmek, o şeyi görünen ve hislerle algılanan cihetiyle bilmek ve tanımadır. Allah, ihata edilemez. Dolayısıyla ancak istidlal yoluyla bilinebilir.¹⁰⁵⁶

Dikkat edilirse kelamın tasvip ettiği bilgi kuramı içinde genel anlamda metafizik âleme özel anlamda ise Allah'a dair bilgiye önem atfedilmesi, bedihî bilginin ihmal

¹⁰⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 257-260, 279, 282; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 30.

¹⁰⁴⁸ Bkz. Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Turâs, Kâhire t, I, 25; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 45, 66, 69, 87; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 66.

¹⁰⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 46, 48, 52, 57, 60, 69; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 346.

¹⁰⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 48, 52; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 327; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 54-55; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* 140-141; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 72; Ebu Udbe, *er-Ravdatu'l-behiyye fî mâ beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye*, 34-35; İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 17-18; Abdulfettâh Ahmed Fuâd, *el-İmâmu'z-Zeydî Ahmed b. Süleyman ve ârûhu'l-kelâmiyye*, 45; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 107.

¹⁰⁵¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 74-87, 166, 205-206, 315.

¹⁰⁵² Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, 3.

¹⁰⁵³ İbn Teymiye, *Der'u tearudi'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 17-18.

¹⁰⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an* I, 3; Abdulfettâh Ahmed Fuâd, *el-İmâmu'z-Zeydî Ahmed b. Süleyman ve ârûhu'l-kelâmiyye*, 45; İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 27.

¹⁰⁵⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşad*, 11; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 30; Râzî, *el-Muhassal*, 26-27; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 279, 282.

¹⁰⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, 311; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 92-93.

edildiği anlamına gelmemelidir. Zira insanın Allah hakkında bilgi elde etme sürecinde iman, temel hareket noktası olarak görülmemiştir. Bunun yerine bu âlemdeki genel geçer bilgiye güvenme, duyu-akıl ilişkisine dayalı birtakım veri toplama süreçlerine başvurma ve son tahlilde de âlem-i şهادet arkasındaki görünmeyeni, bilinenin ötesindeki Bilinmeyen'i, sınırlı olanın ötesindeki sınırsız ve sonsuz gerçeği bulmayı amaçlayan bir "bilgi süreci"ne başvurulduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle O'nun yüce gerçekliği karşısında bütün diğer var olanları/mâ-sivayı yok sayan bir yaklaşım değil, aksine Allah'ın dışındaki var olanları da hesaba katan, onlara da değer yükleyen bir yaklaşım belirlenmektedir.¹⁰⁵⁷ Tasavvufun marifet nazariyesinde ise ma-sivanın neredeyse yok sayıldığı, hesaba katılmadığı ve ona fazla bir değer yüklenmediği görülmektedir.

Öte yandan kelamcıların bilgi nazariyesinde gayb âleminde tamamen kopuş söz konusu olmadığı gibi, tamamen şهادet âlemine dayanarak hareket etmekten de söz edilemez. Zira onlar, şهادet âlemini ondaki hikmetleri kavramak için incelemişlerdir. Bu da onların bilgi anlayışının temelinde "somuttan hareketle soyuta gitme" fikrinin yattığını göstermektedir.¹⁰⁵⁸ Onlar, istidlali, genellikle görünen ve bilinenle hareketle görünmeyene ve bilinmeyene ulaşp, onun varlığına hükmetme ve onu bilme şeklinde anlamış ve uygulamışlardır. Nitekim onlara göre ğâib olan, yani duyularla algılanmayan ve idrak edilmesi güç olan, ancak şâhid olan, yani bilinen veya hissedilebilen şeyler üzerinde akıl yürütmek suretiyle bilinebilir.¹⁰⁵⁹ Mesela bir yerde yükselen veya görülen duman, orada ateşin varlığına; ışığın da güneşin varlığına delalet etmesini bilmemiz bir istidlâlî bilgidir. Yani müşahade edilebilen şeylerden hareket ederek, duyuların konusu olmayan veya o anda duyularla algılanamayan şeylerin, özellikle de ğâib varlıkların varlığına hükmetme ve onları bilme şeklinde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onlar istidlali, Allah, ahiret gibi konuları bilme yolu olarak görmektedir.¹⁰⁶⁰ Nasıl ki yazı herhangi bir kâtibe, bina da herhangi bir bâniye delalet ediyorsa, âlem de bir muhdise (var ediciye) delalet etmektedir.¹⁰⁶¹ Ayrıca

¹⁰⁵⁷ Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", 346-347.

¹⁰⁵⁸ Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 69-71.

¹⁰⁵⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 34, 36, 74-87, 91-94, 197, 205-206, 315. Ayrıca bkz. İbn Teymiye, *Deru teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 31-33; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 346.

¹⁰⁶⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 36, 93, 205-206, 254, 304; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 87-90.

¹⁰⁶¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 93.

“olayların/şeylerin bir yapanı/işleyeni vardır. Her resmin bir ressamı vardır” diyerek âlemden hareketle Allah’ın varlığına dikkat çekmişlerdir.¹⁰⁶²

Dikkat edilirse kelimcılar, sebep-sonuç ilişkisini göz önünde bulundurmıştır. Marifetullah konusunda da kelam, sanki daha ziyade sebeplere yapışmayı; tasavvuf ise sebeplerden tamamen yüz çevirmeyi sağlayacak bir yol izlemiştir. Kur’an ise sebeplerin asıl faktör olmadığını¹⁰⁶³; hem sebebin hem de sonucun, insanı marifetullahı ulaştırmak için yaratılmış vesileler olduğunu¹⁰⁶⁴ beyan etmektedir.¹⁰⁶⁵ Yani Kur’an’da sebepler, marifetullahı ulaşmak için kullanılır.¹⁰⁶⁶ Zira Kur’an, bizi sebepler perdesini aralamak ve onların ardındaki hakikatlere ulaşabilmek için sorular sormaya¹⁰⁶⁷ davet eder.¹⁰⁶⁸ Aynı şekilde Kur’an, hayat için aslî bir yeri olan suda ve insanların ve birçok canlıının gıdası olan bitkilerin büyümesinde bulunan sayısız fayda ve maslahatlar¹⁰⁶⁹ üzerinde tefekkür etmeye çağırır.¹⁰⁷⁰

Bu hususta şunu da belirtmek gerekir ki Kur’an, sebepleri sonuçlara sahiplikten azletmek suretiyle, sebep ile sonucun arasını açmıştır.¹⁰⁷¹ Zira Kur’an, Allah’ın mucizelerini hikmetli bir tertip ile zikrederek, sebepleri sonuçlara bağlamış ve sonunda “*Sizin faydalanmanız için*”¹⁰⁷² ifadesiyle bir gayeyi göstermiştir. Bu gaye de peş peşe gelen sebepler ve sonuçlar içinde gören ve kast ile onları takip eden gizli bir mutasarrıf bulunduğunu ve bu sebeplerin o mutasarrıfın perdesi olduğunu göstermiştir.¹⁰⁷³

Öte yandan Kur’an’a bakıldığında iki çeşit marifetten bahsedildiği görülmektedir. Birincisi; âlem-i gaybın marifetidir.¹⁰⁷⁴ İkincisi ise âlem-i şehadetin marifetidir.¹⁰⁷⁵ Kur’an, şehadet âleminin bilgi kaynağı olarak beş duyuyu göstermektedir. Nitekim göz, ancak görünen şeylerin bilgisine götürür. Ayrıca kulak, sesler için; dokunmak, cisimler için; koklama duyusu, kokular için; tatma duyusu, yiyecekler için; akıl ise ma’kulat için

¹⁰⁶² Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 191.

¹⁰⁶³ Fâtır: 35/13.

¹⁰⁶⁴ Maide: 5/35.

¹⁰⁶⁵ Yamîna Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur’anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 33.

¹⁰⁶⁶ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur’anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 88.

¹⁰⁶⁷ Neml 27/60-64; Yunus 10/31-35; Vâkıa 56/59-73; Kasas 28/71; Ankebut 29/63; Lokman 31/29-31; Fâtır 35/3, 40; Zümer 39/21; Şuara 26/75; En’am 6/56; Nûr 24/43.

¹⁰⁶⁸ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur’anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 101.

¹⁰⁶⁹ Mü’min 40/79-81; Hac 22/63-65; Lokman 31/10; Abese 80/24-32.

¹⁰⁷⁰ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur’anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 102.

¹⁰⁷¹ Yamîna Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur’anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 178.

¹⁰⁷² Abese: 80/32.

¹⁰⁷³ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur’anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 179.

¹⁰⁷⁴ Şura: 42/52-53; Hud: 11/49;

¹⁰⁷⁵ Nahl: 16/78; Hacc: 22/46.

vardır. Bununla beraber Kur'an'da fitrat¹⁰⁷⁶, haber, deney ve gözlem de şahadet âleminin bilgi vasıtaları olarak görülmüştür.¹⁰⁷⁷

Kur'an'da ğayb âleminin bilgisine ulaştıran yol ise akıl ve haberdır. Fakat bizzat ğaybın bilgisine ancak haber ulaştırabilir. Dolayısıyla Kur'an, Allah'a dair bilgiye kısmen de olsa akılla; ancak genel anlamda haber yoluyla ulaşılabileceğine işaret etmiştir. Kelamcılar arasında ğayb âleminin özellikle de marifetullahın mücerred akılla bilinip bilinmeyeceği tartışılmış olsa da Kur'an, akli yeterli görmemektedir.¹⁰⁷⁸ Bununla beraber Kur'an, somuttan yola çıkarak soyuta varabilme metodunu kullanmıştır.¹⁰⁷⁹ Yani Kur'an'ın ortaya koyduğu metodoloji, soyut olmaktan daha çok, somut bir karakter sergilemektedir. Bu açıdan Kur'an'ın kullandığı üslup ve izlediği metot ile kelam ilminin üslubu ve usulü kıyas edildiğinde, Kur'an'ın daha somut ve pratik bilgi veren bir metot izlediği, kelam ilminin ise somut bilgiden daha ziyade soyut ve nazari bilgi veren bir yöntem izlediğini görmemiz mümkündür.

Kur'an'ın sunduğu bu perspektife göre bilgi, somut şeylerle başlamalıdır. Zira insan aklının soyut şeylerin bilgisine geçebilmesini sağlayan şey, onun somut olanı fikren yakalaması ve onun üzerindeki gücüdür. Diğer bir ifade ile insan, müşahede edilebilen âleme ibret gözüyle bakar ve onu kontrol ederse, hakikat ile dolaylı bir şekilde bağlantı kurabilir.¹⁰⁸⁰ Nitekim Kur'an, yerin, göğün ve her ikisi arasında bulunanların bir oyun ve eğlence için yaratılmadığına dikkatleri çekmektedir.¹⁰⁸¹

2.3.3. Haber

Kelamcılar, Allah'ın sıfatları, fiilleri ve isimlerinin ancak nasslarda bildirildiği kadarıyla bilinebileceğini öne sürerek marifetullah konusunda haberin önemini vurgulamışlardır. Nitekim onlar, nasslarda haber verilmeyen bir sıfat veya bir isim ile Allah'ın nitelenemeyeceğini kabul etmişlerdir. Yani onlar, hem haberî sıfatlar hem de subutî sıfatları belirlerken özellikle Allah'ın haber verdiği ve kullanmış olduğu kavramları kullanmaya gayret göstermişlerdir. Nitekim kelamcılar nezdinde haberî sıfatların varlığını tespit etmede akıl yürütmek mümkün değildir. Haberî sıfatlar, ancak

¹⁰⁷⁶ A'la: 87/3; Rum: 30/30; Fussilet: 41/53.

¹⁰⁷⁷ Bkz. Bakara: 2/7; A'raf: 7/179 vb..

¹⁰⁷⁸ Lokman: 31/20; Hacc: 22/8.

¹⁰⁷⁹ Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Teorisi*, 70.

¹⁰⁸⁰ Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Teorisi*, 70-71.

¹⁰⁸¹ Enbiyâ: 21/16.

haber ve işitme yoluyla sabit olup, belirtilen o isimle anılırlar.¹⁰⁸² Bununla beraber onlar, Kur'an ve mütevatir hadislerde bahsedilen hususlara dikkat çekmiş ve bu nasslar doğrultusunda marifetullah konusuna temas etmeye özen göstermişlerdir.

Kelamcılara göre haber, istidlal ve nazar yoluyla kendisine ulaşamadığımız gaybî konuları öğrenme yoludur.¹⁰⁸³ Onların hepsi, her konuda olduğu gibi marifetullah konusunda da mütevatir haberi delil olarak kullanmışlardır. Marifetullahı hem akli bir sorumluluk kabul edenler hem de şer'î bir yükümlülük olarak görenler, görüşlerini mütevatir haberlere özellikle de Kur'an'a dayandırmaya çalışmışlardır. Mesela onlar, “*Biz âfakta ve enfusteki ayetlerimizi onlara göstereceğiz*”¹⁰⁸⁴ ayetiyle ilgili olarak, insanın bu âlemin küçük bir nüshası olduğunu belirterek, kişinin kendi iç âlemi (enfus) ve dış âlemi (âfak) üzerinde akıl yürütmesiyle Allah hakkındaki bilgiye ulaşabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁸⁵

Marifetullah konusunda kelim, nassı doğrudan hesaba katarak akıl yürütmeye çalışır. Yani akıl yürütürken vahyin haber verdiği hakikatlere uygun hareket eder, nassın zahirine ters düşmemeye çalışır ve nassı kendisine delil getirir. Kısaca kelamcılar, marifetullah hususunda vahyi doğrudan esas almışlar ve te'vile gitseler bile onun zahirine aykırı yorumlardan kaçınmışlardır. Sûfiler ise en önemli özellikleri olan nassa ve re'ye dayanmaktan ziyade, ruhî zevk ve hazza, keşf ve ilhama dayalı metotlarıyla kelim ilminin meseleleri hakkında konuşmuşlardır.¹⁰⁸⁶ Daha geniş anlamda ifade edecek olursak sûfiler, keşf ve ilham sonucu ulaştıkları bilgilere nasstan delil getirmeye çalışmışlardır. Hatta kendi tasavvufî görüşlerini desteklemek amacıyla nassın bâtinî yorumlarına ve birtakım tekellüflü te'villere kadar gitmişlerdir. Yani sûfiler, tabiri câiz ise ilham ile doğrudan temas kurmuşlarken, bizzat vahyin kendisiyle dolaylı olarak ilişkide bulunup onu kendilerine delil getirmişlerdir. Bunu marifetullah konusunda da görmek mümkündür. Mesela Allah'ı müşahade ettiklerine dair söylemleri, Hallac-ı Mansur'un “ene'l-Hakk” demesi gibi söylemleri bunu göstermektedir.

¹⁰⁸² Komisyon, *Kelam El Kitabı*, 242.

¹⁰⁸³ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 15.

¹⁰⁸⁴ Fussilet: 41/53.

¹⁰⁸⁵ Gazalî, *Mizânu'l-amel*, 200.

¹⁰⁸⁶ Muhammed Akil, *Felsefî Tasavvuf*, 18.

2.3.4. Keşf ve İlham

Kur'an, insanı objektif bilgi kriterleri olan duyu verilerine, doğru habere ve rasyonel bilgilere yöneltmektedir. Muhtemelen kelamcılar bunları bilgi kaynağı olarak kabul etmelerinde Kur'an'ın etkisi olmuştur. Kelamcılar neredeyse tamamının üzerinde ittifak ettiği konulardan biri, sübjektif değeri olan keşf ve ilham kaynaklı bilginin muteber olmadığıdır. Bununla beraber marifetullah konusunda keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilginin delil olarak kabul edilip edilmemesi, kelamcılar arasında tartışılmıştır. Kelamda bilgi kaynağı olması açısından keşfî bilginin değerine bakıldığında, bunun Allah'ı bilme konusuyla sınırlı olmak kaydıyla kısmen de olsa kabul edildiği görülmektedir.

Kelamcılar keşf ve ilhama karşı genel tutumu oldukça nettir. Kelamcılar, ilham ve keşfin genel geçer bir bilgi veremeyeceğini ve doğrunun sebebi olamayacağını savunmuşlardır.¹⁰⁸⁷ Yani kelamcılar, sūfilik açısından merkezî bir konuma sahip olan ilham ve keşfe, bilgi kaynakları arasında yer vermemişlerdir.¹⁰⁸⁸ Onlar, "Hak ehli olanlara göre ilham, bir şeyin sıhhatini tespit etme konusunda kayda değer bir vasıta ve ölçü değildir" diyerek bunu ortaya koymuşlardır.¹⁰⁸⁹ Zira kelamcılar nezdinde şahsî bir tecrübe olan keşf yoluyla elde edilen neticeler, tecrübe sahibine aittir, başkasına hüccet olamaz.¹⁰⁹⁰ Bununla beraber kelamcılar, daha çok bilgi edinme yolları üzerinde durmuş ve bir bilginin güvenilir olup olmadığının kriterini ortaya koymaya çalışmışlardır. Kelamcılar bilgi teorisine göre bilgi edinme yolları duyular, haberler ve istidlal olmak üzere üç türdür. İlhamla veya başka bir şekilde gelen bilgiler güvenilir bilgi sayılmamaktadır.¹⁰⁹¹ Bununla beraber kelam ilmi bazı özel durumlarda ilhamın bilgi kaynağı olacağını mümkün görmektedir ki bu da yalnız Peygamberlerin ilhamıdır.¹⁰⁹² Mesela Kur'an'da Hz. Musa'nın annesine¹⁰⁹³ ve Hz. Meryem'e¹⁰⁹⁴ olan vahiy ilham manasındadır. Ancak bu ilham da onları peygamber yapacak bir ilham veya vahiy

¹⁰⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69; Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 34-35.

¹⁰⁸⁸ Sönmez Kutlu, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Kitabiyat yay., Ankara 2003, 25.

¹⁰⁸⁹ Neseî, *el-Akîdetu'n-Neseîyye*, 3.

¹⁰⁹⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 45-46.

¹⁰⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69-72; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 343; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 18-20; Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, 24-33; Neseî, İbn Muhammed Ebû Hafis Necmuddin Ömer, *el-Akîdetu'n-Neseîyye*, (Kestelî Hâşiyesi'nin Sonunda), Salah Bilici Kitapevi yay. İstanbul 1310, 3; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30-31.

¹⁰⁹² İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 36.

¹⁰⁹³ Bkz. Tâhâ: 20/38; Kasas: 28/7.

¹⁰⁹⁴ Bkz. Meryem: 19/19.

olmayıp, karşılaşacakları olaylarla ilgili önceden onlara müjdeleme ve haber verme hüviyetini taşıyan bir vahiy ve ilhamdır.¹⁰⁹⁵

Öte yandan kelamcılara göre deliller, Kitap, Sünnet, icma' ve kıyastır. İlham, delil olmayıp bağlayıcı değildir.¹⁰⁹⁶ İlham ve keşf, itikad, ilim ve zann üçlüsünden birisine tekabül eder. Bunlardan hangisi olduğunu öğrenmek için çoğu zaman delil yoktur.¹⁰⁹⁷ Aynı şekilde ilham bir hükmü başkasına mecburi kılmak için hüccet olmaya elverişli değildir. Delil olmadan da hiç kimse, bir hükümle mecbur tutulamaz.¹⁰⁹⁸ Dolayısıyla onlara göre Allah'ın varlığının, ilhamla elde edilmesi muhal değildir. Ancak ilham iddiasında bulunan kişi delilden yoksundur.¹⁰⁹⁹ Zira ilhamın Allah'tan mı yoksa şeytandan mı geldiği tespit edilemez. Aynı şekilde ilham aldıklarını iddia edenler, birbiriyle taban tabana zıt olan şeylerin kendilerine ilham edildiğini iddia edebilirler. Bu da çıkmaza sevk eder.¹¹⁰⁰ Böyle bir çıkmaz yaşandığında, duyulara, akla ve nakle ters düşen ilham, fâsit ve bâtıldır. Zira ilham, söz konusu üç bilgi edinme vasıtasına uygun olmalıdır.¹¹⁰¹

İslâm ulemasının büyük çoğunluğu insanın kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesini mümkün görmekte birlikte bunların genel geçerliliği bulunan kesin bir bilgi kaynağı teşkil etmeyeceğini ve dinî alanda delil olarak kullanılamayacağını belirtmişlerdir.¹¹⁰² Bununla beraber kelamcılar aklın, duyuların ve haber-i sâdık içinde düşündükleri peygamberlere gelen vahiy ve ilhamın bilgi kaynağı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Marifetullah konusunda da bu üç bilgi vasıtasını kabul etmiş ve kullanmışlardır. Aynı şekilde ilhama dayalı olduğu öne sürülen bilgilerle gerçeğe ulaşılma çabası içinde olanların da bunu terk etmesini tavsiye etmişlerdir.

Böyle olmakla beraber marifetullah konusundaki şahsî tecrübe, derunî tefekkürün göz ardı edilmediği görülür. Keşf metodunun, marifetullah konusunda kuvvetli bir yardımcı olabileceğini kabul edenler olmuştur.¹¹⁰³ Nitekim bazı kelamcıların,

¹⁰⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, VII, 279-280; VIII, 149.

¹⁰⁹⁶ Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 45-46.

¹⁰⁹⁷ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 30; Mustafa Hilmi, *Marifetullah ve tarîku'l-vusûli ileyhi inde İbni Teymiye*, 88.

¹⁰⁹⁸ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 30.

¹⁰⁹⁹ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 46.

¹¹⁰⁰ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 29.

¹¹⁰¹ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 46 Burada şunu ifade edelim ki İbn Teymiye'ye göre ilham, kendisini kabul edenlere göre iki şekildedir. Ya zaruridir ki, bunu kendilerinden def etmek mümkün değildir. Ya da tenakuzu kabul etmeyen gizli delillere dayanır ki, bunun bâtıl olması mümkün değildir. Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 46.

¹¹⁰² İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, I, 68-70.

¹¹⁰³ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 134.

Berahime'nin¹¹⁰⁴, sûfilerin, bazı felsefecilerin ve Şîîlerin marifetullah konusunda keşfi bilgiyi güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri nakledilmiştir.¹¹⁰⁵ Yani Dehrîye'den bir grup felsefeci, yalnızca duyu organlarıyla; Caferîler, duyu ve ilhamla; İmamiye ise duyu ve haberle eşyanın bilinebileceğini söylemişlerse de Ehl-i Sünnet uleması bunları eksik görmüştür.¹¹⁰⁶ Aslında Şia bilginlerinin genel itibariyle Mutezile'ye yakın bir usûl izlemeye gayret sarf etmelerine karşın, keşfi bilgi konusunda Mutezile'den farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Şia'nın keşf, ilham, bâtın ilmi gibi deyimlerle ifade ettikleri bilgileri de mutlak anlamda bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini görüyoruz. Zaten Ca'ferîler ve Rafîzîler dışında hiçbir felsefî ve kelâmî ekol, ilhamı mutlak bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir.¹¹⁰⁷

Burada şunu ifade edelim ki Şîîlerin bu yaklaşımının, kabul etmiş oldukları imamet teorisinin zorunlu bir neticesi olarak tezahür ettiği söylenebilir. Zira imamın otoritesi ancak keşf ve ilham yoluyla ona gelen bilgileri ileri sürerek muhafaza edilebilirdi. Ancak Şia'nın savunduğu masum olan imamın haber vermesi, başka bir imamın onu doğrulamasıyla mümkündür ki bu teselsülü doğurur.

Öte yandan Hâris el-Muhâsibî ve Eş'arî kelamcılarının az bir kısmı, birtakım temel kayıtlarla keşf ve ilhamın marifetullah konusunda delil olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Âmidî, Bağdâdî, Gazâlî ve Cürcânî gibi Eş'arî kelâmcıların keşf ve ilhamı, belli kriterler doğrultusunda marifetullah konusunda bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri görülmektedir. Ancak kelamcılarının çoğunluğu, sûfilerin bilgi elde etmenin gerçek yolu olarak gördüğü keşf ve ilhamı, hakikatlere ulaştırıcı bir bilgi vasıtası olarak görmezler.¹¹⁰⁸

Aslında Eş'arî gelenek içerisinde de bu konuda üç farklı tutum kendisini göstermektedir. Eş'arî'nin de aralarında bulunduğu bir grup, aynı konuda ilham aldığını ileri sürenlerin görüşlerinin birbirini nakzettiği gerçeğinden hareketle, keşf ve ilhamın bir bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürmüştür.¹¹⁰⁹ İkinci grup, herhangi bir görüş beyan etmeyen gruptur. Bâkılânî ve Cüveynî'nin de aralarında olduğu bu grup,

¹¹⁰⁴ "Ashabu'l-meârif" olarak nitelenen ve özellikle akli, bilgi kaynağı olarak kabul eden bir firkadır. Geniş bilgi için bkz. Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 24.

¹¹⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, I, 125; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, "Keşf" mad.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 257-258, 263; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 266; Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *DİA*, XXII, 98-99.

¹¹⁰⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 18.

¹¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 18.

¹¹⁰⁸ Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 24-26; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 20; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 45-46.

¹¹⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *DİA*, XXII, 98; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidi'nin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, 95.

eserlerinin girişinde bilgi konusuna değinmiş olmalarına karşın, ilham meselesine dair olumlu ya da olumsuz herhangi bir görüş beyan etmemişlerdir.¹¹¹⁰ Burada şunu ifade edelim ki Bâkılânî'nin bu konudaki sessizliği ilham ve keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi olarak yorumlansa da¹¹¹¹, böylesine güncel bir konuda suskun kalmasını hem kendisinin hem de Eş'arîliğin sûfî çevrelerle olan sıkı bağıyla ilişkilendirmek daha doğru olsa gerektir. Üçüncüsü ise Hâris el-Muhâsibî ve Âmidî, Gazalî, Bağdâdî ve Cürcânî'nin içinde bulunduğu Eş'arî kelamcılardır ki bunlar diğer bilgi kaynaklarının yanında keşfi bilginin özellikle marifetullah konusunda esas alınabileceğini ifade etmişlerdir.¹¹¹²

Eş'arîlerden bilgi kaynakları arasında ilhama yer veren ilk isim, Bağdâdî olmuştur. O, özellikle de Eş'arî'nin, dinî bir delil teşkil edemeyeceğini ve ilhamın kesin bilgi kaynağı olamayacağını ifade etmesine karşılık, nazarî bilgilerin kısımlarını ele alırken bazı bilgilerin birtakım insanlarda ilham yoluyla oluşabileceğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre “şiiri ve aruzu oluşturacak veya ölçebilecek kadar bilgisi olmayan bazı insanlar, Allah'ın özel bir vergisi olarak, gönüllerinde oluşan bilgiler sayesinde şiir ve beyitlerdeki vezinlerin zevkini bilebilirler. Akıl yürütmeksizin ve zorunlu olarak bir idrak etmeyi gerektirmeksizin beste sanatını bilmek de böyledir. Nitekim Allah, Hz. Âdem'de zarurî bilgiler yaratmıştır. O, bu bilgiler sayesinde nazar ve istidlalde bulunmadan ve bu konuda bir kitap okumadan isimleri bilmiştir”.¹¹¹³ Buna göre Bağdâdî ilhamın, özel yeteneğe sahip insanların sanata yönelik duygularının yönlendirilmesine katkı sağladığını kabul etmektedir. Ancak bu, onun diğer kelamcılarının kullandıkları bilgi kaynaklarına ilave olarak dinî alanda kullanılabilecek kesin bilgilerin ilhama dayandığı ve ilhamı bağımsız bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği anlamına gelmemelidir. Zira Bağdâdî'nin getirdiği örnek dinin esaslarıyla ilgili bir konu olmadığı gibi, söz konusu olan kişi sıradan bir insan olmayıp bir peygamberdir.

¹¹¹⁰ Bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd* 7-10; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 13-15; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 12-15; Nisâbü'rî, *el-Ğunye fi usûli'd-dîn*, 50-52.

¹¹¹¹ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, 68.

¹¹¹² Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. A. Ebû Gudde, Halep 1964, 78, 100; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 158-159 vd..

¹¹¹³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 14-15.

Âmidî ise doğrudan doğruya ilhamın bilgi kaynaklarından biri olduğunu kabul etmemektedir.¹¹¹⁴ Ancak o marifetullah konusunda ilhamın bilgi kaynağı olabileceğini söylemektedir. O, Allah'ı bilmenin yalnızca akıl yürütme ile sınırlı tutulamayacağını şöyle açıklamaktadır: “Biz, Allah'ı bilmenin nazarla gerçekleşeceğini kabul ediyoruz. Fakat Allah'ı bilmenin tek yolunun nazar ve istidlal ile olmadığını da kabul ediyoruz. Yani Allah'ı bilmenin başka bir yolu da olabilir. Bu da ya Allah'ın buna ilişkin bilgiyi mükellefte doğrudan yaratması yolu ile olur; ya kesin mucizelerle desteklenmiş ve doğruluğunda şüphe edilmeyen birinin, ona bu bilgiyi haber vermesi ile gerçekleşir; ya da nefsin temizlenmesi, riyazet ve ruhun olgunlaştırılması ile olur ki böylece kişi, başka bir delile ihtiyaç duymadan hiçbir tahsil ve tedris olmaksızın, açığa çıkan veya gizli kalan ulvî bilgilere ulaşır.”¹¹¹⁵

Gazalî de akıl, duyular ve haber-i sâdık kaynaklarıyla bilgi elde edilebileceği gibi; ilham yoluyla da bilginin mümkün olabileceği görüşündedir.¹¹¹⁶ Ona göre Peygamberlere ve velilere gelen keşifler ve göğüslerini genişleten nur, bir tahsil veya zihnî bir faaliyet ya da kitaplar telif etmek suretiyle vaki olmamıştır. Ancak Peygamber ve veliler dışında olanlar, yani âlimler akıl yürütme ve muhakeme ile bilgilerini elde ederler.¹¹¹⁷

Burada şunu ifade etmek gerekir ki kelamcılar üç bilgi kaynağını kabul etmesine rağmen, Gazalî'nin bilgi teorisinde keşf ve ilhamın yer almasının sebebi, Gazalî'nin içsel duyguların ürünü, vicdanî ve şahsî bir tecrübe olan ilhama dayalı bir epistemolojiyi fonksiyonel hale getirmeye çalışan Bâtınîlerle mücadele etmesi olabilir. Ancak onun keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, onun tenkit edilmesine ve kelamcı yönünü tartışmaya açacak bir konuma getirmektedir.¹¹¹⁸ Ancak o, bunu söylerken, kelamcı olma kimliğinden hareketle değil de sufi olma kimliğinden yola çıkarak ifade etmiş olabilir. Zira insanın içinde bulunduğu ruh halinin, yaşadıklarının ve iç tecrübelerinin, muhatap olduğu ve beraber vakit geçirdiği kesimlerden etkilenmemesi asla göz ardı edilemez.

¹¹¹⁴ Âmidî de, bilgi edilme yollarını, duyular, doğru haber ve akıl olarak belirlemektedir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 73 vd.. Ayrıca bkz. Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret yay. İstanbul 1991, 70 vd.

¹¹¹⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 158-159.

¹¹¹⁶ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 184.

¹¹¹⁷ Gazzalî, *İhyâ*, VIII, 1370.

¹¹¹⁸ Abdülgaflar Aslan, “IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi-İbn Furek Örneği-”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5 (14), Eylül-Aralık 2002, 39.

Aslında marifetullah konusuna özgü keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olmasına kapı aralayan Eş'arî kelâmcıların, keşf ve ilhamla elde edilen sübjektif bilgileri vehim ve kuruntulardan ayırabilmek için mutlak anlamda kabul etmediklerini, bunların Kitap ve sahih sünnete uygunluğunu esas almış olduklarını görmek mümkündür. Yani bu kelimciler, mutlak anlamda keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyip, bazı kriterlere bağlamışlardır. Eş'arî kelimciler nezdinde de ilham ve keşf ile oluşan her bilgi için bu geçerli değildir. Zira İzmirli, "ilham, evhamdan ayrılmalıdır; ilham, Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamalıdır. Bu şartlara rağmen din ve mezheple ilgili esaslar oluşturulurken ilham ölçü olamaz"¹¹¹⁹ şeklinde onu kabul eden kelimcileri ve şartlarını bildirmektedir.¹¹²⁰ Aynı şekilde Râzî'ye göre insan, ilk bakışta bazı çağrılar rahmanî olmadığı halde o çağrıların rahmanî olduğunu zannedebilir. Oysa bu çağrının şeytanî bir çağrı olması da mümkündür. Meselâ bir kimse dünyada kendini tamamen zühde ve hakiki ilimlerin hizmetine adanmış olduğunda bunun rahmanî bir çağrının gereği olduğunu zannettiği halde bazen durum, onun zannettiği gibi olmayabilir.¹¹²¹ Dikkat edilirse Râzî, her ne kadar ilhamın rahmanî boyutunun olduğundan söz etmişse de bunun şeytanî bir çağrı olup olmadığını ayırt etmenin güçlüğünden bahsetmiştir. Bu açıdan Râzî'nin mutlak anlamda ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettiğinden bahsetmek, zor görünmektedir. O hâlde o, bütün keşfi bilgileri değil de sadece rahmanî olanını kabul etmektedir. Fakat bu ikisini ayırt etmenin çok zor olduğunu ifade etmiştir. Yine Râzî'ye göre sûfilerin istidlal ve nazardan hâli olan riyazet yolu ve mükâşefe ile kazanılan ulvî dereceler bazen istenilen gayeye ulaşmaya engel teşkil edebilir. Zira ancak istidlal ve nazarla beraber olduğu müddetçe mükâşefe ve ilhama güvenilebilir.¹¹²² Aynı şekilde Taftazânî de buna ek olarak şöyle der: "Allah'tan geldiği bilinmedikçe ilhama güvenilmez. Allah'tan olduğu da akıl yürütmekle bilinir. Sonuç itibarıyla keşf ve ilham, bilginin bir yolu olabilir, ancak bir şeyin doğruluğunu bilmenin yolu değildir".¹¹²³ Ayrıca Eş'arîler, aklın hükmüne muhalif olan şer'î bilgilerin muhtevasını, "şeriat, akla muhalif olmaz" hükmüne binaen reddetmişlerdir.¹¹²⁴ Bu bağlamda onlar, gelen haberleri bile akla muhalif görerek reddedebiliyor ve aklın hükümlerini ölçü

¹¹¹⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 35-36.

¹¹²⁰ Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. İbn Teymiye, *Mecmuatu'r-resâil*, V, 350, 356-357.

¹¹²¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, VII, 330-331.

¹¹²² Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, I, 58; Râzî, *el-Muhassal*, 27.

¹¹²³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 45-46.

¹¹²⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 360.

alıyorlarsa, -usuldeki fehve'l-hitap veya kıyası celî denilen¹¹²⁵ ilkedden hareketle- ilhamın verilerini de elbette aklın hükümlerine vurarak, kabul veya ret ederler. Dolayısıyla bu kelimcilerin, ilhamı sûfiler gibi doğrudan bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini söylememiz zor görünmektedir.

Kelamcıların bu görüşü aslında sufilerin, “zâhire aykırı düşen her bâtın, bâtıldır” ilkesinin değişik bir şekilde ifade edilmesinden başka bir şey değildir.¹¹²⁶ Zira tasavvufta da ortaya atılan bâtının zâhire uygunluğu sûfilerin de ilke edindikleri bir husustur. Aynı şekilde Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin “Bazen kalbime bu topluluğa ait nüktelerden bir nükte gelirdi de ben onu iki âdil şâhit, yani Kur'ân ve Sünnetle doğrulatmadıkça kabul etmezdim”¹¹²⁷ sözü de sûfilerin zâhir-bâtın uyumunu ne derece önemsediklerini ortaya koymaktadır. O hâlde sûfilerin geneli ve kelimcilerin tamamı, keşf ve ilhamı mutlak anlamda ölçsüz bir şekilde almamış, Kur'an ve sahih sünnet mihengine bağlamışlardır.

Her ne kadar sûfiler, keşf ve ilhamı bilgi kaynağı kabul etmemelerinden dolayı kelimcileri eleştirmişlerse de kelimcilerin bunları delil olarak kabul etmemeleri isabetli görünmektedir. Zira sûfilerin delil olarak kabul ettikleri şahsî bir tecrübe olan keşf yoluyla elde edilen neticeler, tecrübe sahibine aittir, başkasına hüccet olamaz. Birinin keşif mahsulü diğerine nakledilince, bu ikinci şahıs söylenenleri ya akıl süzgecinden geçirerek kabul edecektir ki bu, akıl yolu olur. Ya da taklit edecektir.¹¹²⁸ Bununla beraber ilham sahibi onun Allah'tan olup olmadığını bilemez. Bu da ancak nazarla bilinebilir. Bu durum tasavvufun savunduğu “kalp tasfiyesi” iddiasına benzerlik arz etmektedir. Zira buna göre kalp tasfiyesine ancak nefs-i mutmainneye ulaşılması durumunda itibar edilir. Kişinin nefsi mutmainneye ulaşmış ulaşmadığının bilgisi de yine nazarla mümkündür.¹¹²⁹ Bu, tasavvufî bilgiyi tartmanın da tek çaresinin akıl olduğunu, dolayısıyla kelimcilerin savunduğu gibi aklın bilgi kaynağı olarak esas alınmasının daha isabetli olduğunu göstermektedir.

Kelamcıların keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olamayacağı ve bağlayıcılık taşımadığını ileri sürmelerinin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

¹¹²⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 18.

¹¹²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 61; Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *DİA*, V, 189.

¹¹²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41.

¹¹²⁸ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 134. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 45-46.

¹¹²⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 267.

1) İlgili ayetin farklı anlaşılması: Kur'an'da sadece bir yerde geçen ilham kelimesi¹¹³⁰, genel anlayışa göre burada ıstılâhî manada bir ilham olarak algılanmamış, insanların tamamına doğuştan verilen bir yetenek olarak kabul edilmiştir.¹¹³¹ Kelamcılar, sûfîlerin lehine delil olarak getirdikleri bu ayetler bağlamında ileri sürdükleri görüşleri kabul etmeyip, farklı şekilde te'vil etmişlerdir. Onlar, sûfîlerin dayanak olarak gösterdikleri “(Allah) ona (nefse) fücûrunu da takvasını da ilham etti.”¹¹³² mealindeki ayette geçen “ilham etti” ifadesini, “açıkladı, haber verdi, bildirdi, öğretti” şeklinde anlamışlardır. Bu haber verme işini de ya peygamber göndermek suretiyle ya da insana bahşettiği akıl ile gerçekleştirdi. Zira insan, tefekkür etmek suretiyle iyiyi ve kötüyü anlayabilecek donanımda yaratılmıştır.¹¹³³ Bununla beraber sûfîlerin delil olarak öne sürdüğü “Bizim uğrumuzda çabalayanları, yollarımıza eriştireceğiz.”¹¹³⁴ ayeti, kelamcılara göre herhangi bir yol gösterme, delalet ve açıklamanın belli kişilere has kılınacağı anlamına gelmez. O hâlde Allah'ın Kur'an'da çeşitli vesilelerle hidayet bahşedeceğini beyan ettiği yerlerdeki ifadelerden hareketle, bazı kimselere özel bir bilgi verileceği söylenemez. Allah bu ifadelerle kurtuluş, refah ve sevap yollarını irade etmektedir. Bunları da Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getiren ve bu uğurda çabalayan herkese has kılmıştır.¹¹³⁵ Zira bu ayette hidayet, verilen çabaya bağlanmış ve buna göre va'd edilmiştir.¹¹³⁶

2) Hak din ile bâtil dinlerin veya mezheplerin birbirinden ayırt edilememesi: Kelamcılar, üç kaynağın dışında başka herhangi bir kaynaktan dinlerin, doğruluğu veya yanlışlığının bilinemeyeceğini ifade ederler. Zira onlar, bazı kimselerin/mutasavvıfların, ilhamı din ve mezheplerin doğruluğunun bilinmesi hususunda bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini, bunun doğru olmadığını ifade etmektedirler. Çünkü her ilham alan kimse, kendisine gelen ilhamın doğru olduğunu ve karşı görüştekilerin ise bozuk olduğunu iddia edecektir. Böyle bir yaklaşım, birbiriyle çelişen farklı dinlerin ve farklı görüşlerin doğruluğunun iddiası anlamına gelmektedir. Hatta doğru bir dinin, bozuk olduğu söylenebilir ki bütün bunlar muhaldir. Dolayısıyla ilhamın bazısının doğru, bazısının yanlış olduğu ihtimali bulunmaktadır.

¹¹³⁰ “(Allah) nefse fücûrunu ve takvasını ilhâm etmiştir.” (eş-Şems 91/8).

¹¹³¹ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, 179.

¹¹³² Şems: 91/8.

¹¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, 542; Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, (nşr. Adnan Muhammed Zarzûr), Kahire ty. , II, 691.

¹¹³⁴ Ankebut: 29/69.

¹¹³⁵ Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, II, 551.

¹¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, 543.

Doğruluklarına delil getirilmediği müddetçe –ki bu durumda getirilememektedir- mutlak olarak hiçbir ilhamın doğruluğuna hükmedilemez.¹¹³⁷ Aynı şekilde konuya örnek getirerek yaklaşan Kadı Abdulcebbar’a göre mücbire, müşebbihe gibi ehl-i kible olan birtakım fırkaların iddia ettikleri şeyler, “onlara hak ilham edildi” şeklinde savunulsa, ne derece sağlıklı olur?¹¹³⁸ O hâlde eğer ilham bilgi kaynağı olarak kabul edilirse, zıtlık ve çelişkilerle birlikte her din, hak olduğunu iddia eder. Bazen batıl hak suretinde görülebildiği için ilham, hakikatı bulmaya sebep ve bilgi kaynağı olamaz.¹¹³⁹

Öte yandan kelamcılara göre eğer keşf ve ilham, dînî bilgide bir bilgi kaynağı olsaydı, dinler ve mezhepler arasında çelişki ve ihtilaf bulunmazdı. Oysa dinlerdeki tenâkuz ve tezat açıkça ortadadır. Her din veya mezhep, kendisinin doğruya isabet ettiğini, diğerlerinin de yanlış üzere olduğunu savunur. Hâlbuki hak, tek olduğu için aynı kaynağın herkese doğruyu farklı şekilde ilham etmesi imkânsızdır.¹¹⁴⁰ Hal böyleyken ğayr-i müslimler veya Gulat-ı Şia ve Müşebbihe gibi fırkaların, gerçeği ilhamla bildikleri söylenebilir mi? Bunu kabullenmek, ancak dinin zaruriyatları konusunda büyük günah işlemek anlamına gelir. O hâlde özellikle itikadî konularda bizi zor durumda bırakacak ilhamla elde edildiği iddia edilen bilgilerden uzak durmak gerekmektedir. Aksi halde bütün bu ihtilafların varlığını, Allah’ın bizim kalplerimize zorunlu olarak ilham ettiğini söylemek durumunda kalırız. Hâlbuki iman ettikten sonra mürted olan ve bilgi sahibi olduktan sonra bilgisiz hale gelenler için de bütün bunların Allah tarafından kalplerine ilham edildiğini söylemek dinin asılları ile ne derece bağdaşır? Bunun geçersizliği hakkında tartışma bile yapılamaz.¹¹⁴¹ Ayrıca ilhamı bilgi edinme yollarından biri olarak kabul edenler bilirler ki bütün kâfirler, Hz. Peygamber’in peygamberliğini inkâr etmektedir. Onlar, bu inkârlarını, aldıkları ilhamın bir sonucu olduğunu iddia etseler, bu iddiaları ilhamı bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edenlerin çoğunluğu tarafından reddedilir. Aynı şekilde inkâr edicilerin sergiledikleri bu tavırların da ilhama dayanmadıklarını söyleyeceklerdir. Bu da ilhamın, kayda değer bir bilgi kaynağı olmadığının bir göstergesidir.¹¹⁴²

¹¹³⁷ Neseff, *Tabsıratu’l-edille*, I, 34-35.

¹¹³⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 344.

¹¹³⁹ Mâtûridî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 69.

¹¹⁴⁰ Hanifi Özcan, *Mâturidî’de Bilgi Problemi*, 163.

¹¹⁴¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 343-345.

¹¹⁴² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 345.

3) Akli doğrulamanın yapılamaması: Kelamcılar nezdinde ilhamî bilgi, ispat edilmeye çalışılan bir bilgi olup, kabul edilmeyen bir yolla ortaya çıkmıştır.¹¹⁴³ Zira birinin keşif mahsulü diğerine nakledilince, bu ikinci şahıs söylenenleri ya akıl süzgecinden geçirerek kabul edecektir ki bu, akıl yolu olur. Ya da taklit edecektir.¹¹⁴⁴ Yani kelamcılar, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilginin reddi hususunda Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin iptal metodunu uygulamaktadır. Zira Ebû Hâşim bu gruba, “İlham yoluyla elde edilen bilgilerin doğruluğunu istidlal ve nazar yoluyla mı, yoksa yine ilhamla mı öğrenileceğini” sormaktadır. Eğer muhatap, bilgilerin “Nazar yoluyla elde edildiğini söyleyecek olursa, bununla ilhamın bir bilgi kaynağı olduğu görüşünün yanlışlığı ortaya çıkar. Eğer onlar bu doğrulamanın yine başka bir ilhamla yapılacağını söylerlerse, bu ikinci ilham ile ilgili aynı sorunun sorulması gerekir ki bunun sonu yoktur. Bu bir önermenin doğruluğunu yine aynı önermeyle kanıtlamak demek olur ki bunun geçerliliği yoktur. Dolayısıyla bazı konularda ilhamı bilgi vasıtası olarak kabul etmeyenler, onun bütün meselelerde bir bilgi kaynağı olamayacağını kabul etmelidir. Bu, bilgilerin kendisi ile elde edildiği aklın, bilgi edinmede temel kaynak oluşunu göstermektedir. Böylece kesin bilgi elde edilemeyen kaynakların, bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi anlamsız ve gereksizdir. Ancak kabul etmediğimiz tarzda bizzat ilhamı bilgi edinme yollarından biri olarak kabul edenler, ihtilaftan kaçınamazlar. Çünkü ilhamla ispatlamaya çalışılan şeyler, kabul edilmeyen bir şeyi benzeriyle ispatlamaya çalışmak anlamına gelmektedir.¹¹⁴⁵ O hâlde keşf ve ilham, fasit de olabileceği için delil olmadan her ilhamın doğruluğuna hükmedilemez. O zaman da başvurulacak yegâne şey, başka bir ilham getirmek olmayıp nesnel akli bir delil getirmektir.¹¹⁴⁶

4) Tutarlılık olmaması: Keşfi bilgi, kaynağı ve sonuçları itibariyle bedihi bilgiyi bile yıkıma ve çürümeye götüren bir bilgi kaynağının bağlayıcılığından söz edilemez. Yani insanların enfusî ve âfakî âlemlerindeki hakikatlere ters düşmemesi gerekir. Zira doğruluk, objektiflik ve değerlilik iddiası taşıyan her bilginin tutarlı olması lazımdır. Bu husus, özellikle kelam ilmi için geçerlidir. Nitekim kelam, bilgi nazariyesini kurarken her şeyden önce mantıksal tutarlılık olarak adlandırılan enfusî tutarlılık ile âfakî tutarlılık olarak adlandırılması mümkün olan şahadet âlemindeki haricî

¹¹⁴³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 343-344.

¹¹⁴⁴ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 134.

¹¹⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 343-344.

¹¹⁴⁶ Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 35; Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul t, 45-46.

hakikatlere dayanarak önermelerini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle kalam, sisteminin mantıksal ve aklî temellendirilmesini gerçekleştirirken enfusî dünyasından faydalandığı gibi, âfakî, yani kendisinin dışında yer alan maddî ve manevî varlık sahasından yararlanmayı ihmal etmez.¹¹⁴⁷

5) Kaynağının bilinmemesi: Kelamcılar, şahsî hislerin ve ilham yoluyla elde edilen bilgilerin malumatı idrak etmede herhangi bir ehemmiyetinin olmadığını dile getirmişlerdir.¹¹⁴⁸ Zira kelamcılara göre ilham yoluyla elde edilen bilgi kabul edilecek olursa, bunlardan hangisinin hak, hangisinin batıl olduğu bilinemez.¹¹⁴⁹ Ancak Peygamberin ilhamı haktır. Fakat Peygamberlerin ilhamının hak olması, bunlar dışındaki kişilerin bu gibi şeyleri iddia etmesinin geçerliliğine ve mutlak doğruluğuna delil teşkil etmez.¹¹⁵⁰ Çünkü vahiy, ani bir şekilde kalpte belirlemekten, ilham alan kimse bunun nasıl ve nereden geldiğini bilememektedir.¹¹⁵¹ Hem bu gibi şeylerin Peygamber dışındaki kişiler için şeytandan kaynaklanması da mümkündür.¹¹⁵² Zira eğer ilham yoluyla elde edilen bilgi kabul edilecek olursa, kişi, ilhamının doğruya isabet ettiğini, kendisinin dışındakilerin ise yanlış olduğunu iddia eder. Böyle bir durum da karşılıklı çekişmeyi meydana getirir ve hangisinin hak ve hangisinin bâtıl olduğu bilinemez hale gelir. Bu da gösteriyor ki ilhamın kaynağı bir değildir. Eğer ilhamın kaynağı bir olsaydı, onunla bu derece farklı bilginin gelmemesi gerekirdi.¹¹⁵³ Ayrıca ilham, kalpte oluşan tasavvuru ifade eder. Bu da bazen Allah'tan bazen de şeytanın vesveselerinden olabilir. Gelen ilhamın bunlardan hangisi olduğuna bir delil yoktur. Zira kendisine ilhamın olduğunu söyleyen birisine karşı, onun ilhamının tam tersinin kendisine geldiğini iddia eden biri olabilir. Bu durumda hangisinin ilhamıyla amel edileceğine dair herhangi bir delil yoktur. Hâlbuki şeriat sahibi, nasların açık olarak beyan etmediği durumlarda nassların delaletinden yola çıkarak ictihad etmemizi emretmiştir.¹¹⁵⁴

¹¹⁴⁷ Abdulgaffâr Aslan, “Kelam’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008/1, sy: 20, 26.

¹¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 33.

¹¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69.

¹¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 532-533.

¹¹⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 279.

¹¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 532-533, 100.

¹¹⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69. Bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ademoğlunun gönlüne iki kaynaktan bir şeylerin üflenmesi söz konusudur. Bunlardan biri meleğin, diğeri şeytanın “lemme” (ilkâ) sidir. İbn Esîr, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, IV, 273.

¹¹⁵⁴ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 29-30.

6) Subjektif, bireysel oluşu ve doğrulanamaması: Keşf ve ilhamla elde edilen bilgi, tecrübe sahibine mahsus olduğu için nesnel olmayıp, öznelidir. Onun için kelam ilminde bilgi vasıtası olarak kullanılmamış ve delil olarak sayılmamıştır. Zira kelam ilminde mücadele edilen kişi veya zümrelere karşı ileri sürülen delillerin rasyonel ve objektif olması şarttır.¹¹⁵⁵ Hâlbuki keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgiler, küllî değil, cüz'îdir; genel olmayıp özeldir, yani sadece belli bir kişi, olay ve durum ile ilgilidir. Dolayısıyla bu bilgiler, bir kaide ve kanun niteliğinde olmadıklarından bunlarda genelleme olmaz. Ayrıca kişiye özel olduklarından, başkalarını bağlamaz. Bu sebepten dolayı da ister gayb ile ilgili olsun ister olmasın keşf ve ilham ile oluşan bir bilgi, şer'î bir hüküm niteliğinde değildir. Zira şer'î hükümler, ekseriyetle genel ve küllîdir.¹¹⁵⁶ Hâlbuki ilham, subjektiflik barındırdığı için dini bilme hususunda bir bilgi kaynağı olamaz ve başkasını bağlamaz. Zira keşf ve ilham ile elde edilen gayba ilişkin bilgilerin doğru olup olmadığını akıl ve duyu ile anlamak mümkün değildir. Zira bu tür bilgiler, akıl ve duyu ile bilme alanını aşar. Bunu bilmenin yolu keşf ve ilhamdır. Bu yolla elde edilen bilgiler de şahsî, ferdî, manevi ve ruhî tecrübelerle dayanır.¹¹⁵⁷ Bu nedenle, ilham yoluyla elde edilen bilginin genel geçerliliği söz konusu olamaz. Bu bilgi objektiflikten yoksun ve göreceli bir durumu gerekli kılmaktadır. Zira ilham aldığını ileri sürenler arasında aynı konu hakkında aynı şeyi söyleyen iki veya üç kişinin bulunması zordur. Çünkü ilham şahsî bir tavidir veya ferdî bir tecrübedir.

Kelamcılar, dini bilmede keşf ve ilhamın bilgiye kaynaklık edemeyeceğini, ilhamla bilginin meydana geldiğini iddia edenin iddiasının delilden yoksun olduğunu şöyle beyan etmişlerdir: Eğer bir kimse “şu şeyin helal olduğuna dair Allah bana ilham ederek kalbimde bilgi hâsıl oldu” derse, ona “Sen, sözünde yalan söylüyorsun” denilir. Çünkü onun doğruluğunu gösteren bir delil yoktur. Buna karşılık bir başkası aynı şeyin haram olduğunu Allah'ın kendisine ilham ettiğini söyleyebilir. Böyle bir durumda bu iki kişinin sözlerinden birini tercih için delil bulunmadığından ikisi arasında anlaşmazlık meydana gelir ki bu da söylenenlerin tamamını anlamsız hale getirir.¹¹⁵⁸

¹¹⁵⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 33.

¹¹⁵⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 32.

¹¹⁵⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 45.

¹¹⁵⁸ Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, 20.

Aslında keşf ve ilham, onu tecrübe eden birey için bile bir bilgi kaynağı olamaz.¹¹⁵⁹ Bu tarz şahsî tecrübeler sonucu oluşan bilgiler, ister bireysel isterse toplumsal olsun sonuç değişmez. Yani kaynağı ne olursa olsun doğruluk ve tutarlılık açısından sorunları olan bilgiler kabul edilemediği gibi birey ve toplum bazında bağlayıcılığı yoktur. Nitekim kelam ilmi açısından bilgi kaynağı olan duyular ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin bile akıl yürütme ile bir sonuca bağlanması esastır.¹¹⁶⁰

Bu durumda keşf ve ilham yolu ile elde edilen bilginin, onu elde ettiğini iddia edenlere karşı bile tam açık olmaması büyük bir sorun teşkil etmektedir.¹¹⁶¹ Bu yönüyle mesele ele alındığında keşf, büyük bir gayret ve istek sonucu bireyde oluşan geniş tefekkür ve hazır bulunulmuşluk halinin bir yansıması olabilir. Fakat keşf ve ilhamın bireysel bir deneyim olması ve şüpheden uzak olamaması onun, bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine engel teşkil etmektedir.¹¹⁶² Kelamcılar açısından insanların dinî ve dünyevî konularda gerçeğe ulaşmaları, duyguların ötesinde iradeleri dışında âni bir ruhî tesir altında kalması hali düşüncesi yerine, ancak objektif bilgi kriterlerine güvenmekle mümkündür.¹¹⁶³ Hâlbuki bu türden bilgiler kişiden kişiye değişen bir hüviyete sahip olmakla beraber, bunların doğruluğunun veya yanlışlığının akılla temellendirilebilmesi mümkün değildir. Bir şeyin, mutlak bilgi kaynağı olarak görülebilmesi için herkes tarafından kabul edilebilecek bir bilgi ortaya koyması ve gerçeğe ulaştırması gerekmektedir.¹¹⁶⁴

Kısaca kelamcılar, ilhamın dinî alanda kullanılabilecek kesin bilgi kaynağı olmadığını ve uyulması zorunlu bir hükmün delilini teşkil edemeyeceğini savunmaktadırlar. Kelamcılara göre kalbe bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi sayılamaz ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz. Onlara göre keşf ve ilham şahsi tecrübelerle dayalıdır ve subjektif bir mahiyet taşımaktadır. Dolayısıyla ilham ve keşf, doğruluğu herkesçe kabul edilebilecek bir bilgi sağlamaz. Onların sağladığı bilgi, kişisel olup nesnel değildir. Onun için herkes kendisinin doğru olduğunu ve kendisinin hakikatı bildiğini iddia edebilir. Ancak hiçbirinin kendi doğruluklarını ıspatlayacak bir delilleri yoktur. Bu da

¹¹⁵⁹ Mâverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Ebî Mansur Muhammed, *İ'lamu'n-nübüvve*, Beyrut 1987, 17; Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1988, 26-27.

¹¹⁶⁰ Neseffî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 27-28.

¹¹⁶¹ Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, 26-27.

¹¹⁶² Neseffî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 34; Subhi, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, 27.

¹¹⁶³ Abdulgaffar Aslan, "IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi-İbn Furek Örneği-", 44.

¹¹⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69.

kelamcılarının ferdî tecrübeler neticesinde elde edilen tasavvufî bilgiyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemelerinin belki de asıl sebebi, onun sübjektif bir mahiyete sahip olması, bir diğer ifadeyle objektifliğinin bulunmaması olarak görülebilir.

Kelamcılarının görüşlerini değerlendirdiğimizde dile getirmiş oldukları kaygıların, çok isabetli ve yerinde olduğu görünmektedir. Aksi halde dinde önü alınamaz bir sürü problem ve hurafe, dinin aslıymış gibi telakki edilebilecektir. Mesela birisi, haramlığı sabit olan bir hüküm hakkında menfaati için “bana bunun helal kılındığı ilham edildi” gibi aslı olmayan bir düşüncüyü ortaya atıp kötüye kullanabilir. Bununla beraber sûfiler, “İlham çalışma ve çabalama bahis konusu olmadan kalbe atılan bir feyz ve manadır” şeklinde bir izah yaptıklarına göre ilim sahibi olmak için çaba ve gayret harcamanın ne manası vardır? Ayrıca bilginin ilham ile elde edilmesi mümkün olsaydı, bilginin objektifliği ve bağlayıcılığı, aklın ve düşüncenin fazla bir anlamı kalmamış olurdu.

2.4. ALLAH’I BİLMENİN GEREKLİLİĞİ

Kelamcılar, marifetullahın vâcip olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Aynı şekilde onların üzerinde ittifak ettikleri diğer bir husus da marifetullah konusunda nazarın vâcip olduğu konusudur. Bu durumda kelamcılarının hepsi, marifetullahın akılla elde edilebileceğini, aklın O’nu bilmede bir âlet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira gerek Mutezile’nin geneli gerek Mâtürîdîler ve gerekse Eş’arîler, nazârî bilginin varlığını kabul etmekte ve marifetullahın istidlali bilgi olduğunu savunmaktadırlar.

Kelam ilminde marifetullah konusu, kişiye vâcip olan ilk şeyin ne olduğu meselesi tartışılırken ele alınmıştır. Nitekim kelamcılar arasında “kişiye ilk vâcip olan şey nedir?” sorusu yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Dolayısıyla marifetullahın vücubiyet kaynağı konusuna geçmeden önce kelam ekollerinin bu sorunun cevabı ile ilgili mülahazalarını ortaya koymak faydalı olacaktır.

Kelam düşüncesinde kişiye ilk vâcip olan şey konusunda dört farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, kişiye ilk vâcip olan şey bizzat marifetullahtır.¹¹⁶⁵ İkincisi, marifetullaha götüren nazardır. Yani kişiye vâcip olan ilk şey, Allah’ı, sıfatlarını,

¹¹⁶⁵ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 13; Taftazanî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, I, 271; Râzî, *el-Muhassal*, 28; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 282; Devânî, *Şerhu’l-akâidetü’l-adudiyye*, 60; Taftazanî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, I, 271; İbn Teymiye, *Der’u teârudi’l-akli ve’n-nakli*, VIII, 5, 15-16, 28.

tevhidini, adaletini ve hikmetini bilmeye sevk eden istidlal ve nazardır.¹¹⁶⁶ Ebû Hanife'nin bu görüşte olduğu nakledilmiştir.¹¹⁶⁷ Üçüncüsü, marifetullaha götüren nazara yönelmek veya akıl yürütmenin ilk cüz'üdür. Cüveynî'nin de aralarında bulunduğu bazı Eş'arîlere göre ise kişiye vâcip olan ilk şey, nazarın ilk cüz'ünü, diğer bir ifadeyle nazarı kast etmek veya istemektir.¹¹⁶⁸ Zira nazar ihtiyarî bir fiildir. Nazara kast etmek ise vâcip olan nazarın mukaddimesidir.¹¹⁶⁹ Dördüncüsü ise buna sevk eden şüphedir. Bazı Mu'tezilî bilginlere göre marifetullahı kasttan/yönelmeden önce şüphe duymak, vâcip olan ilk şeydir. Zira Ebu Haşim'e göre kişiye ilk vâcip olan şey, şüphedir. Zira marifetullah konusunda nazara yönelmek, öncesinde şüphe olmaksızın olmaz.¹¹⁷⁰

Bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda kişiye farz olan ilk şeyin asgari düşünce düzeyinde Allah'ı bilmek vardır.¹¹⁷¹ Zaten marifetullahın vâcip olduğu hususu her dönemdeki bütün kelamcılarının üzerinde icma ettikleri bir konudur.¹¹⁷² Yani İslâm âlimleri, Allah'ın tanınmasında istidlal yönteminin zorunlu olduğunda ittifak etmişler, marifetullahın ancak istidlal ile kemâle ereceğini söylemişlerdir.¹¹⁷³ Biz bu konuda Taftazanî'nin şu düşüncesini aktarıp, görüşümüzü ortaya koyacak olursak, şunu ifade edebiliriz: Buradaki vâciplik maksudun bizzat kendisiyle takyid edilirse, birincisinin; takyid edilmezse ikinci görüşün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Fakat vücubiyet çok genel düşünülürse, üçüncüsünün daha yerinde olduğu görülür.¹¹⁷⁴ Yani dıştan içe veya genelden özele doğru bir sıralama söz konusudur. Asıl ve genel maksat, "marifetullah"tır. Marifetullaha sevk eden şeye indirgendiğinde "marifetullaha götüren

¹¹⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, 17-21; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 64, 66-69, 71-76; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşad*, 11; Cüveynî, *el-Akîdetu'n-nizâmîyye*, 60; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 30; Bakıllanî, *el-İnsâf*, 21-22; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 210; Râzî, *el-Muhassal*, 26-28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 279, 282; İbn Teymiye, Ebû Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalîm, *Der'u teârudi'l-akli ve'n-nakli*, (I-XI), II. Baskı, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, y.y. 1411/1991, VIII, 5, 15-16, 28; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 65-66.

¹¹⁶⁷ İbn Teymiye, Ebû Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalîm, *Der'u teârudi'l-akli ve'n-nakli*, (I-XI), II. Baskı, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, y.y. 1411/1991, VIII, 16; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 66.

¹¹⁶⁸ Cüveynî'nin dışında bazı Mutezilî âlimlerin de bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 120; Devvanî, *Şerhu'l-Akâidi'l-adudiyye*, 60; Râzî, *el-Muhassal*, 28; Taftazanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 284; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 282-283.

¹¹⁶⁹ Devvanî, *Şerhu'l-Akâidi'l-adudiyye*, 60; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 283.

¹¹⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 284; Râzî, *el-Muhassal*, 28; Recep Ardoğan, "Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", 305.

¹¹⁷¹ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 29, sy: 1, Ankara 1987, 4.

¹¹⁷² Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 26; Harpûti, *Tenkîhu'l-kelam*, 22; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 165.

¹¹⁷³ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, 176; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 64, 66, 67, 69, 71, 72, 75, 76; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşad*, 8; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 210; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 11; Râzî, *el-Muhassal*, 26-27; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 279; İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XVI, 331; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 66; Mustafa Hilmi, *Marifetullah ve tarîku'l-vusûli ilehi inde İbni Teymiye*, 44.

¹¹⁷⁴ Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 271-273.

nazar” olduğu ortaya çıkar. Nazara sevk eden kaynağa kadar götürüldüğünde “marifetullahı ulaştıran nazara yönelmek” olduğu görülür. Bu yönelmenin sebebinin ne olduğuna inildiğinde ise “marifetullahı ulaştıracak olan nazara sevk eden şüphe” olduğu ortaya çıkmaktadır.

Dikkat edilirse kelim ekollerince ele alınan “kişiyeye vâcip olan ilk şeyin ne olduğu” meselesinden, bizzat marifetullahın vâcip olduğu hususunda kelimcilerin görüş birliğine vardıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak bu vucubiyetin kaynağı üzerinde aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Zira marifetullahın vucubiyet kaynağının ne olduğu, yani onun aklî mi yoksa şer’î mi olduğu hususunda kelimciler ihtilaf etmişlerdir.¹¹⁷⁵ Nitekim bu konu, Mâtürîdî ve Eş’arî ekollerinin arasındaki temel farklardan birdir.¹¹⁷⁶ Marifetullahın vucubiyet kaynağı hakkında üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Mutezile iman ve ahkâm konusunda vucubun delilinin akıl olduğunu ileri sürmüştür. Eş’arî, iman ve ahkâm konusunda vucubun delilinin sadece nakil olduğu görüşündedir. Mâtürîdî-Hanefî ekolüne göre bir şeyin vâcip olup olmadığını söyleyecek merci Allah’tır. Dolayısıyla ahkâm konusunda vucubun delili nakildir. Ancak yaratıcının bilinmesi, Mün’im’e şükredilmesi gibi iman konuları ise aklın istidlaliyle gerçekleşir.¹¹⁷⁷ Diğer bir ifadeyle marifetullahın vucubiyet ve elde edilme kaynağı hakkında üç farklı görüşün olduğu görünmektedir. Birincisi, şeriatle vâcip olup ancak şeriatla elde edilir. İkincisi, şeriatle vâcip olup ancak akılla elde edilir. Üçüncüsü, akılla vâcip olup ancak akılla elde edilir.¹¹⁷⁸ Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre marifetullahın vucubiyet kaynağı, hem akıl hem de nakildir. Mutezileye göre ise sadece akıldır.¹¹⁷⁹ Yani bu meselede Hanefî-Mâtürîdî ekolünün çoğu, Mutezile ekollerinin bunun aklî bir yükümlülük olduğunu savunurken; Eş’arî ekolü, naklî bir sorumluluk olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁸⁰

Aslında söz konusu kelim ekollerinin arasındaki ihtilaf, epistemolojik yani Allah’ı bilmeye yönelik mülahazalarla bağlantılı değildir. Daha ziyade insanın mesuliyet yönüyle dolayısıyla uhrevî cezanın terettüp edip etmeyeceğiyle ilgilidir. Nitekim

¹¹⁷⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 82.

¹¹⁷⁶ Bkz. İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 72; İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., No: 137, Ankara 1977, 118.

¹¹⁷⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, 10-13.

¹¹⁷⁸ Mustafa Hilmi, *Marifetullah ve tarîku'l-vusûli ileyhi inde İbni Teymiye*, 15

¹¹⁷⁹ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 25.

¹¹⁸⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 119-120; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 8,27-29,43; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 24, 210; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115; Râzî, *Tefsiri Kebir*, XIV, 426-427; Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 265; Mustafa Hilmi, *Marifetullah ve tarîku'l-vusûli ileyhi inde İbni Teymiye*, 15.

kâinatı, Allah'ın varlığına işaret ve delil olması vasfıyla incelemek yoluyla marifetullahı ulaşmak, Peygamberlerin gönderilmesinden önce insan için vâcip midir? –ki bu Mutezile'nin görüşüdür- yoksa marifetullah, Eş'arîler ve diğerlerinin dediği gibi Allah bunu resulü aracılığıyla emrettiği için mi vâciptir? Buna bağlı olarak ortaya çıkan mesele şudur: kendisine vahiy ulaşmamış insan, Allah'ı bilmediği için mi cezalandırılır, yoksa ancak vahiy kendisine tebliğ edildikten sonra mı cezalandırılır? Akıl mı yoksa vahiy mi önce gelir tartışmasının içeriği bundan ibarettir.¹¹⁸¹ Bu ihtilafın asıl semeresi; ıssız adalarda dağ başlarında bulunup da kendilerine tebliğ ve davet erişmemiş kimseler hakkındadır. Eş'arîlere göre böyle olan kimseler mazeretli olup sorumlu değildir. Mâturîdîlere göre yalnızca Allah'ı bilmekle mükelleftir. Şeriat ahkâmında mazurdurlar. Mutezile'ye göre akıl, Allah'ı bilmeyi mûcibtir.¹¹⁸²

Kanaatimizce ilahî mesaj ulaşmayanlar için marifetullahın aklî bir yükümlülük olduğunu savunan Hanefî-Mâturîdî ve Mutezile'nin düşüncesi daha isabetli bir yaklaşım olarak görünmektedir. Zira bu düşünce, Kur'an'ın bize sunduğu mesaja uygun düşmektedir. Nitekim Hz. İbrahim'in kullandığı yol da aklî yoldur. Hz. İbrahim, ümmetine karşı güneş, ay ve yıldızlardan hareketle, yani onların hâdis olduğundan yola çıkarak Allah'a ulaştıran bir yöntem takip etmiştir.¹¹⁸³ Ayrıca ilim ve teknolojinin, basın-yayının sınır tanımadığı bu çağımızda ilahî mesajı duymayan çok az bir kesimin olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu asırda bilgiye ulaşmak, Kur'an ve Hz. Muhammed'i duymamış olmak çok zor bir ihtimaldir. Buna rağmen duymamış olanların da Allah'ın kendilerine bahsetmiş olduğu aklını ve melekelerini kullanmak suretiyle en azından Allah'ın varlığını bulabileceği söylenebilir. Hatta O'nun sıfatları ve fiilleri hakkında da bilgi sahibi olabilirler.

Bununla beraber özellikle günümüzde basın-yayının olumsuz propagandası yoluyla İslam'ı duymuş, ancak onu yaşatan değil, öldüren; var olan problemlere çözüm üreten değil, bizzat problemin kaynağı olan; ferahlık veren değil, korku salan; barış dini olarak değil, savaş dini olarak duymuş kimseleri de göz ardı etmemek lazımdır. Dolayısıyla kendisine ilahî uyarı ulaşmayanları tek bir kategoride değerlendirip genel bir hüküm vermek, hatalı görünmektedir. Ayrıca inanç alanındaki sorumluluğun mahiyeti ve sonuçları hakkında bazı tahminlerde bulunulsa da kesin bir hükme

¹¹⁸¹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 291.

¹¹⁸² Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 98.

¹¹⁸³ Bkz. En'am: 6/76-79.

varılamadığı için bunun kesin sonucunun Allah'ın takdirinde olduğuna inanmaktan başka bir seçenek kalmamaktadır.¹¹⁸⁴

Aslında yukarıda da açıkça görüldüğü gibi bu tartışma, bilgiyle ilgili bir bakış açısını değil, mesuliyet ve ceza ile ilgili dinî öğretiyi te'sis etmektedir. Burada Mutezile ve Eş'arîlerin akıl yürütmeye dayalı bilgiye¹¹⁸⁵ olan tutumları epistemolojik açıdan ortaktır.¹¹⁸⁶ O hâlde kelim ilminde marifetullahın aklî veya şer'î bir sorumluluk olup olmadığı epistemolojik bir sorundur. Bu çerçevede marifetullah, aklî bir yükümlülükse, kendisine ilahî mesaj gelmemiş kimsenin uhrevî durumu nasıl olacak? Şer'î bir sorumluluk ise kişinin yapması gereken nedir? Kelam ekollerinin bilgi nazariyeleri bakımından konuya bakış açıları nasıldır? gibi birtakım sorular ön plana çıkmaktadır. İşte bu kısımda kelam ekollerinin bu hususlara yaklaşımları detaylı bir şekilde incelenecektir.

2.4.1. Aklî Bir Sorumluluk Oluşu

Kelamcılar arasında aklın, bir şeyi vâcip kılıp kılamayacağı noktasında ihtilaf vardır. Diğer bir ifadeyle aklın, vucubun kaynağı veya delili olup olmayacağı konusu ihtilafıdır.¹¹⁸⁷ Fakat aklın, teklifin dayanağı olduğu konusunda icma vardır.¹¹⁸⁸ Dolayısıyla onlar akı, Allah'ı bilmenin yolu olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁸⁹ Kelamcılarının tamamı, aklın vazgeçilemez bir epistemolojik işlevinin bulunduğunu, ilahî emirler karşısında insanı yükümlü kılan akıl olmadan vahyi anlayıp anlamlandırmanın mümkün olmadığını kabul etmişlerdir. Bununla beraber, netice itibarıyla onun da sınırlı bir yeti olduğunu ve yanılabilceğini de kabul etmişlerdir. Nitekim onlara göre akıl, insanın psikolojik durumundan ve sosyal konumundan etkilenmeyen, her şeye rağmen hakikatin bilgisine ulaşan soyut bir varlık değildir. Zaten İslâm âlimlerinin birçoğu, toplumda hâkim olan gelenek, görenek ve kültür ile insan psikolojisinin akı etkileyebildiğini, bu durumun da onun sağlıklı düşünmesini engelleyebildiğini kabul etmişlerdir. Hatta akıl, duyuların, eğitim-öğretimin ve hâkim kültürün tesirinden kurtulamadığı için bazen güzelin çirkin, iyinin kötü ve doğrunun yanlış olduğuna

¹¹⁸⁴ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sinan Öge, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *Ekev Akademi Dergisi*, 33-50.

¹¹⁸⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 73.

¹¹⁸⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 291.

¹¹⁸⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, 10.

¹¹⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 49.

¹¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (Muhakkikin Mukaddimesi kısmında), I, 176; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 98.

hükmedebilir. O hâlde akıl, sadece dış unsurlardan etkilenmemektedir. Bunun yanı sıra insanların psikolojik durumu ve fikişel tercihleri de sağlıklı düşünmeyi ciddi şekilde yönlendirebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir.¹¹⁹⁰

Ancak doğru bir Allah tasavvurunun, akıl-vahiy düalizmine gitmeden her iki kaynağın aydınlığında kurulabileceği bir gerçektir. Şüphesiz insana vahyi gönderen de akli veren de Allah'tır. Bir bakıma Peygamberler genel elçi, akıl ise her insana verilmiş özel elçidir. O hâlde aklın rehberliği küçümsenmemelidir.¹¹⁹¹ Zira Kur'an, yaratıcının tanınması için aklın kullanılmasını, şahadet âlemi aracılığıyla gaybı anlamayı, üzerinde düşünüp akıl yürütmeyi emretmiştir.¹¹⁹²

Öte yandan kalam ilmi ile ilgili kitaplar incelendiğinde kelamcılarının, kalamî problemlerin çözümünde aklın alanı (mecâlu'l-akl) ve naklin alanı (mecâlu'n-nakl) şeklinde bir ayrıma başvurdıkları ve hem akli hem de nakli kullandıkları görülür.¹¹⁹³ Nitekim onlara göre kalam ilminin bazı konuları tamamen aklın, bazıları ise tamamen naklin, diğer bir kısmının da aklın ve naklin birlikte etkinlik alanları içinde ele alındığı görülmektedir.¹¹⁹⁴ Diğer bir ifadeyle kalam ilminde delillerle bilinen şeyler, üç kısma ayrılır. Birincisi, sadece akılla bilinenler; ikincisi, sadece nakille bilinenler; üçüncüsü ise hem akıl hem de nakille bilinenlerdir. Naklin sıhhatinin ve âlemin hâdis olmasının bilinmesi, sadece akılla bilinen bir husustur. Allah'ın tek olduğu konusu, hem akıl hem de nakille bilinir. Şer'î hükümler ise sadece nakille bilinebilir.¹¹⁹⁵ Bu taksimat bağlamında değerlendirildiğinde marifetullah konusu, hem akıl hem de nakil ile bilinen hususlardandır. Zira Allah'ın varlığı ve sıfatları, sadece naklî olarak değerlendirildiğinde devr ve teselsül oluşur. Çünkü ikisi birbirine bağlıdır.¹¹⁹⁶ Buna ek olarak Allah'ın varlığı, birliği ve icmalî olarak sıfatları akılla bilinebilecek konulardan olmakla beraber, O'nun hakkında tafsilî bilgi, ancak nakille elde edilebilir.

Bununla beraber aklın ve naklin etkinlik sahasını biraz daha genişletenler olmuştur. Bunlara göre Allah'ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatlarının tespiti, insan

¹¹⁹⁰ Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 245.

¹¹⁹¹ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-", 84.

¹¹⁹² Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; Çâşiye 88/17-20.

¹¹⁹³ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 274-275; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 75; Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, 22, 48; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* 66-67; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 358 vd.; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 24-28; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, I, 87-88; Basrî, *el-Mutemed*, II, 886-887; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 3-4.

¹¹⁹⁴ Bkz. Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, 22, 48. Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 358; Basrî, *el-Mutemed*, II, 886-887; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 3-4.

¹¹⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 48-50; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-888.

¹¹⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 50.

fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili hususların aklın etkinlik alanı ile ilgili konular olup bu alanda aklın hükümlerinin geçerli olduğu kabul edilir. Şer'î hükümler ve ibâdetler, ulûhiyyet, kader, ba's, âhiret, melek, cin ve ruh gibi gaybe taalluk eden hususların ise naklin etkinlik alanı ile ilgili konular olup, bu konuların ancak vahiyle bilinebilecek hususlar olduğu ve aklın bu konulara dair söyleyeceği herhangi bir şeyin olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹¹⁹⁷ Bu taksimat göz önünde bulundurulduğunda ise marifetullah konusunun, tamamen aklın alanına girdiğini söylemek mümkündür.

Bu taksimatların amacı, aklın ve naklin etkin olduğu alanları birbirinden ayırmak ve akılla tespit edilmesi gereken bir hususu mümkün mertebe aklî delillerle; nakille tespit edilmesi gereken bir hususu da naklî delillerle ortaya koyma gayreti olabilir. Bu anlayış da muhtemelen kelamcılarının, her iki kaynağın kendilerine has yetkinlik alanlarının olduğu düşüncelerine dayanmaktadır. Bu anlamda kelamcılar açısından naklin, aklın alanına; aklın da naklin etkin olduğu alana karıştırılmaması ve konuların buna göre ayırma tabi tutulup, her bir konunun ilgili olduğu alanda ele alınıp incelenmesi adeta bir zorunluluk olarak görülmüştür.¹¹⁹⁸

Kelam ilminin kullandığı bu usulden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Allah hakkında kuşatıcı ve zengin bir bilgi, ancak duyular, akıl ve vahiy gibi bilgi elde etme yollarının birbirine katkı sağladığı derin bir perspektif ve elde edilen bilgileri aklî istidlallerle biraraya getirerek bütüncül bir yapıya kavuşturmakla mümkündür. Diğer bir ifadeyle Allah, akli ve naklî delillerden hareketle, zâtı açısından değil de isim ve sıfatları itibarıyla bilinir ve tanınır. Fakat bu, herkesi inanmaya ikna eden zorunlu bir bilgi olmamakla beraber, marifetullahın, inanan kulun kalbine verdiği itmi'nanın, pozitif bilgilerin verilerinden çok daha tesirli ve yetkin olduğu söylenebilir.

Kelamcılarının etkinlik alanları açısından akıl-nakil ilişkisine bakışlarını kısaca ortaya koyduktan sonra asıl konumuzu ortaya koyalım. Allah'ı bilmeyi aklî bir yükümlülük olarak gören kelamcıları iki temel grupta inceleyebiliriz. Bu iki grup arasında ince bir farklılık görmek mümkündür. Birinci grup Mâturîdî kelamcıları; ikinci grup Mutezile mensuplarıdır. Kelamın iki büyük ekolü olan Mâturîdîlerin çoğu ve Mutezile, Allah'ın akıl yoluyla bilinmesini, insan için bir vucubiyet ve sorumluluk olarak görmüştür.

¹¹⁹⁷ Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, 22,47; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 7-28; Gazalî, *el-İktisâd fî'l-itikâd*, 184; Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 2009, 96.

¹¹⁹⁸ Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, 22, 47; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 358 vd.; Râzî, *el-Muhassal*, 31.

Mutezile ve Mâturîdîler dışında marifetullahın aklî bir sorumluluk olduğunu savunan bazı itikadî fırkaların olduğu görülür. Zira bu konuda Cehmiyye'nin Mutezile gibi düşündüğü ve ilahî mesaj gelmeden önce marifetullahın vâcib olduğunu kabul ettikleri nakledilmiştir.¹¹⁹⁹

İbn Teymiye'nin naklettiğine göre Cehmiyye gibi Kaderiyye de fitrî bilgiyi kabul etmeyip marifetullahın, ancak aklî incelemeyle hâsıl olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁰⁰ Bununla beraber Kaderî olan Geylan ed-Dîmeşkî'ye göre eşyanın sonradan var olduğu, dolayısıyla bir yaratıcısının olduğunu bilmek zarurî iken; var edicisinin tek olduğunu ve sıfatlarını bilmek istidlâlî/kesbîdir.¹²⁰¹

Kerramiyye'nin de şeriat gelmeden önce de aklın, iyiyi ve kötüyü bilebileceğini ileri sürdükleri aktarılmıştır.¹²⁰² Onlar, ilahî mesaj ulaşmadan da aklın bazı şeyleri vâcib kılabilceğini kabul etmişlerdir.¹²⁰³ Hüsün-kubuh meselesine yaklaşımlarından hareketle onların, marifetullahı akli bir sorumluluk olarak gördükleri söylenebilir.

Hâricîler, düşünceleriyle belki de en fazla Mutezile'yi etkileyen fırka olarak görülmüştür.¹²⁰⁴ Bu açıdan onların marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak gördükleri söylenebilir. Ancak Hâricîlerin marifetullahın vücubiyet kaynağı hakkındaki tutumunu net bir şekilde belirlemek zor görünmektedir. Fakat bazı kaynaklarda Hâricîlere göre marifetullahın ve marifet-i nebinin herkese vâcib olduğu, bunu bilmeyenin mazur görülemeyeceği nakledilmiştir.¹²⁰⁵ Aynı şekilde Hâricîlere göre Allah'ı, isimlerini ve şeriatın ayrıntılarını bilmeyenler, kâfirdir.¹²⁰⁶ Bununla beraber bazı kaynaklarda nakledildiğine göre onlar, peyamber gelmeden önce herhangi bir teklifin oluşmayacağını savunmuşlardır.¹²⁰⁷ Dolayısıyla onların marifetullahın aklen vâcib olduğunu savundukları görülmektedir. Ayrıca onların ilahî mesaj olmaksızın aklın, fiillerin iyi ve kötü olduğuna hükmedebileceğini savundukları da nakledilmiştir.¹²⁰⁸

¹¹⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 74; İbn Teymiye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, VI, 456; XVI, 330, 440.

¹²⁰⁰ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XVI, 330, 440.

¹²⁰¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 217; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 168.

¹²⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 130; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelam*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1430/2009, 362; İsfârîni, *et-Tabsîr*, 114.

¹²⁰³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 222.

¹²⁰⁴ Muhammed Ebû Sa'de, *el-Havâric fî mîzani fikri'l-islâmiyyi*, 141.

¹²⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 118.

¹²⁰⁶ Razi, *İtikadu firaki'l-müslimin*, 47, 51.

¹²⁰⁷ Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 206.

¹²⁰⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 362.

Berahime¹²⁰⁹, tenasuhiyye ve seneviyyenin de hüsün-kubuh meselesinde Mutezile ile aynı görüşte oldukları nakledilmektedir.¹²¹⁰ Hatta bundan hareketle kurbanlık hayvanların kesilmesini kabih olarak görmüşlerdir.¹²¹¹ Bu bağlamda Berahime'ye göre şeriat, bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmedemez.¹²¹² Zira onlara göre insanlar, kendisine ihtiyaç duydukları maslahatları, kendi akıllarıyla kavrayabilecek potansiyele sahiptirler. Dolayısıyla da onlar, peygambere ve ilahî mesaja gerek duymazlar.¹²¹³ Bu bağlamda onların ilahî mesaj gelmeden önce marifetullahın vâcip olup olmadığı konusunda da Mutezile gibi düşündüklerini söylememiz mümkündür.

Marifetullahın aklî bir sorumluluk olduğunu savunan fırkalara kısaca değindikten sonra, bu düşünceyi aklî ve naklî delillerle temellendiren en önemli iki ekol olan Mâturîdî ve Mutezile'nin yaklaşımlarını ortaya koymamız konunun detaylarını ortaya koyma açısından yeterli görünmektedir.

2.4.1.1. Mâturîdîler

Mâturîdî kelamcılarının eserlerine bakıldığında marifetullahın akılla vâcip olabileceği görüşünün baskın olduğu görülür. Bununla beraber sayıları az da olsa marifetullahın ancak şeriatle vâcip olacağını savunanlar da vardır. Dolayısıyla Mâturîdî kelamcıları arasında net bir görüş birliğinden söz etmek zor görünmektedir. Mâturîdîlerin sergilemiş oldukları iki farklı tutumu şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

1.) İlahî bir mesaj olmadan aklın, insana bu hususta herhangi bir zorunluluk yükleyemeyeceğini savunan Mâturîdî kelamcıları vardır. Bunlar, genelde Buharalı âlimler ve müteahhir dönem kelamcılarıdır.

Buharalı Mâturîdî bilginlere göre bütün dinî vecibeler vahiyle gelen va'd ve void olgusuna bağlıdır. Mesela Allah, akılla bilinir, ancak bu bilgi akılla vâcip olmaz.¹²¹⁴ Buhara imamlarına göre ilahî hitab gelmeden akıl sahibi insan herhangi bir şeyle

¹²⁰⁹ "Ashabu'l-meârif" olarak nitelenen ve özellikle akli, bilgi kaynağı olarak kabul eden bir fırkadır. Geniş bilgi için bkz. Neseî, *Tabşiratu'l-edille*, I, 24.

¹²¹⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 263; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 93; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, 362; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 26.

¹²¹¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 263; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 93.

¹²¹² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 93-94.

¹²¹³ Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratu'l-edille*, (I-II), thk. Muhammed Enver Hâmid İsa, Kâhire 2011, II, 660-661.

¹²¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 111 vd.; İbn Teymiye, *Der'u teârudî'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 25 vd.; İbn Hümmam, *el-Müsâyere*, 154 vd..

mükellef değildir. Bu görüşte olanlara göre akıl, mûcib yani bir şeyi gerektirici değildir.¹²¹⁵ Zira onlar bazı ayetleri¹²¹⁶ delil getirerek ilahî çağrının ulaşmadığı kimsenin mazur olduğunu savunurlar.¹²¹⁷ Hatta onlara göre ancak kendisine ilahî çağrı gönderildikten sonra insan, mahlûkat üzerinde tefekkür ve teemmül etmek suretiyle duyuların ötesinde olan şeyler hakkında bilgi sahibi olabilir.¹²¹⁸ Buhara uleması, aklın bir şeyi vâcip kılamayacağı konusunda Eş'arîler gibi düşünürken; kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kimselerin imanının, sabinin imanı gibi sahih olduğunu ileri sürerek onlardan ayrılmışlardır.¹²¹⁹

Müteahhirun dönemi Mâturîdî kelamcıları da nakil olmaksızın aklın, sadece bazı ahlak ve hukuk kaidelerinin güzellik ve çirkinliğini bilebileceği, Allah'ın varlığını bilmek dâhil, din olmadan hiçbir şeyi vâcip kılamayacağını ileri sürmüşlerdir.¹²²⁰ Bunlara göre bir şey, ancak Allah'ın bildirmesiyle vâcip olabilir, yani vâcip kılıcı sadece Allah'tır. Zira akıl, vâcip kılan olmayıp, bir şeyi bilmek için gereklidir. Bir örnekle ifade edecek olursak, bir şeyin iyi veya güzel olduğunu bilmek, akla lâzımdır, ancak akıl o şeyin iyi veya güzel olduğu hususunda net hüküm koyamaz. Diğer bir ifadeyle akıl, iyi ve kötüyü idrak edebilir, ancak tek başına bunları vâcip kılamaz.¹²²¹ Zira eğer hüsün ve kubuh aklî olarak vâcip olsaydı, ya bizzat fiilin kendisi veya parçası olurdu ya da fiilin veya o fiilin parçasının lâzım bir sıfatı olurdu.¹²²²

Dikkat edilirse bu kanaatte olan kelamcıların, hüsün-kubuh yaklaşımları da diğer Mâturîdîlerden farklılık arz etmektedir. Onlar bu hususta Eş'arî kelamcılarına yakın durmuşlardır. Onlara göre hüsün ve kubuh, aklın icmalen idrak ettiği şeylerde emir ve nehyin medlûlüdür. Allah'ın emrettikleri aslında güzeldir. Yasakları ise asıl ve mahiyetleri itibariyle çirkindir. Akıl bunları icmalen idrak eder. Dolayısıyla akıl tek başına Allah'ı bilmenin güzelliğini idrak eder.¹²²³ Allah'ı bilmedeki güzellik, medih ve sevabın taalluk etmesi anlamındadır. Allah'ı bilmedeki aklî vücut ve bilmedeki aklî olan haramlık, O'nu bilen icmâlen övülmeye ve sevap kazanacağına, bilmeyenin de kötülenmeye ve azaba müstehak olacağına kesin olarak hükmedilmesidir. Bunların

¹²¹⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214.

¹²¹⁶ İsrâ: 17/15; Nisa: 4/165.

¹²¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 126-127.

¹²¹⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 217.

¹²¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, 308.

¹²²⁰ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 64; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 245.

¹²²¹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

¹²²² Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 64.

¹²²³ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-60.

keyfiyeti yani cennetle mükâfatlandırma ve cehennemle azablandırılma ise ancak nakil ile sabit olur.¹²²⁴

Özetle bunlara göre akıl, “nazar ve haberin manasını anlamada bir alet”¹²²⁵ olduğu gibi, Allah’ı bilmenin ve bunun vücubunu idrak etmenin aletidir.¹²²⁶ Bunlar, akıllı Allah’ın delillerinden biri olarak görmektedirler. Onlara göre akıl, marifetin gerçekleşmesi için bir istidlal vasıtası ve hitaba yönelmede bir sebeptir. Fakat akıl, marifetin veya hitaba yönelmenin vücubiyeti için bir delil değildir.¹²²⁷ Zira akıl, bir şeyin vacip, mümkün ve mümteni’ olduğunu tayin etmede tam yeterli değildir. Bu nedenle akıl, eşyanın gerçekliğini insanlara öğretecek bir peygamberin varlığına ihtiyaç duyar.¹²²⁸ Diğer yandan akıl yaratılmıştır. Bazen sahibine üzüntü vermekte, bazen de kendisine şüpheler arız olmaktadır. Bu durumda Allah’ın elçileriyle bildirdiği vahiy, akla yol göstermektedir.¹²²⁹ Dolayısıyla akıl, şariat olmaksızın tek başına bir şeye iman etmeyi vâcip kılamaz.¹²³⁰ O hâlde akıllı vasıta kılmak suretiyle marifetullahı vâcip kılan Allah’tır. Yani marifetullah vâciptir, ancak bu vücubiyetin kaynağı akıl değil, şeriattır.¹²³¹

2.) Mâturîdî’nin de aralarında bulunduğu ve Mâturîdîlerin büyük bir kesimi tarafından da kabul görmüş olan görüştür. Bunlar, marifetullah konusunda akla önemli bir rol biçmişlerdir. Mâturîdîlerin çoğu, vücubiyet kaynağı açısından marifetullahı ele aldıklarında da akla “vâcip kılıcı” bir özellik vermişlerdir. Diğer bir ifadeyle akla biçilen pay, nakle biçilen paydan az değildir. Zira onların büyük ekseriyetine göre marifetullah, akıl ile vâcip olur.¹²³² Nitekim Mâturîdî ekolünün büyük kısmına göre Allah, insanlara Peygamber göndermemiş olsaydı, onlara akıllarıyla Allah’ın varlığını, ilim ve hayat gibi sıfatlara sahip olduğunu, âlemin yaratıcısı olduğunu bilmeleri vâciptir.¹²³³ Çünkü akıl, insanın, onun sayesinde kendisinin diğer canlılardan faziletli

¹²²⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-61.

¹²²⁵ İbn Ebî Şerif, *Kitâbu'l-müsâmere*, 11-12; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

¹²²⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214, 216; Sâlimî, *et-Temhîd*, 7-8, 12; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-61.

¹²²⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, 11; Ayrıca bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 75-76.

¹²²⁸ Semerkandî, *Akâid Risalesi*, 34.

¹²²⁹ Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 27-33.

¹²³⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, 12; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214, 216.

¹²³¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-61.

¹²³² İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 72.

¹²³³ Komisyon, *Kelam El Kitabı*, 172.

bildiği, hayatın lezzetlerine nâil olduğu, bir araçtır.¹²³⁴ Aynı şekilde akıl, bir şeyin ispat ve varlığını kanıtlama hususunda tekli (sorumluluğu) vâcip kılabilir.¹²³⁵

Mâturîdîlerin bu yöndeki düşüncelerini ortaya koymadan önce Ebû Hanîfe'nin meseleye yaklaşımını ifade etmek gerekecektir. Zira Mâturîdî kelamcılarının eserlerine bakıldığında en az Mâturîdî'nin ismi kadar Ebû Hanîfe'nin adı anılmaktadır. Mesela marîfetullahın akılla vâcip olup olmayacağı konusu işlenirken, “bu konuda Hanefîler iki farklı görüş beyan etmiştir” şeklinde ifade edilmiştir.¹²³⁶ Adeta, onu bu ekolün başı gibi görmüşlerdir. Dolayısıyla burada ilk önce Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerine değinmek gerekmektedir.

Ebû Hanîfe'ye isnad edilip de günümüze ulaşan eserlerine¹²³⁷ bakıldığında, marîfetullahın aklen vâcip olduğunu doğrudan ifade eden açık bir hükme rastlanmamaktadır. Muhtemelen o dönemde kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kimselerin Allah'ı bilmekle sorumlu olup olmadığına dair bir tartışma yapılmamıştır. Yapılmışsa ve Ebû Hanîfe bu konuda görüş beyan etmişse bile doğrudan kendi eserlerinde bize ulaşmamıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşlerini, ancak eserlerinin şerhlerinden ve kendisine isnad edilen fikirlerden öğrenebiliyoruz. Sonraki dönemlerde yazılan eserlerde nakledildiğine göre Ebu Hanîfe, akıl sahibi kişilerin Allah'ı bilmemesinin kabul edilemez olduğunu savunmuştur. Nitekim Pezdevî, Kerhî'nin Muhtasar'ında Ebû Hanîfe'nin “Âlemdeki varlık mucizelerini, ayetlerini gören kimse için Yaratıcı'yı tanımada özür kabul edilmez” dediğini nakletmektedir.¹²³⁸ Ayrıca Ebu Hanîfe'nin, “Kendisini, yeri ve göğü gören kimsenin Yaratıcı'sını bilmemesinde hiçbir mazereti olamaz. Dolayısıyla Allah herhangi bir peygamber göndermemiş olsa da insanların akıllarıyla O'nu bilmeleri gerekir” şeklinde bir görüş beyan ettiği nakledilmiştir.¹²³⁹

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki ilahî çağırışı duymamış ve kendilerine davet erişmemiş kimseler hakkında Ebû Hanîfe'nin, “onlara akıllarıyla Allah'ı bilmeleri

¹²³⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 204.

¹²³⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, 12; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214, 216.

¹²³⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214. Ayrıca bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-60; Aliyyu'l-Kârî, Ali b. sultan Muhammed, *Şerhu'l-Emâli*, İstanbul 1319, 30.

¹²³⁷ Ebû Hanîfe'nin beş eseri için bkz. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, (Tercümesiyle beraber), İfav yay., İstanbul 2011.

¹²³⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214-216; Ebû Hanîfe'nin bu görüşü için ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, 306; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, 30; Sâlimî, *et-Temhîd*, 12; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-60; Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munîfe li İmam Ebî Hanîfe*, 40.

¹²³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, 306; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, 30; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-60; Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munîfe li İmam Ebî Hanîfe*, 40-41.

vâciptir” sözündeki vücube, Pezdevî, Serahsî, Kâdıhan ve Nureddin es-Sabunî gibi Mâturîdîlerden bazı Buhara âlimleri, Eş’arîler gibi anlamışlardır. Dolayısıyla bunlara göre İmam-ı Âzam, “Peygamber gönderilmemiş ve davet ulaşmamış kimselere akılları ile Allah’ı bilmeleri uygun ve layıktır” demek istemiştir. Aslında onlar, böyle düşünerek Eş’arîler ile Mâturîdîleri uzlaştırmak istemiş olabilirler. Fakat Ebû Hanife’nin “vâciptir” sözünü bu şekilde te’vil etmelerini Mâturîdîlerin ekseriyeti reddetmiştir.¹²⁴⁰

Ebû Hanife’nin görüşlerini ve usulünü ortaya koyan eserler doğrultusunda konuya bakıldığında, onun bu yargıya varmış olması mümkündür. Zira o, aklın işlevine ve rolüne gerekli hassasiyeti vermiş ve re’y ekolünün ilk savunucusu olarak tanınmıştır. Hatta bundan dolayı muhatapları tarafından hak etmediği halde bazı ağır eleştirilere maruz kalmıştır.

Bu kanaatte olan Mâturîdîlere gelince, başta Mâturîdî, Ebû Hanife’nin aklî metodunu benimseyip bu metodu daha da ileriye götüren ve kendi sistematiğini kuran önemli şahsiyetlerdendir. Kelam tarihinde aklî tefekküre önem vermesiyle tanınan ve bu yönüyle haklı bir payeye sahip olan Mâturîdî, kelam ilminin diğer konularında olduğu gibi Allah’ı bilme konusunda da akla önemli bir yetki vererek marifetullahın aklen gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Hem kendisi hem de takipçileri, Kur’an’daki aklî tefekkürü emreden ayetlerden hareketle akli kullanmayı Allah’ın bir emri olarak değerlendirmiş ve bunun bir sonucu olarak Allah’ı bilmenin akılla vâcip olduğunu savunmuştur.¹²⁴¹ Diğer bir ifadeyle kendisine vahiy ulaşmasa bile, kişi bunları bilme konusunda mazur görülemez. Allah, peygamber göndermese bile insanların akıllarıyla O’nu bilmesi gerekir. Yani Allah’ı bilmenin gerekliliği aklîdir.¹²⁴² Mâturîdîler, ilahî mesaj ulaşmamış bir insan için marifetullaha ulaşmasının aklî bir yükümlülük olduğunu ileri sürmekle beraber aklın, her şeyi ihata edemeyeceğini de itiraf etmeyi ihmal etmemişlerdir.¹²⁴³

Marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak kabul eden Hanefî-Mâturîdî kelimcilerinin, bu yargıya varmalarının temelinde onların akıl-nakil alanlarını tayin etme ile ilgili tutumlarının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Mâturîdîler, Peygamberin

¹²⁴⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 61-62.

¹²⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, 306-307; Resul Öztürk, “Mâturîdî’nin Kelam Sisteminde Allah’ı bilme (Ârifetullah) Meselesi”, 109; İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 118.

¹²⁴² İbn Ebî Şerif, *Kitâbu'l-müsâmere*, 11-12; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

¹²⁴³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 253.

getirdiği dünya ve ahiret menfaatlarını içine alan dinlerin muhtevasını, bilinmeleri açısından şöyle taksim etmişlerdir:

- Hem akıl hem de haberle bilinmesi mümkün olan hususlar. Âlemin hudusu ve yaratıcısının varlığı, birliği ve O'nun sıfatlarıyla muttasıf olması, noksan sıfatlardan münezzeh oluşu ve nübüvvetin sübutu gibi düşünme ve tefekkür yoluyla akılların bilmesi mümkün olan hususlardır.¹²⁴⁴ Diğer bir ifadeyle duyuların konusu olmayan ve duyuları aşan alan olan Allah, melekler, ahiret, kabir hayatı gibi ğâib âlemi hakkında bir bilgi ve fikre ulaşabilmek için habere ve akla başvurulması gerekir.¹²⁴⁵ Kısaca Mâtürîdî ekolüne göre Allah, hem delil ve hem de haber ile bilinebilir.¹²⁴⁶
- Aklın tek başına bilebileceği şeyler. Zaruri bilgileri akıl tek başına bilebilir. Mesela parçanın bütününden küçük olduğunu aklın bileceğinden şüphe yoktur. Bununla beraber duyularla doğrudan algılanmayıp da istidlal yoluyla aklın ulaşabileceği bilgiler vardır. Dumanın ateşe, yazının kâtibe, binanın bâniye delalet etmesi gibi bilgiler bunlardandır.¹²⁴⁷
- Sadece haberle bilinmesi mümkün olan şeyler. Diğer bir ifadeyle duyu ile algılanan şeyin durumunu bildiren haberler yoluyla bilinen şeylerdir. Şer'î hükümler, ancak peygamberlere gelen vahiy ile ve onların açıklamaları ile bilinebilir. Akıl, şeriat hükümlerini bilemez.¹²⁴⁸ Emir ve nehiyler, va'd ve vaâdler, insanın kendi cinsini, kökünü bilmesi, şehirlerin bilgileri gibi bilgiler bunlardandır.¹²⁴⁹ Ayrıca ibadetlerin keyfiyet ve şekilleri, cevazının şartları, edasının vakitleri, had ve keffaretlerin ölçüsü gibi hususlar da ancak haberle bilinebilecek konulardır.¹²⁵⁰

Bu taksimata dikkat edilirse, onların şer'î bir hüküm olmasa bile marifetullaha aklen ulaşılabilceğini savundukları görülmektedir. Zira Mâtürîdîler, Kur'an'ın esprisine bağlı kalarak metafizik âlem hakkında bir fikir ortaya koyabilmek için önce bu fizikî dünyanın bilinmesinin gerekli olduğunu belirtmiş ve dikkatini önce bu dünya

¹²⁴⁴ Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 48.

¹²⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 76.

¹²⁴⁶ Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 211.

¹²⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 254, 304.

¹²⁴⁸ İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 118.

¹²⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 254, 304.

¹²⁵⁰ Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 48.

üzerinde toplamışlardır.¹²⁵¹ Yani Mâtûrîdîler, gaybî bilginin somut durumları bilmekle başladığını ve bu bilginin giderek maddi olmayan gaib varlıklar konusunda kişinin bir fikre sahip olmasında temel etkeni oluşturduğunu savunmuşlardır. Onlar, duyuların konusu olmayan ve duyuları aşan gayb âlemi hakkında haberin yanında yine akla başvurulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu da gösteriyor ki Mâtûrîdîler, akılla Allah'ın bilinmesinin gerekliliği konusunda aklın fonksiyonunu veya nazar ve istidlalin etkisini göz önünde bulundurarak hareket etmişlerdir. Bu durumda onların akıl-duyu ilişkisinden hareketle Allah'a ulaşmaları hususunu ortaya koymak adeta kaçınılmaz olmuştur.

Bu meseleye ilk olarak kelamcıların akıl-baliğ olma olgusundan başlamak, konunun anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır. Bazı Mâtûrîdîler, marifetullahın sabiler dâhil herkese vâcib olduğunu savunur. Bununla beraber bu konuda Mâtûrîdîler arasında tam bir görüş birliği yoktur. Zira Mâtûrîdîlerin büyük çoğunluğuna göre akıllı da olsa bülüğ çağına ulaşmadan önce çocuğa hiçbir şey farz değildir. Çünkü Peygamberimiz “*Kâlem üç kimseden kaldırılmıştır: ihtilam oluncaya kadar çocuktan....*”¹²⁵² buyurmuştur. Diğer taraftan Mâtûrîdî ve Iraklı ulemanın çoğu, akli melekesi oluşmuş ve istidlal kudretine sahip olduğu için akıllı çocuğa Allah'ı bilmenin vâcib olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹²⁵³ Nitekim onlar, bu rivayetteki “çocuktan kâlemin kaldırılması” ifadesini namaz, oruç gibi mükellefiyetlerin kaldırılması şeklinde te'vil ederler. İstidlale gücü yeten kişinin üzerine marifetullahın vücubunu, akl-ı garizî ve zekâsıyla istidlale güç yetirmesine bağlamışlardır. Bununla beraber onlara göre bülüğe erişmemiş akıllı çocuğun imanı sahih olur. İnkâr edip mürted olması da sahih olur. Ama ergenlik çağına ermemiş akli yetmeyen çocuğun irtidadı sahih olmayıp, İslâm'ı sahih olur.¹²⁵⁴

Mâtûrîdî de bu hususta akıllı çocuğa marifetullahın vâcib olduğunu, Allah'ın insanları kendi vahdaniyetini bilebilecek kabiliyette ve donanımda yarattığını ifade eder. Nitekim ona göre Allah, akıl yürütmesi için kulunun yapısına, esas alacağı muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller tevdi etmiştir. Aynı şekilde hayatın zaruretleri de insanı istidlale sevk edip tefekküre yönlendirmektedir.¹²⁵⁵ Mâtûrîdî, aklın Allah'ın âlemdeki mucizelerini keşfedebilecek şekilde yaratıldığını kabul ederek, kendisine

¹²⁵¹ Özcan, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, 71.

¹²⁵² Tirmîzî, *Kitâbu'l-Hudûd*: 1; Ebû Davud, *Kitâbu'l-Hudûd*: 17.

¹²⁵³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 150.

¹²⁵⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-60; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, 30.

¹²⁵⁵ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 205.

vahiy ulaşmayan kişinin Allah'ı bilme konusunda mazur görülemeyeceğini ileri sürmüştür.¹²⁵⁶ Dolayısıyla yaratılanlara bakıp, akıl yürüterek onu anlamak insanın bir özelliğidir. Yine onlara göre akıl sadece bir alet olmayıp, bazı şeyleri şariat bildirmeden önce de anlayabilecek donanımdadır. Göklerin ve yerin harika yaratılışını gören insan için, O'nun yaratanını bilmeme noktasında hiçbir mazeret olamaz.¹²⁵⁷ Bu da gösteriyor ki onlara göre akıl, vahiy olmadan da bazı hususları –özellikle de marifetullah konusunu- vâcip kılabilir.¹²⁵⁸

Bununla beraber Mâturîdî, bu gerekçeden yola çıkarak, aklın marifetullahda esas olduğunu ve sem'in bu konuda onun yardımcısı olduğunu ileri sürmüştür. Marifetullahın ancak akıl ve sem' ile elde edilebileceğini, aklın marifetullahı; şer'in de şer'î hükümleri ve ibadetleri bilmeye özgü olduğunu, dolayısıyla akıl sahipleri için marifetullah konusunda hiçbir mazeretinin bulunmadığını; çünkü aklın, tefekkür etmek suretiyle marifetullahı elde edebileceğini belirtmiştir.¹²⁵⁹ Dolayısıyla bir kimse tefekkür etmeyi terk eder ve Allah'ı bilmezse, o kişi marifetullah konusunda kusurlu kabul edilir.¹²⁶⁰

Burada şunu ifade edelim ki Mâturîdî'nin akıl yürütme anlayışında hem nakilden hem de Aristo mantığından yararlandığı söylenebilir. Zira Mâturîdî'deki akıl yürütmede hem naklin hem aklın hem de duyuların fonksiyonel olduğu görülür.¹²⁶¹ Mâturîdî'ye göre üç şeyle ilim elde edilebilir. Bunlar, duyular, nazar ve tefekkür, ta'lim ve tenbih, yani haberdır.¹²⁶² Dolayısıyla marifetullah konusunda Mâturîdî'nin, âdeta üç bilgi kaynağını kesiştirerek kullandığını söyleyebiliriz.

Dikkat edilirse Mâturîdî'lere göre istidlal ve nazar, Mutezilenin aksine herkese farz-ı ayn olmayıp, akıl yürütme yetkinliğine sahip olan kimseler için farz-ı kifâyedir. Böyle bir yetkinliğe sahip olmayanların ise bu konulara girmesi doğru değildir. Çünkü böyle kimselerin şüphe ve yanlışlığa düşmelerinden korkulur. Bu, altından kalkılması zor olan işlerdendir.¹²⁶³ Bu inceliği göz önünde bulundurarak hareket eden Mâturîdî kelimcilerine göre nazarî akıl ile âlemin sonradan yaratıldığını, Allah'ın varlığını, O'nun hakkında vâcip ve mümteni' olan itikadî meseleleri delilleriyle bilmek, her

¹²⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VII,19.

¹²⁵⁷ Komisyon, *Kelam El Kitabı*, 172.

¹²⁵⁸ Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 27-33; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 216.

¹²⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (Muhakkikin Mukaddimesi kısmında), I, 176; Sâlimî, *et-Temhîd*, 11-12, 33.

¹²⁶⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, 11-12, 33.

¹²⁶¹ H. Sabri Erdem, *Mâturîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, Şule yay., İstanbul 1998, 66.

¹²⁶² Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, VII,19.

¹²⁶³ İbn Ebî Şerif, *Kitâbu'l-müsâmere*, 11-12.

mükellef üzerine farz-ı ayndır.¹²⁶⁴ O hâlde marifetullah, aklî bir yükümlülük olarak tüm mükelleflere vâcip olup, her mükellefin icmâlî delillerle bilmesi gereken bir farz-ı ayndır.¹²⁶⁵ Dikkat edilirse çocuk ile akıl-baliğ olanı birbirinden ayırmak amacıyla onlar, özellikle “mükellef” kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Mâtürîdîlerin akıl-baliğ olma ilişkisi bağlamında ortaya koydukları bu görüşler için şöyle bir tahlilde bulunabiliriz: Onların çoğu, fitrî aklın Allah’ı bilme konusunda insanı mecbur kılmadığını, bu mecburiyetin nazarî/kesbî akılla ortaya çıktığını savunmaktadırlar.¹²⁶⁶ Böylece marifetullahın vâcip olabilmesi için akıl-baliğ olması, bir yeterlilik şartı olarak öne sürülmüş ve çocuklar bundan muaf tutulmuştur.

Mâtürîdîlerin akıl-baliğ olma ilişkisini ortaya koyduktan sonra onların, akıl-duyu ilişkisinden hareketle marifetullahı akli bir sorumluluk olarak görmelerini ortaya koymak faydalı olacaktır. Allah’ı bilmeyi aklî bir sorumluluk olarak gören Mâtürîdî ekolü, marifetullahın ancak istidlalle elde edilebilecek kesbî-iradî bir olgu olduğunu ifade etmiş ve nazarın gerekliliğine temas etmiştir. Bu çerçevede Mâtürîdîlerin vurguladığı önemli konulardan biri, duyuların, duyularla hissedilemeyen şeylerin bilinmesine bir delil olduğu hususudur.¹²⁶⁷ Zira onlara göre aklın eşya üzerinde kullanılması, o şeylerin öncesi ve sonrası hakkındaki kapalı hususları bilmeyi sağlar.¹²⁶⁸ Mâtürîdî kelimcileri, duyu verilerine önem vermekle beraber duyuların tamamen dışında olan gaybi konuları bilmenin, sadece duyularla olamayacağını, ancak duyu-akıl ilişkisiyle olabileceğini ileri sürmüşlerdir.¹²⁶⁹ Diğer bir ifadeyle akıl, hissedilen ve müşahade edilenler vasıtasıyla gaybî meseleleri idrak edebilir.¹²⁷⁰ Yani duyularla algılanamayan şeyler istidlal yoluyla, duyu-akıl ilişkisiyle bilinebilir ki dumanın ateşe, yazının kâtibe, binanın bâniye delalet etmesi böyledir.¹²⁷¹ Bununla beraber onlara göre her kim, duyuların ötesinde olan gaybî meseleleri sadece duyularla bilmek isterse, vehme düşer.¹²⁷² Zira vehm, duyuların neticesinde oluşur.¹²⁷³

¹²⁶⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

¹²⁶⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

¹²⁶⁶ Bkz. Mehmet Said Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, 141-152; Yener Öztürk, *Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi*, Işık yay., İstanbul 2003, 27.

¹²⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 255.

¹²⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 204.

¹²⁶⁹ Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 99.

¹²⁷⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 61.

¹²⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 254, 304.

¹²⁷² Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 100.

¹²⁷³ Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 99.

Mâtûrîdîler, Peygamberlerin davetleri olmasa da âlemin yaratılmasını Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek için yeterli delil olarak kabul etmişlerdir.¹²⁷⁴ Onlara göre duyularla algılanabilen âlemden hareketle, yani istidlal ve nazar yoluyla Allah'ın bilinmesi bir gerekliliktir. Onlar, âlemin gözlenebilen kısmında herhangi bir şeyin kendi kendine oluşmadığını; dolayısıyla da âlemdeki oluşumun kendi dışındaki bir faktörle vücut bulduğunu, bu faktörün de Allah olduğunu ispat ederken kâinata çok dikkatle bakılması gerektiğinin önemine dikkat çekmişlerdir.¹²⁷⁵ Yine onlar, “Allah'ı tanımak sadece âlemin ona kılavuzluk etmesi yöntemiyle mümkündür”¹²⁷⁶ derken, O'nu tanımada mahlûkâta vermiş olduğu önemi açıkça ortaya koymuşlardır. Aynı şekilde onlar, âlemin hâdis olduğuna dair bilginin meydana gelmesinden sonra marifetullahın mümkün olabileceğini ifade ederek, onun aklî bir sorumluluk olduğuna işaret etmişlerdir.¹²⁷⁷

Kanaatimize göre marifetullahın akılla vâcîp olabileceğini savunan Mâtûrîdîlerin bu yargıya varmaları, belki de izledikleri usul gereğidir. Onların metodolojisine bakıldığında onların bu sonuca varmalarında şu hususların etkili olabileceğini söyleyebiliriz:

I. “Vâcib”e yükledikleri anlam: Bu kanaatte olanlar, vâcibi “yapıldığında övülen, terkedildiğinde kınanan şeydir” şeklinde tarif etmişlerdir. Buna binaen marifetullah da ulaşıldığında Allah'ın öveceği, terk edildiğinde kınamasının muhal olmadığı bir mesele olarak kabul etmiş ve bunun aklen vâcîp görülebileceğini ileri sürmüşlerdir.¹²⁷⁸

II. Allah'a iman ve O'na şükretmenin gerekliliği: Mâtûrîdî, Semerkand âlimleri ve birçok Mâtûrîdî kelamcısı bu konuda ilahî hitap gelmeden önce Allah'a iman ve şükürün gerekliliğini ileri sürmüşlerdir.¹²⁷⁹

III. Hüsün-kubuh nazariyesi: Mâtûrîdîlere göre kendisiyle fayda ve zararların bilindiği akıl ve nazarın ihmal edilmemesi, en doğru şeydir.¹²⁸⁰ Mâtûrîdîlerin, marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak görmelerinin bir sebebi de onların hüsün ve kubhun akılla bilinebileceği şeklindeki görüşleridir. Nitekim onların, marifetullahın

¹²⁷⁴ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 86.

¹²⁷⁵ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 83-85.

¹²⁷⁶ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 197.

¹²⁷⁷ Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, I, 45-46.

¹²⁷⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 216.

¹²⁷⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214-216.

¹²⁸⁰ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 205.

vücubiyetinden bahsederken yükümlülüğü akla vermeleri, aklın bazı şeylerin hüsnünü ve kubhunu bilebileceğini göz önünde bulundurmalarından dolayı olduğunu ifade eder.¹²⁸¹ Nitekim Mâtûrîdî, aklın her şeyin iyi ve çirkin olduğunu bilemeyeceğini, ancak ya peygamberlerin bildirmesinden ya da akıl yürütmesinin neticesinde bilebileceğini ileri sürer. Bununla beraber o, eşyanın güzelliğinin veya çirkinliğinin, akılla bedihî olarak, yani doğuştan gelen bir içgüdü ile bilinebileceğini ifade eder. Zira ona göre Allah, akli iyi ile kötüyü ayırt edebilecek potansiyelde yaratmıştır. Dolayısıyla akıl, bunları doğal olarak bilir ve idrak eder.¹²⁸² Aynı şekilde akıl, güzel olan bir şeyi kötü görmez.¹²⁸³ Zira Allah'ı bilmenin ve O'na şükretmenin iyi-güzel olduğu; O'nun verdiği nimetlere nankörlük etmenin ve O'nu inkâr etmenin ise kötü-çirkin olduğunu akıl bilir.¹²⁸⁴ Ayrıca Mâtûrîdîler, hüsün ve kubhu emir ve nehyin medlûlü olarak görmektedirler. Onlara göre hüsün ve kubhu, akıl ile idrak olunur, emir ve nehy-i şer'î ona delalet eder. Dolayısıyla bir şey, hüsün olduğu için emredilmiş; kabih olduğu için nehy edilmiştir.¹²⁸⁵

IV. Marifetullahın aklen vâcib olmasının, aklın tercih etmesine daha elverişli olması: Sâbûnî, imanın akıl yoluyla vâcib olmasının ana gerekçesini “Yaratıcı'nın varlığını benimsemek, onu inkâr etmekten daha makul, Allah'ı birlemek ona başkasını ortak koştaktan daha doğru olduğu noktasında aklın bir nevi tercih yapması” şeklinde ortaya koymaktadır.¹²⁸⁶ Ona göre akıl bu iki şeyin aynı değerde olmadığına hükmeder.¹²⁸⁷

V. Hem şer'î hem de akli vücubiyetin akılla bilinmiş olması: Onlara göre Allah'ın bilinmesi ve nübüvvetin ispatı gibi konular nazarî akıl vasıtasıyla vücub-u akli olarak bilinir. Aksi halde bâtil bir devir ve teselsül olur. Mâtûrîdî'ye göre gerek duyulan haber yolu ile bilgi elde edilirken istidlale zaruri olarak ihtiyaç vardır.¹²⁸⁸ Ayrıca gelen haberin doğru veya yanlış olduğunu belirleyecek olan yine istidlaldır.¹²⁸⁹ Kâinatta mevcut hikmetlerin bilinmesi gerekmektedir, ayrıca evrende bulunup da yaratıcısını kanıtlayan yahut da kendi kendine oluşumunu gösteren, yaratılmış mı ezeli mi

¹²⁸¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

¹²⁸² Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, 542; Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 301.

¹²⁸³ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 304.

¹²⁸⁴ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 252.

¹²⁸⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 72.

¹²⁸⁶ Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm fî akaid-i ehli'l-İslâm*, Konya 1327, 82; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 149.

¹²⁸⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 151.

¹²⁸⁸ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72.

¹²⁸⁹ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 76.

olduğunu belgeleyen hususların da bilinmesi zaruridir. Bütün bunlar, istidlâlden başka bir yöntemle bilinmesi mümkün olmayan şeylerdir.¹²⁹⁰ Bununla beraber onlara göre akıl, Allah hakkında sabit olan bu vücubü bilmenin aletidir.¹²⁹¹

VI. Marifetullah konusunda taklidin câiz olmaması: Mâtûrîdîlere göre marifetullah konusunda nazar gereklidir ve taklit caiz değildir.¹²⁹² Mâtûrîdîler, akli muhakemeye ve dinamizme son derece önem vermiş ve buna bağlı olarak da marifetullah konusunda taklidin câiz olmadığını savunmuşlardır.¹²⁹³ Yani onlara göre tafsilî delillerle şüpheleri kaldırma, inkârcıları susturma ve doğru yolu bulmak isteyenlere hakikati göstermek gerekir.¹²⁹⁴

Mâtûrîdîlerin kendi görüşlerini dayandığı delillere gelince, onlar birtakım nakli deliller öne sürerek akli vücubun, nakil ile de te'yid edilip sabit olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.¹²⁹⁵ Onların öne sürdüğü nakli delilleri şu şekilde ortaya koyabiliriz:

İlk olarak şunu beyan edelim ki Kur'an, Allah'ın âlemdeki ayetlerini görmeye davet etmiş ve bu ayetlerin bir davetçinin daveti olmadan önce Allah'a iman etmenin gerekli olduğunu ortaya koymuştur.¹²⁹⁶ Aynı şekilde Kur'an'da birtakım ayetler¹²⁹⁷, akılla Allah'ın bilinebileceğine işaret eder. Yani Allah, kendisinin Hâlık olduğunu bilmeleri için insanlara varlıklar üzerinde teemmül, tefekkür ve nazarı vâcip kılmıştır. O hâlde Peygamber gelmeden de Allah'ın bilinmesi gerekir.¹²⁹⁸ Zaten Peygamberlerin Allah'ı bilmesi, Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi isdidlal yoluylaadır. Zira Allah'ın kendini insanlara bildirmesi, akıl ve istidlal sayesinde mümkündür. Yoksa marifetullah, sadece Allah'ın, Peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği ve sadece Peygamberlerin gelişine bağlı olan bir şey değildir. Yani ilahî mesajın ulaşmadığı kimseler, akıl sahibi oldukları için Allah'ın varlığını bilmek zorundadırlar.¹²⁹⁹

Mâtûrîdîlerin delillerinden biri, zâhiren kendi fikirlerine aykırı görünen ve Eş'arîlerin onların aleyhine delil getirdikleri “Peygamber göndermedikçe, azap edecek

¹²⁹⁰ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 75-76.

¹²⁹¹ Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (Muhakkikin Mukaddimesi kısmında), I, 176; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 98.

¹²⁹² İbn Ebî Şerif, *Kitabu'l-Müsâmere*, 11-12.

¹²⁹³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

¹²⁹⁴ İbn Ebî Şerif, *Kitabu'l-Müsâmere*, 11-12; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

¹²⁹⁵ Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 100.

¹²⁹⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214-216.

¹²⁹⁷ A'raf 7/185; Fussilet: 41/53; Gâşiye: 88/17.

¹²⁹⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 215.

¹²⁹⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 84.

değiliz.”¹³⁰⁰ ayetidir. Mâturîdîlere göre bu ayette ifade edilen azabın kaldırılması, Allah’a iman etmeyenlerden ahirette azabın kaldırılması değildir. Peygamber gönderilmeyenlerden azabın kaldırılmasıyla, dünyada kökünden kazıyarak yok etmenin meydana gelmeyeceği murat edilmiştir. Bunun böyle olduğunu bu ayeti takip eden, *“Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde o ülkenin refah ve zenginlik sebebiyle şırmamış elebaşlarına emr ederiz buna rağmen onlar itaat etmezler. Böylece o ülke helake müstehak olur. Biz de orayı kökünden kazıyarak helak ederiz.”*¹³⁰¹ ayeti desteklemektedir. Ayrıca bu ayetin delaletinden anlaşıyor ki peygamber gönderilmeden önce bu aklî vazifeyi terk edenlere en ağır dünya azabını vermesi, Allah’ın hikmet ve rahmetine yakışmaz. Bu da gösteriyor ki yukarıdaki ayetin delaletiyle ilahî çağrının ulaşmayıp, iman etmeyenlere uhrevî azabın nefyi kabul edilse bile, başka ayetler bu azabın vukuuna delalet eder.¹³⁰²

Diğer taraftan söz konusu ayette zikredilen “rasul” kavramının anlam sahasını genişletmek suretiyle lehlerine kullanmışlardır. Nitekim onlar, bu ayeti “biz onları akıllarla rızıklandırmadıkça azap edecek değiliz”¹³⁰³ şeklinde anlamış olmalı ki akılla bir şeyin vâcip olabileceği sonucuna varmışlardır.¹³⁰⁴ Diğer bir ifadeyle bazı Mâturîdî kelimciler, bu ayetteki “رسول” kelimesini, akıl ve aklın idrak ettiği şeyler anlamına geldiğini söylemişlerdir.¹³⁰⁵ Dolayısıyla Mâturîdîler, bu kelimenin hem aklı hem de nakli içine alan genel bir ifade olduğunu ileri sürerler.¹³⁰⁶ Bununla beraber onlar, buradaki azabın ahiretteki azap olmadığını, dünyevî azap olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³⁰⁷

Maturîdîlerin kendi lehlerine öne sürdükleri diğer bir delil ise *“Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*¹³⁰⁸ mealindeki ayettir. Onlara göre Allah’a imanda aklın asla hüccet olmayacağı anlamı çıkmaz. Zira imanda akıl, icmâlî bir delildir. Tafsilat vermek peygamberlere aittir. Uyarılmadığı vakit, akıllı kimsenin gaflete düşmesi mümkündür.

¹³⁰⁰ İsra: 17/15.

¹³⁰¹ İsra: 17/16.

¹³⁰² Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 72-63.

¹³⁰³ Arapçası şu şekildedir: “وما كنا معذبين حتى نرزقهم عقولا”

¹³⁰⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 146.

¹³⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, 30.

¹³⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, 308.

¹³⁰⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 216; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, 30.

¹³⁰⁸ Nisa: 4/165.

Fakat insanın aklı, kendisi için bir nevi hüccettir. Peygamber gönderilmeden önce bazı hükümlerde aklın hüccet olmaması gerekmez. Ya da aklî ve naklî delillerin arası cem edilerek bu ayete, peygamberden sonra insanların, şeriat ve ahkâmı tatbik etmemelerinde bir hüccet ve mazeretlerinin olmayacağı anlamı verilir. Çünkü amelî hükümlerin vücubu, Peygamberlerin gönderilmesi ve davetin erişmesine bağlanır. Bi'setten önce amelî hükümlerde mazeret ve azaptan selamet sabittir.¹³⁰⁹ “Eğer biz, bundan önce onları helak etseydik, muhakkak şöyle diyeceklerdi: Ey Rabbimiz! Bize bir elçi gönderseydin de şu rezillik ve rüsvaylığa uğramadan önce ayetlerine uysaydık.”¹³¹⁰ ayetinin, “gönderdiğin elçin, şeriatını açıklayıp ahkâmından bilmediklerimizi bize öğretseydi” şeklinde anlaşılması mümkündür.¹³¹¹

Diğer bir nakli delil ise Kur'an'da zikredilen Ashab-ı Kehf ve Hz. İbrahim kıssalarıdır. Onlar, Ashab-ı Kehf'in ve Hz İbrahim'in durumunu delil getirerek ergenlik yaşına ulaşmış her insanın aklı ile âlemin bir yaratıcısının olduğuna dair delil getirmesinin vâcip olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onlar, vahiy ulaşmamış kimsenin Allah'ı bilme de dâhil hiçbir dinî konuda sorumlu tutulmayacağına dair görüşleri doğru bulmamışlardır.¹³¹²

Başka bir nakli gerekçe ise “Sizi, düşünüp öğüt alacak kimsenin düşünüp öğüt alabileceği kadar yaşatmadık mı? Size uyarıcı da gelmişti. Öyle ise tadın azabı. Çünkü zalimler için hiçbir yardımcı yoktur.”¹³¹³ mealindeki ayettir. Bu ayete göre aklı olan herkes, bir düşünme, akıl yürütme ve istidlal müddeti geçirdikten sonra Yaratıcı'sını bilmek zorundadır. Zira ayetteki “ما”, düşünme ve Allah'ın varlığını istidlal etmeye yetecek kadar bir müddeti ifade etmektedir. Bu müddet tam belirtilmemiştir. Çünkü Allah'ın varlığını istidlal için gerekli zamanın miktarı, akılları farklı olduğu için her bir insana göre değişir. Düşünüp istidlal ederek Allah'ın varlığını bulmak için kimin ne kadar zamana ihtiyacı olduğunu Allah bilir.¹³¹⁴ Ayrıca Allah, bu ayetle onların peygamberin gönderilmemesi ve delillerin olmadığına dair öne sürebilecekleri muhtemel mazeretlerin önünü kapatmıştır.¹³¹⁵

¹³⁰⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 62.

¹³¹⁰ Tâhâ: 20/134.

¹³¹¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 62-63.

¹³¹² Neseî, *Bahru'l-keîlâm*, 82.

¹³¹³ Fâtîr: 35/37.

¹³¹⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60-61.

¹³¹⁵ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V, 86.

Öte yandan Mâturîdîlere göre bu ayette Allah, düşünme süresi verildikten ve peygamber gönderildikten sonra Allah'ın varlığını bilmek için istidlâli terk edenleri şiddetli bir şekilde azarlamıştır. “Yaratıcıyı bilmek, aklen vâcip olursa, Peygamber gönderilmesinin hikmet ve önemi nedir?” sorusuna cevaben Mâturîdîler, “onlar, aklın icmâlen delalet ettiği şeyleri tafsilatıyla anlatmak ve açıklamak için gönderilmişlerdir” demişlerdir.¹³¹⁶ Diğer bir ifadeyle Peygamberlerin gönderilmesinin bir hikmeti, aklın delalet ettiği hükümleri daha fazla açıklamak ve belirtmektir. Yani Peygamber gönderildikten sonra Allah'ı bilmenin vücubu daha açık ve en kuvvetli delil ile belli olur.¹³¹⁷ Ayrıca onlar insanlara Allah'ın birliğini ilan edip tevhide davet için gönderilmişlerdir.¹³¹⁸

Mâturîdîler, Allah'ı bilmemede kimsenin mazereti olmayacağı konusunda “Göklerin ve yerin mülk ve saltanatına bakmıyorlar mı?”¹³¹⁹; “Göklerde ve yerde nice ayetler vardır ki onlar bu delillerden yüzlerini çevirip geçerler”¹³²⁰; “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şâhit olması yetmez mi?”¹³²¹; “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”¹³²² ayetlerini de delil getirerek Allah'ın, kendisini inkâr edenleri, istidlal ve nazarı terk ettiklerinden dolayı kınadığını ifade ederler.¹³²³ Zira onlara göre Allah'ın mahlûkatı üzerinde teemmül etmek, nazar ve istidlalde bulunmak O'nun marifetini elde etmeyi iktiza eder.¹³²⁴ Aynı şekilde onlar, bu ayetlerin yanında bir başka ayetleri¹³²⁵ de delil getirerek, Allah'ın nazara, ibret almaya teşvik ettiğini ve tefekkür ve tedebbürü emrettiğini ifade etmiştir.¹³²⁶

¹³¹⁶ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 61.

¹³¹⁷ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 61.

¹³¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, 29.

¹³¹⁹ Araf: 7/185.

¹³²⁰ Yusuf: 12/105.

¹³²¹ Fussilet: 41/53.

¹³²² Rum: 30/30.

¹³²³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 66.

¹³²⁴ Sâlimî, *et-Tevhîd*, 9.

¹³²⁵ Bakara: 2/164; Zariyat: 51/20-21; Ankebut: 29/20; Nahl: 16/112; Fussilet: 41/53-54; Gâşiye: 88/17-20.

¹³²⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 73.

Bütün bu ayetlerle beraber Mâturîdîlere göre zâhir manaları, Allah'ı bilmek için akli delil getirmenin vücubuna delalet eden pek çok ayet¹³²⁷ vardır.¹³²⁸ Mesela “*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir...”*”¹³²⁹. Bu iki ayetin, Mâturîdîlerin aklın Allah'ı bilmeyi gerekli kılacak potansiyelde olduğuna dair görüşünü destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Zira müfessirlere göre bu iki ayet, insanların kâinatta ve kendilerinde Allah'ın varlığına ve birliğine ait delilleri, akılları ile bulabileceklerini, bir istiare-i temsiliyye ile ifade etmektedir. Yani Allah, kendi varlığına ve birliğine delalet eden delil ve alametleri mahlûkatında yaratmıştır. İnsanların akıllarına da bunları anlayacak ve O'nun varlığını ve birliğini itiraf ettirecek prensipleri koymuştur. Hatta o kadar ki delilleri idrak ederek bilgi sahibi olmak suretiyle Allah'ın varlığını ve birliğini tanımaya güç yetirebilirler. Aynı şekilde kendi nefisleriyle baş başa kalarak temsil yoluyla O'nun varlığına ve birliğine şahit olmak ve O'nun varlığını itiraf etmek mesabesindedirler.¹³³⁰

Hanefî-Mâturîdî ekolünün marifetullahın vücubiyet kaynağı hakkındaki yaklaşımı ve görüşlerini temellendirmek için getirdikleri delilleri ortaya konuldu. Fakat kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kimselerin ahiretteki durumu hususunda bunların nasıl bir tavır sergiledikleri, ne düşündükleri, akla gelen önemli sorulardandır. Mâturîdîler, işin bu boyutunu da hesaba katmış ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Nitekim Hanefî-Mâturîdî ekolü, kendisine ilahî çağrı ulaşmayan kimselerin Allah'ı bilmekle mükellef olup olmadığı hususunda görüş birliğine varmamışlardır. Bunun doğal sonucu olarak Allah'ın varlığını bilmeden ve bunu kabul etmeden ölen akıl-bâliğ olmuş olanlar, ebedî azaba müstehak olup olmadığında da ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîler gibi düşünenlere göre bu kimse mükellef olmadığı için uhrevî azaba duçar olmaz. Ancak Ebû Hanîfe'ye ve Mâturîdî başta olmak üzere Mâturîdîlerin çoğuna göre bu kimse ebedi azaba müstehaktır. Zira onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilecek potansiyelde

¹³²⁷ Al-i İmran: 3/190; A'raf: 7/172-173; Yunus: 10/101; Rum: 30/50; Muhammed: 47/19.

¹³²⁸ Muhittin Bağgeci, *Allah'ı Bilmek*, 100.

¹³²⁹ A'raf: 7/172-173.

¹³³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XV, 56; Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasîruddin, *Envârü'l-tenzîl ve esrarü'l-te'vîl*, (Konevî Hâşiyesiyle beraber), (I-XX), Dârü'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut 2001, VIII, 543.

yaratılmıştır. Mâturîdîler, bu konuda Mutezile ulemasıyla aynı tavrı sergilemişlerdir. Şimdi konuyla ilgili onların görüşlerini kısaca aktaralım.

Ebu Hanife'den nakledilen bir görüşe göre “Allah, bir peygamber göndermese de kişinin akıyla yaratıcısını bulması vâcib olduğu için eğer bu kişi Allah'ı bilmeden/tanımadan ölürse, ebedi olarak cehennemde kalacaktır”.¹³³¹

Mâturîdîler, bu konuda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Mâturîdî de dâhil büyük çoğunluk, marifetullah aklî bir sorumluluk olduğu için ilahî mesaj ulaşmayanların Allah'ı bilmekle mükellef olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar, “kendisine vahiy ve davet ulaşmayan akli başında bir insan, Rabbini bilmezse mazur sayılır mı?” şeklindeki soruya cevap olarak, “mazur değildir. Çünkü âlemin bir yaratıcısının olduğunu akli ile istidlal ederek bulması lazımdır” diyerek ahirette cezaya müstehak olacağına işaret etmiştir.¹³³² Onlara göre bu durumda olan kimseler, Allah'ı bilmedikleri takdirde ebedî azaba uğrayacaklardır.¹³³³ Mâturîdî kelimcilerine göre Peygamberin mesajı ulaşmamış ve kendilerine davet erişmemiş insanlar, uzun müddet yaşamışlar ve zaman kâfi iken akıllarını kullanarak yaratıcısını bilmemişlerse, onların bu cehaletleri kendileri için bir mazeret teşkil etmez. Bilakis onlar cehennemde ebediyyen kalacaklardır.¹³³⁴

Öte yandan bazı Mâturîdî kelimcilerinin, genel kabulün dışına çıktığı ve bu konuda Eş'arîlerin görüşünü tercih ettikleri görülür. Bunlara göre akıl, vâcib kılıcı olmadığı için, kendilerine ilahî haber gelmeyenler, marifetullahla mükellef olmayıp, ahirette ebedi azaba uğramayacaklardır.¹³³⁵ Bu Mâturîdîler, Peygamber gelmeden önce azabın söz konusu olmadığını bildiren ayetlerde zikredilen azabın, ahiretteki azap olmadığını, dünyadaki azap olduğunu ve bunun yalnızca akıl ile bilinmesi mümkün olmayan ilahî emir ve yasakların gözetilmemesi halini kapsadığını ileri sürmüşlerdir.¹³³⁶ Aynı şekilde Mâturîdîlere göre kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kişi Allah'a iman ederse, bu imanı çocuğun imanı gibi geçerlidir.¹³³⁷ Onlara göre akıl sahibi kişinin marifetullahı elde edememesinde hiçbir mazeret kabul edilemez. Zira akıl

¹³³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, 30; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, 306.

¹³³² Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 82-83; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59-60.

¹³³³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214.

¹³³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, 30; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 90.

¹³³⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214.

¹³³⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214-215; Komisyon, *Kelam El Kitabı*, 547.

¹³³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, 308.

sahibi, yaratılanlar üzerinde tefekkür ederek marifetullaha ulaşabilecek potansiyele sahiptir.¹³³⁸

Mâturîdî ekolünün, görüşlerini genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda birkaç hususu dile getirebiliriz:

Birinci husus, Mâturîdîlerin, marifetullahın vücbiyet kaynağı konusunu ele alırken, daha ziyade tûmdengelim metodunu benimsediklerini söyleyebiliriz. Yani onların, Allah'ı bilmeden Peygamberi bilmenin mümkün olmadığını ileri sürdüğü söylenebilir. Başka bir ifadeyle Allah'ı bilmeyen birisinin, O'nun Peygamber göndermesine inanması veya bunu bilmesi nasıl mümkün olur? Dolayısıyla Allah'ı tanımaktan hareketle Peygamberlerini bilme ve onları bilmek mümkündür.

İkinci husus, genel olarak Mâturîdîler, aklın fonksiyonunu veya nazar ve istidlalin etkisini göz önünde bulundurarak hareket eden Mutezile gibi düşünmektedirler.¹³³⁹ Mâturîdîlik ile Mutezile arasında bu ilişkinin ortak noktası her iki düşünce ekolünün de akli tefekküre önem vermiş olmalarıdır. Mâturîdîlikle Mutezile arasındaki ilişki ayrı bir araştırmaya konu olabilecek kapsamdadır. Marifetullah konusunda da Mâturîdîlerin yaklaşımları ile Mutezile'nin yaklaşımı birbirine çok benzediği görülür.

Üçüncü husus ise akıl-nakil ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Mâturîdî'nin, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için akli yeterli görmek suretiyle Mutezile'nin görüşüne katıldığı, akli bütün dinî gerçekleri kavramaktan âciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş'arî'nin görüşünü paylaştığı ve iki ekol arasında orta bir yol takip ettiği görülür.¹³⁴⁰ Diğer bir ifadeyle Mâturîdîler, aklın iyi/hüsün olarak bildiği bir şeyi, insana vâcib kılabileceğini, ancak hiçbir şeyi Allah'a vâcip kılamayacağını ileri sürerek Mutezile'den ayrılır. İlahî mesaj olmaksızın da aklın bazı iyi ve kötü şeyleri bilebileceğini ileri sürerek Eş'arîlerden ayrılmışlardır.¹³⁴¹

Sonuç olarak marifetullahın vücbiyet kaynağının ne olduğu hususunda Mâturîdîler arasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Buhâra uleması ve bazı müteahhir dönem Mâturîdî kelimcileri, akıl ile Allah'ı bilmenin vâcib olduğunu ancak burada aklın mûcib değil, vüçûp için bir alet olduğunu ileri sürerek, akli vasıta görmekle Mutezileden ayrılıp, Eş'arîlere yaklaşmışlardır. Dolayısıyla onlar, kendisine ilahî tebliğ

¹³³⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (Muhakkikin Mukaddimesi kısmında), I, 176.

¹³³⁹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 41-43; 46-47; Resul Öztürk, "Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifibillah) Meselesi", 98.

¹³⁴⁰ Abdülbaki Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 209.

¹³⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, 307.

ulaşmayanların, ahirette azaba uğratılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu ve Mâtürîdîler arasında baskın olan görüşe göre marifetullah konusunda akıl sorumluluğu doğurabilir. Zira akıl, ilahî mesaj ulaşmasa bile, Allah'ı bilebilecek potansiyele ve donanıma sahiptir. Dolayısıyla da bu görüşü savunanlar, kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kimselerin, ahirette azaptan kurtulamayacaklarını ileri sürmüşlerdir.

2.4.1.2. Mutezile

İlk olarak Mutezile'nin marifetullah-delil ilişkisine değinmemiz, konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Mutezile'ye göre deliller akıl, kitap, sünnet ve icma' olmak üzere dördtür.¹³⁴² Kıyas da bu delillerin içinde mündemiç kabul edilmiştir.¹³⁴³ Fakat onların yanında aklın diğer delillere önceliği olduğunu söylemek mümkündür. Zira onlar, akıllı, diğer iki delilin, yani Kur'an ve Sünnetin de aslı olarak kabul ederler. Onlara göre Allah'ın, her şeyden önce akıl sahiplerine hitap etmesi ve Kur'an, sünnet ve icmanın delil oluşunun akılla bilinebilmesi bunu göstermektedir. Yani akıl onlarla bilinmez; onlar akılla bilinir. Dolayısıyla asl olan akıldır.¹³⁴⁴ Zira Kitap'ın âdil, hakîm, yalan söylemeyen ve kendisine yalan söylemek câiz olmayan birinin keliması olduğu sabit olunca, onun hüccetliği sabit olur. Bu ise Allah'ı birliği ve adaletiyle bilmeye, yani asl'a nisbeten fer' olan bir meseledir. Sünnet de bu şekildedir. İcma ise zaten Kur'an ve Sünnet'e dayanır. Bunlar da marifetullahı dayanan dallardır.¹³⁴⁵ Mutezile'ye göre düşünme olmadığında Kitap, Sünnet¹³⁴⁶ ve icmanın doğruluğuna ulaşılmaz, O hâlde özellikle de marifetullah hakkında nazar ve istidlal öncelikli olmalıdır.¹³⁴⁷

Mutezile'nin düşünce sisteminde teklif-i sem'î, teklif-i aklîden sonradır.¹³⁴⁸ Hem şer'î delili hem de aklî delili vaz' eden Allah'tır. Kaynakları bir olduğundan, birbirleriyle çelişmeleri imkânsızdır. Görünürde bir çelişki var ise bu çelişkiyi, ayetleri akıl ile te'vil emek suretiyle gidermek zorunludur. Çünkü akıl asl, naklî delil ise fer'

¹³⁴² Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88.

¹³⁴³ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88.

¹³⁴⁴ Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 280; Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88; Kadî Abdulcebbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakatu'l-Mutezile*, nşr. Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1986, 139.

¹³⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88-89.

¹³⁴⁶ Âlemin yaratıcısı olduğunu kabul etmeyenler risaleti de reddetmişlerdir. Çünkü elçi gönderen olmadan elçinin olması muhaldir. Sefa Bardakçı, *Ebu'l-Muîn en-Neseî'de Allah-İnsan İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2004, 161.

¹³⁴⁷ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 66, 88-89.

¹³⁴⁸ Kadî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 29.

konumundadır.¹³⁴⁹ Mutezile, diğer meselelerde olduğu gibi marifetullah konusunda da akli diğer delillerden daha özel görmüştür. Allah'ı bilmek de ancak aklın hüccetiyle yapılan düşünme ile sağlanacağından dolayı akıl, Kitap, Sünnet ve icmanın önünde yer alır. Onlara göre Allah'ın birliği, sıfatları ve fiilleri gibi ilahiyat konularında aklî delil daha açıktır. Bu alanda aklî delil asıl, naklî delil fer'dir.¹³⁵⁰ Nass kapsamına giren her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğini düşünen Mutezile mensupları, ahlakî hakikatin kaynağı açısından akıl ile vahyin aynı ölçüde olduğunu aklın Allah'ın aslî unsuru olarak nakilden üstün olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³⁵¹ Zira Allah, O'nun birliği ve adaleti bilinmeden, sem'in sıhhati bilinmez. Allah'ın birliğini ve adaletini bilmek, O'nun Kitab'ının sıhhatini ve güvenilirliğini bilmeden önce gelir. Allah'ın birliği ve adaleti bilinmeden, buna dair bilmediğimiz şeylerin bâtıl olduğunu Kitap ile delillendirmemiz sağlıklı olmaz.¹³⁵² Bu durumda asl olan ve akılla sabit olan marifetullah, fer' olan sem' ile nasıl delillendirilerek sabit olur?¹³⁵³ Zira Kur'an, ancak Allah bilindikten sonra O'na delalet edebilir.¹³⁵⁴ O hâlde naklî delillerin sıhhati akılla bilinir. Dolayısıyla marifetullahın aklen vücubiyeti, sem' ile vücubiyetinden önce gelir.¹³⁵⁵ Onların düşünce sisteminde aklî delil asl, naklî delil fer' olduğuna göre nakille istidlalde bulunurken, akla müracaat etmek zorunluluğu ortadadır. Buna karşılık, akılla istidlalde bulunurken, nakle müracaat etmek gerekmebilir. Buna göre onların akli, müstakil bir delil olarak kabul ettikleri; ancak nakli, doğrudan müstakil bir delil olarak kabul etmediklerini söylemek mümkündür. Yani nakli, akla başvurmak suretiyle dolaylı bir şekilde delil kabul ettikleri söylenebilir.

Öte yandan Mutezile, ilahiyat konularında söz söyleme yetkisini akla, amelî/şer'î konularda ise nakle vermiştir. Nitekim Kadı Abdulcebbar, akli delilin alanını usul ile naklî delilin alanını ise fûru ile sınırlamaya çalışır.¹³⁵⁶ Şer'î hükümlerin bilinmesi de Allah'ı bilmekten sonra gelir. Zira Kadı Abdulcebbar'a göre şer'î hükümler, kişiyi marifetullahın elde edilmesi için ibadet ve takarrübe sevk eder. Bu da marifetullahın

¹³⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 506; XIII, 280

¹³⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 506; XIII, 280; XV, 27-28; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88; Basrî, *el-Mutemed*, II, 886-887.

¹³⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88-89; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 280; Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakatu'l-Mutezile*, 139; Fazlur Rahman, *İslâm*, 149.

¹³⁵² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 166 vd..

¹³⁵³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 506.

¹³⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, (Muhakkikin Mukaddimesinde), I, 38.

¹³⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 275; Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 1.

¹³⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 506; XIII, 280; XV, 27-28; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88; Basrî, *el-Mutemed*, II, 886-887.

vâcip olduğunun bilinmesinden sonra oluşur.¹³⁵⁷ Bu açıdan onlara göre şer'î vücubla sabit olan namaz, oruç ibadetlerde şart, onların ibadet ve kurbiyet üzere gerçekleştirilmesidir. Bu da ancak marifetullahtan, O'nu birlemek ve âdil kabul etmekten sonra geçerli ve doğru/hasen olur.¹³⁵⁸ Zira Allah'ın nimetlerine şükretmek, marifetullahtan ve tevhitten sonra gelir.¹³⁵⁹ Buna göre akıl, Allah'a şükür ve ibadet etmenin vücubiyetine işaret eder, fakat ibadetin şekline, şartlarına, vaktine ve mekânına delalet etmez.¹³⁶⁰ Diğer bir ifadeyle onlara göre marifetullah olmazsa, kişinin şer'î konuları bilmesi de mümkün değildir. Çünkü bu meseleler marifetullaha bağlıdır.¹³⁶¹ Aynı şekilde Allah'ın, marifetullahı ve o yoldaki nazarı istediği, Allah'ı bildikten sonra bilinir ve öğrenilir. Zira Allah'ın bunu istediğini bilmek, Allah'ın kendisini bilmenin fer'idir.¹³⁶² Marifetullah dışındaki konular, Allah'ı, O'nun birliği ve adaleti ile bilmeye ek olan ikinci derecedeki (fer'î) konulardır.¹³⁶³ Dolayısıyla diğer delillerden birisiyle, Allah'ın varlığına istidlalde bulunduğumuzda bir şeyin fer'î ile aslı üzerine istidlalde bulunulmuş olur. Bu da câiz değildir.¹³⁶⁴ Yani bu konularda nakle başvurmak, fer'e dayanarak asl'ı tespit etmeye benzer ki bu doğru/câiz değildir.¹³⁶⁵ Dolayısıyla kişinin işlediğinde sevap kazanacağı veya azap göreceğini hak ettiği şeyler, Allah'ı, sıfatlarını, hikmetini bildiği zaman sabit olur.¹³⁶⁶

Mutezile'nin vücubiyet teorilerine gelince, onların vücubiyet nazariyelerine ilk olarak "vâcip" terimini nasıl tanımladıklarıyla başlayalım. Bu bağlamda Mutezile'ye göre vâcip, kişinin gücü yettiği halde, yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir. Başka bir tanıma göre ise vacip, ihlali dorudan yerilmeye müstehak olmayı gerektiren veya bu hususta etkili olan şeydir.¹³⁶⁷ Başka bir ifadeyle Mutezilî ekole göre vâcip; nazara güç yetirildiği zaman yapılmadığında işlememekle zemm edilmeyi gerektiren şey olarak tanımlanır.¹³⁶⁸ Fakat Mutezile, yerilmeyi gerektirecek şeylerin bizzat akıl ile bilinebileceğini savunur. Onlara göre akıl, kabih olan bir fiili işleyen kınanmasının; vâcip olan bir eylemi yapanın övülmesinin güzel olduğunu

¹³⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 290.

¹³⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 75.

¹³⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 447; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 70, 75-76, 88.

¹³⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 27-28.

¹³⁶¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, I, 24.

¹³⁶² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 276.

¹³⁶³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88; Ayrıca bkz. Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudiyye*, 58.

¹³⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88.

¹³⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 506.

¹³⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 447.

¹³⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39-41.

¹³⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39.

bilir.¹³⁶⁹ Eğer akıl sahibi kendisine vâcip olan bir fiili işlemezse, akıl bu kişinin de yerilmeyi hak ettiğine hükmeder.¹³⁷⁰ Bununla beraber Mutezile ekolünün düşünce sisteminde vucubiyet teorisine dair bazı kriterlerin varlığını görmekteyiz. Bu prensipler hemen hemen her konuda esas alındığı gibi marifetullah konusunda da esas alınmıştır. Bu bağlamda şunları söyleyebiliriz:

Mutezile'nin düşünce sisteminde vâcipler, –her ne kadar neticede aynı olsa da isimlendirmede- farklı bir şekilde de taksim edilmiştir. Zira onlara göre vâcip iki çeşittir: Müsevva'/muhayyer olan vâcipler ve muayyen/mudayyak olan vâcipler. Marifetullah, -vaktinde kılınan namaz, keffaretin ödeme şekillerinde birini tercih etmesi gibi- terk edilebilen muhayyer olan vâciplerden değildir. Zira Allah'ı bilmek, -vaktin sonunda eda edilen namaz gibi- ihlali caiz olmayan mudayyak vâciplerdendir. Diğer bir ifadeyle marifetullah, terki câiz olmayan şeylerdendir. Marifetullahın vâcip olmasının sebebi, onun terkinin kötü oluşudur. Kötü olan şeylerden sakınmanın vâcip olduğu aklen sabittir.¹³⁷¹

Öte yandan onların vâcipleri, aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırmış oldukları da görülür. Mutezile, aklî ve şer'î konulardaki vucubiyet arasında –bağlayıcılığı açısından- herhangi bir farklılık görmez. Ancak aralarındaki tek fark, şer'î meseleleri sadece nakil yoluyla bilmemizin mümkün oluşudur. Fakat akli meselelerin vucup cihetini akıl ile biliriz.¹³⁷² Bir şeyin vucubiyeti, bazen sadece akılla, bazen adeten veya haberin vârid olmasıyla, bazen de sem' yoluyla bilinir. Ancak bunların hepsinin de vâcip olduğu, gerek icmalî olsun gerekse tafsilî olsun bir şekilde akılla bilinip sabit olur.¹³⁷³

Görüldüğü üzere Mutezile, vucubiyet otoritesi olarak hem akli hem de nakli esas almıştır. Bir şeyin vâcip olmasında bunlardan birinin olması yeterli görülmüştür. Diğer bir ifadeyle Mutezile, aklî ve şer'î illetleri hakiki müessir kabul etmiştir. Yani Mutezile'ye göre sem' olmaksızın da akıl, vâcip kılabilir.¹³⁷⁴ Zira onlara göre akıl, davranışların iyilik ve kötülüğünü kavrar ve sahibini onu yapmak veya terk etmek hususunda sorumlu kılar. Mükellefin yapması ve terk etmesi gerekli olan şeyleri ise Allah tafsilsiz biçimde akla yerleştirmiştir. Dolayısıyla da yükümlülükler, aynı

¹³⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 384.

¹³⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 355.

¹³⁷¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 41-43.

¹³⁷² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 350.

¹³⁷³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 351.

¹³⁷⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 115; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 8; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 58, 66, 72, 84, 91; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 263; Sâlimî, *et-Temhîd*, 9.

zamanda akla uygundur.¹³⁷⁵ Bununla beraber Mutezile'nin aklı, şeriaten müstağni görmediği söylenebilir. Zira aklî yükümlülüğün, Mutezile'nin nazarında sadece ahlakî bir sorumluluk olarak görülmemektedir. Bilakis diğer dört ana esasına temel teşkil eden ve onları kapsayan “adalet” ilkesinin neticesinde ele alınan bir dini sorumluluk olarak da telakki edildiğini görmek mümkündür.¹³⁷⁶

Mutezile düşünce sisteminde akli ve naklî delillerle bilinen şeyler, üç kısma ayrılır. Mutezile kelamcılarında olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, bazı hususların yalnızca akılla, bazı hususların yalnızca sem'î/naklî delille, bazı şeylerin de hem akıl hem de nakille bilinebileceğini ifade etmiştir. Ona göre Allah'ın zatı, sıfatları, O'nun hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, çirkin işler işlemeyeceği vb. hususlar, aklın etkinlik alanı içinde yer alır. Buna karşılık şer'î iyilik ve kötülük, şer'î emirler ve yasaklar yalnızca nakille bilinirler. Allah'ın birliği ve ortağının olmadığı ise hem akıl hem de nakille bilinebilecek hususlardır.¹³⁷⁷ Aynı şekilde Mutezile'ye göre Ru'yetullah meselesi gibi bazı hususlar vardır ki bu konularda hem aklın hem de naklin etkinliği söz konusudur.¹³⁷⁸ Bununla beraber sadece akılla tasavvur edilebilen alanda kullanılacak delillerin de akla dayanması zorunludur. Bu hem metot, hem de bu alanda kullanılacak kıyas türlerinin öncüllerinin aklın verilerine dayanması, kıyasın mukaddimelerinde nakle yer verilmemesi anlamına gelir.¹³⁷⁹

Yukarıda da işaret edildiği üzere Mutezile, naklin alanını şu şekilde belirlemeye çalışmıştır: Onlara göre bazı vâcipler, sadece akılla bilinmeyip o konuda nakle ihtiyaç duyulur. Ancak bazı vâcipler ise nakle ihtiyaç hissedilmeksizin sadece akılla bilinebilir. Dolayısıyla onlara göre naklin etkin olduğu alan, şer'î hükümler ve ibadetler alanıdır.¹³⁸⁰ Bu alanda da aklın etkinliğinden söz edilemez. Meselâ namaz gibi

¹³⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, 31-32; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 112-113

¹³⁷⁶ Recep Ardoğan, “Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu”, 300-301.

¹³⁷⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-887

¹³⁷⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-887; Erdemci, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, 96. Yine Mutezile'ye göre yukarıda zikri geçen konular gibi, kabir azâbı konusu da, aklın alanına değil, naklin alanına giren bir husustur ve bu nedenle nasslarda vârid olduğu şekliyle bu hususlara iman etmek gerekir. Meselâ Kadı Abdulcebbar, kabir azâbı meselesinin, sual, münker-nekir, mîzân ve sırat gibi akılla anlaşılamayıp sadece nakil ile bilinebilecek bir konu olduğunu söyler. O, bu konuyla ilgili gelen rivayetler de sahîh olduğundan, bu hususta nasslarda vârid olanı kabul etmenin en sağlam ve en tutarlı yol olduğunu belirtir. Bu nedenle o, “Ölü, (dirilerin) ayaklarının sesini duyar” (Buhârî, Cenaiz: 68; Müslim, Sıfatu'l-cenne: 17; Nesaî, Cenâiz: 108; Ebû Dâvut, Sünn: 23, 24) hadisinden yola çıkarak, ölüye azâb edilmesinin hak olduğunu söyler. (Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 732).

¹³⁷⁹ Ebû Sa'de, Mihrî Hasan, *el-İtticâhu'l-aklî fi müşkileti'l-marifeti inde'l-Mutezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993, 29

¹³⁸⁰ Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 35; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XV, 27-28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 68.

ibadetlerin vücubiyeti ise ancak nakille bilinebilir.¹³⁸¹ Akıl farz olan namazları, şartlarını, vakitlerini ve zekâtın nisabı gibi şeriat tarafından bildirilen diğer ibadetleri tespit edemez.¹³⁸² Bu alanda aklın müdahalesine izin yoktur. Örneğin akıl, farz olan namazları, şartlarını, vakitlerini ve şeriat tarafından bildirilen diğer ibadetleri tespit edemez.¹³⁸³ Kadı Abdulcebbar bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: *Akıl, Allah'a şükür ve ibadet edilmesi gerektiğine delalet eder. Ancak ibadet kapsamına giren fiillerin ne olduğu, şartlarının neler olabileceği, mekân ve zamanlarının belirlenmesi hususunda bize hiçbir şey göstermez.*¹³⁸⁴

Mutezile'nin naklî saha diye ortaya koyduğu tabloya bakıldığında Allah'ın zatı, varlığı, sıfatları gibi konuların, o alanda olmadığı rahatlıkla görülmektedir. Bu açıdan onların marifetullah konusunu naklî/şer'î alana dâhil etmedikleri, dolayısıyla aklî alan içinde ele aldıkları müşâhede edilmektedir. Bununla beraber akıl-nakil alanına dair verilen bilgilere göre Mutezile, diğer pek çok meselede olduğu gibi bilgi konusunda da insan hürriyetini ihmal etmemek için akli vâciplerle şer'î vâciplerin sınırlarını özellikle birbirinden ayırmışlardır. Onlar, Allah'ı bilmek, adalet ve risalet gibi konuları nazarî bilgi kapsamına almışlardır. Sem'î vâcipler ise ibadet alanıyla sınırlandırmışlardır. Bununla beraber onlar, marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak görmüşlerdir. Onlar, bilginin gerekliliği konusunda aklın, bizatihî bağımsız olduğunu ifade edip aklın marifetullah konusunda sorumluluk doğuracağını ileri sürmüşlerdir. Aynı şekilde onlar, akli olarak belirlenen alanda şeriat varit olmadan da bazı hususlarda özellikle de marifetullah konusunda aklın doğruları tespit edebileceğini ileri sürmüştür.¹³⁸⁵

Mutezile'nin beş esası bağlamında marifetullah konusu ele alındığında, Mutezile kelmacıları, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilinmesi gibi Tevhid ve Adalet ilkelerine dair hususlarda aklın mutlak bilgi kaynağı olduğunu söylemekle beraber, insanların Peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgisine, yani nakle muhtaç olduklarını kabul etmişlerdir. Nitekim onlar, Allah'ı, tevhid ve adaletiyle birlikte bilmenin akıl yoluyla; emirlerini, nehiylerini ve O'na yaklaşmanın yollarını bilmenin ise nakil yoluyla bilinebileceğini kabul ederler. Bununla beraber onların Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının bilinmesi gibi konuları, "Tevhid ilkesi" ile ilgili meseleler içerisinde

¹³⁸¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 274-275.

¹³⁸² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 7-28; Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 2009, 95-96.

¹³⁸³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 26-28; Kadı Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 37.

¹³⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 27-28.

¹³⁸⁵ Ebû Huzeyl'in görüşü için Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 66.

işledikleri görülür. Mutezile'nin marifetullah konusunu aklî bir yükümlülük olarak ele aldıklarında ispat ve nefîy bağlamında değerlendirdikleri söylenebilir. Nitekim onlara göre tevhid konusunda ilk söylenilecek şey, marifetullahın yani Allah'ı bilmenin akla bağlı bir süreç olduğu ve iki tarafının bulunduğudır. Bunlar ise ispat ve nefîydir. İspat, Allah'ı yakîn ile bilme ve tasdik etmektir. Nefîy ise Allah'ın benzerinin olmadığını ortaya konulmasıdır ki bu tevhitir.¹³⁸⁶ Marifetullah konusunu "Tevhid" ilkesi altında ele alan Mutezile, Allah'ı bilmeye götüren nazar ve istidlali ise adalet prensibi bağlamında işlemiştir. Bu prensibe göre eğer kişi, Allah'a zulüm, çirkin ve kötü şeyleri izafe ederse kâfir olur.¹³⁸⁷ Bunun yanında insanların fiillerini yaratmada ve gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç ve fiilleri kendi hür iradeleriyle yapıp yapmadıkları hususları ise "Adâlet ilkesi" ile ilgili konular arasında değerlendirdikleri görülür. Görüldüğü üzere onlar, Tevhid ve Adalet ile ilgili konularını aklın etkinlik alanı içinde ele almışlardır. Bu alanda da yalnızca aklın hükümleri geçerlidir. Naklin bu alanda kullanılması doğru değildir. Bunun gerekçesi, doğrudan naklin kendisinin de akılla tespit edilmeye ihtiyaç duymasıdır.¹³⁸⁸

Mutezile'nin vücubiyet teorisi, akli ve naklî delillerle bilinebilen şeyler hakkında genel bilgiler verdikten sonra onların marifetullahı, aklî bir sorumluluk olarak görmeleri meselesinin detaylarına gelelim. Mutezile, genel itibarıyla "mucize ile desteklenmiş bir peygamber gelmeden, insan aklıyla Allah'ı bilmede nasıl sorumlu olabilir?" sorusunun cevabını aramıştır. Mutezile'ye göre İslâm'ın temel ilkesi olan marifetullah, aklen vâcip olup ona ancak aklın delaletiyle ulaşılabilir.¹³⁸⁹ Dolayısıyla Mutezile'ye göre akılları sebebiyle Allah'ı bilmek, istisnasız herkese vâciptir.¹³⁹⁰ Hatta onlara göre mükellefin ilk görevlerinden biri olarak şer'î vücûb söz konusu olmadan önce bile akıl ile Allah'ın bilinmesi vâciptir. Yani onlar, marifetullahı aklî vâciblerin

¹³⁸⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl yapısı*, 233-234; Recep Ardoğan, "Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", 309.

¹³⁸⁷ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 125.

¹³⁸⁸ Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, 95-96.

¹³⁸⁹ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88; Carullah, Zuhi Hasan, *el-Mutezile*, VI. Baskı, Beyrut 1410/1990, 114; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 126-127; Gazalî, *el-İktîâd fî'l-İtikâd*, 168; Râzî, *İtikâdu firaki'l-müslimîn*, (muharririn önsözünde), I; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 127-128, 276; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 83; Sâlimî, *et-Temhîd*, 11-12.; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 263; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 68, 82,84.

¹³⁹⁰ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67; Ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 291.

ilki olarak görmüşlerdir.¹³⁹¹ Mutezile'nin, marifetullahı şu hususlar bağlamında ele alarak aklî bir yükümlülük olduğu sonucuna vardıkları söylenebilir:

Mutezile, her meselede olduğu gibi marifetullah konusunda da akli vücubiyetleri ahlakî olup olmamasına göre belirlemiştir. Onlara göre akli vücub, ilahî iradeyi de ilzam eden sabit ahlakî değerlerin olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Yani Eş'arîler teklifi hükümlerden, ahlakî hükümlere geçmekteyken; Mutezile, ahlakî yargılardan, teklifi hükümlere geçmektedir. Daha genel bir ifadeyle Mutezile'ye göre ahlakî nitelikler hükümlere değil, hükümler ahlakî değerlere tabidir.¹³⁹² İşte Mutezile'nin bu tutumunu marifetullah konusunda da görmek mümkündür. Zira onlar, marifetullahın aklî olduğunu savunurken, bu yaklaşımlarındaki belirleyici özellik, Kadı Abdulcebbar'da belirginleştiği gibi, ahlakî yargılardan teklifi hükümlere geçen bir usul takip etmişlerdir. Bu bağlamda onlara göre kabih, ilahî yasaklamadan dolayı değil, bizatihi zülüm, yalan ve nimete nankörlük olduğu için kötü görülmüştür. Genel bir ifadeyle ahlakî nitelikler hükümlere değil, hükümler ahlakî değerlere tâbidir. Dolayısıyla Mutezile, ilk anlamla akli şekillendirmeyip akılla manayı şekillendirmenin mücadelesini vermiştir.¹³⁹³

Dikkat edilirse Mutezile, marifetullah konusunu ele alırken, ahlakîliğe vurgu yapmıştır. Vahye gerek kalmadan Allah'ı bilmede mükellefiyetin vâcip oluşunu evrensel bir ahlakî değer olarak değerlendirmiştir. Onlar, Allah'ı bilmenin zorunlu oluşunu, insana sağladığı yarara bağlamakta ve bunu ahlakî bir yükümlülük olarak kabul etmişlerdir. Akıl yürütmenin ahlakî bir sorumluluk olarak kabul edilmesinin nedeni ise aklın Allah'ı bilmemekten kaynaklanacak zarar ve olumsuzlukları önleme işlevi gördüğü yönündeki düşüncedir.¹³⁹⁴ O hâlde Mutezile'ye göre aklın, Allah'ı bilmeyi bundaki fayda ve güzellikten dolayı vâcip kıldığı söylenebilir.

Mutezile'nin marifetullahı akli bir sorumluluk olarak görmelerinde nazarın işlevselliği etkili olmuştur. Nitekim Kadı Abdulcebbar akıl yürütmenin bütün Müslümanlara vâcip olduğunu belirtir.¹³⁹⁵ Yine o, nazarın Allah'ı tanımaya götüren tek yol olduğunu ifade eder. Aynı şekilde ona göre Allah, zorunlu olarak bilinemediği gibi,

¹³⁹¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 9, 45; XII, 36, 230- 261; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39-45, 75. Ayrıca detaylı bilgi için bkz; Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 291; Recep Ardoğan, "Mutezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", 293- 314.

¹³⁹² Recep Ardoğan, "Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", 301.

¹³⁹³ Recep Ardoğan, "Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", 301.

¹³⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, 18.

¹³⁹⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, II, 123-126.

müşâhede/duyular yoluyla da bilinemez. Dolayısıyla Allah, ancak tafekkür ve nazar yoluyla bilinebilir.¹³⁹⁶ Ayrıca Bîşr el-Mu'temir (ö. 226/840) ve Nazzam'ın (ö. 231/845) içinde bulunduğu Mu'tezilî âlimlere göre akıl sahibi ve nazara güç yetiren insanın, nazar ve istidlal ile Allah'ı bilmesi vâciptir.¹³⁹⁷ Çünkü Allah, âlemi yaratarak kendi varlığı için delil kılmıştır. Tümüyle işaret, kanıt ve simgelerden oluşan varlık âlemi üzerinde nazar etmek, yani araştırmak ve muhakeme etmek, kişiyi Allah hakkındaki bilgiye götürecektir. Bu nedenle varlık âlemi üzerinde akıl yürütmek kişiye vâciptir. Bu zorunluluk, evvelu'l-vâcibâttır, yani kişiye yüklenen diğer zorunlu sorumluluklardan önceliklidir.¹³⁹⁸

Bunun yanı sıra Mutezile, Allah'ı bilme konusunda akıl yürütmenin vücûbiyetini şöyle açıklar: Delili oluşturan kişi ya da zatın, kastettiği manayı gösterecek bir işaret, bir yol gösterici olmak üzere delili, kasıtlı bir şekilde kurması gerekir. Âlemi yaratan Allah, bu yaratmasıyla âlemi kendi varlığı için delil kılmayı dilemiştir. Dolayısıyla işaret ve delil durumunda olan âlemin incelenmesi kişiyi medlûlün varlığına yani Allah'a götürmelidir. Bu düşünceden hareketle Mutezile, ortada davet eden bir Peygamber olmasa da aklın, insanı Allah'ın bilgisine ulaştırmaya mecbur olduğu kanaatine varmıştır.¹³⁹⁹ Dolayısıyla âlemdeki düzen ve varlıklar arasındaki uyum, açıkça bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir. Bunu görmezlikten gelmenin bir mazereti olamaz.¹⁴⁰⁰

Dikkat edilirse Mutezile, âlem üzerinde akıl yürütülmesini özellikle vurgulamıştır. Bu durum ise Mutezile'nin Allah hakkındaki bilgiyi araştırırken a'razlarla¹⁴⁰¹ istidlalde bulunduğuna işaret etmektedir. Çünkü arazlar, idrak olunan türden şeyler olduğu için onlar hakkında yokluk câizdir. Bu da onların hâdis olduklarını gösterir. Bunlardan hareketle Allah'ın kadîm olduğuna, birliğine ve adaletine varılır. Zira O'nun hakkında adem câiz olmaz.¹⁴⁰²

Onlara göre bir kimse, her ne kadar vâcip kılanı bilmesede bazı şeylerin vâcip olduğunu, –onun kendisine emredildiği ve istendiği konusunda şüphe etse bile- nakil

¹³⁹⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 72.

¹³⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 488-491; Ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 52, 57.

¹³⁹⁸ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğnî*, XII, 36; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39-45.

¹³⁹⁹ Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 291.

¹⁴⁰⁰ Komisyon, *Kelam El Kitabı*, 546.

¹⁴⁰¹ Ona göre arazlar şunlardır: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemeler ve seslerdir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 92.

¹⁴⁰² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 63, 93.

olmasa bile aklen bilebilir. Marifetullahın kendisi ve Allah'ı bilme konusundaki nazar böyledir.¹⁴⁰³ Mutezile, marifetullahı aklî bir yükümlülük olarak değerlendirdiği için doğal olarak bu konudaki nazarın da vâcip olduğunu savunmuştur. Yani marifetullah konusunda tefekkür ve nazarın vâcip olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴⁰⁴ Ancak onlara göre nazar, li nefsihi değil, Allah'ı bilmeye götürdüğü için ve onu terketmenin zarar getirmesinden duyulan korku sebebiyle vâcipken, Allah'ı, sıfatlarını ve adaletini bilmek, lütfâ ulaşmanın şartı olduğu için vâciptir.¹⁴⁰⁵

Öte yandan onlar açısından nazarın vucubiyet kaynağı ne ise marifetullah hakkındaki nazarın da vucubiyet kaynağı odur.¹⁴⁰⁶ Zira Allah'ın marifetullahı ve o yoldaki nazarı istediğini, Allah'ı bildikten sonra bilir, öğrenir. Allah'ın bunu istediğini bilmek ise Allah'ın kendisini bilmenin fer'idir.¹⁴⁰⁷ O hâlde fikir, nakilden öncelikli olup tek başına Allah'ı tanımaya yeterlidir. Bu da gösteriyor ki Allah'ı tanımada nazarın vucubiyet kaynağı yine akıldır.¹⁴⁰⁸ Bununla beraber onlara göre insan Allah'ın kendisine verdiği kudretle fiilini kendisi yaratır. Dolayısıyla nazârî bilgi insanın akli çabasının sonucudur. Allah'ı bilme konusunda doğru bir bilgiye ulaşmak için nazar ile fikri birbirinden ayırmak gerekmez. Zira varlık üzerinde nazar, her biri kalbin bir fonksiyonu olan tefekkür ve teemmül mekanizmalarını harekete geçirir. Bu sebeple akıl ortada Allah'ın birliğine çağıran bir peygamber olmasa da Allah'ın bilgisinin zorunlu bir bilgi olduğunu kabul etmek zorundadır. Bundan dolayı Mu'tezilî düşüncede Allah'ı bilme konusunda akıl, şeraitten öncedir.¹⁴⁰⁹

Mutezile, nazarı korku ile ilişkili olarak ele almış ve böylece marifetullahın akli bir sorumluluk olduğu kanısına varmıştır. Zira onlara göre nazarı terk etmekten korkmak, aklî vucubiyetin bir sebebi olarak kabul edilir.¹⁴¹⁰ Mutezile'nin aklın marifetullahı gerektirdiğine dair kaidesi şudur: İnsandan kendisiyle her zararın def edildiği vucubu bilmek, her akıllının aklına konulmuştur. Mesela, zarar verdiği için her zülmün çirkin olduğu akılla bilinir. O hâlde Allah'ı bilmek yolunda nazar ve istidlal, nefisten zararı gideren şeylerden olduğu için bunu terketmek zulüm ve çirkindir. Bu da

¹⁴⁰³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 275-276.

¹⁴⁰⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67.

¹⁴⁰⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, I, 24.

¹⁴⁰⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 349.

¹⁴⁰⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 276.

¹⁴⁰⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 45.

¹⁴⁰⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 87-88.

¹⁴¹⁰ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 292; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67-68; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 263-264.

gösteriyor ki nazar ile Allah'ı bilmek vâciptir.¹⁴¹¹ Aynı şekilde onlara göre nazarı terk eden kişide zarara düşme korkusu oluşur, nazarda bulunarak o korkuyu yok etmeyi umar. Oluşan bu korku, zararlı şeylerden sakınmanın vâcip olduğunu gösterir.¹⁴¹² Ne var ki mükellefin, aklen olgunluğa eriştiğinde nazarı terk ettiği takdirde kendisine herhangi bir sebeple zarar geleceğinden korkması gerekir.¹⁴¹³ Dinî konularda nazarın terk edilmesi de ikap ve kınanma gibi uhrevî zararlara sebeptir.¹⁴¹⁴ Buradaki zarar ise kişinin nazarı terk ettiği zaman başına gelmesinden korktuğu şeydir. Bununla beraber oluşacak korkunun birçok sebebi vardır.¹⁴¹⁵

Mutezile, oluşacak korku ile nimeti verene şükretmenin gerekliliği arasında da ilişki kurmuştur. Zira onlara göre akıllı insan, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispat etmeyi ve kendisini bilmeyi vâcip kılması hakkında insanlar arasındaki ihtilafa muttali olunca, marifetini vâcip kılan, bilmeyeni kötileyip kınayan bir yaratıcısının olduğunu câiz görür. İnsan, kendisine ihsan edilen açık ve gizli nimetleri müşâhede ettiğinde bunları verdiği için şükür talep eden, şükretmezse bunları kendisinden alacak ve cezalandıracak bir zatın olabileceğini anlar ve bu sebeple kendisinde bir korku husule gelir. Bu korku akıllı için bir zarardır. Nefisten zararı gidermek de aklın bir gereğidir. Gücü yetmesiyle birlikte akıllı kimse kendisine gelen zararı gidermezse, akıllıların hepsi onu kınar ve hoşlanılmayan şeyi ona isnad ederler. Allah'ı bilmek, akıl ile bu şekilde vâcip olur. Allah'ı bilmek de nazar ve istidlal ile tamamlanacağından dolayı, nazar ve istidlal de vâcip olur.¹⁴¹⁶

Öte yandan onlara göre nimetleri bahşeden Allah'a şükür aklen vâciptir. Bu da marifetullaha bağlıdır. O hâlde vâcibin mukaddimesi, yani onun vâcipliğinin bağlı olduğu öncül de vâciptir.¹⁴¹⁷ Ancak Mutezile kelimcileri, Allah'ı bilmenin vücubiyetinin, nimete şükretmenin bir gereği olup olmayacağını da tartışmışlardır. Bu hususta Mutezile kelimcileri arasında görüş birliği yoktur. Zira Kadı Abdulcebbar'a göre Ebû Ali el-Cübbâî'nin, "Allah'ı bilmenin vâcip oluşu, nimete şükürün vâcipliğinden dolayıdır" şeklindeki görüşü tutarlı değildir. Çünkü Allah'ın nimetlerine

¹⁴¹¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67.

¹⁴¹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 352; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67-68; Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 263-264.

¹⁴¹³ Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67.

¹⁴¹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 353, 386-387.

¹⁴¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67. Bu korkunun sebepleri için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 68-69; Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, I, 18-19; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikad*, 168-169; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 75.

¹⁴¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 276.

¹⁴¹⁷ Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudiyye*, 58.

şükür, bu menfaatlere muhalefet ettiği anlaşıldığı zaman mükellefe vâcip olur. Bu da ancak Allah'ın bir ve adalet sahibi olduğu bilindikten sonra anlaşılabilir. Dolayısıyla marifetullahın vâcip oluşu, O'nun nimetlerine şükürün vâcipliğine bağlanamaz. Bu şuna benzer; bir çeşmeye rastlayıp ondan su içen birisinin, onu yaptırana teşekkür etmesi için onu tanıması gerekmez. Ancak sadece onun bu çeşmeyi insanlar faydalansın diye yaptığını ve çeşmeyi yapmadaki maksadının bu olduğunu bilirse, ona teşekkür eder. Aksi halde ona bir şey gerekmez. Aynen bunun gibi kişi, Allah'ın kendisini yarattığını ve bu menfaatlerle onu faydalandırmayı amaçladığını bilirse, O'na şükreder. Aksi halde O'na teşekkür etmesi gerekmez.¹⁴¹⁸

Diğer taraftan Mutezile, nimet verene şükretmeyi aklın olgunluğuna bağlamıştır. Zira Mutezile'ye göre dini açıdan sorumluluk yüklemenin çağı, aklın olgunluk dönemine ulaşmasıdır. Onlar, akıl-bâliğ olan herkesin her halukârda Allah'ı bilmek zorunda olduğunu savunurlar. Zira akıl olgunlaştığı zaman yaratılışında bulunan özellikten dolayı kişiye zararlı olan şeylerden uzaklaşmasının ve yararlı olan şeylere yaklaşmasının gerekli olduğunu kavratır. Diğer taraftan insan zorunlu ya da aklı çıkarımlar yoluyla nimet veren kimseye şükretmenin gerekli olduğunu anlar. Nimetleri kaybetmenin zararını ve zararın nasıl giderilmesi gerektiğini nazarî aklın istidlaliyle çözümler. İşte bundan dolayı Allah'ı bilmek de aklın gereklerindendir. O'nu bilmenin kökleri akılda küllî bir bilgi olarak vardır. Akıl işlevsel hale geldiği zaman bu bilgi kuvveden fiile çıkarılır. Allah'ın varlığını birliğini ve adaletini bilmek için mükellefe şeriatın gelmesini beklemek gerekmez. Aksine insanlara bu nimetleri veren kimse hakkında aklını kullanması ve tefekkür etmesi yeterlidir.¹⁴¹⁹ Zira onlara göre vahyi tasdik etmenin şartı da Allah'ı bilmektir. Dolayısıyla Allah'ı bilmeyen birisi, O'na karşı sorumlu olduğu eylemleri bilemez. Aynı şekilde insan kendine nimet verenin kim olduğunu bilmezse yani Allah'ı tanımazsa dini açıdan mükellefiyeti bilmenin de kişiye ahiret açısından fazla bir yararı olmayacaktır.¹⁴²⁰ Bununla birlikte onlara göre nimetlere şükretmeye götüren marifetullah vâcip olmasaydı, kişinin O'nu bilmemesi mübah olurdu.¹⁴²¹

¹⁴¹⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 87.

¹⁴¹⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39-45.

¹⁴²⁰ İbrahim Coşkun, "Nazarî Akıl ile Allah'ın Bilinmesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2004, 6 (1), 19.

¹⁴²¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, I, 24.

Nimeti verene şükretmenin gerekliliğinden de anlaşılacağı gibi, Mutezile'nin marifetullah konusunu aklî sorumluluk olarak değerlendirmelerinin belki de en temel gerekçesi, onların hüsün ve kubuh algılarıdır. Mutezile, hüsün olan bir şeyin yapılmasını ve kabih olan bir şeyden kaçınmayı kişiye vâcip görmüştür. Çünkü marifetullah hakkındaki nazar, kişiden zararı/kabihi def ettiği için vâciptir.¹⁴²² Bununla beraber onlar, iyi ve kötüyü, zarurî olarak değerlendirdikleri¹⁴²³ için onlara göre akıl, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilir. Yani bir şey bizzat kendisi iyi veya kötü olduğu için akıl onu bilir.¹⁴²⁴ Dolayısıyla Mutezile, ilahî mesaj olmadan da insanın, birçok şeyin iyi veya kötü olduğunun akıl yoluyla kavranabileceğini ileri sürmüştür. Onlara göre akıl, ilahî mesaj olmaksızın iyiliği ve kötülüğü bilecek donanımda ve potansiyelindedir.¹⁴²⁵ Bir şeyin iyi veya kötü olduğunu idrak, sem'î bir kaynağa dayanmaz. Çünkü iyilik ve kötülük bizzat o şeyin sıfatıdır.¹⁴²⁶ Fakat akıl güzellik ve çirkinliği meydana getirici değildir. Sadece güzelliği ve çirkinliği keşfeder, ortaya çıkarır. Aklın görevi onları idrak etmektir. Bu noktada vahyin görevi de aklın idrak ettiği bu hükmü desteklemektir.¹⁴²⁷ Vahiy, ancak eşyanın hükmünü açıklar. Akıl ise güzel gördüğü şeyleri gerekli, çirkin gördüğü şeyleri yasak kılmıştır.¹⁴²⁸ Diğer bir ifadeyle akıl, iyiyi ve kötüyü ortaya koyar ve belirler, şeriat ise bunu haber verir.¹⁴²⁹ Şeriatın buradaki katkısı ayrıntılara yönelik olup, akıl yoluyla bilinenleri tamamlama ve açıklama ölçüsündedir.¹⁴³⁰ Bununla beraber akıl, nakli olarak vâcip olmadan da iyi olmayı câiz görse de iyi olmayan bir şey akli olarak asla vâcip olamaz.¹⁴³¹

Diğer taraftan Mutezile, akıl ile insanî sorumluluk arasında yakın bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Mutezile, bir şeyin vucubiyetinde hüsün ve kubhun kaynağını bilebilecek yeterlilikte olanlara ayrıcalığın verilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Zira Kadı Abdulcebbar'a göre sabi'nin akli yetmediği için, vâciplerin ve kabihlerin

¹⁴²² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67.

¹⁴²³ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 260.

¹⁴²⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 258.

¹⁴²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 56, 58; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 265; Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudiyye*, 58; Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (1), 61.

¹⁴²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 258.

¹⁴²⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 101.

¹⁴²⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 45.

¹⁴²⁹ Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, 363.

¹⁴³⁰ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, 80.

¹⁴³¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 76.

kaynağını veya hakikatını bilmesi mümkün değildir. Ancak eğer biliyorsa, kendisine onlar vâcip olur.¹⁴³²

Mutezile, Allah'ı bilmeyi "lütuf" ile ilişkilendirmiştir. Onlara göre marifetullah bir lütuftur.¹⁴³³ Çünkü şer'î ve aklî alana dair olan meselelerde nazar ve bilginin, lütuf olması gerekir.¹⁴³⁴ Zira lütuf, kişiyi vâcipleri yerine getirmeyi sağlama ve kötülüklerden kaçınmaya yakın hale getiren bir şeydir. Diğer bir ifadeyle lütuf, mükâfat ve cezaya müstehak olmayı bilmektir.¹⁴³⁵ Lütuf olan bir şey de vâciptir. Zira kişiden zararı def etmektedir.¹⁴³⁶ Bu açıdan marifetullah, dinen yapılması gerekenleri yerine getirme ve kötülüklerden sakınmada bizim için bir lütuftur. Zira bir şey lütuf ise o, kişiden zararı uzaklaştırma yerine bizzat var olduğu için vâciptir. Zira bu lütuf olmasaydı, ne söz konusu fiillerden hâsıl olacak sevaba ulaşmak ne de marifetullah mümkün olurdu. Dolayısıyla marifetullah, lütuf kapsamındadır.¹⁴³⁷

Kadı Abdulcebbar, aklın marifetullahı icab ettiğini lütuf bağlamında şöyle ifade eder: "...çünkü Allah'ı bilmek, vazifelerin yapılmasında ve kötülüklerden kaçınmada bir lütuftur. Lütuf olan bir şey de vâcip olur. Zira bu lütuf, nefisten zararı giderme konumundadır. 'Allah'ı bilmek bir lütuftur' dedik. Çünkü lütfun kişiyi vazifeleri yapmaya ve kötülüklerden kaçmaya yaklaştırmanın ötesinde bir anlamı yoktur. Eğer lütuf olmasaydı, kişi bu durumda olmazdı. İşte marifetullahta böyle bir özellik bulunmaktadır. İnsan, kendini yaratan ve idare edenin olduğunu görmez mi? Eğer itaat ederse, onu mükafatlandıracağını; isyan ederse, cezalandıracağını bilirse, bu bilgisi vâcipleri yapmaya ve kabihleri terk etmeye daha yakın hale getirir."¹⁴³⁸

Aklın bu fonksiyonlarını göz önünde bulunduran Mutezile, marifetullah konusunda taklidin kabul edilemeyeceğini de ileri sürmüştür. Nitekim Mutezile, her konuda dinamik bir akıl sonucu elde edilen bilgiye ve sonuca değer verdiği gibi, marifetullah konusunda da istidlal ve nazarın olmadığı kör taklidi de kabul etmemiştir. Zira Kadı Abdulcebbar'a göre Allah zaruri bilgi ile bilinmeyeceği gibi, taklitle

¹⁴³² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 353.

¹⁴³³ Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, I, 24; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 64; İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, VIII, 355.

¹⁴³⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 461-462.

¹⁴³⁵ Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 64; Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 313-314.

¹⁴³⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 64.

¹⁴³⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 64.

¹⁴³⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 64.

bilinmez.¹⁴³⁹ Yine onlar, Allah'ın akılla bilinebileceğinden hareketle, taklitî imanın sahih olmadığına hükmetmişlerdir.¹⁴⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, Allah'ı birlemeye dayalı taklitle inkâra dayalı taklidi eşdeğer görür ve halkın marifetullah konusunda taklit içerisinde olmasını doğru ve geçerli kabul etmez. Ne var ki insan, akıl sahibi varlık olarak düşünmek ve akıl yürütmek yoluyla Allah'ı bilmeye ulaşmakla yükümlü kılınmıştır.¹⁴⁴¹ Aslında Mutezile, nazarî akıllı özellikle esas aldığından dolayı marifetullah konusunda taklidi câiz görmemiştir. Zaten Mu'tezile'ye göre akıl ile bilinen her şeyin nazarî akıl ile bilinmesi vâciptir. Hatta onlar, peygamberlerin bile nazarî akıl ile insanları Allah'ı tanımaya davet ettiklerini dile getirmişlerdir.¹⁴⁴²

Mutezile, marifetullah hakkındaki nazarın vücubiyetinin akıl ile olduğunu, nakil ile olmadığını savunurken, kendi aleyhlerine getirilen ve tefekkürü emreden nasları da tavsiye niteliğinde değerlendirmişlerdir. Nitekim onlara göre “*De ki: “Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza.” Fakat âyetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz.*”¹⁴⁴³ ve “*Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor.*”¹⁴⁴⁴ âyetlerindeki “tefekkür edin” emri, tavsiye niteliğindedir.¹⁴⁴⁵

Mutezile, kendi aleyhlerinde delil olarak getirilen “*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*”¹⁴⁴⁶ âyetindeki azap, dünyadaki azaptır. Dolayısıyla marifetullah gibi akli teklif ile mükellef olanların, ilahî mesaj ulaşmamışsa da azaba mahkum edilmeleri mümkündür.¹⁴⁴⁷

Kendisine ilahî mesaj ulaşmayan ahiretteki durumuna gelince, Mutezile'ye göre bu kişi, Allah'ı bilmeden, yani O'na iman etmeden ölürse, ebediyen cehennemlik olur.¹⁴⁴⁸ Ancak onlara göre onun ebediyen kalıp kalmayacağı veya kalacağı süre ancak nakille bilinebilir.¹⁴⁴⁹ Nazzam gibi bazı Mu'tezilî bilginlere göre Allah'ın akıl sahibi olarak yarattığı; kendini ve dış âlemi gören kimseye, âlemin yaratıcısını bilmesi

¹⁴³⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 60-62; Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 25.

¹⁴⁴⁰ Semerkandî, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, 43.

¹⁴⁴¹ Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *el-Muhtasar fî usûli'd-din*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), thk. Muhammed Ammara, Kâhire 1971, 252.

¹⁴⁴² Zemahşerî, Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvili fî vucûhi't-te'vil*, (I-IV), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 358-359, 578-579.

¹⁴⁴³ Yunus: 10/101.

¹⁴⁴⁴ Rum: 30/50.

¹⁴⁴⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 257-258.

¹⁴⁴⁶ İsrâ 17/15.

¹⁴⁴⁷ Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 461.

¹⁴⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, 308.

¹⁴⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 92.

vâciptir.¹⁴⁵⁰ Ca'fer b. Mübeşşir, insanın Rabbine karşı geldiğinde ve O'nu bilmediğinde ebedi azaba uğrayacağını bilmesini vâcip saymış ve vâdin sürekliliğinin akılla bilinmeyeceğini ileri sürmüştür.¹⁴⁵¹ İsa b. Sabih el-Murdar, ilahî mesaj gelmeden önce aklın, Allah'ı, bütün hükümleri ve sıfatlarıyla beraber bilmeyi vâcip kıldığını, kişinin bu konuda eksikliği olduğunda ebedî azaba uğrayacağını bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴⁵²

Onlara göre nesneler üzerinde düşünen insan hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu yöntem bile tek başına insanın Allah'ı tanıması için yeterlidir. Dolayısıyla varlık hakkındaki bu tefekkürü terk eden insan, cezaya müstahak olur.¹⁴⁵³ Zira Allaf, şariat gelmeden önce mükellefe bir hatırlatıcı olmaksızın Allah'ı bir delille bilmesinin vâcib olduğunu, bu bilgiyi edinmediği takdirde kişinin ebedî azabı hak edeceğini savunur.¹⁴⁵⁴ Aynı şekilde Bişr b. Mu'temir de akıl-bâliğ olup, Allah'ı bilmeyenin ahirette azaba müstahak olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴⁵⁵

Mutezile kelimcileri, Allah'ı bilme konusunda akıl-bâliğ olmayan ve iman etmeyenlerin, yani çocukların ahiretteki durumunu farklı değerlendirmişlerdir. Nitekim Cübbâî, “*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez.*”¹⁴⁵⁶ ayetini delil getirerek, çocuklara babalarının küfründen dolayı azap edilemeyeceğine işaret ettiğini ileri sürmüştür.¹⁴⁵⁷ Aynı şekilde Sümame b. Eşras'ın de kâfirlerin çocuklarının mazur görülebileceğini kabul ettiği görülür.¹⁴⁵⁸ Nitekim o, Allah'ın kendisini bilmeye mecbur kılmadığı kimsenin, Allah'ı bilmekle emr olunmadığını ve küfürden nehy edilmediğini, mükellef olmayan diğer varlıklar gibi, sadece ibret ve hizmet için yaratılmış olduğunu ifade eder. Onun iddiasına göre çocukken ölen ve Allah'ı zorunlulukla bilmeyen kimsenin ahirette sevaba veya azaba müstahak olacağı itaat ve masiyeti yoktur; bu durumda da toprağa dönüşür.¹⁴⁵⁹ Ebû Huzeyl'e göre ise kendisine bilmek vâcip olduğu halde bir çocuk aklen bilmesi gerekenleri bilmeyip ölürse o azaba müstehaktır.¹⁴⁶⁰ Bununla beraber Mutezile'nin hepsi, kendisine nazar ve istidlal müddeti verilmiş

¹⁴⁵⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 256; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 72.

¹⁴⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 73.

¹⁴⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 84.

¹⁴⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 66.

¹⁴⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 66.

¹⁴⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 130.

¹⁴⁵⁶ İsra: 17/15.

¹⁴⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX, 173.

¹⁴⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 85.

¹⁴⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 85.

¹⁴⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 260.

olduğu halde marifetullah gibi aklen bilmesi gerekenleri, bilmeden ölürse ebedi olarak azaba müstehak olduğu konusunda hemfikirdir.¹⁴⁶¹

Nihaî noktada Mutezile'nin akla tam bir güveni vardır. Bu nedenle aklın, adalet ve tevhid konularını bilme imkânını zaruri değil, kesbî bilgi olarak görmüş, bu bilmeyi tamamen kişinin sorumluluğuna bırakmıştır. Bu nedenle onlara göre aklın tespit edebildiği hususlara inanmayan kişiler azaba müstehaktır.¹⁴⁶²

2.4.2. Şer'î Bir Sorumluluk Oluşu

Marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak gören kelamcılar gibi şer'î bir yükümlülük gören kelamcılar da marifetullahın ve marifetullah hakkındaki nazarın vâcip olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta Eş'arîler, marifetullahın vâcip olduğu hususunda icma olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴⁶³ Ancak vücubiyet kaynağını belirleme konusunda onlardan ayrılmışlardır. Onlara göre marifetullah ve marifetullah hakkında tefekkür ve nazar, Allah tarafından emredildiği için vâciptir. Nasslarda emir söz konusu olduğu için de her akıl sahibi ve bâliğ olmuş kişiye farzdır. Zira nazar ve tefekkür hakkında beş yüz civarında ayet vardır.

Başta Eş'arîler ve Şia'nın çoğu olmak üzere bazı itikadî fırkalar marifetullahı şer'î bir yükümlülük olarak görmüşlerdir. Nitekim Haşeviyye¹⁴⁶⁴, Mürcie'nin Yunusiyye ve Ğaslâniyye kolları, Hâricîlerden Etrâfiyye bu fırkalardandır.¹⁴⁶⁵

Haşeviyye¹⁴⁶⁶, akli bilgi kaynağı olarak kabul etmeyip sadece Kitap, Sünnet ve icmayı kabul etmişlerdir.¹⁴⁶⁷ Nassların zahirine kıymet veren bir topluluk olan Haşeviyye, marifetullah konusunda akla hiçbir rol biçmemiştir. Onlar bu konuda Mutezile'nin tam zıddına görüş beyan etmişlerdir. Zira İbn Rüşd'ün Haşeviyye diye

¹⁴⁶¹ Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, 260.

¹⁴⁶² Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, 263.

¹⁴⁶³ Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 260, 276.

¹⁴⁶⁴ Bunlar, Allah'ın sıfatlarını nefyeden Mutezile'nin aksine, Zât-ı İlâhiyenin birçok sıfatının olduğunu savunan gruptur. Diğer bir görüşe göre bunlar, dini "haşev" diye adlandırmışlardır. Zira din, Kitap ve Sünnet'ten öğrenilir. Kitap ve Sünnet ise Allah, peygamberi ve insanlar arasında bir vâsıtaadır. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 117. Yine bunlar, ayetleri zâhirine göre anlayıp, teşbihe düşmüş, hatta Allah için "cisim" diyebilecek kadar aşırıya kaçan bir gruptur. Bkz. Cüveynî, *Kitâbu 'l-irşâd*, (dipnotta), 39.

¹⁴⁶⁵ Etrâfiyye, Hâricîlerin bir kolu olup genel itibariyle usulleri Ehl-i Sünnet'e uygun düşmektedir. Bunlar şer'î hükümleri bilmeyenlerin mazur olduğunu savunmuştur. Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihal*, I, 150 vd..

¹⁴⁶⁶ Haşeviyye, Allah hakkında genel itibariyle tenzihî bir yaklaşım sergilemiştir. Her ne kadar onlar, selef-i sâlih gibi görünseler de salih olmayan selef statüsünde değerlendirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdillâh b. El-Hasan, *Tebyîni kizbi 'l-müfterî fî mâ nusibe ile 'l-İmam Ebî Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1399/1979, 19.

¹⁴⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 125.

isimlendirdiği grup, marifetullahın, akıl ile değil, sadece nakil ile bilinebileceğini savunmuştur.¹⁴⁶⁸ İbn Rüşd, Haşeviye fırkasının bu konudaki görüşünü şöyle açıklamaktadır: “Onlara göre Allah’ın varlığını bilmenin yolu, akıl olmayıp nakildir. Yani Peygamberin getirmiş olduğu her şeye iman yeterlidir. Allah’ın varlığını ve sıfatlarını ispat etmede akli kullanmaya gerek yoktur”. Ancak İbn Rüşd, Haşeviyye’nin, Allah’ı tanımada akli kullanmaya dair bu tutumunu, Kur’an’a ters düşüğünü ifade ederek eleştirmiştir.¹⁴⁶⁹

İbn Rüşd’ün de ifade ettiği gibi Haşeviyye gibi Allah’ın tanınmasını sadece nakle bağlayanların, isabet ettiği söylenemez. Zira Kur’an, Allah’ın tanınması için aklın kullanılmasını emretmiştir.¹⁴⁷⁰ Zaten Haşeviyye, ta’limiyye ve sûfiyye hâriç İslâm âlimleri, marifetullah konusunda istidlalin zarurî olduğunda ittifak etmişler ve ihtiyatlı bir ifade olan “marifetullah, ancak istidlal ile kemale erer”¹⁴⁷¹ sözünü söylemişlerdir.¹⁴⁷²

Hariçîlerin bir kolu olan Etrâfiyye’nin de marifetullahı, ancak şeriatla vâcib olan bir sorumluluk olarak gördüğü nakledilmiştir.¹⁴⁷³

Dırar b. Amr’a göre ise nakil gelmeden akıl hiçbir şeyi vâcib kılamaz. Dolayısıyla da marifetullah, ancak naklen vâcibtir, ilahî mesaj gelmedikçe vâcib olmaz.¹⁴⁷⁴

Marifetullahın şer’î bir sorumluluk olduğunu savunan tâli fırkaları kısaca verdikten sonra, bu görüşü sistematik bir şekilde ortaya koyan ve delilleriyle temellendirmeye özen gösteren Eş’arî ve Şia ekollerini detaylı bir şekilde ele alalım. Zira bunların öne sürdükleri gerekçeler ortaya konulduğunda diğer fırkaların da yaklaşımları anlaşılmış olacaktır.

2.4.2.1. Eş’arîler

Mutezile ve Mâturîdîler gibi Eş’arîler de kendi usullerinde akıl-nakil ilişkisini ele alırken, aklın alanı ile naklin alanı ve her ikisinin ortak alanı şeklinde ayırma gitmişlerdir. Zira Eş’arî’ye göre şeriatın esaslarını bilmenin yolu sem/ nakil’dir, usule dair konuları bilmenin yolu da akıl ve duyulardır. Dolayısıyla bu alanlardan her birinin

¹⁴⁶⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l-edille*, 72.

¹⁴⁶⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l-edille*, 72 vd.

¹⁴⁷⁰ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 132.

¹⁴⁷¹ Cürcanî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 156 vd.

¹⁴⁷² Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 132.

¹⁴⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 151.

¹⁴⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 102-104.

ilgili oldukları ilkelere sunulmaları gerekir. Nitekim Eş'arî, bedihî, hissî ve akli bilgilere dayanan alanla, sem'iyâta dayanması gereken alanın birbirine karıştırılmaması gerektiği hususunda uyarılarda bulunmuştur.¹⁴⁷⁵ Bununla beraber Eş'arîler, istidlal ile elde edilen bilgileri üç kısma ayırmışlardır:

- a. Sadece akılla bilinenler: Eşyanın hakikatı, müstehilin idrak edilmesi, mümkünün imkânı, akli vâciplerin vücubiyeti sadece akılla bilinebilir.¹⁴⁷⁶ Ayrıca âlemin hudûsu, yaratıcının kadîm olması, kudret, irade ve ilim gibi sıfatları ile peygamberlerin Allah'ın elçileri olmalarını, metafizik/ğaybî meseleleri istidlal ile bilinebilecek hususlar kategorisinde değerlendirmişlerdir.¹⁴⁷⁷
- b. Sadece nakille bilinenler: Nakille bilinebilecek hususları da hüsün-kubuh, farz, haram ve mübahlara dair hükümler, ahiret ahvali ve ibadetler, mantıksal ve matematiksel konular.¹⁴⁷⁸
- c. Hem akıl hem de nakille bilenebilenler: Allah'ın varlığı, birliği, işitme, kelam gibi sıfatları ile Allah'ın eşyayı yoktan yarattığı, Allah'ın günahkârları bağışlama kudreti, rü'yetullah gibi hususları ise hem aklın hem de naklin, birlikte etkin oldukları alan olarak ifade etmektedir. Onlara göre aklın bu alanda nakille birlikte etkin olmasının nedeni, aklın bu konulardaki tanıklığının zayıflığıdır.¹⁴⁷⁹ Nitekim Bakıllânî, istidlal ve nazardan yola çıkarak Allah'ın birliğini ispatlamaya çalışmıştır. Zira ona göre “İki ilah olsaydı, aralarında ihtilaf çıkar. Birisi bir cismin yaşamasına hükmederken,

¹⁴⁷⁵ Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, 47-48.

¹⁴⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân* I, 136;

¹⁴⁷⁷ İci, *el-Mevâkıf*, 39; Cüveynî, *el-Burhân* I, 136; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 14-15, 17, 24, 210; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd fi'l-itikâd*, 184; Gazalî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 45; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 49-50; İbn Teymiye de bu taksimi görmek mümkündür. Bkz. İbn Teymiye, *Der'ü tearudi'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 26; Konuyla ilgili ayrıca bkz. İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 27; Erdemci, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, 100-102.

¹⁴⁷⁸ Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, 47; Cüveynî, *el-Burhân* I, 137; Bakıllânî, *el-Kadı Ebû Bekir, İ'câzu'l-Kurân*, Beyrut 1988, 32; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 14-15; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 184; Gazalî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 45; İbn Teymiye de bu taksimi görmek mümkündür. Bkz. İbn Teymiye, *Der'ü Tearudi'l-Akli ve'n-Nakli*, VIII, 26. Çağdaş dönemde de akli ve nakli sahalara birbirinden ayrı değerlendirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981, 27; Erdemci, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, 100-102. Eş'arî'nin aklın ve naklin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğine dair net bir görüşüne *el-İbane* ve *Kitâbu'l-luma'* adlı eserlerinde rastlanmaz. Ancak onun *Kitâbu'l-luma'* adlı eseri incelendiğinde onun, Allah'ın varlığı, sıfatları, birliği, gibi konuları kelam ilminin istidlal yöntemi olan *kıyâsu'l-ğâib ale's-şahid* yöntemine dayanarak temellendirmeye çalıştığı, delillendirmelerinde araz, cevher ayırımını gözetmediği, nakli delillere çok az yer verdiği, nakli delil kullandığında da bununla yetinmediği, akli delillere başvurduğu görülür (Eş'arî, *Kitâbu'l-luma'*, 17-31).

¹⁴⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 358-360; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 137; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 14-15; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 184. İbn Teymiye de bu taksimi görmek mümkündür. Bkz. İbn Teymiye, *Der'ü tearudi'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 26. Çağdaş dönemde de akli ve nakli sahalara birbirinden ayrı değerlendirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 27.

*diğeri onun ölümüne hükmedebilir”.*¹⁴⁸⁰ Aynı şekilde “*Bu hâdis âlemin bir muhdisi ve musavviri vardır. Zira her yazının, bir kâtibi vardır. Her binanın bir inşa edeni vardır. Bu hareketli âlemin, sanatın da bir sanatkârı vardır.*” diyerek akıl yürütmüştür.¹⁴⁸¹

- d. Bağdadî ise nazarî ilimler olarak saydığı bu bilgilere ek olarak ilhamla bilinen meseleler şeklinde dördüncü bir madde sayar.¹⁴⁸² Aynı şekilde Gazalî, nakille bilinecek hususlardan bahsederken vahiy ve ilhamla bilinecek hususlar diye zikredip, ilhamı özellikle vurgulamıştır. Böylece o, Bağdadî’yi destekleyici bir tavır sergilemiştir.¹⁴⁸³

Bu taksimat doğrultusunda değerlendirildiğinde marifetullah konusunun hem sem’iyatla hem de akliyatla ilgili olduğunu söylememiz mümkündür. Zira O’nun varlığı, birliği ve sıfatları hakkındaki bilgi, hem aklî hem de naklî delillerle elde edilebilmektedir. Her iki durumda da zorunlu bilgi kategorisine girmemektedir.

Yukarıdaki taksimatın yanı sıra Eş’arîler, delilleri aklî ve sem’î olmak üzere iki gruba ayırmışlardır.¹⁴⁸⁴ Aklî delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir. Naklî delil de bütün öncülleri nakle dayanan delildir.¹⁴⁸⁵ Cürcanî, her ikisinden mürekkebe olan üçüncü bir delilden de bahseder.¹⁴⁸⁶ Bakıllânî ise bunlara bir de lügavî (dilsel) delili eklemiştir.¹⁴⁸⁷ Bakıllânî, delilleri akıl, kitap, sünnet, icma’, bunlara dayanan kıyas ve aklî hüccetler¹⁴⁸⁸ şeklinde bir tasnife tabi tuttukten sonra kitap, sünnet, icma ve bunlara dayanan kıyası, şer’î/sem’î delilin içinde değerlendirir. Ona göre aklî delilin sem’î delile önceliği vardır, çünkü şer’î delil, aklî delile oranla fer’ konumundadır.¹⁴⁸⁹ Aynı şekilde Gazalî’den sonra gelen Eş’arî kelamcılar, naklin doğruluğu ve tasdikinin akla bağlı olduğu düşüncesiyle akli asıl, nakli onun fer’i görmüşlerdir.¹⁴⁹⁰ Çünkü naklî delil, ancak akılla sabit olur.¹⁴⁹¹ Teklifin geçerliliği bağlamında bakıldığında aklın asıl,

¹⁴⁸⁰ Bakıllânî, *et-Temhîd*, 25.

¹⁴⁸¹ Bakıllânî, *et-Temhîd*, 23.

¹⁴⁸² Bağdadî, *Usûlu’ d-Dîn*, 14.

¹⁴⁸³ Bkz. Gazalî, *el-İktisâd fî’l-itikâd*, 184.

¹⁴⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbu’ t-Tevhîd*, 32; Cüveynî, *Kitâbu’ l-irşâd*, 8; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’ l-fıkıh*, I, 160; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 3; Bakıllânî, *el-İnsâf*, 19; İcî, *el-Mevâkıf*, 39; Cürçânî, *Şerhu’ l-Mevâkıf*, II, 48-49.

¹⁴⁸⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 39.

¹⁴⁸⁶ Cürçânî, *Şerhu’ l-Mevâkıf*, II, 48-49.

¹⁴⁸⁷ Bkz. Bakıllânî, *el-İnsâf*, 15.

¹⁴⁸⁸ Bakıllânî, *et-Temhîd*, 3, 13; Bakıllânî, *el-İnsâf*, 19; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 16.

¹⁴⁸⁹ Bakıllânî, *et-Temhîd*, 13; Temel deliller için bkz. bkz. Bağdadî, *Usulu’ d-Dîn*, 17.

¹⁴⁹⁰ Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 245.

¹⁴⁹¹ Cürçânî, *Şerhu’ l-Mevâkıf*, II, 49.

naklin fer' olduğu hususunda Eş'arîlerin, Mâturîdî ve Mutezile ekolü gibi düşündükleri söylenebilir.

Böyle olmakla beraber Eş'arîlere göre şeriatın sıhhati, nübüvvetin sıhhatine, nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidlale dayanır. İnsanlar bu hususları, bedihî ya da duyularla elde edilen bilgi gibi, zarurî bir bilgi ile bilselerdi, ihtilaflar meydana gelmezdi.¹⁴⁹² Maverdî ise bunu biraz daha ileriye taşımıştır. Ona göre “akıl, dinin aslı olmakla beraber, bazı şeyler, akılla vâcib olup, şeriat bunu te'yid eder; bazı şeyler ise akılla mümkün olup, şeriatla vâcib olur. Akıl her ikisinde de dayanaktır”.¹⁴⁹³ Zira Allah'ın varlığı ve sıfatları, peygamberlerin varlığı gibi konular, sadece naklî olarak değerlendirildiğinde devr ve teselsül oluşur. Zira ikisi birbirine bağlıdır.¹⁴⁹⁴

Eş'arîlerin, marifetullahın vücbiyet kaynağı hakkındaki görüşlerine geçmeden önce onların “vâcib” algılarını ortaya koymak gerekecektir. Çünkü bu, marifetullahın vücbiyet kaynağını belirlemede önemli bir etkidir. Onlara göre vücb, Allah'ın emrettiği ve terkedildiğinde azabı vadettiği, dolayısıyla azabı gerektiren şeydir.¹⁴⁹⁵ Ayrıca vâcib, şeriatta îcab edilmesi, yani yapılması veya uyulması emredilmiş fiildir. Yasak/mahzur ise şeriatta sakınılması ve yasaklanması gerekli görülen fiillerdir.¹⁴⁹⁶ Dolayısıyla vücb, ancak şeriatle idrak edilir¹⁴⁹⁷ ve şeriat olmaksızın hiçbir şey vâcib olamaz.¹⁴⁹⁸ Dikkat edilirse Eş'arîlere göre şer'î hükümler va'd ve va'ide bağlanmış. Dolayısıyla da ilahî mesajda emredilmiş hükümlerin terkine dair uhrevî bir va'ide gelmedikçe, akıl onları tam kavrayamaz.¹⁴⁹⁹ Zira akıl, nazarın vücbiyetini idrak edemez. Dolayısıyla onlar, marifetullah hususundaki nazarın da şer'î olarak vâcib olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁰⁰

Eş'arî kaynaklarda hükümlerin aklî veya naklî delillerle sabit olduğu konusunda icma olduğu nakledilmiştir.¹⁵⁰¹ Aynı şekilde vâcib kılmanın sadece Allah'a ait olduğu konusunda ümmetin icma ettiği de nakledilmiştir.¹⁵⁰² Hatta onlar, Ehl-i Sünnet âlimlerinin, “akıl, bir şeyin vücbiyetini belirleyemeyeceği, ancak şeriatın

¹⁴⁹² Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 18.

¹⁴⁹³ Mâverdî, *Edebu'd-dünya ve'd-dîn*, 3.

¹⁴⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 50.

¹⁴⁹⁵ Razî, *Mefâtihi'l-ğayb*, XX, 173; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 195; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 301.

¹⁴⁹⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 259.

¹⁴⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 96; Âmidî, *Ebkâru'l-eskâr*, I, 156.

¹⁴⁹⁸ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Ravzatu't-tâlibîn*, (*Mecmûatu'r-resâil içinde*), thk. İbrahim Emir Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire ts., 106; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 177.

¹⁴⁹⁹ Cüveynî, *Akidetu'n-nizâmiyye*, 59-63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 55, 115; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 120-123.

¹⁵⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 97.

¹⁵⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127.

¹⁵⁰² Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 263; Sâlimî, *et-Temhid*, 10.

belirleyebileceği” hususunda ittifak ettiklerini nakletmişlerdir.¹⁵⁰³ Ancak bu icmanın realitede vâki olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira vâcip olan bir şeyin vücutiyet kaynağı konusunda kelim ekolleri arasında ihtilaf yaşanmıştır.

Aslında Mutezile’nin savunduğu, ilahî mesaj gelmeden önce Allah’ın akılla bilinebileceğini, Eş’arîler de kabul etmektedir. Nitekim başta ifade edelim ki Eş’arî’nin doğrudan kendi görüşlerini yansıtan ve akâid ağırlıklı en güçlü eseri olarak kabul edilen el-Luma’da insanın yaratılışı, mahlûkatın yaratılmışlığı, vb. konular Allah’ın varlığına delil olarak sunulurken bu tür delillerden hareketle Allah’ın bilinmesinin zorunlu olup olmadığı konusunda hiçbir şey söylememesi dikkat çekmektedir.¹⁵⁰⁴ Fakat ona nisbet edilen görüşe göre bütün vâcipler naklîdir, akıl hiçbir şeyi vâcip kılamaz. Allah’ı bilme akılla elde edilir, ama bunu nakil gerektirir.¹⁵⁰⁵ Eş’arî, peygamber bildirmediği Allah’ın bilinemeyeceğini, bunun aksinin de zayıf ve temelsiz olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵⁰⁶

Böyle olmakla beraber onlar, bilgilerin akılla elde edilmesiyle, akılla bir şeyin vâcip olmasını birbirinden ayırırlar.¹⁵⁰⁷ Onlar, akliyat olarak belirlenen alanda şeriat varit olmadan da özellikle de marifetullah konusunda aklın doğruları tespit edebileceğini beyan etmişlerdir.¹⁵⁰⁸ Onlara göre vahiy olmaksızın akıl, evrenin yaratılmış olduğunu, Allah’ın varlığı, birliği ve ezeliliği, Allah’ın ezelî niteliklere sahip olduğu tespit etme gücüne sahiptir.¹⁵⁰⁹ Ancak onlar, kimi davranışların kullara vâcip, haram veya yasak oluşunun yalnızca nakil yoluyla bilinebileceğini kaydetmektedirler. Allah, kullarına hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan kendi hitabıyla veya peygamberlerden bir elçi göndermek suretiyle bir şeyi vâcip kılar, ancak o zaman o şey vâcip olur.¹⁵¹⁰ İlahî hitaptan veya peygamber göndermeden önce hiçbir şey vâcip veya haram olmaz. Akıl sahipleri, şeriat gelmeden önceki davranışları dolayısıyla sevap

¹⁵⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 115; Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, I, 158.

¹⁵⁰⁴ Eş’arî, *Kitâbu’l-luma*, 17-18.

¹⁵⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 115; Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 214; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 277; İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 118.

¹⁵⁰⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, 11-12.

¹⁵⁰⁷ Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, 363.

¹⁵⁰⁸ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 205.

¹⁵⁰⁹ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 24, 210.

¹⁵¹⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 115; Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, I, 82; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127; Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 24, 202-203, 263; İbn Furek, *el-Mücerred*, 30; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 115; Gazalî, *el-İktisâd fi’l-itikâd*, 170-171; İsfârâinî, *et-Tabsîr*, 170; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 277; Sâlimî, *et-Temhîd*, 9; Nisâbü’rî, *el-Ğunye*, 137-138; Şirâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli’l-Hakk*, thk. M. ez-Zebîdî, Beyrut 1999, 198; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 149.

ya da cezaya hak kazanmaz.¹⁵¹¹ Yani Eş'arîlere göre hükümler, bizzat şeriatla bina edilir.¹⁵¹² Şeriat vârid olmadan önce akıl, herhangi bir şeyde hükmedemediği için hiçbir şer'î hüküm akılla sabit olmaz.¹⁵¹³ Allah'ın insanlara bir şeyi vâcip kılmasının ölçütü akıl değil, bilakis peygamberin onun katından getirdikleridir. Dolayısıyla bir şey akılla vâcip olmayıp, ancak nakille vâcip olabilir.¹⁵¹⁴

Eş'arîlerin böyle düşünmesi, akli tamamen devre dışı bıraktıkları veya değersiz gördükleri anlamına gelmemelidir. Aksine onlar, vâcip kılıcı ve hüküm koyucu olan Allah'a, peygamberlerine ve akla ayrı ayrı değer atfetmişlerdir. Bu hususta onlar, vahyi güneş gibi akli da göz gibi görmüşlerdir. Göz, her hâlükârda güneşe ihtiyaç duyar. Yani göz, ne kadar iyi görürse görsün, güneş olmadan bir şeyi tam anlamıyla göremez.¹⁵¹⁵ Kısaca onlara göre Allah, muciptir yani tercih edendir; peygamber, O'nun tercihini muhbirdir; akıl ise muarriktir.¹⁵¹⁶ Bu açıdan marifetullah, akılla elde edilip, şeriatle vâcip olur.¹⁵¹⁷

Eş'arîlerin marifetullahı akli bir sorumluluk olarak görmemelerinin gerekçelerine gelince, onlar bu yaklaşımlarını birtakım akli ve nakli gerekçelere dayandırmışlardır. Akli gerekçelerini şu şekilde sıralamamız mümkündür: Onlara göre eğer akıl bir şeyi vâcip kılar, her şeyi vâcib kılabilir.¹⁵¹⁸ Bununla beraber vücubiyet, ancak tercih etme eylemidir. Bu tercihi yapacak olan da ancak Allah'tır. Peygamber de o tercihi haber verendir.¹⁵¹⁹ Aynı şekilde akıl, kendi başına tercihi, yani vücubiyeti anlayamayabilir. Ancak peygamberler vasıtasıyla gelen şeriatla anlayabilir.¹⁵²⁰

Diğer bir gerekçe ise aklın, bir şeyi zaruri kılması için iki şıkka dayanması gerekir. Birincisi, faydasız icap ettirmektir ki bu muhaldir. Çünkü akıl, faydasız ve boş şeyleri vâcip kılmaz. İkincisi, bir fayda veya gaye için vâcip kılar. Bu fayda ve gaye de ya Allah'a irca edilir ki O'nun hakkında böyle bir şey düşünmek muhaldir. Zira Allah, her çeşit fayda ve gayeden uzaktır. Ya da kula irca edilir ki bu da muhaldir. Çünkü hal-i hazırda kulun taatten ve marifetten herhangi bir menfaati söz konusu değildir. Belki kul, taat ve marifetin yüzü suyu hürmetine, şehvetlerden döner veya onların gereğini yerine

¹⁵¹¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 24, 202-203, 263; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127.

¹⁵¹² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 99; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, II, 145.

¹⁵¹³ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 404; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 99.

¹⁵¹⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 256-257; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 144; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 55.

¹⁵¹⁵ Konuyla ilgili bkz. Muhâsibî, *er-Riâye*, 189.

¹⁵¹⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 202.

¹⁵¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115.

¹⁵¹⁸ İsfârînî, *et-Tabsîr*, 170.

¹⁵¹⁹ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 170-171; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 199.

¹⁵²⁰ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 171.

getirdiği için maddeten korunur. Gelecekte ise ya sevap var veya ikab vardır. Allah'ın masiyet ve taat üzerine kula sevap verip ceza vermeyeceği, nerden bilinir? Akıl, ölümden sonrası hakkında fayda ve zararı tam idrak edemez. Dolayısıyla akıl tek başına bir şeyin uhrevî faydasını veya zararını bilemeyeceği için, bir şeyi vacip kılamaz.¹⁵²¹

Başka bir sebep ise Eş'arîler, delil ile medlul arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmedikleri için şer'î vücûbu savunmuşlardır. Yani Eş'arîlere göre bir şeyin gerekliliğini bilmek, o şeyin nedenini bilmeye bağlı değildir.¹⁵²² Çünkü varlıklar arasında zorunlu sebeplilik ilişkisi yoktur. Akıl yürütme ile ilgili bilginin meydana gelmesi arasındaki sebep de böyledir. Bundan dolayı Allah'ın istidlâlî bilgi ile bilinmesi, vâcip değil, Kur'an'ın akıl yürütmeyi emretmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵²³ Zira vâcibin şartı, kendisine delalet eden bir sem'î delilin sabit olmasıdır.¹⁵²⁴ Aksi halde vâcip olmaz. Eğer şer'an vâcip olduğu kabul edilmezse, birisi "bana vâcip olmayan şeylere ben nazar etmem" diyebilir. Böyle bir çıkmazın yaşanmaması için doğru olan, şer'î olarak vâcip olup nazarla sabit olmasıdır.¹⁵²⁵ Onlar, nazarın vâcip olduğunun yalnızca din vasıtasıyla idrak edilebileceğini savunmakta ve teklifî emirlerin tamamının sem'î delillerden ve şer'î hükümlerden çıkarılabileceğini belirtmişlerdir.¹⁵²⁶

Dikkat edilirse onlar, bu noktada Mutezile'nin vâcip olan şeylerin akıl ile bilinebileceği şeklindeki yaklaşımına karşı çıkarlar ve bir şeyin vâcip oluşunun şartı olarak mükellefin o şey hakkındaki bilgisini değil, onunla ilgili bilgiye ulaşma/ulaşabilme imkânını gösterirler.¹⁵²⁷ Bununla beraber Eş'arî ve O'nun takipçileri, marifetullah konusunda akıl yürütmenin zorunluluğunu nassa dayandırırılar. Onlara göre bu zorunluluğun kaynağı bizzat Kur'an ayetleridir.¹⁵²⁸ Zira onlara göre nazar ve istidlalsiz doğrudan doğruya Allah'ı bilmeye güç yetirilemez.¹⁵²⁹

Diğer bir sebep ise onlara göre aklın sahip olduğu vasıflar, herhangi bir şeyi vâcip kılmaya elverişli değildir. Zira akıl, akıllı bir kimsenin sıfatıdır, Allah tarafından yaratılmıştır ve varlığı kendinden değildir. O ne canlıdır ne kâdir ne âlim ve ne de

¹⁵²¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 121-122; Gazalî, *İhyâ*, II, 197; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 195-196; Gazalî, *el-İktisâd fî'l-itikad*, 145-147; Gazalî, *İlcâmu'l-avam (Mecmûatu'r-Resâil içinde)*, 338

¹⁵²² Râzî, *el-Muhassal*, 27.

¹⁵²³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 84-85.

¹⁵²⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 10.

¹⁵²⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 269.

¹⁵²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 8; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 97.

¹⁵²⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 9-11.

¹⁵²⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 8-11; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 257-258.

¹⁵²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 282.

mütekellimdir. Bu şartlara sahip bir şey, nasıl bir şeyi vâcib kılabilir?¹⁵³⁰ Aynı zamanda akıl, onu yaratanın müsaadesine bağlanmıştır. Nitekim Cüveynî şöyle der: “Akıllı bir kimse kendisinin yaratılmış, terbiye edilmiş ve sahibi olan bir kul olduğunu, sahibi izin vermedikçe hiçbir şeyi yapamayacağını düşünür. Sahibinin izni olmadan bir şey yapmaya kalkışırsa kendisini boşuna yormuş olur”.¹⁵³¹ Cüveynî, marifetullahın aklen vâcib oluşuna itiraz sadedinde kesb meselesine sözü getirir. Ona göre bütün yaratılmışları yaratan Allah’tır. Ondan başka bir yaratıcı yoktur. Kulun kesb ettiği şeyler Allah’ın yarattığı şeylerdir. Dolayısıyla kulun bir şeyi vücuda getirmesi de mümkün olmayıp, kula vâcib olan şeye aklın delalette bulunması anlamsızdır.¹⁵³²

Öte yandan Eş’arîler, akla vâcib kılıcı bir rol biçmemiş, “nazarı, doğru olanın bilinmesine bir sebep; akı ise nazarın aleti”¹⁵³³ kabul etmekle beraber akı, marifetullahın elde edilmesinin bir sebebi ve âleti olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber Allah’ı bilmek, dinen vâciptir. Akıl, yalnızca ilahî emirleri anlamak için bir âlettir. Peygamber gönderilmemişse, insan aklıyla Allah’ı ve diğer dinî hükümleri bilemez. Dolayısıyla aklıyla bunları bilmekle yükümlü de olmaz. Zira akıl, bu potansiyelde veya yeterlilikte değildir.¹⁵³⁴ Bu durumda vâciblerin hepsi nakille; bilgilerin hepsi ise akıllardır.¹⁵³⁵ O hâlde marifetullah konusu da akılla elde edilip, nakille vâcib olur.¹⁵³⁶ Ancak akılla bir şeyin vucubiyeti değil de câizliği anlaşılabilir.¹⁵³⁷

Başka bir gerekçe ise onlara göre mükellefiyetin yegâne yolu şer’î yoldur. Şer’î yol ise Kitab ve sünnettir. O hâlde vucubiyet, ancak şeriat ile mümkündür.¹⁵³⁸ Eş’arîlere göre ilahî hitab gelmeden akıl sahibi insan herhangi bir şeyle mükellef değildir. Zira akıl, mûcib yani bir şeyi gerektirici değildir.¹⁵³⁹ Aynı zamanda akıl, kendi başına tercihi, yani vucubiyeti anlayamayabilir. Ancak peygamberler vasıtasıyla gelen şeriatla anlayabilir.¹⁵⁴⁰ Onlar, nakil ve akıllı bir şehre giden iki yola benzetmektedir. Ancak bu yollardan biri korkulan, diğeri ise emin olunan yoldur. Akla düşen, emin olan

¹⁵³⁰ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-Hakk*, 198.

¹⁵³¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 268-269.

¹⁵³² Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 269.

¹⁵³³ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 171.

¹⁵³⁴ Komisyon, *Kelam El Kitabı*, 172.

¹⁵³⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 55-56.

¹⁵³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115; Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 263.

¹⁵³⁷ Geniş bilgi için bkz. Bağdadî, *Usûli'd-Dîn*, 202.

¹⁵³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (Muhakkikin mukaddimesinde), I, 176; İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 13; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 98.

¹⁵³⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214.

¹⁵⁴⁰ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 171; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 199.

yolu, yani naklin yolunu seçmek ve tehlikesinden emin olunmayan diğer yoldan uzak durmaktır.¹⁵⁴¹ Bundan da anlaşıldığı üzere akıl, bir şeyin vücubiyetine veya gerekliliğine de hükmedemez. Dolayısıyla Kitap ve sünnette marifetullahın vücubiyetine dair herhangi bir nass vârid olmasaydı, marifetullah vâcib olmazdı.¹⁵⁴²

Bir diğer gerekçe de Eş'arîler, marifetullahın ancak açık ve seçik olan ta'limle mümkün olacağını ileri sürerek, vücubiyetin ancak ilahî mesajla mümkün olabileceğine işaret etmişlerdir.¹⁵⁴³ Bu da gösteriyor ki Eş'arîler, aklın yükümlü tutma yetkisinin olmadığını, bir uyarıcı göndermeksizin insanların herhangi bir konudan sorumlu tutulmasının mümkün olamayacağını savunmuşlardır.¹⁵⁴⁴

Başka bir gerekçe ise Eş'arîlerin usullerinden kaynaklanan ve belki de böyle düşünmelerine sevk eden hüsün-kubuh algılarıdır. Onlar, marifetullahı hüsün-kubuh konusuyla da ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre akıl, bir şeyin hüsnüne ve kubhuna hükmedemeyeceği gibi, onun bir şeyi iyi ve kötü yapması düşünülemez.¹⁵⁴⁵ Eş'arîlere göre iyiliğin manası, onu yapan kişinin şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötüden maksat ise fâilini, şeriatın kınadığı şeydir.¹⁵⁴⁶ Yani iyilik, şeriatle bilinen bir şey olup ona ilave olunan bir şey değildir. İyilik, onu yapanın şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötülük de aynen bunun gibidir.¹⁵⁴⁷ Bir şeyin kabih oluşunun manası ise şeriatın onu nehyetmiş olmasıdır. Akıl, teklifi hükümlerde iyi ve kötüyü belirleyemez.¹⁵⁴⁸ Yani akıl, teklifi hüküm olması açısından bir şeyin iyiliğine ve kötülüğüne delalet etmez. Diğer bir ifadeyle Eş'arîler, hüsün ve kubhu emir ve nehyin iktizası olarak görürler. Bir şey, emredilirse hüsün; nehy edilirse kubhtur.¹⁵⁴⁹

Bu durumda bir şey, ancak şeriat ile vâcib olabilir. Yani bir şeyin bizzat kendisi, ona zorunlu olan cinsi ve sıfatları açısından iyi veya kötü olamaz. Dolayısıyla şeriatın iyi gördüğü iyi; kötü gördüğü kötü kabul edilir. İyiden maksat, dinin yapmasını emrettiği ve övdüğü şeylerdir. Kötü ise dinin, işleyen kişiyi zemm ettiği şeydir. İyi ve

¹⁵⁴¹ Nisâbü'rî, *el-Ğunye*, 137-138.

¹⁵⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (Muhakkikin mukaddimesinde), I, 176; İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 13; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 98.

¹⁵⁴³ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 266.

¹⁵⁴⁴ Resul Öztürk, "Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı bilme (Ârifetullah) Meselesi", 109.

¹⁵⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115.

¹⁵⁴⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 258.

¹⁵⁴⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 259.

¹⁵⁴⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 267.

¹⁵⁴⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 72.

kötü, şeriata zâit bir sıfat değildir.¹⁵⁵⁰ Gazalî, Mutezile'nin husun ve kubhu zatî bir vasıf gördüklerini ve objektiflik bildirdiğini savunduklarını ileri sürmüş ve onları eleştirmiştir. O, hüsün ve kubhu zatî bir sıfat olarak değerlendirmeyip, izafî bir vasıf olarak görür. Dolayısıyla bu vasıfların süje merkezli olduğunu, kişiden kişiye değiştiğini ve sübjektiflik bildirdiğini ifade eder. O hâlde hüsün ve kubhun aklen tam bilinemeyeceğini, kişinin aklının yetişemediği bir yönün bulunabileceğini ifade eder. Zira ona göre kizb, mutlak anlamda kabih değildir. Zira Peygamberi öldürmeye giden birisi, O'nun yerini sorduğunda doğru söyleyip peygamberin yerini söylemek, sevap olmayıp aksine günahıdır. Bu da gösteriyor ki kizb, mutlak anlamda çirkin değildir.¹⁵⁵¹

Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh, ancak şariat ile sabit olur¹⁵⁵² ve akıl ile idrak edilemez.¹⁵⁵³ Onlar, aklın hüsün ve kubhu idrak edemeyeceğini kabul etmekle beraber, sadece idrak etmede bir âlet olduğunu savunmuşlardır.¹⁵⁵⁴ Zira onlara göre akıl, bize faydalı olan bir şeyin bize vâcip olmasında ve zararlı bir şeyin terk edilmesinde bir sebeptir.¹⁵⁵⁵ Fakat akıl, bir şeyin hüsnünü ve kubhunu gerektirmeyip, fiillerin güzelliği ve çirkinliği konusunda değer yargısında bulunamaz. Akıl yoluyla Allah'ın varlığı ve birliği elde edilse bile, bu ancak şer'î yolla vâcip olur. Onlar, Mutezile'nin bu konudaki görüşünü eleştirmiş ve nimet verene şükretmenin, itaat edene sevabın, asi gelene azabın akılla değil nakille bilinebileceğini savunmuşlardır.¹⁵⁵⁶

Öte yandan Eş'arîler, Allah'a şükretmek ile marifetullahı birbirinden ayrı değerlendirmişlerdir. Zira onlara göre şükretmek, marifetullah olmayıp, marifetullahın bir parçasıdır.¹⁵⁵⁷ Zaten akıl, nimeti verene şükretmenin vâcip olduğunu da idrak edemez.¹⁵⁵⁸ “Biz elçi göndermedikçe asla azap etmeyiz.”¹⁵⁵⁹ Ayeti de Mün'im'e şükretme vucubiyetinin aklen olmayıp, şer'an olduğunu gösterir.¹⁵⁶⁰ Onlara göre bir mün'im'in verdiği nimetlerden dolayı şükür talebi insanların akıllarına ve hatırlarına gelmez ki bu sebeple onlarda bir korku meydana gelsin. Akıl tek başına Allah'ı bilebilir. Fakat nimetlerine şükretmesine, peygamberleri aracılığıyla haber vermeksizin

¹⁵⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 258-259; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 88; Nisaburî, *el-Ğunye*, I, 135; Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, (I-II), Vezaretu'l-Evkâf, Kuveyt 1992, I, 137.

¹⁵⁵¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 178-186

¹⁵⁵² Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 259; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 70

¹⁵⁵³ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 70, 72.

¹⁵⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 55; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 70.

¹⁵⁵⁵ Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX, 174

¹⁵⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 55, 115.

¹⁵⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 121-122; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 195-196.

¹⁵⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 94; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 177.

¹⁵⁵⁹ İsrâ: 17/15.

¹⁵⁶⁰ Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX, 173

Allah'ın sevap vereceğini anlayamaz. İnsanda Allah'ı bilmediği için korkunun husule geldiği kabul edilse bile, nazar ve istidlal ile hâsıl olan marifetin bu korkuyu gidereceği de benimsenmez. Çünkü nazar ve istidlal bozuk olursa da Allah hakkında husule gelecek bilgi isabetli olmaz. Bu sebeple korku daha fazla olur.¹⁵⁶¹

Buraya kadar aktarmış olduğumuz Eş'arîlerin aklî gerekçeleri ile ilgili birkaç hususu dile getirmek isteriz. Birinci husus, aslında Eş'arîlerin, Allah ancak şeriat ile bilinebilir, şeklindeki görüşü akla ve aklî delillere hiçbir fonksiyon yüklemedikleri ve onu devre dışı bıraktıkları anlamına gelmez. Nitekim onlar, şeriat derken akli da onun içine dâhil etmişlerdir. Zira şer'î yol, hem akıl ve re'y hem de nakil ve vahiy ile hakikatları araştırmaktan oluşur.¹⁵⁶² Ayrıca onlar, bazı meselelere en az Mutezile kadar önem atfetmişlerdir. Zira onlar bilgi ile iman ilişkisine vurgu yapmakla beraber, mukallidin imanını akli delillere dayandırması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlara göre mukallid, temel itikad esaslarından her bir meselede akli bir delile dayanarak inanmadığı müddetçe mümin olamaz. Ancak kâfir olmamakla beraber istidlal ve nazarı terk ettiği için âsi kabul edilir. Bununla beraber iman eden kişinin itikadını dayandırdığı akli delili bilmesi yeterli görülmüştür.¹⁵⁶³

İkinci bir husus ise Eş'arî kelamcılarının akıl hakkında yaptıkları yorumlar, Mâturîdîlerin görüşlerine yakınlık arz eder. Zira Eş'arî'ye göre kelamcılar sadece akıllarıyla düşünmek suretiyle Allah hakkında konuşmuyorlardı. Onlar akli, peygamberden gelenlerin sıhhatine bir şâhid görüyorlardı. Yani onlar akli, dinin aslı olmayıp şeriatın şâhidi olarak kabul ettiler.¹⁵⁶⁴ Aynı şekilde Şeyhzade'nin, Eş'arîlik ile Mâturîdîlik arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen eserindeki şu ifadeler, imanı akıl yoluyla temellendirme konusunda Eş'arîliğin, Hanefî-Mâturîdî gelenekten daha geri bir noktada olmadığını ima eder: *“Hanefî âlimlerin çoğunluğuna göre Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik gibi dinin temellerine taklidi yolla makbul olmasa da iman etmek geçerli kabul edilir. Oysa Eş'arî kelamcılarının çoğunluğu dini akaitte sadece taklidi imanın yeterli olamayacağını savunur. Eş'arî'ye göre imanın sıhhati, inanılacak varlığın kesin akli kanıt ile bilinmesi şartına bağlıdır.”*¹⁵⁶⁵

¹⁵⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 276.

¹⁵⁶² İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 28.

¹⁵⁶³ Geniş bilgi için bkz. Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 43.

¹⁵⁶⁴ Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, 22.

¹⁵⁶⁵ Şeyhzade, *Nazmu'l-ferâid*, İstanbul 1871, 42.

Üçüncü husus ise Eş'arî kelim sisteminde Allah'ın varlığına ve birliğine akıl yoluyla varılabileceği kabul edilmekle birlikte, buradaki bilme zorunluluğunda öncelik, akla değil vahye verilmektedir.¹⁵⁶⁶ Ancak vahye muhatap olunamaması durumunda herhangi bir itikadî sorumluluğun doğmayacağı düşünülmektedir.¹⁵⁶⁷ Zira Sâlimî, Eş'arîlere ait bu yaklaşımı Eş'arî'ye mal etmekte ve bu meselenin aklın marifetullahta bir vasıta olup olmadığı tartışmasıyla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁵⁶⁸

Eş'arîlerin aklî gerekçelerini ve bununla ilgili bir değerlendirmeyi ortaya koyduktan sonra şimdi de naklî gerekçelerini beyan edelim. Onlar, bu konuda özellikle “*Biz elçi göndermedikçe asla azap etmeyiz.*”¹⁵⁶⁹ ayetini delil getirmektedirler.¹⁵⁷⁰ Eş'arîler, bu ayeti delil getirerek, kendisine ilahî çağrı ulaşmamış kişilere marifetullahın vâcip olmadığını, bunların mazur olduklarını ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁷¹ Şayet marifetullah, akılla vâcip olsaydı, bi'setten önce de vâcib olması gerekir ki o da bu ayete münafidir.¹⁵⁷² Zira bu ayete göre ilahî mesaj gelmeden önce, azap olmaz. Bu da ilahî mesaj olmadan önce vâcibin olmayacağını gösterir.¹⁵⁷³

Eş'arîlere göre söz konusu bu ayetteki nefiy mutlak anlamdadır. Dolayısıyla dünyevî ve uhrevî azap, kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kimseler için söz konusu olmaz. Şayet marifetullah, akılla vâcip olsaydı, peygamberlerin gönderilmesinden önce de vâcib olması gerekir ki o da bu ayete münafidir.¹⁵⁷⁴

Eş'arîlerin geneli bu ayette bahsedilen “rasûl” kelimesinden muradın, akıl olmadığını savunmuştur. Onlara göre burada “rasul” kelimesinin akla hamledilmesi, ancak bir delil ile mümkündür ki burada delil yoktur. Yani “biz şer’î vâcibleri terk edenlere azap edecek değiliz” şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa aklî vâciblerin terki değildir.¹⁵⁷⁵ Bununla beraber Eş'arîler göre ayetteki “رسول” kelimesini, “akıl” ile yorumlamak ve “azaplandırmayı” da şer’î ahkâmı terk etmeye bağlamak, kelimelerin vaz’ oluşuna aykırıdır.¹⁵⁷⁶

¹⁵⁶⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 82; İsfârîni, *et-Tabsîr*, 170; Sâlimî, *et-Temhîd*, 11-12.

¹⁵⁶⁷ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 169-171; Sâlimî, *et-Temhîd*, 11-12; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 98.

¹⁵⁶⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, 11-12.

¹⁵⁶⁹ İsra: 17/15.

¹⁵⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 146, 156; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 169; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 277.

¹⁵⁷¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115; İsfârîni, *et-Tabsîr*, 171; Nesefî, *Bahru'l-kelam*, 83; Sâlimî, *et-Temhîd*, 11-12.

¹⁵⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 278.

¹⁵⁷³ Razî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX, 173.

¹⁵⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 277-278.

¹⁵⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 278.

¹⁵⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 62.

Bu arada şunu belirtelim ki Eş'arîler, söz konusu bu ayeti delil getirerek, bu durumdaki kişilere marifetullahın vâcib olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁷⁷ Eş'arîler, fetret ehlinin de marifetullahtan sorumlu olmayacağını ifade etmişlerdir. Nitekim onlara göre din ve şariat gelmeksizin ve peygamberlerin daveti ulaşmaksızın Allah'ı bilmek ve ona iman etmek dâhil hiçbir şeyle mükellefiyet söz konusu değildir. Allah, kendisinin bilinmesini de bir resulün aracılığıyla vâcib kılar. Kendilerine peygamber gönderilmemiş olan fetret ehli hakkında da hüküm böyledir.¹⁵⁷⁸ Eş'arîlere göre kendisine tebliğ ulaşmamış insanlar, yani fetret ehli için teklif tasavvur edilemez.¹⁵⁷⁹ Eş'arîler, kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kimselere bir şeyin vâcib olmayacağından hareketle buna bağlı olarak sabînin müslümanlığının da geçerli olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁸⁰

Bununla beraber Eş'arîlere göre “Biz peygamberleri rahmetimizin müjdecileri olarak gönderdik tâ ki peygamberden sonra insanların Allah'a karşı bir hüccet (ve bahaneleri) olmasın.”¹⁵⁸¹ ayeti, peygamber gelmeden önce insanların imanı terk etmeleri üzerine Allah'a karşı bir hüccet ve mazeretlerinin sübutuna delalet eder. Eğer akıl, Allah'a imanda ilzam edici bir hüccet olsaydı, onların Allah'a karşı bu hüccet ve mazeretlerinin olmaması lazım gelirdi.¹⁵⁸²

Eş'arîler, zikredilen ayetin dışında “Eğer biz onları o Kur'an'dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, 'Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık' derlerdi.”¹⁵⁸³ ayetini marifetullahın, akılla sabit olmayıp, ancak nakille sabit olacağına delil getirirler.¹⁵⁸⁴ Aynı şekilde “Onlar yerdeki ve gökteki mahlûkları tefekkür ederler.”¹⁵⁸⁵; “Onlar, devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?”¹⁵⁸⁶ “Alah'ın rahmet eserlerine bak.”¹⁵⁸⁷ ve “De ki gökteki şeylere bakınız.”¹⁵⁸⁸ ayetlerini de delil getirerek, marifetullahın şer'i olarak vâcib olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁷⁷ Neseff, *Bahru'l-kelam*, 83.

¹⁵⁷⁸ Gazalî, *el-İktisâd fî'l-itikâd*, 169-171; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 98.

¹⁵⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 281-282.

¹⁵⁸⁰ Rezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 215.

¹⁵⁸¹ Nisa: 4/165.

¹⁵⁸² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 92.

¹⁵⁸³ Tâhâ: 20/134.

¹⁵⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 215-216; İsferâinî, *et-Tabsîr*, 171; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 138.

¹⁵⁸⁵ Âl-i İmran: 3/191.

¹⁵⁸⁶ Gâşiye: 88/17.

¹⁵⁸⁷ Rum: 30/50.

¹⁵⁸⁸ Yunus: 10/101.

¹⁵⁸⁹ Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudiyye*, 60.

Eş'arîlerden, “Eğer biz onları o Kur'an'dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, “Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık” derlerdi.”¹⁵⁹⁰ ayetini delil getiren Râzî'ye göre bu ayet, vücubun, ancak nakille olacağına delildir. Zira eğer ilahî mesaj gelmeden önce azap olsa, bu durumda şariat gelmeden önce azap edilmiş olur ki bu ayete ters düşer.¹⁵⁹¹ Bu ayet ve öncesindeki ayet, akıl verilmemiş veya akıl-bâliğ olmayanların, mükellef olmadığına bir delildir.¹⁵⁹² Ayrıca başka bazı ayetleri¹⁵⁹³ kendilerine delil getirerek, bu ayetlerdeki emrin, vücub ifade ettiğini, dolayısıyla marifetullahın nakil yoluyla vâcip kılındığını beyan etmişlerdir.¹⁵⁹⁴

Eş'arîlerin öne sürdüğü diğer bir naklî delil ise “Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur.”¹⁵⁹⁵ ayetidir. Bu ayette söz konusu olan emir için bazı Eş'arî kelimciler, “bu emir, delaleti kat'i olmadığından vücub ifade etmez”¹⁵⁹⁶ şeklinde beyanatta bulunmuşlardır. Her ne kadar bu tarz görüşler öne sürülmüşse de Eş'arîler, bunu vücub kabul etmişlerdir. Yani onlara göre bu ayetteki delalet zannî bile olsa, vâcip olmasına yeterlidir.¹⁵⁹⁷ Hem marifetullahın şer'î olarak vâcip olduğu hususunda oluşan icma da kat'îlik bildirecek seviyededir.¹⁵⁹⁸ Onlara göre Allah, bu ayet ile kendi zatının, sıfatlarının, adaletinin ve hikmetinin bilinmesini emretmiştir.¹⁵⁹⁹ Dolayısıyla onlara göre mukallid olan kimseler için icmalî delillerle marifetullaha ulaşmak, farz-ı ayndır. İlimde ihtisas kazanmış ve kâfirlere karşı dinini savunma durumunda olanlara ise tafsili delillerle bilmek, farz-ı kifayedir.¹⁶⁰⁰ Zira marifetullah emredilmiş, o emri yerine getirenler övülmüş ve sevab kazanmıştır. O emri yerine getirmeyip O'nu tanımayanlar da yerilmiş ve azaba uğrayanlardan olacaklardır.¹⁶⁰¹

Eş'arîlerin getirdikleri diğer bir delil ise “Evet, doğrusu bize bir uyarıcı geldi, fakat biz yalanladık...”¹⁶⁰² mealindeki ayettir. Onlar, bu ayetten hareketle

¹⁵⁹⁰ Taha: 20/134.

¹⁵⁹¹ Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 138

¹⁵⁹² Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX, 173; XXII, 137

¹⁵⁹³ Kasas: 28/59; Fâtır: 35/37; Zümer: 39/71; Mülk: 67/8; Yunus: 101, Rum: 30/50; Muhammed: 47/19; Hud: 11/14; Bakara: 2/196, 235; Enfal: 7/25.

¹⁵⁹⁴ Gazalî, *Mizânü'l-amel*, 215; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 257-258; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 259.

¹⁵⁹⁵ Muhammed: 47/9.

¹⁵⁹⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 265.

¹⁵⁹⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 265.

¹⁵⁹⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 265.

¹⁵⁹⁹ İsfârînî, *et-Tabsîr*, 13-14.

¹⁶⁰⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 266; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, 407.

¹⁶⁰¹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 258.

¹⁶⁰² Mülk: 67/9.

marifetullahın ve Mün'im'e şükretmenin, ancak şeriat vârid olduktan sonra olabileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁰³

Şimdiye kadar Eş'arîlerin, aklın hiçbir şeyi vâcip kılamayacağını, dolayısıyla da marifetullahın naklî bir sorumluluk olduğunu aklî ve naklî delillerle savunduklarını ortaya koymaya çalıştık. Ancak bu konuda az da olsa Eş'arîlerin genel görüşüne kısmen katılmayanlar da olmuştur. Nitekim Râzî, Eş'arî olmasına rağmen marifetullah konusunda Eş'arîlerin genel görüşüne muhalefet etmiştir. O, "marifetullahın vâcib olduğu konusundaki nazar, vâcibtir. Ancak bu konuda nazarın vâcib olduğu nasıl bilinir?" sorusuna cevaben şöyle der: Bir şeyin vâcib olup olmamasını bilmek, onu vâcib kılanın bilinmesiyle mümkündür. Dolayısıyla ilk olarak vâcib kılıcı olan Allah'ın bilinmesi gerekir. Râzî, ister bir öğretici bulunsun isterse bulunmasın âlemin bir müessirinin/Allah'ın bilinebileceğini söylemektedir.¹⁶⁰⁴ Bu düşünceden hareketle marifetullahın yani Allah'ın varlığının bilinmesinin ancak istidlal ve nazar yoluyla elde edilebileceğini savunur.¹⁶⁰⁵ Aynı şekilde marifetullahın ancak duyuların ve hayalin güdümünden sıyrılmış bir akılla elde edilebileceğini ifade etmeyi de ihmal etmez.¹⁶⁰⁶

Dikkat edilirse o, Allah'ın bilinmesinde akli vucubiyeti kabul eder. O'na göre akli vucup sabit olmasaydı, şer'î vucûp da kesinlikle sabit olmazdı. Şayet, vucub-u akli kabul edilmezse, vucub-u şer'î de kabul edilmemiş olur.¹⁶⁰⁷ Dolayısıyla o, "vucub-u

¹⁶⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX, 64.

¹⁶⁰⁴ Râzî, *el-Muhassal*, 26-27.

¹⁶⁰⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 54.

¹⁶⁰⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 57.

¹⁶⁰⁷ Râzî, bu düşüncesinin şu üç madde ile temellendirir: 1-) Bir peygamber gelip kendisinin Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu iddia ederek mucizeler ortaya koyduğunda, onu dinleyenlere onun sözünü dinlemelerini ve mucizelerini düşünmeleri vâcip olur mu olmaz mı? Eğer vacip olmazsa nübüvvet davası batıl olur. Eğer vacip olursa, O ya alken vâcip olmuştur veya şeran vacip olmuştur. Eğer bu aklen vâcip ise akli vucûp sabit olmuş olur. Eğer şeran vâcip ise bu batıldır, olamaz. Çünkü bu şer'î hüküm ya o iddia edenin bizzat kendisi olur veya başkası olur. Birincisi batıldır, çünkü bu sözün neticesi bir kimsenin benim sözümün kabul edilmesinin vâcip olduğunun delili, benim sözümün kabul edilmesinin vâcip olduğunu söylememdir, demesine varıp dayanır. Bu bir şeyi yine kendisiyle ispat etmek olur. Yok eğer o Şârî başkası olursa, bu durumda ya devir veyahut da teselsül gerekir ki her ikisi de imkânsızdır. 2-) Şeriat gelip bazı fiileri farz bazılarını da haram kıldığında farz ve haram kılmanın manası, ancak o şeriatın şunu yapmazsan; şunu da yaparsan sana ceza veririm demesinden başka bir şey değildir. Bu durumda da biz diyoruz ki o kimsenin o cezadan sakınması ya farz olur veya olmaz. Şayet o cezadan sakınması farz olmazsa vucûbiyet manası kesinlikle ortaya çıkmaz. Halbuki bu batıldır. O halde beriki de batıldır. Yok eğer onun o cezadan sakınması ona farz olursa bu durumda bu, ya aklen veya naklen farz olur. Eğer aklen farz olursa o zaman maksat zaten hâsıl olmuş olur. Eğer naklen farz olursa bu vacib oluşun manası ancak o kimseye ikabın terettüp etmesi sebebiyle ortaya çıkar. Bu durumda da ilk taksim yine söz konusu olur ve teselsül gerekmiş olur. 3-) Ehl-i sünnetin inancına göre Allah'ın, farzların yapamamasından dolayı vereceği cezadan vazgeçmesi mümkündür. Durum böyle olunca ceza vermeden de vucûbiyetin mahiyeti ortaya çıkmış olur. Binaenaleyh geriye ancak şöyle denilmesi kalır: "Vucûbun mahiyeti ancak ikabtan korkmanın söz konusu olması sebebiyle ortaya çıkar, anlaşılır. Bu korku ise sırf akıl ile gerçekleşir. Böylece vucûbun mahiyetinin ancak bu korku sebebiyle tahakkuk ettiği kesinlik kazanmış

aklı”nin reddedilmesini mümkün görmemektedir. Râzî, Eş’arîlerin “vucub-u şer’î”ye delil olarak gösterdikleri “*Biz resul göndermedikçe azap etmeyiz.*”¹⁶¹¹ ayetini de şöyle yorumlamıştır:

Bu ayet zahirine göre yorumlanırsa anlamı, aklın insanlara Allah tarafından gönderilmiş olan bir nevi elçi olduğu kabul edilmelidir. Hem de öyle bir elçi ki şayet o olmasaydı hiçbir peygamberin risaleti yerleşemezdi. O hâlde Allah’ın, insanlara gönderdiği bir elçidir. Zira akıl olmasaydı, hiçbir Peygamberin risaleti olmazdı. Dolayısıyla akıl, asıl resuldür. Dolayısıyla bu ayetteki “resul”, akıl anlamına gelir. Yani “biz, akıl vermedikçe azap etmeyiz” şeklindedir.¹⁶⁰⁸ O zaman ayetin manası ‘Biz akıl elçisini göndermedikçe azab edici değiliz’ şeklinde olur. Ayetin umumiliği tahsis edilip şöyle de yorumlanabilir: Bu ayetle ‘biz vücûbiyeti ancak şeriatla bilinebilen ameller hususunda şeriat gelmeden azab edici değiliz’ manası kastedilmiştir. Genel olan ayeti hususi kılmak, her ne kadar zahirinden vazgeçmek ise de ne var ki delil bulunduğu buna başvurmak şarttır. Sonuç itibariyle akıl, bir şeyin vücubiyeti için yeterlidir.¹⁶⁰⁹ Ancak Râzî’ye göre burada nefyedilen azap, bilinmesinin vücubiyeti ancak ilahî mesaj ile bilinebilen amellerin –ilahî mesaj ulaşmasına rağmen- terkedilmesi durumunda gerekli azaptır.¹⁶¹⁰

Eş’arîlerin marifetullah algısını ortaya koymak adına değinmeden geçemeyeceğimiz bir husus da Eş’arîlerin nazarında marifetullah konusunda taklidin batıl olduğudur.¹⁶¹¹ Bu açıdan onlar, Mutezile ve Mâturîdîler gibi düşünmüşlerdir. Eş’arîlerin taklidi geçersiz görmeleri, vücubiyet kaynağı olarak mutlak anlamda nakli kabul etmeleri ve Şâri’in otoritesine bağlılıklarını göstermekle beraber akli ve akıl yürütmeyi göz ardı etmediklerinin bir göstergesi olarak görülebilir.

Bununla beraber ilmin yolundan ayrılarak zihinlerini yormak istemeyen bazı kimseler, “koca karıların dinine bağlanınız”¹⁶¹² tarzında bir rivayeti kullanarak Allah’ın varlığını bilmede taklidin yeteceğini savunmuşlardır. Çünkü bunlara göre koca karıların dinleri, -nazar ve istidlale güçleri yetmediği için- sırf delilsiz inanmak ve taklit yoluyla husule gelir. Hâlbuki söz konusu rivayetin senedi ciddi manada zayıftır. Bu şekliyle de

olur. Bu korkunun da sırf akılla tahakkuk ettiği sabit olur. O halde yaptığımız bütün bu açıklamalar akli vücûbun kaçınılmaz olduğunu gösterir”. Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XX, 173-175.

¹⁶⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XX, 173.

¹⁶⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XX, 174-175.

¹⁶¹⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XX, 173-174.

¹⁶¹¹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 261.

¹⁶¹² Arapçası şu şekildedir: “عليكم بدين العجاءز”. Bkz. Aclunî, *Keşfu’l-hafa*, II, 92.

aslı yoktur. Deylemî'nin, İbn Ömer'den buna benzer bir rivayeti şöyledir: “Ahir zaman olup çeşitli sapık görüşler ortalığa yayıldığı zaman siz, bâdiye ehlinin ve kadınların dinine tutununuz”. Hadis diye nakledilen bu tarz rivayetleri, Sâgânî ve Aliyyu'l-Kârî, mevzu olarak değerlendirmiştir.¹⁶¹³ Ayrıca bu sözün, Süfyan-ı Sevrî'ye ait olduğu da söylenilmiştir. Şöyle ki Mutezile'nin reislerinden Amr b. Ubeyd'in “küfürle iman arası, iki menzile arasında bir menziledir” dediğini bir koca karı duyunca; Yüce Allah, “*O sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir oluyor, kiminiz de mümin oluyor.*”¹⁶¹⁴ buyuruyor. O hâlde Allah, kullarının bir kısmını kâfir, bir kısmını da mümin yaratmıştır. Senin bu sözün batıldır, diyerek itiraz etmiştir. Süfyan da kendisine koca karının bu sözü haber verilince, “koca karıların dinine bağlanınız” sözünü söylemiştir.¹⁶¹⁵

Bu arada şunu belirtmek isteriz ki doğruluğu kabul edilse bile bu sözle murat edilen, kuru kuruya bir taklitçilik değildir herhalde. Bilakis gerekli tedbiri aldıktan sonra işleri Allah'a havale edip O'na tevekkül etmek ve Allah'ın emir ve yasaklarına riayet edip boyun eğmektir. Yoksa nazar ve istidlalden vaz geçerek taklitle yetinmek değildir. Çünkü nazar ve istidlalin vücubu, kat'î delillerle sabittir. Kat'î delillere muhalif olan ahad haberler ise akâid konularında delil olarak kabul edilmemektedir.¹⁶¹⁶

Son olarak değineceğimiz mesele ise Eş'arîler nezdinde kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kişinin ahiretteki durumudur. Marifetullahın akli veya şer'î bir sorumluluk olduğuna dair ihtilaf, kendisine ilahî vahiy ulaşmadan kişinin Allah'ı bilmekle sorumlu olup olmadığı tartışmasına da yansımıştır. Eş'arîlerin genel görüşü, ilahî uyarı ancak davetin ulaşmasıyla gerçekleştiğinden Allah'ı bilmeyen ve O'na iman etmeyenler, azaba muhatap olmayacakları şeklinde görünmektedir. Ancak bu durumdaki herkesi bir kefedede değerlendirmedikleri de göz ardı edilmemelidir. Zira Bağdadî, bu konuyu ele alırken, ilahî mesaj ulaşmayanları üç kategoride ele almıştır. Birincisi; Adalet ve tevhid hususlarında inanmış, ancak Peygamberleri ve dini hükümleri bilmeyenler, bilmedikleri hususlarda mazurdurlar. İkincisi; Ateizme, inkâra düşenler hakkında ise iki ihtimal vardır. Herhangi bir Peygamberin daveti kendisine ulaşmış, ancak iman etmemişse ebedî cezayı hak etmiştir. Kendisine hiçbir ilahî davet ulaşmamışsa, mükellef olmaz ve ahirette sevap ve ya azabı hak etmez. Eğer Allah, onu azaplandırırsa, bu bir cezalandırma olmayıp, adalettir; mükâfat verirse bu, itaate karşılık verilen bir sevap olmayıp,

¹⁶¹³ Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, II, 92.

¹⁶¹⁴ Teğâbun: 64/2.

¹⁶¹⁵ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 275.

¹⁶¹⁶ Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 105.

cömertliktir. Üçüncüsü ise bu kişi ne küfre ne de imana yönelmemişse, ne kâfirdir ne de mümindir. Allah dilerse cömertliği gereği mükâfatlandırır; dilerse adaleti gereği azaplandırır.¹⁶¹⁷

Bununla beraber Eş'arîler, Allah'ı bilmede nazarın vücubiyeti için belli bir olgunluğun oluşmasını şart koşup, bu rüşde erdiği halde nazar ile Allah'a ulaşmayanın azaba uğrayacağına işaret etmişlerdir. Zira Eş'arîlere göre tam bir nazara yetecek kadar geniş zaman tanınan (buluğ çağından sonra yaşamış), fakat bu zaman diliminde mazeretsiz bir şekilde düşünmeyen ve marifetullaha ulaşamayan kişi, şüphesiz ki âsi olmuştur. Buluğ çağında ölmüş, yani tam bir nazara yetecek kadar geniş zaman tanınmamış kimseler, sabî olarak ölen kimseler gibidir.¹⁶¹⁸ Fakat tam olmasa da kendisinde nazar sağlayacak kadar zaman dilimi bulmuş, ancak mazeret olmaksızın ilk başta nazar etmiş ve onu geciktirmiş kimseler, isyan etmiş olmazlar. Ancak ilk olarak nazar etmemiş ve onu geciktirmişse, geciktirdiği için onun âsi olma ihtimali daha yüksektir.¹⁶¹⁹ Yani Eş'arîlerden Allah'a dair bilginin, nazarî/iktisabî olduğunu düşünenler, imanı geçerli olabilecek herkese, yani akıl-bâliğ olanlara vâcip olduğunu savunmuşlardır. İmanın geçerlilik vakti, doğru akıl yürütmeye imkân verecek aklın kemale ulaştığı zamandır. Dolayısıyla ister çocuk ister yetişkin olsun akıllı bu düzeye gelen kimse, Allah'a iman konusunda mazur olmaz.¹⁶²⁰ Dolayısıyla onlar, azabın vâki olacağını kabul etmiş olmaktadır.

Diğer taraftan onlara göre iman ve marifetullah, akıl ve buluğun birleşmesiyle vâcip olur. Bu vücubiyet de ancak şeriatla sabit olur.¹⁶²¹ Bununla beraber Eş'arîlere göre sadece akılla iman etmiş kimsenin imanı, çocuğun imanı gibi sahih değildir.¹⁶²² Daha açık bir ifadeyle onlara göre akıl-bâliğ olan kimse şeriat gelmeden önce âlemin yaratılmışlığına, onun yaratıcısının birliğine, ezeliliğine, sıfatlarına, adaletine ve hikmetine dair akıl yürütmeye bulunur, bunları bilir ve inanırsa muvahhid bir mümin olur, ancak bunlardan dolayı Allah'ın sevabına hak kazanamaz. Buna rağmen Allah onu cennetiyle ödüllendirirse bu onun fazlından dolayıdır. Benzer şekilde akıllı bir kimse şeriat gelmeden önce küfür ve sapıklığa inanırsa kâfir ve mülhîd olur; ancak bu inancından dolayı uhrevî bir cezaya maruz kalmaz. Eğer Allah bu kişiyi cehennemle

¹⁶¹⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 263-264.

¹⁶¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 286.

¹⁶¹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 286-287.

¹⁶²⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 256.

¹⁶²¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 256-257.

¹⁶²² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, 308.

azap ederse bu onun bileceği bir iştir ve bir ceza sayılmaz.¹⁶²³ Diğer bir ifadeyle onlara göre şeriat gelmeden önce, insanlar akıllarıyla şeriatın bildirdiği birçok hususu tespit edip gereğini yapabilir ya da tam tersi, bunların gereğini yerine getirmekten kaçınabilir. Her iki durumda da insanlar, sevap ve cezayı hak etmezler. Ancak, Allah dilerse, isabet edene lütfünün bir gereği olarak mükâfat verebilir, yanlış yapanı da hak ettiği için değil; fakat Allah, ‘dilediğini yapan’ olduğu için, cezalandırabilir.¹⁶²⁴

Onlara göre akıl, sevap veya azabın vucubiyetine de hükmedemez.¹⁶²⁵ Akıl sahibi her bir kimse şeriat gelmeden önceki davranışları dolayısıyla sevap ya da cezaya hak kazanmaz.¹⁶²⁶ Zira Eş’arîlere göre vâcibin terk edilmesi veya yapılmaması azabı gerektirir.¹⁶²⁷ Bir şeyin vâcib olup olmadığını da ancak şeriat belirler. Yani eğer, insanın fiilleri veya davranışları ile ilgili bir hususun vâcib veya haram olması akılla bilinebilseydi, bu vacibin terk edilmesi ve haramın işlenmesi durumunda onlara azap lazım gelirdi. Hâlbuki bu ayet, peygamberler gelmeden önce mükellefiyet ve azabın olmadığını ifade etmektedir. Diğer ayetlerde ise insanların iman etmelerini ve doğru yolu beyan eden peygamberlerin gönderilmemesi sebebiyle veya peygamberlerin daveti kendilerine ulaşmadığı için ileri sürebilecekleri mazeret hakkına sahip oldukları, açıklanmıştır.¹⁶²⁸ O hâlde şeriat gelmeden, neyin vâcib olup olmayacağı ve terk edildiği takdirde neyin azabı gerektireceğini tayin etmek mümkün değildir. Nitekim şeriattan önce azabın olmadığı, “Biz bir kavme peygamber göndermedikçe helak etmeyiz.”¹⁶²⁹ ayetinin hükmü ile belirlenmiştir. Aynı şekilde onlar, bu ayetin delaletini şu ayetle de güçlendirdiler: “(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın...”¹⁶³⁰ “Eğer biz bundan (Kur’an’dan) önce onları bir azapla helak etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Bize bir elçi gönderseydin de şu aşağılığa ve rüsvaylığa düşmeden önce ayetlerine uysaydık!”¹⁶³¹

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Eş’arîler’in marifetullah konusundaki yaklaşımının sanki Mâturîdî’nin yaklaşımı ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak aradaki

¹⁶²³ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, 24-26, 202-203, 263.

¹⁶²⁴ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, 14.

¹⁶²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 55.

¹⁶²⁶ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, 14, 24-26 202-203, 263; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127.

¹⁶²⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127; Cürcânî, *Şerhu’ l-Mevâkıf*, I, 277.

¹⁶²⁸ Muhittin Bağçeci, *Allah’ ı Bilmek*, 88.

¹⁶²⁹ İsra: 17/15.

¹⁶³⁰ Nisa: 4/165.

¹⁶³¹ Tâhâ: 20/134.

temel fark şudur: Mâtûrîdîler, marifetullahın vücubiyetini aklen temellendirirken; Eş'arîler, marifetullahın vücubiyetinin akli oluşunu naklî olarak temellendirmektedir.¹⁶³² Bununla beraber Eş'arîlere göre başta Allah'ın varlığına iman konusu olmak üzere, bütün dinî bilgilerin kaynağı, akıl olmayıp nakildir. Onlara göre akıl, Allah'ın varlığının bilgisine ulaşabilme yeteneğine sahip olup, güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğru ve yanlış tanıyabilse de kısaca ahlak ve hukuk ilkelerini belirleyebilse bile sonuçta bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir. Vahiy olmadan aklın hükmüne itibar edilmez. Ancak aklın varlığı, vahyin anlaşılması ve teklifin olması için zorunludur. Aslında bu konuda Eş'arîlerle Mutezile arasındaki görüş ayrılığının mezhebî ve ideolojik değerlendirmeler sonucu ortaya çıktığını ve epistemolojik mülahazalardan uzak olduğunu söyleyebiliriz. Zira nazarî bilgi konusunda her iki akımın üzerinde hassasiyet gösterdiği husus, Allah'ı soyutlama veya tenzih etmedir. Dolayısıyla Eş'arîler, Mutezile'nin anladığı gibi akla vâcip kılma yetkisi verilirse, insana ilahî nitelikler verme gibi bir durumun ortaya çıkacağı endişesini taşıyorlar. Mutezile ise Eş'arîlerin anladığı gibi, bilgi üretme meselesinde sadece şeriate yetki tanınırsa aklın konumunun ve insanın özgürlüğünün kaybolacağına inanıyor. Mâtûrîdîler ise her iki disiplinin de endişelerini göz önünde bulundurmuş ve uzlaşmacı bir misyon yüklenmişlerdir. Bununla beraber Eş'arîler, nakilden kopmaksızın hareket etmek suretiyle Mutezile'den; akli da göz ardı etmemek suretiyle de Haşeviyye'den ayrılır.

2.4.2.2. Şia

Diğer kelam ekollerinde olduğu gibi Şia'nın izlediği usulde de malumat, üç şekilde elde edilebilir. Birincisi, sadece akılla bilinenlerdir ki Allah'ın kadîm olması bu meselelerdendir. İkincisi, sadece nakille bilinenlerdir ki ibadetlerin ölçüsü ve cennet, cehennem gibi ahirete dair bilgiler, bunlardandır. Üçüncüsü ise hem akıl hem de nakil ile bilinen hususlardır ki rû'yetullah ve fiillerin Allah tarafından yaratılması gibi hususlar, bu cinstendir.¹⁶³³

Şia'nın marifetullahın vücubiyet kaynağı hususundaki tutumuna gelince, bu konuda onların görüş birliğine varmadığı görülür. Bu meselede onlar arasında iki temel

¹⁶³² Cüveynî, *Kitâbu 'l-irşâd*, 29.

¹⁶³³ İbn Teymiye, *Der'u teâruzi 'l-akli ve 'n-nakli*, VIII, 27.

görüşün olduğu nakledilir. Birincisi marifetullah, mücerred akıl ve nazar ile bilinebilir. İkincisi marifetullah, bir öğretici olmaksızın mücerred akıl ve nazarla elde edilemez. Bu ikinci görüşte olanlar, imamın gerekliliğini özellikle vurgulamaya özen göstermiştir.¹⁶³⁴ İkinci görüşü savunanların daha yoğunlukta olduğu görülür. Bundan dolayı Şia, marifetullahı şer'î bir sorumluluk olarak kabul eden ekoller arasında ele alınmıştır.

Birinci görüşte olanlar, marifetullahın aklî bir sorumluluk olduğunu savunanlardır. Şia'dan Zeydiye'ye göre marifetullah imama ihtiyaç olmaksızın akılla elde edilebilir.¹⁶³⁵ Onların düşünce sisteminde marifetullahın, istidlâlî bilgi kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.¹⁶³⁶ Zira onlar, Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesinde akılla istidlal edilmesini savunmuştur. Aynı zamanda onlar, zulmün ve abesin kötü olduğunun ancak akılla bilinebileceğini savunmuştur.¹⁶³⁷ Ayrıca onlara göre imama ihtiyacın olduğu alan, aklî ilkelerin dışında şer'î hükümlerin söz konusu olduğu sahadır.¹⁶³⁸ Genel itibariyle görüşlerinde Mutezile'ye paralel bir metodoloji izleyen Zeydiye gibi Şia fırkaları, bu konuda da –her ne kadar aralarında az da olsa farklı düşünceler ileri süren bazı fırkalar mevcut olsa da- Mutezile'ye yakın durmayı tercih etmiştir.¹⁶³⁹ Zira bunlara göre aklî vücut, şer'î vücuttan önce gelir. Dinî nasslar da bu vücutu sağlamlaştırır, inanca yönelik hükümleri te'yid ve tahkim eder. Bununla beraber usulu'd-din'de taklit câiz olmayıp, itikatta tefekkür vâcibtir.¹⁶⁴⁰ Onların bu düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, marifetullah konusunda da taklidin câiz olmadığını, akıl yürütmek esas olduğunu, Allah'ı bilmenin aklî bir vucubiyet olduğunu savundukları anlaşılmaktadır.

Bunlar, marifetullahın akli bir sorumluluk olduğunu şöyle temellendirmişlerdir: Muallimin veya imamın öğretisinin ilim ifade etmesi için sözünde doğruluğunun bilinmesi gerekir. Sözünde doğruluğu, yine kendisinin haber vermesiyle bilinirse, bu kısır döngüyü gerektirir. Çünkü bir kimsenin verdiği haberde doğruluğu, kendisinin doğru olduğunu söylemesiyle ispat edilemez. Eğer onun Allah'a dair verdiği haberler akılla bilinirse, demek ki Allah'ın varlığını ve birliğini bilmede akılda yeterlilik vardır. Bu konuda muallime ihtiyaç duyulmaz. Veya muallim Allah'ın varlığına dair ortaya

¹⁶³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 206, 232-233.

¹⁶³⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 186.

¹⁶³⁶ Resul Öztürk, "Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı", 155.

¹⁶³⁷ Geniş bilgi için bkz. Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelamı*, Ahenk yay., Van 2008, 18-20, 88-92.

¹⁶³⁸ Nâci Hasan, *ez-Zeydiyye li'Sâlih b. Abbâd*, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Mevsûât, Beyrut 1986, 165.

¹⁶³⁹ İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, 93; Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelamı*, 18.

¹⁶⁴⁰ Abdülbâki Gökınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiiilik*, Kum 1991, 229.

akılla bilinecek deliller koyar. Akıl da bunları kabul etmekle, onun sözünün doğruluğuna katılır. Bu konuda bir muallimin yol göstermesiyle iş daha kolaylaşır. Muallim, bir peygamber olursa veya muallimin sözleri bir peygamberin haberlerine varıp dayanırsa, Allah'ın bilinmesi konusunda bunların verdiği bilgi kesindir. Fakat taklit seviyesinden kurtulmak için icmalî delil ile Allah'ı bilmek farz-ı ayndır. Münkirleri susturmak ve şüpheleri gidermek için tafsilatlı delillerle Allah'ı bilmek ise farz-ı kifâyedir.¹⁶⁴¹

İkinci görüşü savunan Şîlilere göre ise marifetullah, muallim olmaksızın elde edilemez. O muallim de -masum gördükleri- imamdır.¹⁶⁴² Nitekim İmamiyye ve Bâtıniyye aklî vücubu kabul etmeyerek marifetullahın ancak peygamberler ve masum imamların bildirmesiyle bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁴³ Bâtıniyyeye göre marifetullah, sadece akıl ve nazar ile elde edilemeyip, ancak sâdık bir muallimden öğrenmek yoluyla elde edilebilir.¹⁶⁴⁴ Bu görüşün müdafilerinden olan İsmailiyye'ye göre ise ancak ilim sahibi birinden eğitim almak şartıyla akıl ve nazar yoluyla marifetullaha ulaşılır.¹⁶⁴⁵ Bununla beraber bazılarına göre marifetullah, akıl yürütmekle de elde edilemez.¹⁶⁴⁶ Yani sadece nakille elde edilebilir. Hâlbuki biz biliyoruz ki muallim olmaksızın da bazı şeyleri öğrenmek mümkündür. Ayrıca muallim olarak imam değil de Kur'an ve Resulullah'a ulaşmak bize yeterlidir.

Ta'limiyye'ye (Melâhide veya Bâtıniyye) göre Allah'ı bilmek, bir muallimin öğretmesiyle olur.¹⁶⁴⁷ Şîlilerin çoğu da Allah'ı bilmenin, masum imamın sözleriyle tam olarak bilinebileceğini iddia ederler.¹⁶⁴⁸ Ta'limiyye, basiretle nazarı, yani istidlali, gözle görmeye; imamın sözünü de güneşin ışığına benzeterek "görmek, nasıl göz ve ışıkla olursa, Allah'ı bilmek de imamın öğretmesi ve nazarla birlikte husule gelir" dediler. Diğer bir ifadeyle onlara göre marifetullah, ancak Resulullah'ın sözleri ve masum imamın öğretmesiyle elde edilebilir. Nasıl ki ışık ve gözle bakmak olmaksızın bir şey

¹⁶⁴¹ Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 106.

¹⁶⁴² Devvanî, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudiyye*, 63.

¹⁶⁴³ Kâşifi'l-Gatâ, Muhammed Hüseyin Âli, *Aslu'-şia ve usûlihâ mukâranete maa mezâhibi'l-erbaati*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1410/1990, 154; İbn Teymiye, *Der'u teâruzi'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 26.

¹⁶⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 232 vd.; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 265.

¹⁶⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 232.

¹⁶⁴⁶ İbn Teymiye, *Der'u teâruzi'l-akli ve'n-nakli*, VIII, 26.

¹⁶⁴⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 266.

¹⁶⁴⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 266.

görülemiyorsa, marifetullah da gözün bakışı ve imam olmaksızın elde edilememektedir.¹⁶⁴⁹

Öte yandan marifetullahın şer’î bir sorumluluk olduğunu savunanlara göre marifetullaha sevk eden iki yol vardır. Biri akıl, diğeri fitrattır.¹⁶⁵⁰ Ancak marifetullahta akıl, yeterli değildir. Dolayısıyla insanların vicdanında (fitratında) olan bir marifetle Allah bilinebilir.¹⁶⁵¹ Farklı bir değerlendirmeye göre birinci yol, Allah’ın ayetleri; ikinci yol, Allah’ın isimleridir. Allah’ın isimleriyle O’nun ayetlerini; O’nun ayetleriyle de O’nu tanırız.¹⁶⁵²

Bazı Şia mensupları, fitrat delili için “*Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksı sarıl. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur.*”¹⁶⁵³ ayetini ve Araf 172 ayetini lehine delil getirir. Bu ayetteki fitrat, insanların yaratılışında getirdiği tevhide yönelme özelliğidir.¹⁶⁵⁴ Bunu marifetullah şeklinde anlayanlar da olmuştur. Buna fitrat hadisini ve Lokman 25 ayetini delil getirirler.¹⁶⁵⁵ Bununla beraber Şia mensuplarınca “*حنفاء لله غير مشركين به*”¹⁶⁵⁶ ayetinde geçen “hanîfler” kelimesi, “Allah’ın kendisini tanımaları için insanlarda yarattığı fitrat” şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁶⁵⁷

Aslında Şia’nın marifetullahı şer’î bir sorumluluk olarak görmesi, onların düşünce sistemine daha muvafık düşmektedir. Çünkü onlar, masum imama inanmayı dinin bir esası olarak telakki etmişlerdir. Şia, ilahî bilgiyi imamlara tahsis etmiş, böylece bu kişilerin ismet sıfatına sahip, zahirî ilimlere ihtiyaç duymaksızın Allah katından ilim elde eden şahıslar olduklarını savunmuştur. Bu anlayış, Müslümanların çoğunluğundan farklı bir din anlayışı geliştiren Şiîliğin işini kolaylaştırmış, başka bir teoloji ve başka bir geleneğin teşekkülüne imkân sağlamıştır. Bu anlayışın “İslâm” adı altında takdim edildiği dönemi tarihsel olarak tespit etmek bu kültürü tanımamız açısından son derece önemlidir. Vahiy aracılığı olmaksızın ilahî bilgiyi elde etme, ona sahip olma, öldükten

¹⁶⁴⁹ Râzî, *el-Muhassal*, 27.

¹⁶⁵⁰ Muhammed Bâkır İlmü’l-Hüdâ, *Marifetullah*, 14.

¹⁶⁵¹ Muhammed Bâkır İlmü’l-Hüdâ, *Marifetullah*, 241.

¹⁶⁵² Mâcid, Seyyid Ahmed, *et-Tarîku ilâ ma’rifetillah*, Dâru’l-Kelime’t-Tayyibe, y. y. 1992, 20.

¹⁶⁵³ Rum: 30/30.

¹⁶⁵⁴ *Kur’an Meâlî*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., XIII. Baskı, Ankara 2007, 406; Muhammed Bâkır İlmü’l-Hüdâ, *Marifetullah*, 244.

¹⁶⁵⁵ Muhammed Bâkır İlmü’l-Hüdâ, *Marifetullah*, 244.

¹⁶⁵⁶ Hacc: 22/31.

¹⁶⁵⁷ Muhammed Bâkır İlmü’l-Hüdâ, *Marifetullah*, 244.

sonra tekrar yeryüzüne dönme ve bu özellikleri vâsîlik ve imâmet gibi sıfatlarla kazanma anlayışı erken dönem Şîa'sının Gulât'ında görülen bir durumdur.¹⁶⁵⁸

Şunu da ifade edelim ki marifetullahın aklî bir yükümlülük olduğuna itiraz edenlerden bir kısmı, iyi niyetli olup tembelliği sermaye edinerek ilmin yolundan ayrılmış, ezbercilik yaparak sadece nakil ile yetinmek istemişlerdir. Bunlar, rahatlığına düşkün olan kimseler olarak nitelendirilebilir. Allah'ın varlığını bilmede nazar ve istidlale karşı çıkanlardan bir kısmı da kötü niyetli olup iki gruptur. Birincisi, bozuk ve sapık inançlara sahip olanlardır ki bunlar halk arasında kendi bozuk inançlarını, kimse farkına varıp da önlemesin diye yayılmasını istemişlerdir. İkincisi ise Batıniyye gibi İslâm düşmanları olanlardır ki akaidin ve sorumlulukların temeli olan Allah'ı bilmeyi ortadan kaldırarak halkın içinde iman zayıflığının veya imansızlık ve sapıklığın yerleşmesini istemişlerdir.¹⁶⁵⁹

¹⁶⁵⁸ Sıddık Korkmaz, “Gnostizmin Şîa'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi” Adlı Tebliğin Müzakeresi, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, 25-27 Mayıs 2012-Malatya, 214.

¹⁶⁵⁹ Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, 107.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SUFİLERİN MARİFETULLAH ANLAYIŞI

İlk olarak tasavvufun İslâm ilimleri arasındaki yerine değinmek, kanaatimizce faydalı olacaktır. İslâm düşünce tarihinde II/VIII. ve III/IX. yüzyıllarda dini nasların nasıl anlaşılacağı konusunda fıkıh, kelam, tefsir, hadis gibi temel İslâmî ilimler tedvin ve tasnif edilerek pek çok söylem geliştirildiği görülür. Bazı kesimlere göre bu ilim dalları, dini hayatın görünen ve dışa vuran kısmını oluşturuyordu. Öte taraftan Kur'an ve Sünnet'in bir de bâtinî, ruhî ve kalbî yönünün bulunduğu, sözü edilen ilimlerin ortaya koyduğu ürünlere bakıldığında ise bu yönün tam olarak ortaya konulmadığı iddia ediliyordu. Bu yüzden bazı insanlar gerçeği elde etme konusunda akıldan çok bu yöne bağlanmak istemişlerdir. İşte manevi hayatı yeniden ele alıp yorumlayan ve onu kurumsallaştırmaya gayret eden bazı kimseler, tasavvufun doğuşunu hazırlamışlardır. Böylece IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadar diğer ilimler gibi tasavvuf da konusu, metodu ve gayesi olan sistematik bir disiplin haline geldi.¹⁶⁶⁰ O hâlde İslâm düşünce tarihine baktığımızda tasavvufu, II/VIII. ve V/XI. yüzyıllarda İslâm dünyasında ortaya çıkan bir dindarlık hareketinin adı olarak tanımlamak mümkündür.¹⁶⁶¹

Dinin etik yönlerinin, manevî değerlerin ve yaşam tarzının genel adı¹⁶⁶² olarak kabul edilen tasavvuf, gerçeğe dair bilginin elde edilmesi problemine yaklaşımında kendine has özelliği ile diğer disiplinlerden ayrılmaktadır.¹⁶⁶³ Nitekim tasavvuf, ortaya çıktığı dönemden itibaren ilahî hakikatlerin kavranması problemine karşı var olan geleneksel dogmacı-kelamcı bakış açısına ve bilgi teorisine karşı alternatif bir bilgi nazariyesi ve metot geliştirmiştir. Sûfiler, seleflerin “nakil-rivayet”, kelamcılarının “nakil-akıl”, filozofların ise “akıl-çıkarım” metotlarına karşı, kendilerinin “keşf ve ilham” yöntemlerini ortaya attılar. Bu metodun mahiyeti, insan nefsinin/ruhunun dış duyguların etkisinden kurtularak kendisine gerçek mahiyetini kazandırdığı zaman,

¹⁶⁶⁰ İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 106-107; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 543-545; Fazlur Rahman, *İslâm*, 198-201, 203 vd.; İlyas Çelebi, “Zühde ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi”, *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II ve Sempozyumu*, İstanbul 1998, 85; Abdulgaffar Aslan, “IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi –İbn Furek Örneği–”, 61; Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, sy: 19, İstanbul 2007, 245-264.

¹⁶⁶¹ Abdulgaffar Aslan, “IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi–İbn Furek Örneği–”, 74-75.

¹⁶⁶² Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 123.

¹⁶⁶³ Filiz Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 335.

sağlam şekil almasından, şüpheden arınmış bilgiyi, keşf yoluyla elde etmesinden ibarettir.¹⁶⁶⁴

Kelamcılarının da varlığını kabul ettikleri tasavvufun, kendine münhasır bir metodoloji geliştirerek ortaya koyduğu marifet nazariyesiyle diğer dinî ilimlerden ayrılması, onun şeriatın dışında görülmesini veya gösterilmesini gerektirmez ve bu yaklaşımı doğru kılmaz.¹⁶⁶⁵ Bilakis sûfilerin başta marifetullah olmak üzere tasavvufun mahiyetine ilişkin söylemlerinin, bütünüyle Kur'an ve Sünnet'in zengin mânâ ve ruh boyutundan kaynaklandığı söylenebilir.¹⁶⁶⁶

Kanaatimize göre kelam ve tasavvuf, kaynağını İslâm'dan alan ve dinden beslenen iki disiplindir. Nitekim İbn Haldun, hem tasavvufu hem de kelam ilmini dinden elde edilen iki ilim olarak zikreder.¹⁶⁶⁷ Bununla beraber tasavvuf, yalnızca İslâm'a özgü bir terim olmasına karşın, içerisinde diğer semavî öğretilerin de bâtinî yönlerine az da olsa rastlamak mümkündür. Ancak her ne kadar bu öğretiler arasında bazı ortak yönler bulunsa da İslâm tasavvufunun kendine özgü bir düşünce sistemi ve varlık anlayışı vardır.¹⁶⁶⁸ Mesela diğer öğretilerden farklı olarak tasavvufun konusu, keşf ve müşâhede yoluyla; belki vecd ve vicdan yoluyla zat, ilâhî sıfatlar, oluşlar, tecelliler, Allah'ın isim ve filleridir.¹⁶⁶⁹

Bundan da anlaşıldığı üzere sûfiler, zevk ve hazza dayalı metotlarıyla kelam ve felsefenin meseleleri hakkında konuşmuşlardır.¹⁶⁷⁰ Her ne kadar zühd döneminde itikadî konularla teorik düzeyde ilgilenme ve eser verme faaliyeti yok denecek kadar azdır. Onların itikadî alanda eserler vermeye yönelmeleri, daha çok kendilerine itikadî açıdan eleştiri ve suçlama yöneltmesi ile birlikte başlamıştır.¹⁶⁷¹ Bu bağlamda IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadar telif edilmiş tasavvuf düşüncesini konu edinen temel kaynaklara baktığımızda pek çok meselenin, kelam ilmiyle ilgili olduğu görülür. Bu çerçevede Muhâsibî'nin *el-Vesaya* ve *er-Riâye*'sinde, Kelabazî'nin *et-*

¹⁶⁶⁴ Recep Ardoğan, "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 7, Sivas 2004, 136; Erkan Kurt, "İslâm İtikat Düşüncesinde Yöntemlerin Oluşumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy: 2, İstanbul 2003, 122.

¹⁶⁶⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 284. Tasavvufun kaynak açısından İslâmî olup olmadığı sorunu hakkında ayrıca bkz. Halil İbrahim Şimşek, "Tasavvufun Kaynağı Meselesi", *Somuncu Baba: Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, sy: 114, Ankara 2010, 36-38.

¹⁶⁶⁶ Cebecioğlu, "Marifetullah: Kulluk Bilgisi", 10.

¹⁶⁶⁷ Konuyla ilgili bkz. İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 44.

¹⁶⁶⁸ Hüseyin Kurt, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ve Vahdet-i Vücut Hakkındaki Düşünceleri", 578-579.

¹⁶⁶⁹ Necib Fâzıl Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, İstanbul 1983, 11.

¹⁶⁷⁰ Muhammed Akil, *Felsefî Tasavvuf*, 18.

¹⁶⁷¹ Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, Sarkaç yay., Ankara 2011, 81.

Taarruf'unda, Serrâc'ın *el-Luma*'ında, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'unda ve Kuşeyrî'nin *er-Risale*'sinde itikadî konulara yer verildiği görülmektedir. Bundan amaç ise felsefî veya kelimî düşünce sisteminin savunmasını yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tarzı geliştirmek olabilir.¹⁶⁷² Aynı şekilde bu dönemlerdeki eserlerde Kur'an'ın yaratılmış olmadığı, rû'yetullah, istita'a; kesb gibi kelimî ilmine ait pek çok meselenin, sûfiler tarafından açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir.¹⁶⁷³ Bu da gösteriyor ki diğer İslâmî ilimlere mensup olanlar gibi sûfiler de akîde ile ilgileniyor, kendilerini bu kökün dalları kabul ediyorlardı. Bu ihtiyaçtan dolayı Serrac, Kelabazî, Kuşeyrî gibi sûfiler eserlerinde akîde konularına yer vermek durumunda kalmışlardır.¹⁶⁷⁴

Marifetullah konusu da aslında kelâmın en temel meselesi iken sûfiler de bunu en önemli konu ve en yüksek gaye edinerek eserlerinde ele almışlardır. Bu açıdan her iki disiplinde de marifetullah konusu işlenmiş ve bu hususta söz söylenmiştir. Hatta her iki ilim dalının en önemli ortak noktası, marifetullah konusunda hakka ve hakikate ulaşmayı ve buna doğru inanmayı hedeflemiş olmalarıdır. Yani her ikisi de doğru bir Allah tasavvurunu inşa etmek için çaba sarf etmiştir. Zira sûfilerin Allah tasavvurunda O, âdetâ onların bütün eylemlerinin ve düşüncelerinin odağında soyut olmaktan ziyade, tecellisiyle hayatın içinde daima yer alır. Kelamcıların Allah tasavvurunda ise O'nun sıfatları ve fiillerinin tecellileri kabul edilmekle beraber, her zaman O'nun aşkınlığına vurgu yapılarak tenzihçi bir tutum sergilenmiştir. Sûfiler, kelâm ilminin "Aşkın Allah" telakkisine¹⁶⁷⁵ karşı, zatı, sıfatları ve fiilleri ile her yerde var olan, tahtı Arş-ı Alâ'dan ziyade, müminin kalbinde bulunan, "yegâne gerçek" anlayışını daha anlaşılabilir bulmuşlardır.¹⁶⁷⁶

Bununla beraber gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik açıdan tasavvufî anlayış, kelâmdan ayrılmaktadır.¹⁶⁷⁷ Başka bir ifadeyle kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin tevhid gibi temel meselelerde hedefleri aynı olmakla birlikte, konuları ele almada izledikleri metotları açısından ciddi farklılıklar görülmektedir. Zira kelâm ve tasavvuf ilimleri göz önünde bulundurulduğunda kalp merkezli ve akıl/zihin orjinli bilgi şeklinde iki farklı bilginin varlığı görülür. Kalbî bilgi ile zihnî bilgi diye ikiye indirilebilecek

¹⁶⁷² İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 545.

¹⁶⁷³ Abdülgaflar Aslan, "IV/X. Yüzyılda Kelâm-Tasavvuf İlişkisi-İbn Furek Örneği-", 74-75.

¹⁶⁷⁴ İlyas Çelebi, "Zühed ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi", 106

¹⁶⁷⁵ İslâm düşüncesinde Tek ve Aşkın (Müteal) bir Allah inancı için bkz. Hayrani Altuntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara 1986, 14-16

¹⁶⁷⁶ Abdurrahim Güzel, "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhid", 198.

¹⁶⁷⁷ Abdülgaflar Aslan, "IV/X. Yüzyılda Kelâm-Tasavvuf İlişkisi-İbn Furek Örneği-", 74-75.

olan söz konusu iki ayrı bilgi edinme yolunun tarihî kökenleri oldukça eskiye dayanmaktadır. Bu kökenleri akılcı geleneği temsil eden Aristoteles ve irfancı geleneğin kaynağı olarak gösterilen Platon ve Yeni Eflatunculuk'tan daha da eskiye götürmek mümkündür. Bu iki ekol, özleri itibarıyla iki ayrı insan algısına sahip olup bu insan tipleri birbirine pek benzememektedir. Ruh-beden, madde-manâ, ilim-irfan, zâhir-bâtın gibi ayrımlar üzerine kurulmuş olan bu ikili sistem tarihî bir gerçeklik olarak kendisini sürekli hissettirmiştir.¹⁶⁷⁸

İşte bu sistem hem kelim hem de tasavvufun marifetullah konusunu ele alırken kullandıkları yöneme de yansımıştır. Zira kelimciler, akılcı geleneği temsil eden Aristoteles felsefesinin; sûfiler ise irfancı geleneğin ilk olarak kendini gösterdiği Platon ve Yeni Eflatunculuğun, İslâmî öğretilerle tashih edilen birer tezahürleri olarak görülebilir. Bununla beraber marifetullah konusunda kelimciler ile sûfilerin bilgi kaynağının farklılığı, kelimcilerin, akılcı bir felsefe olan Yunan Meşşâîliğine yaklaşımlarına karşılık sûfilerin, sezgici bir felsefe olan Yunan İşrakîliğini az da olsa andırdıkları şeklinde ifade edilebilir.¹⁶⁷⁹ Ancak hem kelim hem de tasavvuf, onlardan farklı olarak salt akılcılık yerine, akıl/kalp ve nass ilişkisinden oluşan bir bilgi nazariyesi ortaya koymuşlardır.

Bununla beraber akıl-vahiy ilişkisini gözetken tasavvuf, mahiyeti icabı tasavvuf daima kalbe, vicdana ve ilhama, selef mezhebine ve kelim sistemine nazaran daha çok önem vermiştir. Bununla beraber disiplininin içinden metodolojik açıdan farklı cereyanlar ve muhtelif temayüller ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle tasavvuf cereyanı içinde yer alan bazı hareketlerin nass ve akıl karşısındaki tavırları arasında büyük farklar görülür. Bunlardan bir kısmının nassa ve şer'î hükümlere, bir kısmının akla ve fikre, bir kısmının da kalbe, vicdana ve ilhama daha çok önem verdikleri görülür. Hatta bazı tasavvufî fırkaların din ile diğer bazılarının ise akılla ilgiyi kestikleri bilinmektedir. Zira üç çeşit tasavvuf tarzını görmek mümkündür. Birincisi: akla, fikre, mantığa, kıyasa ve istidlale âzamî derecede önem ve değer veren bir tasavvufî telakkidir. Bunun temsilcisi olarak Muhâsibî gösterilebilir. İkincisi: nas ve akla hiç bağlı kalmadan düşüncelerini ve mistik duygularını son derece serbest bir dille ifade eden tasavvufî telakkidir. Bunun temsilcisi de Hallac el-Mansûr'dur. Üçüncüsü: diğer iki telakki arasında bir yer işgal eden anlayıştır. Buna göre ne akla, kıyasa ve istidlale çok bağlıdır

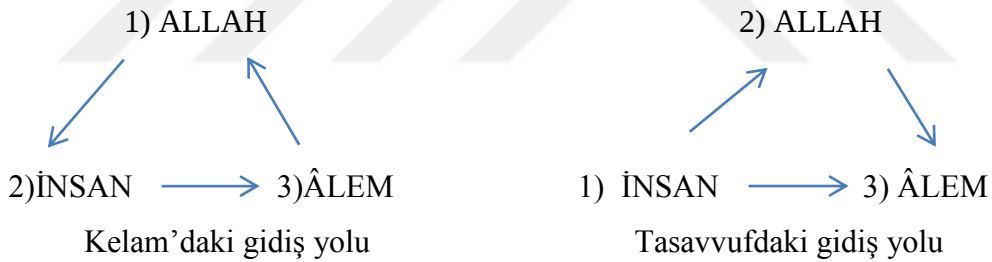
¹⁶⁷⁸ Sıddık Korkmaz, "Gnostizmin Şîa'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi" Adlı Tebliğin Müzakeresi, 213.

¹⁶⁷⁹ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 113.

ne de nas ve akıldan tamamen bağımsız, son derece serbest bir dille ifade edilen bir telakkidir. Bunun temsilcisi olarak da Beyazîd-i Bistamî gösterilebilir.¹⁶⁸⁰ Bunu kısaca ifade edecek olursak sûfileri muhadara, mükâşefe ve müşâhede ehli şeklinde üç kısımda ele almak mümkündür.¹⁶⁸¹

Bütün bunlara ek olarak tasavvufun ağırlıklı olarak kelim ve İslâm Felsefenin etkisinde geliştiği söylenebilir. Zira her üç disiplin de âdeta Allah-âlem ilişkisi üzerine kurulmuştur.¹⁶⁸² Bununla beraber bazı sûfilerin, marifetullah konusunda kelamcılardan ziyade İslâm Felsefesine daha yakın oldukları söylenebilir. Zira Konevî, kelamcılarla sûfilerin, istisnâî durumlarda görüş birliğine vardıklarını, ancak muhakkik filozoflarla hemen hemen her konuda görüş birliğine vardıklarını ifade eder.¹⁶⁸³

Böyle olmakla beraber sağlıklı bir Allah tasavvurunu oluştururken, gerek kelim ve gerekse tasavvufta Allah-insan ve âlem üçlüsünün, daima temel ilkelerin merkezinde olduğu görülmektedir. Kelam, felsefe ve tasavvufta Allah-insan-âlem üçlüsünün, daima temel ilkelerin merkezinde olduğu görülmektedir. Temelde bu üçlü arasındaki ilişki ve bağ ele alınmaktadır. Öyleyse farklılık nedir? Farklılık biraz önce de değindiğimiz gibi, bu üçlü arasındaki gidiş yolu, yani metodoloji sorunudur.



Kelam metodu açısından bu üçlüye baktığımızda istidlâlî yollarla insanı merkez alarak, âlemi tanıma -ki bu tanıma içerisine kozmolojik süreç, yaratılış, varlık gibi konular girer- yoluyla Allah'ı tanıma ve ispat süreci gözlenmektedir. Hudus, imkân ve illet delilleri bu bağlamda ele alınabilir. Kelamcılarının ilim elde etme yolları da aynı süreci ifade etmektedir.¹⁶⁸⁴

Yukarıdaki şemaya dikkat edilirse hem kelim hem de tasavvufun marifetullah anlayışında temel ağırlık noktaları vardır. Tasavvufun marifet anlayışında bu ağırlık

¹⁶⁸⁰ Hucviri, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 33-34; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 126.

¹⁶⁸¹ Gazalî, *el-Munkızu nine'd-dalal*, (Mecmûatu'r-resâil içinde), 581. Konuyla ilgili detaylı bilgi için I. Bölüme müracaat edilebilir.

¹⁶⁸² Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, 112.

¹⁶⁸³ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, 87.

¹⁶⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69 vd.; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 18; Bakıllanî, *et-Temhîd*, 8-11; Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 27-29; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 33-35

noktası bizzat “Allah”tır.¹⁶⁸⁵ Yani Allah’a varmak, O’nu bulabilmek esastır. Zira tasavvuf metodu açısından bu üçlüye baktığımızda, işe öncelikle insandan başlamak suretiyle Allah’a gidiş esası ve yolu takip edilerek, insanın Allah’la olan vahdeti temele konulmuş, bu kanaldan âleme yönelme prensibi gözlenmiştir. Dolayısıyla tasavvufun marifetullah konusundaki izlediği yön masivadan çıkıp maveraya doğru uzanmaktadır. Nitekim tasavvufun yönü, “mâsiva”dan kalkarak/kaçarak “maveraya” (Allah’a, ahirete) doğru yönelmektir. Bu yönelme, halkta amel/ahlaktan ibadete; meşakkat/sabırdan ruhsal maneviyat ve sevaba doğru bir kayış/kaçış olarak görülebilir. Kelamın marifetullah nazariyesinin ağırlık noktası ise Allah-insan-âlem üçlüsü arasında dönüp dolaşır. Yani onların marifet nazariyesinin yönü ise maveradan gelen vahiy ışığında ve masivada olup maveraya kadar uzanabilen aklın masivayı/dünyayı inşa edip, buradan tekrar maveraya doğru uzanmaktadır. İşte kelam ilmi, marifetullah hususunda izlediği bu yöneliş doğrultusunda bir insan-Allah ilişkisi kurulmuştur. Kelam ve tasavvufun marifetullah konusundaki bu yaklaşımlarına karşı ayet ve hadislerle dayanan orta yol İslâm’ın yönü, bir “mavera”dan (tevhid/iman) kalkarak “masiva”yı (dünya) imar ve ıslah edip ikinci bir maveraya (ahiret) yönelmektir.¹⁶⁸⁶

Marifetullah konusu çerçevesinde kelam ve tasavvufun metodolojisi ve tutumu hakkında icmalî bilgi verdikten sonra sûfilerin marifetullah konusuna yaklaşımları ciddi anlamda merak konusudur. Ancak bu konuya geçmeden önce marifetullahın, tasavvuftaki yerine ve önemine değinmek, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

3.1. MARİFETULLAHIN YERİ VE RÖLÜ

Aslında iman binasının ilk unsuru marifetullahtır.¹⁶⁸⁷ İnsanlığın en ulvi derecesi, Allah’a iman içindeki marifetullah olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁸⁸ Tasavvuf düşünce sisteminde marifetullah, en yüce gaye kabul edilmekle beraber düşünce sisteminin merkezine konulmuş ve genel itibarıyla terminolojisi ve düşünceleri bunun etrafında şekillenmiştir. Zira tasavvuf, gayesi marifet; Allah’ı bilmek ve tanımak olan fitrî bir olgudur.¹⁶⁸⁹ Yani tasavvufta asıl gaye marifetullahtır.¹⁶⁹⁰ Bununla beraber tasavvufta

¹⁶⁸⁵ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 318.

¹⁶⁸⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İlhami Güler, *İlhamiyât Dini-Teolojik Aforizmalar-I*, 162.

¹⁶⁸⁷ Gazalî, *İhyâ*, I, 181.

¹⁶⁸⁸ Yamina Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur’ani Bir Metodoloji Arayışı)*, İstanbul 1998, 128.

¹⁶⁸⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Marifetullah*, 28.

¹⁶⁹⁰ Mahir İz, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*, 32.

marifetullah, murakabenin kısımlarından ilki olarak kabul edilir.¹⁶⁹¹ Sûfiler arasında marifetullahın ne olduğuna yönelik birtakım açıklamalar yapılmıştır.¹⁶⁹² Nitekim kimi sûfilere göre “ilk nimet”¹⁶⁹³ olarak kabul edilen marifetullah, “mahlûkatın hareketleri ve sükûnları Allah ileddir” diye O’nu bilmek ve tanımaktır.¹⁶⁹⁴

Aynı şekilde onlara göre ilimlerin en şerefli, Allah’ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir.¹⁶⁹⁵ Yani sûfilere göre bütün hallerde ve zamanlarda kul için en önemli olan şey, Allah’ı tanımaktır. Aslında tasavvufta olduğu kadar kelimada da en yüce amaç, marifetullah olup en ulvi ve en şerefli ilim marifetullahı elde etmektir. Onların böyle görmesi, aslında Kur’an’ın mesajına mutabık düşmektedir. Nitekim Kur’an’ın üç temel konusu vardır. Birincisi, Allah’ı bilme; ikincisi, ahireti bilme; üçüncüsü ise dosdoğru yolu bilmedir. Bunların en önemlisi ise marifetullahtır.¹⁶⁹⁶ Ayrıca Hz. Peygamber’in ümmetine verdiği mesaja gayet uygundur. Zira Hz. Peygamber, marifetullahın ilmin başı olduğunu ifade edip, ehemmiyetini vurgulamıştır. Nitekim “*Kendisine, ilmin inceliklerini öğretmesini isteyen bir adama Hz. Peygamber, ‘sen ilmin başı için ne yaptın ki onun inceliklerini öğrenmek istiyorsun?’ diye sorar. Adam ‘ilmin başı nedir? Deyince Resulullah, ‘Allah’ı hakkıyla tanıman, temsil ve teşbihe gitmeden, O’nun alîm, kadîr ve bir olduğunu bilmendir’ buyurdu.*”¹⁶⁹⁷ Başka bir hadiste ise “*Beş şey vardır ki bunları bilmemenin özrü olmaz: Allah’ı bilmek ve Onu hiçbir şeye benzetmemek...*”¹⁶⁹⁸ şeklinde buyurmuştur.

Aslında her iki disiplin de marifetullahı konu edinen ilim dalının en şerefli ilim sahası olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zaten eski ulemanın yanında hangi ilim marifetullahı işliyorsa, o ilim “eşrefu’l-ulum” kabul ediliyordu. Kelamcılar, Allah’ın zatı, sıfatları ve fiilleri hakkındaki malumatın, en şerefli malumat olduğunu ifade etmişlerdir. Zira şüphesiz ki malumatın şerefli olması, onu bilmenin de şerefli olduğunu gösterir.¹⁶⁹⁹ O hâlde bana bunu öğretecek, tattıracak hangi ilim varsa, adına tasavvuf demiyorum hangi

¹⁶⁹¹ Muhâsibî, *Şerhu’l-Marife*, 20.

¹⁶⁹² Geniş bilgi için bkz. Muhâsibî, *Şerhu’l-Marife*, 20-21.

¹⁶⁹³ Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Bed’u men enâbe illallah ve yelihi âdâbu’n-nüfus*, thk. Mecdî Fethî Seyyid, Dâru’s-Selâm, Kâhire 1412/1991, 72.

¹⁶⁹⁴ Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 340

¹⁶⁹⁵ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1354; I, 88, 90

¹⁶⁹⁶ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru’l-Kur’an*, y.y. 1311, 29-30.

¹⁶⁹⁷ Ezdî, İbn Ömer Rabi’ b. Hubeyb, *Müsnedu’r-Rabi’*, nşr. Mektebetu’s-Sekafeti’d-Diniyye, Kâhire ts., III, 18, (H. no: 834).

¹⁶⁹⁸ Kadî Abdulcebbar, *Fadlu’l-i’tizâl*, 150. Bu rivayetin, bu lafızlarla hadis kitaplarında geçmediği nakledilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 220.

¹⁶⁹⁹ Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, I, 175 vd.; Cürçânî, *Şerhu’l-mevakîf*, I, 58-59; Gazalî, *İhyâ*, I, 24.; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 75; Giritli Sırrı Paşa, *Nakdu’l-Kelam fî akâidi’l-İslâm*, 7.

ilimse o ilim eşrefu'l-ilmdir. Mevzularına göre değerlendirilir, konusu Allah'ı bilme olan bir ilimden üstün bir ilim olamaz. Bunu kim nasıl tahakkuk ettirmişse, şeref ona aittir.¹⁷⁰⁰ Böylece kelim ilminin önemini vurgulamaya çalışmışlardır. Aynı şekilde fıkıh ve felsefe gibi diğer disiplin mensuplarının da kendi ilim dallarını ön plana çıkaracak söylemlerinin olduğunu görmek mümkündür.¹⁷⁰¹ Zira sûfiler, marifetullahı, Allah'ı konu aldığı için en kıymetli bilgi olarak değerlendirmişlerdir. Zira İbn Arabî, bilginin önemini veya yüceliğini maluma bağlar. Malumun değeri, bilginin değerini ortaya koyar. Bundan hareketle “marifetullah”ın en yüce bilgi olduğu sonucuna varır.¹⁷⁰² Hatta onlara göre ârifler, bilmedikleri şeyleri, marifetullah ile elde edebiliyorlar.¹⁷⁰³ Bununla beraber o, bilgiye götüren yolun da onun öneminde rol oynadığını vurgulayarak sûfilerin bilgiyi direkt olarak Allah'tan almaları sebebiyle bunun diğerlerinden daha üstün olduğunu ileri sürer.¹⁷⁰⁴ Dikkat edilirse, onlar konusunun değerine göre ilimlerin derecesini ortaya koymaya çalışmıştır. Yoksa dünyevî getirisinin çokluğuna göre dizayn etmemişlerdir.

Onların bu yaklaşımı, hadisleri anlamalarına da yansımıştır. Nitekim “*İlim talep etmek, Müslüman erkek ve kadın her Müslümana farzdır.*”¹⁷⁰⁵ hadisinde geçen “ilim” hakkında ilim sahasına mensub herkes kendi ilimleri olduğunu iddia ettikleri gibi, kelimciler farz olan bu ilmin kelim ilmi olduğunu, sûfiler ise hâl ilmi yani tasavvuf olduğunu savunmuşlardır.¹⁷⁰⁶ Zira Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), “Mavi gök kubbesinin altında bizim ilmimizden daha şerefli bir ilim olsaydı gider onu öğrenirdim” diyerek buna işaret etmiştir.¹⁷⁰⁷

Bununla beraber sûfiler, marifetullahı hayatın en temel gayesi ve en şerefli ilim olarak görme düşüncesini naslarla temellendirmek üzere içerisinde marifetin “a-r-f” fiili şeklinde türevlerinin yer aldığı âyetlerden ziyade, çoğunlukla “*İnsanları ve cinleri*

¹⁷⁰⁰ Lamia Levent-Kâmil Büyüker, “Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç ile İrfan Geleneği Üzerine Bir Söyleşi”, *Diyanet Aylık Dergisi*, sy: 272, Ankara Ağustos 2013, 30

¹⁷⁰¹ Gazalî, *İhyâ*, I, 24.

¹⁷⁰² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 208; Ayrıca bkz. Aynı eser, III, 79; Şa'rânî, *Dureru'l-ğavvâs alâ fetavâ seyyidi ale'l-havâs*, 118.

¹⁷⁰³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XII, 77.

¹⁷⁰⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, III, 100.

¹⁷⁰⁵ Bu hadisin birçok tarikin olduğu nakledilmiştir. Ancak bunların en sağlam tarikin Katâde'nin ve ve Sâbit'in Enes'ten rivayet ettikleri tariktir. İbn Mace'nin bu rivayeti hasen gördüğü nakledilmiştir. Bu rivayeti, hadis otoriteleri genelde hasen görmüşlerdir. Geniş bilgi için bkz. İbn Mace, *Fadlu'l-ulema*: 224; İsbehanî, *Ebu'l-Nuaym Ahmed b. Abdillâh, Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (I-X), Dâru'l-Fikr, Mısır 1416/1996, VIII, 323; X, 200; Beyhakî, *Ebü Bekr Ahmet b. Hüseyin, el-Câmi' li şuabi'l-imân*, (I-XIV), thk. Abdu'l-Ali Abdu'l Humeyd Hâmid, *Mektebetu'r-Rüşd*, Riyad 1423/2003, III, 193; Suyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira*, 141-142.

¹⁷⁰⁶ Gazalî, *İhyâ*, I, 24; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, 364-366.

¹⁷⁰⁷ Tûsî, *el-Luma*, 239

ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”¹⁷⁰⁸ ayetine atıfta bulunmuşlardır.¹⁷⁰⁹ Onlar, bu ayetteki “ibadet etsinler” ifadesini, İbn Abbas’a dayandırdıkları “beni tanısınlar diye” şeklinde anlamışlardır.¹⁷¹⁰ Ancak bazı rivâyetlere göre ise ‘beni tanısınlar’ şeklindeki yorum, İbn Cüreyc’e (150/767) aittir.¹⁷¹¹ Aslında İbn Abbas’ın, kulluk etmek anlamına gelen “ليعبدون” ifadesini “tanısınlar” “ليعرفون” şeklinde açıklaması sûfiler için marifet konusunda temel argümanlardan birisini teşkil etmiştir.¹⁷¹² Çünkü onlara göre ibadet, kendisine ibadet edilenin bilinmesine (marifetine) bağlıdır. Bilinmeyene ibadet edilmez, dolayısıyla marifetsiz ibadetin bir anlamı yoktur.¹⁷¹³ Bazı sûfiler bu ayete dayanarak, Allah’ın kullarına ilk farz kıldığı şeyin ma’rifet olduğunu söylemiştir.¹⁷¹⁴

Öte yandan onlar, “*Ben bilinmez bir hazineydim. Maruf olmak, tanınmak için her şeyi yarattım.*”¹⁷¹⁵ şeklindeki kudsî hadisi de delil getirerek, marifetullahın önemine dikkat çekmektedirler. Zira onlara göre insanlığın varoluş sırrı, marifet ve muhabbetir.¹⁷¹⁶ Allah, kendi sıfatlarının, fiillerinin, hikmetinin ve fiillerindeki sırlarının inceliklerinin bilinmesini âdeta irade etmiştir.¹⁷¹⁷ Zira kişinin bilmesine muhtaç olduğu en önemli şey, yaratılanların yaratıcısını bilmektir. Hâlık’ın sıfatlarını ve sonradan olanların nasıl olduklarını bilmektir. Zira insan, Mâlik’ini bilmezse, mülkün kimin olduğunu, kimin isteklerine cevap vereceğini itiraf edemez.¹⁷¹⁸ Ayrıca onlar, Allah’a giden bir yolu bilmeyen ve O’nu tanımayan/bilmeyen kimseye sefil diyerek, konuya verdikleri önemi ortaya koymuşlardır.¹⁷¹⁹

Sûfiler, ilmin mertebelerini tayin etmiş ve ilimleri konusuna göre tertip etmişlerdir. Bu mertebeler içerisinde en yücesinin Allah’ı bilmek olduğunu ileri

¹⁷⁰⁸ Zâriyât: 51/56

¹⁷⁰⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 222; XII, 302; Hasan Kâmil Yılmaz, *Marifetullah*, 5.

¹⁷¹⁰ Tûsî, *el-Luma*, 63; Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 331; Razi, *Tefsir-i Kebir*, XX, 398; İbn Haldun, *Şifau’s-sail*, 59; Düveyş, *Resâil-u ve fetâvâ fi zemmi İbn Arabîyyi’s-sûfî*, s.26; Süleyman Uludağ, “Ma’rifet” mad., *DİA*, XXVIII, 55.

¹⁷¹¹ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İsmail b. Ömer, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, (I-VIII), thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, y.y. 1420/1999, VII, 425. Bazı tefsirlerde ise bu anlam, Mücahid’e isnad edilmiştir. Bkz. Sa’lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*, (I-X), thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, Beyrut 1422/2002, IX, 120; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVII, 55.

¹⁷¹² Tûsî, *el-Luma*, 63; Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, II, 132.

¹⁷¹³ Süleyman Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 55.

¹⁷¹⁴ Tûsî, *el-Luma*, 63.

¹⁷¹⁵ Aclûnî, *Keşfu’l-hafa*, II, 173. (Aclûnî, bu sözü İbn Teymiyye, Zerkeşî ve İbn Hacer’in hadis saymadıkları, Aliyyu’l-Kârî’nin ise manasının sahih olabileceği şeklinde bir yaklaşımının bulunduğu bahseder. Bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-hafa*, II, 173).

¹⁷¹⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, *Marifetullah*, 5.

¹⁷¹⁷ Gazalî, *el-İktisâd fi’l-itikad*, 169.

¹⁷¹⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 12

¹⁷¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 24

sürmüşlerdir.¹⁷²⁰ Onların nezdinde insanın en mühim ayırıcı vasıflarından birisi, Allah'ı sıfat ve fiilleri bakımından bilmesidir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan Allah'ı tanıma yeteneği yani marifeti elde etme kabiliyetidir. Çünkü insanı Allah'a yaklaştıran husus, kendisinde mevcut olan organlarını ve kuvvetlerini ilimlerin en yücesi ve şerefli olan Allah'ı tanıma (marifetullah) yolunda kullanmasıdır. Zaten insanın kemali bu bilgiye bağlıdır. Bu sebeple dünyada en mühim bilgi, ruhun hedefi olan marifetullahı sahip olmaktır. Zaten insan da Allah'ı tanımak için yaratılmıştır. Dolayısıyla marifetullah dışında mutluluk yoktur. Asıl mutluluk ve gerçek mükemmellik, ancak Allah'ı tanımadır.¹⁷²¹

Sûfiler, zevk ve lezzet verme açısından da marifetullahı ayrı bir değer biçmişlerdir. Sûfilere göre en lezzetli ilim, Allah'ı, O'nun sıfatlarını, fiillerini ilhamî ilimle bilmektir.¹⁷²² Sûfilere göre ilim ve marifette büyük bir zevk vardır. En şerefli bilgi de marifetullahtır. Marifetullahtan daha büyük bir zevk olamaz. Diğer tüm bilgilerin verdiği zevk marifetullah zevkine benzemez. İnsanın başkalarına ait sırları ve gizleri öğrenmeye çabalaması, aldığı zevk dolayısıyladır. En fazla zevk veren bilgi ise malumu en mükemmel olan bilgidir. Yani Allah'ı, sıfatlarını, fiillerini ve kâinattaki tedbir ve idaresini bilmektir. Azîz Mahmud Hüdâyî'nin tasavvufî düşüncesinde marifet ve ilm-i ilahînin, yani Cenâb-ı Hakkı iyice tanımanın, faziletlerin en yücesi olarak kabul edilmesi de bunu göstermektedir.¹⁷²³

3.2. ALLAH'I BİLME İMKÂNI

Allah'ın bilinmesi konusuna geçmeden önce sûfiler açısından O'nun mahiyetinin ne olduğu ve tarifinin yapılabilirliği konusunu ve O'nun bilgi objesi olarak görülmesi hususlarını ortaya koymak faydalı olacaktır.

Allah'ın mahiyetinin bilinmesi ve tarifinin yapılabilmesi için birtakım soruların cevaplarının bilinmesi gerekmektedir. Sûfiler, ummehâtu'l-metâlib diye isimlendirdikleri, dört ana sorudan bahsederler. Bu sorular, “mi?”, “ne?”, “nasıl?” ve “niçin?” sorularıdır. “mi?”, vücuttan; “ne?”, mahiyet denilen hakikatten; “nasıl?”,

¹⁷²⁰ İbn Arabî, *Futuhatu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 79

¹⁷²¹ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1354.

¹⁷²² İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, 66; Aziz Mahmut Hüdâyî, *İlim, amel, seyri süluk (Câmiu'l-fezâil)*, (Çev.: Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yay., İstanbul 1988, 170.

¹⁷²³ Aziz Mahmut Hüdâyî, *İlim, amel, seyri süluk (Câmiu'l-fezâil)*, (Çev.: Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yay., İstanbul 1988, 170. Konuyla ilgili ayrıca bkzk İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 208; Ayrıca bkz. Aynı eser, III, 79; Şa'rânî, *Dureru'l-ğavvâs alâ fetâvâ seyyidî ale'l-havâs*, 118.

hal'den; “niçin?”, illet ve sebepten sualdır.¹⁷²⁴ Hal böyle iken Allah hakkında bu sorular sorulabilir mi? Sûfiler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Ancak “hel/mi?” sorusunun sorulamayacağı konusunda sanki ittifak vardır. Sûfilere göre Allah hakkında “hel/mi?” sorusunun sorulması, men edilmiştir. Zira O’nun fiilleri, bir illete bağlı değildir.¹⁷²⁵

Diğer soruların sorulması hususunda ise kimileri sorulabileceğini; kimleri de sorulamayacağını ileri sürmüşlerdir. Yine bazıları bu soruların sorulmasını aklen; kimileri de şer’an yasaklanmış olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁷²⁶ Mesela Allah hakkında “nasıl” sorusunun sorulması konusunda sûfiler ihtilafa düşmüşlerdir. Kimilerine göre O’nun keyfiyeti yoktur, dolayısıyla bu soru sorulmaz. Bunlara göre aklen O’nun keyfiyeti muhaldır. Kimilerine göre ise O’nun keyfiyeti vardır, ancak bilinmez. Bunlar, bazı kelamcılar gibi düşünüp bu sorunun sorulmasının, şer’an uygun olmadığını, aklen mümkün olduğunu beyan etmişlerdir.¹⁷²⁷ Ancak bunlar da O’nun nasıllığının olmayacağını ifade etmişlerdir.¹⁷²⁸ Bununla beraber sûfilere göre O’nun keyfiyeti, varsa bile makulatin keyfiyetinin dışındadır. Dolayısıyla da bilinmez. Hem zaten “*O’nun benzeri gibisi hiçbir şey yoktur.*”¹⁷²⁹ ayeti de bunu göstermektedir.¹⁷³⁰ Yine onlara göre Allah, nasıl ve nerede sorularından münezzehtir, yücedir.¹⁷³¹ Ancak sûfiler, kendilerine “O nasıldır?” şeklinde bir soru geldiğinde Allah’ın sıfatlarıyla cevap vermişlerdir.¹⁷³² Aynı şekilde onlara göre her kim, tevhid hakkındaki hakikatı bilirse, ondan niçin ve nasıl soruları düşer.¹⁷³³

Allah, hakkında “niçin” sorusuna gelince, bu mümkündür. Zira Allah, “*Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”¹⁷³⁴ yani “niçin insanları ve cinleri yarattın” sorusuna verilen cevaptır.¹⁷³⁵

Diğer taraftan sûfiler, Allah hakkında “ne?” sorusunun sorulmasının da uygun olmadığını savunmuşlardır. Zira onlara göre bu soru, mahiyetten sormaktır ki bu da bir

¹⁷²⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 218; Dikkat edilirse, İbn Arabî’nin *ummuhâtu'l-metâlib* şeklinde ifade ettiği bu soruları, Kindî ‘varlık hakkında bilgi edinmenin dört sorusu’ diye ifade eder. Geniş bilgi için bkz. Kindî, Ebû Yusuf Yakup b. İshak es-Sabbah, *Felsefî Risâleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), İz yay., İstanbul 1994, 2.

¹⁷²⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 219-220.

¹⁷²⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 219.

¹⁷²⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 220.

¹⁷²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 20.

¹⁷²⁹ Şûra: 42/11.

¹⁷³⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 220.

¹⁷³¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 7.

¹⁷³² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 17.

¹⁷³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 19.

¹⁷³⁴ Zariyat: 51/56.

¹⁷³⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 222.

tariftir. Hâlbuki Allah'ın tarifi yoktur. Bununla beraber Allah, kendisi hakkında “ne?” sorusunun sorulmasını caiz kılmamıştır. Zira “*O’nun benzeri gibisi hiçbir şey yoktur*” diye buyurmuştur. Dolayısıyla bu sorunun sorulması uygun değildir.¹⁷³⁶ İbn Arabî’ye göre Ehl-i Hakk bu sorunun sorulmasını sahih ve mümkün görmüştür. Ancak doğru cevap, sadece Hz. Musa’nın verdiği cevaptır.¹⁷³⁷

Dikkat edilirse bu soru Allah'ın mahiyetine yönelik bir sorudur. Allah'ın mahiyetinin sorulup sorulmayacağını ise üç kesim problem edinmiştir. Birincisi, varlık konusunda naslardan hareket eden şeriat âlimleri, ikincisi ise nasları değil de akli esas alan felsefecilerdir. Diğer bir ifadeyle ‘Allah’ın mahiyeti’nden sorulup sorulamayacağı hususunda iki temel görüşün mevcut olduğu görülmektedir. Birincisi mahiyetin aklen sorulamayacağı tezini işleyen felsefecilerin görüşü, ikincisi de aklen mümkün görüp şer’an yasaklanacağını ileri süren ve İbn Arabî’nin “şeriat yanlıları” dediği kelâmcıların görüşüdür.¹⁷³⁸ Bu durumda felsefeciler, aklen Allah'ın mahiyetinin tartışlamayacağını savunurken, “şeriat yanlıları” dediği muhtemelen kelamcılar ise aklen tartışılabileceğini ancak “*O’nun hiçbir benzeri yoktur.*”¹⁷³⁹ mealindeki ayeti delil getirerek şer’an câiz olmadığını iddia etmektedirler. Üçüncü kesimi oluşturan sûfiler ise burada “şer’an tartışlamayacağı” ibaresine takılır ve “*Firavun, âlemlerin Rabbi nedir (kimdir)? diye sordu.*”¹⁷⁴⁰ ayetinde “nedir” veya “kimdir” anlamlarına gelen ve mahiyetin sorulduğu Arapça’daki “mâ” soru kipinin kullanılmasının şer’an mahiyetten sorulabileceğinin cevazına delil olduğunu ifade etmişlerdir. Burada onların kelâmcılara karşı çıkışının sebebi belki de ona göre onların akıl ile şeriatı anlamsız bir şekilde karşı karşıya getirmeleridir.¹⁷⁴¹ Bu hususta Gazalî de Firavun’un bu sorusuna temas ederek, Allah'ın bu ve benzeri sorulara İhlas suresiyle karşılık verdiğini, dolayısıyla zatının mahiyeti ve kühünün bilinemeyeceğini ileri sürer.¹⁷⁴²

Sûfilere göre bu sorunun Allah hakkında sorulması, aklen uygun değildir. Çünkü bu soru O’nun mahiyetine ve tarifine yönelik bir sualdır. Hâlbuki sûfiler, Allah'ın tarifinin olamayacağını özellikle beyan etmişlerdir.¹⁷⁴³ Onlara göre O, ezelde zatıyla

¹⁷³⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 219.

¹⁷³⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 208.

¹⁷³⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 219-222.

¹⁷³⁹ Şûra: 42/11.

¹⁷⁴⁰ Şuara: 26/23.

¹⁷⁴¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 219-222.

¹⁷⁴² Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 68.

¹⁷⁴³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 19; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223.

mevcuttur. Tarifi ve sınırı yoktur.¹⁷⁴⁴ Yani sûfilere göre Allah, tariflerden ve harflerden önce de bilinen, tanınandır. O'nun zatının tarifi yoktur. Zatı hakkında söylenecek söz ve bunu dile getirecek harfler de yoktur.¹⁷⁴⁵ Zira sûfilere göre Allah'ın tarif ve tahdidi bütün formların sınırını kavramakla bilinir. Bu ise imkânsızdır. Öyleyse O'nun tarif ve tahdidi muhaldir.¹⁷⁴⁶ Zira O'nun tarifi âlemdeki bütün şeylerin tanımını ve suretini barındıracak bir tariftir. Hâlbuki insan, kâinattaki gücü dairesindeki şeylere ulaşp, onların suretlerinden hareketle onların tanımını yapabilir. Yani O'nun tanımı, ancak her şeyin tarifi bilinmekle mümkündür. Bu da insan için muhaldir. O hâlde Allah'ın tarifi muhaldir.¹⁷⁴⁷

Allah'ın tarifinin yapılamamasının diğer bir gerekçesi ise bizzat Allah'ın tüm yönleriyle gerçek manada bilgiye konu olabilecek bir varlık olmamasıdır. Yani ilahî düzlemin, mürekkep olmamasından ve belli sınırlar ve dinamikler ile sınırlandırılmaz olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bilgi, ancak tarif ve tanımlamak ile düşünülebilir, tarif ve tanımdan ikisi de tanımlanan ve tarif edilende bir bileşikliği gerektirir, Hâlbuki Allah, basittir, cüzlerden mürekkep olmayıp, mücerred ve soyuttur”.¹⁷⁴⁸ Bununla beraber hadd/tarif, cins ve fasıldan oluşan varlıklar için söz konusudur. Allah da mürekkep değildir. Zira O'nun zatı başka varlıklarla ortaklığın söz konusu olacağı durumlardan mürekkep olmayıp, bundan münezzehtir. Dolayısıyla onun cinsi yoktur ki iştirak olsun, O'nun bir imtiyazı yoktur ki faslı olsun. Zira onlara göre Allah ile âlem, Hâlık ile mahlûk arasında hiçbir münasebet/uygunluk, hiçbir ortaklık, cins ve fasl uygunluğu yoktur.¹⁷⁴⁹ Bununla beraber Firavun, “*Firavun, âlemlerin Rabbi nedir (kimdir)? diye sordu.*”¹⁷⁵⁰ ayetiyle haber verildiği üzere Allah'ın mahiyetini sorarken, O'nun hakikatının ne olduğunu kast etmişti. Zira “Mâ” sorusu, ancak mahiyeti mürekkep olan varlıklar için kullanılabilir.¹⁷⁵¹ Bu da ancak fasl-ı karib ve cins-i karibten elde edilen tarif ile mümkündür. Hâlbuki fasl ve cins, ancak mürekkep olan varlıklarda olabilir. Allah ise mürekkep değildir.¹⁷⁵²

¹⁷⁴⁴ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 208.

¹⁷⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 12.

¹⁷⁴⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 68-69.

¹⁷⁴⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 68.

¹⁷⁴⁸ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 343; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 19.

¹⁷⁴⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 219.

¹⁷⁵⁰ Şura: 26/23.

¹⁷⁵¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 221.

¹⁷⁵² İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 207-208.

Tarifinin yapılamamasının başka bir gerekçesi de Hakk zihinde tasavvur edilemez, düşünce yoluyla da algılanamaz.¹⁷⁵³ Aslında bu hususta sûfiler ile kelamcılar aynı görüştedirler. Ancak bazı kelamcılar hadd-i lafzî dedikleri O'nun sıfatları ve isimleri göz önünde bulundurularak tarifinin yapılabilmesi konusunda sûfilerin, söylemde olmasa da netice itibariyle böyle bir tarifin veya tanımın yapılabileceğini söyledikleri görülür. Zira onlara göre Allah'ın iki asıl makamı vardır. Birincisi zat, ikincisi ulûhiyettir. Allah, zat makamında bilinmezdir, ulûhiyet makamına nüzulünde bilinebilir olmaktadır.¹⁷⁵⁴ Dolayısıyla haber verilen isim ve sıfatlarından hareketle “Allah, Âlim'dir” şeklinde yapılan bir tarifin, sûfilerin anlayışına ters düşmediği söylenebilir. Nitekim İbn Arabî'nin, “Allah, gönderdiği şeriatte kendisini nasıl tanıttıysa, öyle kabul edilmelidir” görüşünü benimsemesi bunun göstergesidir.¹⁷⁵⁵ Zira hiç kimse, bir şeyin kendisini bilmesinden daha fazla o şeyi bilemez.¹⁷⁵⁶

Aslında her iki disiplin de Allah'ın tarifinin de olamayacağı sonucuna varmıştır. Hem kelamcılara hem de sûfilere göre Allah, tasavvur edilemediği için tarif edilememektedir. Bu konuda sûfilerle kelamcılar aynı tavrı sergilemişlerdir. Bununla beraber her iki disiplinde de Allah hakkında söylenen şeyler, zatından ziyade ancak sıfat ve fiillerinin neticesi ve semeresine yöneliktir. Bu da gösteriyor ki Allah için bir şeyin mahiyetini ve hakikatını beyan eden hadd-i tam (tam tarif) söz konusu olmaz iken, bir şeyin neticesini ve semeresini açıklayan nâkıs tanım¹⁷⁵⁷ söz konusudur.

Sûfiler, Allah'ın keyfiyetine dair söylemlerde kelamcılar gibi bir duruş seğilemişlerdir. Genel itibariyle tenzihî ve selbî bir üslup kullanmakla beraber Allah'ı anlatırken veya kelimelere dökerken, müsbet, ancak mutlak ve genel ifadeler de kullanmışlardır. Mesela onlara göre “O, gaybtır ve sırdır. Bilinmeyen ve tanınmayan varlıktır. İşaret ve ifadeden uzak, kayıtlardan ve itibarî şeylerden münezzehtir”.¹⁷⁵⁸ Ayrıca “âriflere göre Allah, inkâr edilmeyen bir maruftur”¹⁷⁵⁹, “Allah, gayb-ı mutlak”¹⁷⁶⁰, “Allah, mutlak varlıktır”¹⁷⁶¹ gibi ifadeler kullanmışlardır.

¹⁷⁵³ Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, 143.

¹⁷⁵⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190 vd.; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223; Tûsî, *el-Luma'*, 57-58.

¹⁷⁵⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 306-307.

¹⁷⁵⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 88.

¹⁷⁵⁷ Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-fıkıh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, Kahire 1958, 25; Mağnîsî, *Müğni't-tullâb*, 124-125.

¹⁷⁵⁸ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 75.

¹⁷⁵⁹ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marîfe (Resâilu İbn Arabî)*, IV, 195.

¹⁷⁶⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, IV, 128.

¹⁷⁶¹ Süleyman Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., No. 122, Ankara 1974, 260.

Bununla beraber yukarıda zikredilen kaygılardan dolayı sûfiler, Allah hakkında “nedir” sorusuna olumlu cevap vermekten ziyade “ne değildir” şeklinde tenzihî ve selbî bir tutum sergileyerek cevap vermişlerdir.¹⁷⁶² Zira sûfilere göre Allah, cevher, a’raz, şekil, suret, cisim vb. değildir. Yani sûfilerin Vücut-u mutlak olarak kabul ettikleri Allah, madde şekil, şahıs ve cisim değildir. Duyularla anlaşılabilen cevher de değildir. A’raz olmayıp, parçalardan veya cüzlerden mürekkep de değildir.¹⁷⁶³ Hatta Gazalî, dinin ilk rûknünün Allah’ın zatının şu şekilde bilinmesi olduğunu söyler: O’nun zatı cevher, a’raz, cisim, herhangi mekânda ve cihette değildir.¹⁷⁶⁴ Aynı şekilde O, muttasıl da değildir.¹⁷⁶⁵ Bununla beraber O, hiçbir şekilde fazlalaşmaz, eksilmez, O’nun parçası ve bölümü yoktur.¹⁷⁶⁶ Yani O’nda birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık ve eksiklik yoktur. Bölümlere ve parçalara sahip, alet ve organlara mâlik değildir. Yön ve mekândan münezzehtir. Âfet ve musibetler O’na isabet etmez. Uyuklama O’nu tutmaz. O’nun üzerinde vaktin geçerliliği yoktur. İşaretler O’nu belirgin hale getirmez. Mekân O’nu ihtiva etmez. Üzerinden zaman geçmez. Bir şeye dokunmak, bir köşeye çekilmek, bir yere hulûl etmek (girmek) O’nun hakkında söz konusu olmaz. O’nu fikirler ihata etmez, perdeler örtmez, gözler idrak etmez.¹⁷⁶⁷

Aslında gerek tevhid gerekse Allah telakkisinde sûfilerle kelamcılar arasında büyük benzerlikler olduğu görülmektedir.¹⁷⁶⁸ Sûfiler tevhid anlayışını ortaya koyarken; “Allah, a’raz, cevher, cisim, şekil vb. değildir” gibi kelamcılar tarafından kullanılması adet olan birtakım tabirler kullanmışlardır. Bu bakımdan sûfilerin tevhid ve Allah anlayışları, kelamcıların bu konudaki telakkilerini andırmaktadır.¹⁷⁶⁹

¹⁷⁶² Sufilere göre Allah’ı tenzih etmeyip, teşbih yoluyla tarif eden, O’nu sınırlandırmış olur ve tanımamış olur. Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 69.

¹⁷⁶³ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 342-343; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 19; Kelabâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, neşr. A. J. Arberry, Kâhire 1994, 13; Gazalî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 105; Gazalî, *İhyâ*, I, 181; Geylanî, *Günyetu’t-tâlibîn (İlim ve Esrar Hazinesini)*, 89; Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü’l-avâm (Mecmûatu’r-Resâil içinde)*, 346; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 176-177; İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 406 (266. Mektup).

¹⁷⁶⁴ Gazalî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, s.106.

¹⁷⁶⁵ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 343; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 19; Geylanî, *Günyetu’t-tâlibîn (İlim ve Esrar Hazinesini)*, 89.

¹⁷⁶⁶ Kelabâzî, *et-Taarruf*, 13; Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 343; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 19.

¹⁷⁶⁷ Kelabâzî, *et-Taarruf*, 13; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 13, 15, 19-20.

¹⁷⁶⁸ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları*, 76.

¹⁷⁶⁹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları*, 74.

3.3. ALLAH'IN BİLGİ OBJESİ OLMASI

Sûfilerin Allah'ın tarifine yönelik yaklaşımlarını ortaya koyduktan sonra onların Allah'ı bilgi objesi olarak kabul edip etmemelerini ortaya koymak gerekmektedir. Zira Allah'ı bilmenin mümkün olup olmaması, bu hususla ilişkilidir. Her ne kadar bazıları tasavvufî bilgi nazariyesinde Allah'ın obje, insanın süje olmadığını ileri sürmüşlerse de Allah'ın bilgi objesi olmadığını söylemek çok zor görünmektedir.¹⁷⁷⁰ Nitekim onlar, Allah'ı malum olarak görmüşler, hatta malumun sadece O'ndan ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁷¹ Ancak tasavvufî bilgide suje-obje ilişkisi, kavramsal bilgideki ilişkiye benzememektedir. Çünkü sûfilere göre bilinmesi gereken objeler ne kadar biliniyorsa bilinsinler, elde edilen bilgiler kavramlaştırılmayan bilgilerdir.¹⁷⁷² Bununla beraber onlara göre Allah, bilen insan karşısında duyulmaya, tecrübe ve akledilmeye elverişli hareketsiz pasif bir obje değildir. Aksine bilme sürecinin yasaları çerçevesinde kısmen de olsa bilinen, benliği ve nuru veren, her an kâinata müdahale eden O'dur. Buna göre marifette süje-obje bütünü içinde bu iki unsuru tam anlamıyla birbirinden ayırıp sınırlarını çizmek; hangisinin nereye kadar süje, nereye kadar obje olduğunu tespit edebilmek, oldukça zor görünmektedir.¹⁷⁷³

Sûfilere göre marifetullah bağlamında malum, bilme imkânı dâhilinde olan ve olmayan (mümteni') şeklinde ikiye ayrılır. Birinci kısmın bilinebileceğini, ancak ikinci kısmın bilinemeyeceğini savunmuşlar ve bu görüşlerine Hz. Ebubekir'in "el-aczu an derki'l idraki idrakun", yani "Allah'ı idrak edemeyeceğini idrak etmek, O'nu idrak etmektir" sözünü delil getirmişlerdir.¹⁷⁷⁴ Bununla beraber onlara göre ilim, malumu tasavvur olarak görülmemelidir. Zira tasavvur edilemeyip de malum olan şeyler de vardır.¹⁷⁷⁵

Konuyu klasik düşünce mantığıyla ele alacak olursak, bilgi, ya tasdik ya da tasavvurdur. Tekil şeylerin bilgisi tasavvur, iki tekil şey arasındaki bağlantıyı oluşturan bilgi ise tasdiktir.¹⁷⁷⁶ Sûfilere bakıldığında onların geleneksel bilgi anlayışından ayrıldıkları görülmektedir. Yani sûfilerin, kendilerine mahsus bir bilgi teorisi geliştirdikleri söylenebilir. Zira onlara göre bilgi tasavvurdan ibaret değildir. Zira

¹⁷⁷⁰ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 207.

¹⁷⁷¹ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marîfe (Resâilu İbn Arabî)*, IV, 189.

¹⁷⁷² Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 50.

¹⁷⁷³ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 220.

¹⁷⁷⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 208; II, 84-85; XIII, 501.

¹⁷⁷⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 192.

¹⁷⁷⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32.

tasavvur edilemeyen, ama yine de bilgiye konu olan şeyler vardır. Dolayısıyla onlara göre her bilinen şey, tasavvur olunan şey değildir.¹⁷⁷⁷ Hâlbuki hakikatı itibariyle suret kabul etmeyen, dolayısıyla tasavvur olunamayan, fakat bilinen şeyler vardır. Allah'a dair bilgi, bilindiği halde tasavvur edilemeyen bilgilerdendir. Zira Allah'ın bilinmesi noktasında hiç tasavvurdan söz edilemez.¹⁷⁷⁸ Aynı şekilde "marifetullahı hangi yollarla ulaşılabilir?" sorusuna İbn Arabî, "belli bir ciddiyet ve içtihadattan sonra akli kâmil olan kimse, O'nun zatını bilmekten âciz olduğunu idrak eder. Zira O'nun bir benzeri olmadığı için zihinde tasavvur edilemez" şeklinde cevap vermiştir.¹⁷⁷⁹

Aslında sûfîlerin O'nu bilmeyi en büyük hedef olarak kabul etmeleri ve marifetullah diye işlemeleri, O'nu bilgi objesi olarak kabul ettiklerinin en bariz göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira onların eserlerinde, Allah'ı bilginin objeleri arasında saydıkları¹⁷⁸⁰ hatta O'nu marifetin ana objesi olarak kabul ettikleri nakledilmiştir.¹⁷⁸¹ Aslında onların, marifetullahı tasavvuf ilminin esaslarından biri olarak görmeleri bunun göstergesidir.

Sûfîlerin, Allah'ı bilgi objesi olarak görmelerini gösteren önemli diğer bir husus ise onların Allah'ı hem zatı hem sıfatları hem de fiilleri itibariyle marifetin kapsamı alanına almalarıdır.¹⁷⁸² Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini ispat ve kabul etme konusuyla ilgili bilginin delili bazı ayetlerdir.¹⁷⁸³ Bu ayetler, Allah'ın fiillerine nazar etmenin, bunlar üzerinde düşünmenin, böylece söz konusu fiiller vasıtasıyla hakiki fâili sıfatlarıyla tanımanın delilidir.¹⁷⁸⁴

Öte yandan sûfîler, Allah'ı hem ilmin hem de marifetin konusu olarak alır. İlim kavramsal bilgi olduğu için, ilim yönünden Allah'ın bilinmesi konusunda fazla bir şey söylememişlerdir.¹⁷⁸⁵ Ancak marifetin konusu olduğuna dair onlar tarafından öne sürülen önemli verilere ulaşmak mümkündür. Zira sûfîlere göre marifetin konuları şunlardır: birincisi, Allah'ı bilmek; ikincisi, şeytanı bilmek; üçüncüsü, nefsi bilmek; dördüncüsü, bir işi yalnız Allah için yapmayı bilmektir.¹⁷⁸⁶ Bununla beraber onlara göre

¹⁷⁷⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Daru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, VIII, 45-46.

¹⁷⁷⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 103.

¹⁷⁷⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 93.

¹⁷⁸⁰ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 116.

¹⁷⁸¹ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 137.

¹⁷⁸² Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 206-207.

¹⁷⁸³ "Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur." (Muhammed: 47/19). "Biliniz ki Allah mevlanızdır." (Enfal: 8/40). Ayrıca bkz. Furkan: 25/45; Şaşiye: 88/17.

¹⁷⁸⁴ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 207.

¹⁷⁸⁵ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 111.

¹⁷⁸⁶ Muhâsibî, *Şerhu'l-marife*, 19 vd..

marifet, iki kısımdır. Birincisi, Hakk'ın marifetidir ki bu, Allah'ın sıfatlarının tecellilerinden yola çıkılarak O'nun vahdaniyetinin ispatıdır. İkincisi ise hakikatın marifetidir ki bu da Allah'ın zatının marifeti mümteni' olduğu için ârifin bu noktada kendisini âciz görmesidir.¹⁷⁸⁷

Sûfilerin, Allah'ı bilginin objesi olarak görmelerinin bir gerekçesi de şudur: sûfilere göre Allah, Peygamberinden kendisini (Allah'ı) bilmelerini emretmek suretiyle istemiştir. Ne var ki peygamberler de O'ndan kendisini bilecekleri ilim vermesini istemişlerdir.¹⁷⁸⁸ Zira sûfilere göre Allah, “*Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.*”¹⁷⁸⁹ ayetiyle kendisinin bilinmesine çağırıştır. O, ancak delilleri üzerinde akıl yürütmekle bilinebilir. Yani deliller üzerinde akıl yürütme, marifetullahı ulaştırır.¹⁷⁹⁰ Yine “*Ben insanları ve cinleri, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”¹⁷⁹¹ ayetini, İbn Abbas, “Ancak beni tanısnlar diye yarattım” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁷⁹² Ayrıca “*Ben bilinmeyen gizli bir hazineydim. Bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım, onlara kendimi tanıttım, onlar benimle beni tanıdılar.*”¹⁷⁹³ rivayeti buna örnektir.¹⁷⁹⁴ Diğer bir ayette de Allah, “*O, gözleri idrak ettiği halde gözler O'nu idrak edemez. O, latîf ve habîrdir.*”¹⁷⁹⁵ buyurarak, kendisinin görülemeyeceğini, ancak akledileceğini bildirmiştir. Zira “Habîr” kelimesi, Arapça'da “faîl” vezninden gelmiştir. Bu vezin, ism-i mef'ul manasını da verir. İşte burada ism-i mef'ul anlamında olup, O'nun bilinebileceğini ve akledilebileceğini göstermektedir.¹⁷⁹⁶ Dolayısıyla O'nun, kendisini bilgi objesi olarak görülebileceğine işaret ettiği söylenebilir.

Sûfilerin, Allah'ı bilginin konusu olarak kabul ettiklerini gösteren diğer bir argüman ise onların, malumatı dört temel gruba ayırmış olmalarıdır. Birincisi, Mutlak vücut sahibi Hak Teâla; ikincisi, küllî hakikatler; üçüncüsü, âlem; dördüncüsü, insandır.¹⁷⁹⁷ Dikkat edilirse onlar Allah'ı malumat içerisinde değerlendirmiştir.

¹⁷⁸⁷ Kaşanî, *İstılahatu's-sûfiyye*, 363; Kelabazî, *et-Taarruf*, 101.

¹⁷⁸⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 315.

¹⁷⁸⁹ Muhammed: 47/19.

¹⁷⁹⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 299.

¹⁷⁹¹ Zariyat: 51/56.

¹⁷⁹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 12; Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIV, 22 vd.; Aliyyu'l-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ehbâri'l-mevdûa*, thk. Muhammed b. Lütfü Sabbağ, Beyrut 1406/1986, 269.

¹⁷⁹³ Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, II, 173. (Hadisçiler tarafından bu hadisin mevzu olduğu nakledilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Arrak, *Tenzihu's-şerîa*, I, 148. Aclunî ise bu sözü İbn Teymiyye, Zerkeşî ve İbn Hacer'in hadis saymadıkları, ancak Ali el-Karî'nin ise manasının sahih olabileceği şeklinde bir yaklaşımının bulunduğu bahseder.)

¹⁷⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 230 (2860-2865. Beyitler).

¹⁷⁹⁵ En'am: 6/103.

¹⁷⁹⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 298-299.

¹⁷⁹⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223-225.

Netice itibariyle sûfilerin nazarında imanın objeleri ile bilginin objeleri iç içedir.¹⁷⁹⁸ Bununla beraber sûfiler, bilginin alanını, hem deney ve gözleme konulan duyuşsal alanı hem de metafizik alanı kapsayacak şekilde belirlemişlerdir.¹⁷⁹⁹ Dolayısıyla deney ve gözlemin ötesinde olan Allah'ı, bilgi konusu olarak kabul ettikleri görülür. Hatta onlar, marifetullahı, konusu Allah olduğu için en yüce ilim olarak kabul etmişlerdir.

Mademki Allah bilginin konusu olmaktadır, O hâlde hangi açılardan bilinip bilinmeyeceği merak konusudur. Onlara göre hakikat, yani tasavvuf ilminin üç esası vardır. Birincisi: İzzet ve celal sahibi Allah'ı ve O'nun birliğini bilmek, noksan sıfatlardan tenzih etmek ve zatından teşbihi reddetmektir. İkincisi: Allah'ın sıfatlarını ve bu sıfatların hükümlerini bilmektir. Üçüncüsü ise Allah'ın fiillerini ve bu fiillerin hikmetlerini kavramaktır.¹⁸⁰⁰ Daha özele indirgendiğinde onlar, marifetullahı, iki temel esas üzerinde ele almışlardır. Birincisi, Allah'ın zatı açısından bilinmemesi; ikincisi, sıfatlarını ve fiillerini kapsayan ulûhiyeti açısından bilinmesidir.¹⁸⁰¹ Diğer bir ifadeyle sûfilerin anlayışında Allah'ın iki asıl makamı vardır: Birisi, zat diğeri ise ulûhiyet makamıdır. Onlara göre Allah, zat makamında bilinmezdir. Ancak ulûhiyet makamına nüzulünde yani bu makamda bilinebilir.¹⁸⁰² Aynı şekilde onlara göre Allah'ın zatı kesinlikle bilinemez. Bilinecek olan cihet, ulûhiyet makamıdır. Ulûhiyet mertebesi de ancak şeriatle bilinebilir. Zira akıllar, bu konuda şaşkındır, bu şaşkınlık da gerçek bilgiye ulaşmaya engeldir.¹⁸⁰³

Şunu da belirtelim ki sûfiler, marifetullah konusunu sadece salt bir teorik/nazarî bilgi çerçevesinde ele almamışlardır. Onlar, bu konunun pratik/amelî bilgiden soyutlanmış bir şekilde ele alınamayacağını, bu bilginin somut yansımalarının da olacağını ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı sûfilerin marifetullah yaklaşımını iki temel başlık altında ele almamız mümkündür.

¹⁷⁹⁸ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 111.

¹⁷⁹⁹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 102.

¹⁸⁰⁰ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 206-207.

¹⁸⁰¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190; İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 307.

¹⁸⁰² İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 188, 190-195.

¹⁸⁰³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 307.

3.3.1. Teorik/Nazarî Bilgi Açısından Marifetullah

Kelamcılar, marifetullah konusunu işlerken, zat-sıfat ayırımına gitmişlerdir. Onların zat-sıfat ilişkisi hakkındaki yaklaşımları, sûfilerin zat makamı ve ulûhiyet makamı dedikleri makamlarla örtüşmektedir. Bu açıdan her iki disiplin de marifetullahı iki temel ayak üzerine bina etmiştir.

Zat-sıfat ilişkisine yaklaşımları açısından her iki disiplinde de Allah'ı bilmede fiillerden sıfatlara ve sıfatlardan zata olmak üzere aşamalı bir anlayış söz konusudur. Üç aşamanın en üstünde zatın bilgisi yer alır. Ancak zatının kavranması ve anlaşılması imkânsız ve akıllar bu bilgiyi taşıyamadığı için “*Allah'ın yarattıkları hakkında düşününüz, ancak O'nun zatı hakkında düşünmeyiniz.*”¹⁸⁰⁴ şeklinde uyarı gelmiştir. Sûfiler, marifetullah konusunu ele alırken kelamcılar gibi Allah'ın zatı açısından ve ulûhiyetini ifade eden O'nun varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinin bilinebilirlik yönünü nazarî açıdan da işlemişlerdir. Bundan dolayı sûfilerin bu konulara yaklaşımını temelde iki başlık altında ele alıp tafsili bir şekilde söz konusu yönleri tek tek ele almak yerinde olacaktır.

Yukarıda da değindiğimiz üzere sûfiler, marifetullah konusunu ele alırken, zat-ulûhiyet şeklinde bir ayırma gitmişlerdir. Onlara göre Allah'ın ulûhiyet sıfatları ile muttasıf olarak bilinme imkânı varken, zatı itibarıyla her halükârda bilinemez olarak kalmaya devam edecektir.¹⁸⁰⁵

Hem kelamcılar hem de sûfiler, Allah'ın ulûhiyetine dair bilgiye delillerle ulaşılacaklarını ileri sürmüşlerdir. Her iki disiplin de Allah'ın zatına ve O'nun hakkında kullanılabilecek sıfatların ve isimlerin, sadece O'nun bildirmesiyle bilinebileceğini kabul etmişlerdir. Kelamcılardan farklı olarak sûfiler, Allah'ı yine O'nunla bulduklarını ve tanıdıklarını savunmuşlardır.

Sûfiler ve kelamcıların zat-ulûhiyet çerçevesinde marifetullahı ele alırken izledikleri yöntem mukayeseli bir şekilde değinmek faydalı olacaktır. Sûfiler, marifetullahın teşbihî yöntem ile değil, ancak tenzihî yöntemle ele alınabileceğini kabul etmişlerdir.¹⁸⁰⁶ Sûfilere göre akıl, teşbih veya ta'tîl alanı içinde dolaşır durur. Bu iki esastan başka ona bir alan yoktur. Çünkü akla dayanarak “Allah şudur” demek teşbih, “şu değildir” demek de ta'tîldir. Her ikisi de O'nu tanımamanın tezahürüdür. Sûfiler,

¹⁸⁰⁴ Kaynağı daha önce zikredilmiştir. Bkz. sayfa 135.

¹⁸⁰⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190-195; II, 223.

¹⁸⁰⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 181.

teşbih ve ta'tile düşmeksizin, Ehl-i Sünnet ve selefîn tevhide dair görüşlerini sürdürmüşlerdir.¹⁸⁰⁷ Onlar, özellikle teşbih ve ta'tile düşmekten men etmişlerdir.¹⁸⁰⁸ Bununla beraber İbn Arabî'ye göre Allah ile insanlar arasında benzerlik çağrışımına sebep olan isim ve sıfatlar her ne kadar telaffuzda benzer olsalar da anlam ve nisbet edilen yer bakımından farklılık arz etmektedir. Zira "müşteri" kelimesi, aralarında hiçbir benzerlik olmamasına rağmen hem bir yıldızın adı, hem de "satın alan" anlamında kullanılır.¹⁸⁰⁹ Aynı şekilde o, "misliyet" meselesinin zihnî bir konu olduğunu, hakikate tekabül etmediğini ve bunun ayniyetle karıştırılmaması gerektiğini ileri sürer. Nitekim ona göre "Zeyd, Amr'ın benzeridir" şeklindeki bir ifade zihnî bir kurgudur. Her ne kadar Zeyd insan olması açısından Amr'ın benzeri ise de gerçekte ikisi birbirinden tamamen farklı iki insandır. Zira birbirinin aynı değildirler. Mümkünler arasındabile ayniyet söz konusu olmadığına göre varlığı zorunlu olan Allah için bu nasıl düşünülebilir?¹⁸¹⁰

Sûfiler, marifetullah nazariyelerini Allah'ın haber verdiği şekle göre oluşturmayı hedefledikleri için Kur'an'ın sunmuş olduğu perspektife uygun bir üslup geliştirmişlerdir. Onların Allah'ı bilme konusunda teşbih ve tenzihi meczeden bir üslup kullanmaları bunu göstermektedir. Böyle olmakla beraber İbn Arabî, kendine mahsus bir nazariye geliştirmeye çalışmıştır. O, bu bağlamda Allah'ı tanıma ya da bilme metodlarına göre insanları üç gruba ayırır. Birincisi, teşbih ehlidir ki bunlar avam tabakasıdır. İkincisi, tenzih ehlidir ki bunlar kalamcılar veya aklıyla hareket edenlerin tamamıdır. Üçüncüsü, teşbih ve tenzih ehlidir ki bunlar sûfilerdir.¹⁸¹¹ Ona göre aklın tenzih etmesinin dereceleri vardır. En alt derecesi, teşbih ile tenzihtir. En üst derecesi ise teşbihsiz tenzihtir. Bu derece, şeriatte de vârit olmuştur. Bu dereceye, ancak Allah hakkında bilgi sahibi olunamayacağını kabul etmek suretiyle ulaşılabilir.¹⁸¹² İbn Arabî'nin bu ifadelerinden, kalamcıların Allah'ın subutî sıfatları gibi Allah'ı insan zihnine yaklaştırmak için O'na nisbet ettikleri göz önünde bulundurulduğunda müşebbihenin kasd edilmediği anlaşılabılır.

¹⁸⁰⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 11.

¹⁸⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 12, 16.

¹⁸⁰⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 291. Dilciler, müşteri kelimesinin iki anlamı arasında açık bir alaka kurmamaktadır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "Şerâ" mad.

¹⁸¹⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 345-347.

¹⁸¹¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 69.

¹⁸¹² İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, X, 160-161.

İbn Arabî başta olmak üzere bazı sûfiler, teşbih ve tenzihi cem etmek suretiyle de Allah'ın tafsilî bir şekilde tanınamayacağını vurgulamışlardır. Hatta sûfiler, teşbih ve tenzihi kendisinde toplayanları yüksek bilirler.¹⁸¹³ Onlara göre Allah'ı tenzih etmeyip, teşbih yoluyla tarif eden, O'nu sınırlandırmış olur ve tanımamış olur. Teşbih ile tenzihi birleştiren kimse ise nefisini tafsili değil de icmalî olarak tanıdığı gibi Allah'ı tafsilî değil de icmalî olarak bilir.¹⁸¹⁴ Bununla birlikte onlara göre hem akli hem de naklî delil, teşbihi nefyeder. Fakat tenzihî metodu barındırır.¹⁸¹⁵ Mesela “*Hiçbir şey onun benzeri değildir.*”¹⁸¹⁶ ayeti ile Allah, kendisini tenzih etmiş, teşbihî yolu nefyetmiştir. Ancak Kur'an'da tenzih içerisinde teşbih; teşbih içerisinde tenzihin olduğu bir durum söz konusudur.¹⁸¹⁷ Zira ayetin devamında “*O, hakıyla işiten ve bilendir.*” buyurarak teşbih yöntemini kullanmıştır.¹⁸¹⁸ Aynı ayette teşbih ve tenzihi kullanmıştır.¹⁸¹⁹ Dolayısıyla Allah, kendi nefisini teşbih ve tenzih ile bize anlatmıştır. O, kendisini el ve göz gibi haberî sıfatlarla tavsif etmiştir. Aynı zamanda tenzih ile de anmıştır. O hâlde tenzih, hem aklen hem de şer'an kabul edilen bir durumdur. Ancak teşbih, şer'an câiz olup aklen câiz olmayan bir durumdur.¹⁸²⁰ Aynı şekilde Hallac da ilahî varlığa işaret etme çabası içerisinde tenzih kadar teşbihin de önemini büyük olduğunu ifade etmiştir.¹⁸²¹ Nitekim o, tenzih ederek işaret ettiği Allah'a teşbihî yolu kullanarak, O'nun için kalbini işaret edip “*Sen kalbimdesin, onda senden sırlar vardır....*” şeklinde bir ifadede bulunur.¹⁸²²

Öte yandan sûfilere göre Allah'ın “mutlak” olarak tanınması, ancak tenzihî ve teşbihî sıfatların birlikte benimsenmesi ile mümkün olabilir. Zira Allah, ancak birbirine zıt sıfatların toplamıyla tanınabilir. “*O, evveldir, âhirdir, zâhirdir-bâtındır.*”¹⁸²³ ayeti bunun delilidir. Ayrıca “*Allah'ın benzeri yoktur.*”¹⁸²⁴ mealindeki ayet tenzihe, aynı ayetin “*O, işitendir, görendir.*” kısmı ve “*Nereye yönelirseniz, Allah'ın veçhi oradadır.*”¹⁸²⁵ gibi ayetler de teşbihe delalet etmektedir. Bu durumda çıkış yolu, tenzih

¹⁸¹³ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 439 (272. Mektup).

¹⁸¹⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 69.

¹⁸¹⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 222.

¹⁸¹⁶ Şûra: 42/11.

¹⁸¹⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 70, 182.

¹⁸¹⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 70.

¹⁸¹⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 70; İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 37 (18. Mektup).

¹⁸²⁰ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marîfe (Resâilu İbn Arabî)*, IV, 185-186.

¹⁸²¹ Rıza Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, İnsan yay., İstanbul 2013, 79.

¹⁸²² Rıza Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 66-67.

¹⁸²³ Hadid: 57/3.

¹⁸²⁴ Şûra: 42/11.

¹⁸²⁵ Bakara: 2/115.

ile teşbihi birlikte kabul etmektir. Zira sadece tenzih veya sadece teşbihi kabul edenler, Allah'ı kayıtlamış olmaktadır. Hâlbuki O, her türlü kayıttan münezzehtir.¹⁸²⁶

Sûfiler, kelmâcılarının düşüncesine katılarak Allah'ın, paradoksal ifadelerle ve zıdların biraraya gelmesiyle bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak onlar, marifetullah konusunu ele alırken, naslardaki paradoksal veya birbiriyle çelişik gözüken ifadeleri, birbiriyle tevfiik yoluna gitmişlerdir. Çünkü Kur'an ve Sünnet'te Allah hakkında haber verilirken, birbirine zıt ifadeler kullanılmıştır. Bir taraftan “*O, evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır; O her şeyi bilir.*”¹⁸²⁷ şeklinde zıdların birleşmesiyle Allah, tanıtılmıştır. Bu da gösteriyor ki hem teşbihî hem de tenzihî kullanımların olduğu yerler vardır.¹⁸²⁸ Her ikisinin ortasını bulup, ne tam tenzihten çıkıp teşbihi; ne de tam teşbihten çıkıp tenzihi öne çıkarmıştır.¹⁸²⁹ İbn Arabî, bu ayetle ilgili olarak O'nun zâhir olması, kendisine göredir. Bâtın oluşu ise bizim açımızdandır. Zira O, sürekli algı alanımızın dışında olması nedeniyle, ancak bizim için geçerlidir.¹⁸³⁰ Yine Ebu Said Harraz'a göre Allah, zatı ve tekliği açısından bâtın ve evvel, sıfatı ve isimleri açısından ise zâhir ve âhirdir. İşte şeklen zıt gibi görünen bu ikili nitelikler ile Allah gerçek anlamda tanınmaz. Zira o, “Allah'ı, ancak zıtları biraraya getirmek suretiyle tanıdım ve bildim” deyip “*O, evveldir, ahirdir, zâhirdir ve bâtındır.*” ayetini zikretmiştir.¹⁸³¹

Öte yandan “*O'nun benzeri yoktur*” ve “*O işitendir ve görendir.*”¹⁸³² şeklinde bir taraftan hiçbir şeyin kendisine benzemediği, diğer taraftan insanın da sıfatları olan işitmek ve görmek kelimeleriyle tavsif edilmesi karşısında “Allah, tasavvur olunan şeyin aynısı olmadığı gibi şeyden hali de değildir” şeklinde bir tevfiik sağlamaya çalışmıştır.¹⁸³³ Bununla beraber onlara göre Allah, “*O'nun benzeri yoktur*” diyerek kendini aşkınlaştırdı. “*O işitendir ve görendir.*” diyerek kendini içkinleştirdi. Yine Allah, “*O'nun benzeri yoktur.*” diyerek kendini hem aşkınlaştırdı hem içkinleştirdi, “*O işitendir ve görendir.*” diyerek hem içkinleştirdi, hem tekleştirdi”.¹⁸³⁴ En sonunda da O'nun için şöyle demişlerdir: “*O, evveldir, ahirdir, zâhirdir, bâtındır, karîbtir, baîttir,*

¹⁸²⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 86-87, 226; IV, 324; XI, 256-262; XII, 62.

¹⁸²⁷ Hadîd: 57/ 3.

¹⁸²⁸ Resul Öztürk, “Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında ‘Samed’ İsmi ve Anlam Alanı”, 48.

¹⁸²⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 324; İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife*, IV, 208.

¹⁸³⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, IV, 301.

¹⁸³¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 174; VII, 72.

¹⁸³² Şura: 42/11.

¹⁸³³ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife*, IV, 208; Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 7, 13, 16.

¹⁸³⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 70.

Hiçbir şey O'nun benzeri değildir, O, semî' ve basîrdir."¹⁸³⁵ Aslında Allah, somut bir varlık olmadığı için O'nu ya bir şeye işaret ederek teşbih ya da diğer varlıklara benzemekten uzak tutarak tenzih ederiz. Kelamcıların yaptığı da bundan farklı bir şey değildir. Fakat kelamcıların bu ikisi arasında tenzihi daha çok öne çıkardıkları da bir gerçektir.

Kelam ve tasavvufun marifetullah konusunda özellikle de O'nun zatı söz konusu olduğunda selbî ve tenzihî bir üslup kullanmaları da Kur'an'ın kullanmış olduğu üsluba uygun düşmektedir. Nitekim Kelamcıların mutlak anlamda teşbihî yöntemi nefyetmeleri ve sûfîlerin tenzih içerisinde teşbihin varlığını kabul ederek memzuc bir metot kullanmalarına karşın Kur'an, Allah'ı anlatırken teşbihî ve tenzihî bir yol izlemiştir.¹⁸³⁶ Diğer bir ifadeyle Allah, kendisini tanıtırken tenzih ile teşbihi cem etmiştir. Yani ictimau zıddeynin olduğu bir üslup vardır ki bu sadece Allah'a mahsustur.¹⁸³⁷ Nitekim Allah, vahyinde kendisinden "teşbih"le bahsetmiştir. Teşbih, insan dilini ödünç alarak Allah'ın kendini insana "benzetme"ler yaparak anlatmasıdır.¹⁸³⁸ Aynı zamanda Kur'an, teşbihin söz konusu olmadığı tenzihî bir tutum sergilemiştir. Nitekim *"Hiçbir şey onun benzeri değildir."*¹⁸³⁹ ve *"O, onların niteledikleri şeylerden uzaktır, yücedir."*¹⁸⁴⁰ ayetleri bunu açıkça göstermektedir. O hâlde Kur'an'ın Allah'ın zatının söz konusu olduğu yerlerde tenzihi, Onun ulûhiyetinin söz konusu olduğu yerlerde de teşbihi bir yöntem izlediğini söyleyebiliriz. Bu açıdan sûfîlerin takip ettiği yol, Kur'an'ın metoduna daha mutabık görülmektedir.

Öte yandan Kur'an'da Allah'ın zatından bahsederken, biri ispat, diğeri selb olmak üzere iki metot kullanmıştır. Fakat Allah'ın ulûhiyetini tanıtırken, ispat metodu hâkimdir. Yani ulûhiyetinin ne olmadığından ziyade, ne olduğu anlatılır.¹⁸⁴¹ Zira Kur'an, bize Allah'ı tanıtırken, anlamamız için tasvir edildiği şekliyle her şeyin O'na muhtaç olduğu, fakat O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığı, gücü her şeye yeten kadîr, her şeyi gören basîr gibi nitelikleri kullanır. Ayrıca Allah'ın zatının bilinemez ve idrak

¹⁸³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 13; İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marîfe*, IV, 208.

¹⁸³⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 181; Resul Öztürk, "Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında 'Samed' İsmi ve Anlam Alanı", 48.

¹⁸³⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 72-73.

¹⁸³⁸ İlhami Güler, *İlhamiyât Dinî-Teolojik Aforizmalar-II*, 164.

¹⁸³⁹ Şura: 42/11.

¹⁸⁴⁰ En'am: 6/100.

¹⁸⁴¹ Komisyon, *Kelam El Kitabı*, 222.

olunamaz oluşunu da vurgulamaktadır. Bununla beraber Kur'an'da gelen nitelermeler, insan zihnine beşerî duyumlari ve formlari çağrıştırdığı bilinen bir husustur.¹⁸⁴²

Böyle olmakla beraber Kur'anî paradigma, pozitif bir yaklaşıma dayalıdır. Kur'an, bize eşya ve olaylar hakkında nasıl pozitif sorular soracağımızı öğretir, varlıkların nasıl vücuda geldiğini gösterir, tüm eşyadan onların yaratıcısını sıfatları ve isimleri ile tanıttırmak için bahseder ve yeni bir bilgi ortaya koyar ki işte bu bilgi marifetullahtır.¹⁸⁴³ Diğer bir ifadeyle Kur'an, olumlu soru sorarak, hali hazırdaki gözlemlenen kâinatın yaratıcısının kim olduğunu tanımayı teklif eder.¹⁸⁴⁴ Kur'an, söz konusu ayetlerdeki bu teklifi ile insana bilmediği bir şeyi öğretir. Bu da marifettir. Kur'an, âlemi şâhid göstererek bizi bu “marifet”e eriştirir. Bu noktada kâinata muhatap olmak, onu olumlu sorular sorarak tefekkür etmek, bizatihi Kur'an'ın teklifine muhatap olmaktır.¹⁸⁴⁵ Kur'an'ın âlemi yok saymaması, Allah'ın varlığına ve birliğine delil göstermesi, kelmacıların bu hususta Kur'an'ın üslubuna daha uygun hareket ettiklerini göstermektedir.

3.3.1.1. Zâtının Bilinebilirliği

Sûfilere göre Allah'ın dışında âlemde bilinen şeyler, bilinmeleri açısından iki kategoride değerlendirilebilir. Birincisi, bizzat zatıyla idrak edilebilen veya bilinebilen şeylerdir ki bunlar duyularla hissedilebilen kesif/katı şeylerdir. İkincisi, fiilleriyle bilinen şeylerdir ki bunlar akledilebilen latif şeylerdir. Akledilen şeyler, zatları itibariyle idrak edilebilen şeyler değildir. Ancak fiilleri itibariyle idrak edilebilirler. Mademki mahlûk olanlar, bu iki şekilde bilinirler. Bu iki varlık sahasının dışında sadece Allah'a mahsus bir varlık düzlemi vardır. Zira Allah, yaratılmış varlıkların vasıflarından münezzehtir. Zâtının idraki veya bilinmesidir ki ne mahsusat gibi zatıyla ne de makulat gibi fiilleriyle bilinir. O'nun zatı ve fiilleri (mahiyetleri), bizim idrak edebileceğimiz hissedilebilen ve akledilebilen bir şey gibi değildir.¹⁸⁴⁶ Yani bizatihî hissedilebilen şeylerin idrak edildiği ve fiilleriyle akledilebilen şeylerin idrak edildiği gibi idrak edilmez. Çünkü Allah ile kulları ve diğer varlıklar arasında hiçbir uygunluk veya

¹⁸⁴² Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 20-21.

¹⁸⁴³ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 65.

¹⁸⁴⁴ Çaşıye: 88/17-20; Vâkıa: 56/63-64, 68-69; A'raf: 7/194; Ra'd: 13/14; Şuara: 26/72; Mü'min: 40/20; Hacc: 22/73; Fatır: 35/13-14.

¹⁸⁴⁵ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 32.

¹⁸⁴⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 96, 99

benzerlik yoktur.¹⁸⁴⁷ Herhangi bir benzerlik söz konusu olmayan Allah'ın zatının hakikatı, herhangi bir delil ile veya akli burhan ile bilinemez.¹⁸⁴⁸ Dolayısıyla hiçbir şeye benzemeyen zatın, eşyanın bilinme vasıtalarıyla bilinmeyeceğini ileri sürerek bunu ortaya koymaya çalışmışlardır.¹⁸⁴⁹ Aynı şekilde eşyanın bilinme şekillerinden biri olan bir şeyin zıddıyla bilinmesi ilkesiyle de bilinemez. Zira normal şartlarda her şey, zıddıyla bilinir. Ancak Allah'ın zıddı, benzeri ve misli yoktur ki bununla bilinsin.¹⁸⁵⁰ Ayrıca sûfilere göre her gizli şey, zıddıyla meydana çıkar. Hakk'ın zıddı olmadığı için O, görülmez.¹⁸⁵¹

Allah'ın hakikatının bilinmeyeceği ile ilgili olarak sûfiler şöyle demiştir: Allah'ın zatı, ehadiyeti ve hüviyeti sıfatsız, nişansız ve keyfiyetsizdir.¹⁸⁵² Ancak akıllı ve bâliğ olan birisi, en azından zatı itibarıyla Allah'ın, zatının kıdemiyle ve ezeliyetiyle var olduğunu, herhangi bir sınırı olmadığını, mekânda ve cihette olmadığını, yaratıklardan hiçbirinin O'na benzemediğini bilebilir.¹⁸⁵³

Tasavvufî anlayışa göre Allah'ın –zatı itibarıyla- bilinmesi muhaldır.¹⁸⁵⁴ Allah'ın bütün yönlerden kavranarak kuşatılması mümkün değildir.¹⁸⁵⁵ Özellikle de O'nun zatının hakikatını veya kühnünü bilmek mümkün değildir.¹⁸⁵⁶ Allah'tan başka hiç kimse de O'nun kühnünü bilemez, ona ulaşamaz.¹⁸⁵⁷ Zira O'nun kühnü akılların ve fehimlerin idrak edemeyeceği kadar yücedir.¹⁸⁵⁸ Akli düşüncenin, Hakk'ın zatı hususunda herhangi bir iktidarı (hükmü) yoktur.¹⁸⁵⁹ O'nun zatının hakikatı ne delille ne de akli bir bürhanla bilinmez.¹⁸⁶⁰ Hatta “İbn Arabî'nin takipçisi olmakla övünen”¹⁸⁶¹ Bursevî'ye (ö.

¹⁸⁴⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 96

¹⁸⁴⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223; VIII, 88.

¹⁸⁴⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223

¹⁸⁵⁰ Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 64; Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, I, 91 (1131. Beyit).

¹⁸⁵¹ Emine Yeniterzi, *Mevlana Celaleddin Rumî*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 2004, 115.

¹⁸⁵² Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 75.

¹⁸⁵³ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 206-207

¹⁸⁵⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 211

¹⁸⁵⁵ Serrâc, *el-Luma*, 56.

¹⁸⁵⁶ Gazalî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 122; Kelabazî, *et-Taarruf*, 101; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 93; İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 405 (266. Mektup); Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 260.

¹⁸⁵⁷ Gazalî, Ebû Hâmid, *Mişkâtü'l-envâr*, Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kâhire 1382/1968, 56; Gazalî, *İlcâmu'l-avam* (*Mecmûatu'r-resâil içinde*), 337; Gazalî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 122; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 56; IV, 218, 224; Sadrettin Konevî, *Tebisiratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi* (*Marifet Yolcusuna Kılavuz*), 47.

¹⁸⁵⁸ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 213; İbn Acîbe, Ebu Abbas Ahmed, *Letâifu'l-imâniyye*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî ed-Derkâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y. 2006, 99; Gazalî, *İlcâmu'l-avam*, (*Mecmûatu'r-resâil içinde*), 319; İbn Acîbe, Ebu Abbas Ahmed, *Letâifu'l-imâniyye*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî ed-Derkâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y. 2006, 99; Sadrettin Konevî, *Tebisiratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi* (*Marifet Yolcusuna Kılavuz*), s.28.

¹⁸⁵⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 230

¹⁸⁶⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223

¹⁸⁶¹ Cağfer Karadağ, “İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (8), 1999, 266.

1137/1725) göre ister nebi olsun ister veli olsun hiç kimse Allah'ın zatını tam anlamıyla idrak edemez.¹⁸⁶² Hem zaten kişiye bunu bilmesi ve idrak etmesi de gerekmez.¹⁸⁶³ O hâlde O, bilir ancak bilinmez; idrak eder ancak idrak edilmez; şâhid olur ancak şâhid olunmazdır.¹⁸⁶⁴ Bütün bunlar gösteriyor ki marifetullahı hiçkimse hakkıyla ulaşamaz.¹⁸⁶⁵

Allah'ı tanımayı nihâî gâye edinen sûfîler, insanın O'nu gerçek anlamda tanımaktan âciz olduğu kanâatine ulaşmışlardır.¹⁸⁶⁶ Asıl itibariyle “sûfî düşünce mutlak zatın bilinemezliği ilkesi ile var oluşun amacının, Hakk'ı tanıma olduğu ilkesi arasındaki gerginliği her zaman taşımıştır”.¹⁸⁶⁷ Diğer bir ifadeyle sûfîler, zatı itibariyle Allah'ın bütün idraklerin ötesinde olduğu için ister bilimsel olsun ister felsefî olsun isterse tasavvufî olsun bizatihi, tam ve kesin olarak idrak edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Zira zat onlara göre marifetin sınırları dışında kalır. Çünkü zat bilinemez. Marifet zatın dışındaki hususlara taalluk eder.¹⁸⁶⁸ Zaten onlar, ilmin tanımını şöyle yapmaktadırlar: “ilme konu olan şeyin idraki mümkün ise onu bizatihi nasılsa öylece idrak etmek ilimdir. Fakat idraki mümkün olmayan bir şey ise o zaman idrak edemeyeceğini bilmek ilimdir”.¹⁸⁶⁹

Sûfîler, özellikle de marifetullah konusunda kendilerine mahsus bir bilgi teorisi geliştirmeye çalışmışlardır. Onlar, marifetullah konusunu işlerken, genel anlamda marifetullahın son noktasının, O'nun bilinmemesini bilmek olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸⁷⁰ Özel anlamda ise Allah'ın zatının veya “zat makamında Allah”ın bilinemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁸⁷¹ Bunu fark eden sûfîler, Allah'ın zatı hakkındaki bilgi hususunda Hz. Ebûbekir'e nisbet edilen “O'nu idrak etmekten âciz olduğunu anlamak, O'nu idraktır”¹⁸⁷² yargısının esas bir delil olduğunu beyan etmişlerdir.¹⁸⁷³

¹⁸⁶² Bursevî, *Kenz-i mahfî*, 28, 31; Ayrıca bkz. Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyan*, İstanbul 1330, I, 3; Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'l-hitap*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No: 14849, y.y. 1959, 49, 52, 75; Bursevî, *Kitâbu'n-necât*, 39, 42.

¹⁸⁶³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 56

¹⁸⁶⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 66

¹⁸⁶⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, X, 372.

¹⁸⁶⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234.

¹⁸⁶⁷ Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, 106.

¹⁸⁶⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 137.

¹⁸⁶⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 85

¹⁸⁷⁰ Gazalî, *İhyâ*, I, 35

¹⁸⁷¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190 vd.; II, 223

¹⁸⁷² Sufiler bu sözü, Hz. Ebu Bekir'e nisbet etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 217; Tûsî, *el-Luma*, 57. . Gazalî, *İlcâmü'l-avam*, (Mecmûatu'r-resâil içinde), 324; Ancak Hucvirî bu sözü, “El-aczu an derki'l idraki idrakun ve'l vakfu fi turuki'l ehyari işrakun” şeklinde aktarmıştır. Geniş ilgi için bkz. Hucvirî, *Kesfu'l-mahcûb*, 213

Aynı şekilde Hâkim et-Tirmizî de bunu, “Allah’ı bilme konusunda âciz olduğunu anlamak, marifetullahın kendisidir” sözüyle ifade etmiştir.¹⁸⁷⁴ Diğer taraftan Zünnûn el-Mısırî, Allah’ı tam olarak bilme ve tanımanın mümkün olmadığını, bu sebeple Allah’ın zatı hakkında tefekkürle dalmanın cehâlet olduğunu beyan etmiştir. Aynı şekilde Bâyezîd-i Bistâmî de Allah’ın zatı hakkındaki marifet iddiasını câhillik olarak nitelemiş ve marifetin hakikatine dair bilginin hayretten ibaret olduğunu söylemiştir.¹⁸⁷⁵ Ebû Saîd el-Arâbî ise Allah hakkındaki marifetin insanın bu konuda bilgisizliğini itiraf etmesinden ibaret olduğunu söylemiş, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de “Marifet insanın Hakk konusunda câhil olduğunu bilmesidir” demiştir.¹⁸⁷⁶ Marifet konusundaki tariflerin yetersiz kalması ve bu yolda ilerleyen sufilerin gittikçe Hakk’la ilgili bilinmezliklerin arttığını görmeleri onları, “marifet, Hakk’ın bilinemeyeceğini bilmektir” deme noktasına ulaştırmıştır.¹⁸⁷⁷ Yani tasavvufta Allah hakkında bilgi sahibi olmak, tümü ile cehli itiraftan ibarettir.¹⁸⁷⁸ Yaratıkları içinde Allah’ı en iyi bilenler, O’nun azametini idrakten veya zatını keşfetmekten âciz olduklarını bilirler.¹⁸⁷⁹

Sûfiler, sıfatları îtibarıyla bir şekilde tanınan Allah’ın zatı itibarıyla asla kuşatılamayacağını, marifetullahta ilmin nihâî noktasını “hayret” ve “idrakten acziyet” kavramlarıyla ifade ederler.¹⁸⁸⁰ Onlar, marifetullahın artması oranında hayretin artacağını, O’nun hakkındaki bilginin, yani söylenilecek sözün ise azalacağını ileri sürmüşlerdir. Zira sûfilere göre Allah’ı en çok tanıyan ârifin, O’nu bilmesi çok az olur. Zira o, hayrete düşer, şaşırır kalır.¹⁸⁸¹ Dolayısıyla onlar, marifetullahı, “O’nu bilmekten âciz olduğunu idrak etmek” olarak ifade etmişlerdir.¹⁸⁸² Bundan dolayı olacak ki Allah hakkında fazla konuşmaktan çekinmiş, nazarî tartışmalardan uzak durmuşlardır. Onlara göre Allah’ı tanıyan, her şeyden kesilir, hatta lal olur, mahvolur. Yani dili ile hiçbir şeyi anlatamaz, vasıflarında fâni olur. Zira Resulullah, “*Seni hakkıyla tanıyamadım, meth-u*

¹⁸⁷³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 101, 255; IV, 215, 217; VIII, 85; Serrac et-Tûsî, *el-Luma'*, 57; Kelabâzî, *et-Taarruf*, 40; Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 55; İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marife* (*Resâilu İbn Arabî*), IV, 190; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 340-341, 348; Gazalî, *İlcâmü'l-avam*, (Mecmûatu'r-Resâil içinde), 324; Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 55.

¹⁸⁷⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 93; XIII, 155; Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 323.

¹⁸⁷⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 167.

¹⁸⁷⁶ Kelabâzî, *et-Taarruf*, 39.

¹⁸⁷⁷ Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 55.

¹⁸⁷⁸ Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyin Muhammed b. Musa b. Salim en-Nisaburî Ebu Abdurrahman, *Tabakâtü's-süfîyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, s.73; Kelabâzî, *et-Taarruf*, 39, 101; Serrâc, *el-Luma'*, 56.

¹⁸⁷⁹ Süleyman Ateş, *Cüneydi Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Sönmez yay., İstanbul 1969, 172-175.

¹⁸⁸⁰ Sadrettin Konevî, *Tefsiratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi* (*Marifet Yolcusuna Kılavuz*), 28-32; Ethem Cebecioğlu, “Marifetullah: Kulluk Bilgisi”, 9.

¹⁸⁸¹ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 462 (277. Mektup).

¹⁸⁸² Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 340

*sena edemedim, ey Ma'rûf.*¹⁸⁸³ şeklinde buyurmuştur. Hâlbuki O, bütün insanlığın en fasihi idi.¹⁸⁸⁴ Aynı şekilde sûfiler, marifetullah hakkında nihaî noktası açısından söylenilemeyen hususların varlığından bahsederler. Zira onlara göre tecrübî olarak marifetullaha eren sûfî, yaşadıklarını ya Maşuk'u ile kendi arasında sır olduğu için söylemez ya da artık kavramlar yetersiz olduğu için söylemez. Bu sebeple az önce ifade edildiği gibi marifetullahın nihaî noktası hayret ve acziyet gibi kavramlarla ifade edilir. Bununla beraber ima ve işaretlerle ifade etmek yerine, derin bir sükût ve sükûnet sûfilere kaplamaktadır. Dolayısıyla onların kendi iç dünyalarında nerelere kadar gittiklerini, neler tecrübe edip gördüklerini tam manasıyla bilmemiz zor. Bunu bilmek, ancak onlar gibi yaşamak ve olmakla mümkün olabilir.¹⁸⁸⁵ Bununla beraber onlar, marifetullahın emaresinin, Allah'tan gelen bir heybetin¹⁸⁸⁶ oluşması olduğunu ve marifet ne derece artarsa, heybette o ölçüde artacağını beyan etmişlerdir.¹⁸⁸⁷

Dikkat edilirse sûfiler, herşeyde olduğu gibi marifetullah konusunda da sükûtu ve müşâhedeyi daha üstün ve sağlıklı bulmuşlardır. Zira sûfilere göre müşâhede ile şahid olmak farklı şeylerdir. Zira sükût, müşâhedenin nişanesidir; nutuk, şahid olmanın alametidir. Sükût, nutuktan; susmak konuşmaktan daha yüksek bir derecedir.¹⁸⁸⁸ Bu açıdan tasavvuf düşüncesinde Allah hakkında en çok marifet sahibi olanın Allah karşısında hayreti o nispette fazla olur. Ârif en sonunda hayrete ulaşır. Yani marifetin nihâî noktası hayrettir. Bu tevhidin uçsuz bucaksız sahralarındaki hayrettir. Allah'ın kudreti, azamet ve heybeti karşısında akıl âciz kalır. Aklın Allah'ın nasıl bir varlık olduğu konusunda âciz kalmasından kaynaklanan hayrettir. Ayrıca kul Allah'ı tanıyınca kendi varlığının ve yokluğunun, hareketinin ve hareketsizliğinin O'ndan olduğunu görür. Bundan dolayı Allah'ın kudretinden hayrette kalır. Kendi hiçliğinin farkına varır. Bir şeyin aynı ve zatı akli ile kavranır durumda olmayınca onun hakkındaki marifette hayretten başka bir şey mümkün olmaz.

Yukarıdaki verilerden de anlaşıldığı üzere tasavvufta marifet, hayretin devamlı oluşudur. Hayret¹⁸⁸⁹ iki nevidir: Birincisi, bir şeyin varlığı ve mahiyeti, ikincisi bir şeyin keyfiyeti hakkındaki hayrettir. Allah'ın varlığındaki hayret şirk ve küfürdür,

¹⁸⁸³ Bu haberin kaynağı ile ilgili detaylı bilgi daha önce geçmiştir.

¹⁸⁸⁴ Hucviri, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 341.

¹⁸⁸⁵ Cebecioğlu, "Marifetullah: Kulluk Bilgisi", 9.

¹⁸⁸⁶ Sufilere göre heybet, Allah'ın cemalinin kalpte müşâhede edilmesidir. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIII, 223.

¹⁸⁸⁷ Kuşeyri, *er-Risâle*, 343

¹⁸⁸⁸ Hucviri, *Keşfu'l-mahcûb*, Hz. Süleyman Uludağ, 395-396.

¹⁸⁸⁹ Marifetle ilgili "Hayret" kelimesi hakkında geniş bilgi için bkz. Kelabazî, *et-Taarruf*, 101-102.

keyfiyetindeki hayret ise marifettir. Çünkü Allah'ın varlığında arifin şüphesi yoktur, Allah'ın keyfiyeti ve nasıl bir varlık olduğu hususunda ise akıl için mecal yoktur. Burada geriye Hakk'ın vücudunda yakîn, keyfiyetinde ise hayret kalmaktadır.¹⁸⁹⁰

Hayretin oluşmasıyla ilgili olarak Hüdâyî, ilim, marifet ve hayret ilişkisinden hareketle şunları ifade etmektedir: “Hakiki ilim Allah Teâlâ'ya aittir. Çünkü O'nun ilmi zatındandır. Mahlûkatın ilmi ise bizatihi kendinden olmayıp Allah'ın öğretmesiyledir.”¹⁸⁹¹ Bu sebeple insanların marifete tam anlamıyla ve hakkıyla ulaşmaları zordur. Çünkü Hakk'ın marifetini Hak'tan başka hiç kimse tam olarak bilemez. Bu açıdan marifetin hakikati hakkında yegâne söz “hayrettir”, yani onu kavrama acziyetini idrak etmektir. O yüzden hiç kimse gerçek anlamda Allah'ı tasvir edemez, methedemez ve O'na kulluk edemez.¹⁸⁹² Diğer bir ifadeyle sûfilere göre en büyük idrak, Allah'ı idrak etmekten âciz olduğunu bilmektir. Bunun için Beyâzîd, “Allah'ın zatı hakkında marifet sahibi olmak cehâlettir, marifetin hakikati ve mahiyeti hakkındaki bilgi ise hayretten ibarettir” demiştir.¹⁸⁹³ Zira akıllar, O'nun mahiyetini bilmekten, O'nu idrak etmekten hayrete düşmüştür.¹⁸⁹⁴ Yani akıl, O'nun azameti karşısında hayrete kapıldığı için O'nu idrak etmekten âcizdir.¹⁸⁹⁵ O hâlde bu konuda asıl marifet, kişinin Allah hakkında bir şey bilmediğini bilmesidir.¹⁸⁹⁶

İbn Arabî, Allah'ın zatını bilme konusunda hayretin sebeplerini şöyle ifade eder: bizim Allah'ın zatını bilme isteğimiz, iki yolladır. Birincisi, akıl yürütme; ikincisi, müşâhede yoludur. Aklî delil, müşâhedeyi engeller, yani onun oluşmasına manidir. Fakat nakli delil, müşâhedeye işaret etmekte ve onu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca aklî delil, O'nun zatının hakikatını idrak etmeyi engeller. Aynı şekilde O'nun zatî sıfatlarını idrak etmeye de manidir. Hem O'nun zatını bilmeyi talep etmek, O'nun bizzat kendisinin haber verdiği ve Peygamberlerinin diliyle haber verdiği bilgilerle çelişir. Dolayısıyla O'nu, O'nun haber verdiği şekilde bilmek gerekmektedir.¹⁸⁹⁷ Bununla beraber İbn Arabî'ye göre hayret ashabı, deliller üzerinde derin tefekkür etmeleri sonucu, acziyetlerinin farkına varmış ve hayrete düşmüşlerdir. Hatta Hz. Peygamber,

¹⁸⁹⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 339; İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:1, c.3, 1998, 208-209.

¹⁸⁹¹ Aziz Mahmut Hüdâyî, *Âlemin Yaratılışı ve Hazreti Muhammed'in Zuhuru (Hulasatü'l-ahbar)*, (Çev.: Kerim Kara-Mustafa Özdemir), İnsan yay., İstanbul 1997, 119.

¹⁸⁹² Aziz Mahmut Hüdâyî, *Âlemin Yaratılışı ve Hazreti Muhammed'in Zuhuru (Hulasatü'l-ahbar)*, 124.

¹⁸⁹³ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 73

¹⁸⁹⁴ Muhasibî, *el-Aklu ve fehmu'l-Kur'an*, 263.

¹⁸⁹⁵ Gazalî, *İhyâ*, XIV, 2615.

¹⁸⁹⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 39-40.

¹⁸⁹⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 215-216

“Allahım! Senin hakkında hayretimi arttır.” diye dua etmiştir. Yani marifetullah ne derece artarsa, hayrette o kadar artar. Keşf ve müşâhede sahipleri, nazar ve istidlal yöntemini kullananlardan daha fazla hayrete düşer ve bundan lezzet duyar.¹⁸⁹⁸

Bunun yanında sufilerin ulaştıkları keşfi bilgiler duyu organlarıyla ve onların verilerini kullanan akılla elde edilmediği için onlardan bir kısmının ifadesi imkânsız gibidir. Bundan dolayı özellikle tasavvufî hâl ve makamların neticesinde meydana gelen keşf, müşâhede veya bazen ortaya çıkan şathiyelerin ehli olmayanlar tarafından yanlış yorumlanacağı endişesiyle sûfiler bunları mahrem olarak kabul etmişlerdir. Eğer bu tür hâller sözlü veya yazılı olarak aktarılacaksa o zaman mutasavvıflar tarafından kendilerine has bir dilin tercih edilmesi, ifade etmede bazı özel terimler ve remizlerin kullanılması, açıklamalarda tevil yolunun tercih edilmesi önerilmektedir.¹⁸⁹⁹ Bazı mutasavvıflar bu bilgilerin açıklanamayacağını, ancak vâsıtasız tecrübeyle bilinebileceğini söylemiştir. Bir köre kırmızının ne demek olduğu açıklanamayacağı gibi o bilgiler de izah edilemez. Bu durumda sûfi onu muğlak ve şaşırtıcı mecazlar ile ifade etmeye çalışır.¹⁹⁰⁰ Ancak İmâm-ı Rabbânî kendisine gelen bazı bilgileri remz, işâret ve mecazlarla dahî anlatamayacağını, bunların nübüvvet kandilinden iktibas edildiğini belirtmiştir.¹⁹⁰¹ Zaten daha önce ifade ettiğimiz gibi sûfilere göre marifette asl olan, hayrete ve dehşete düşmektir.¹⁹⁰²

Kelamcılar ise her meselede olduğu gibi marifetullah konusunda nutku/ifadeye dökmeyi ve şahid olmayı tercih etmişlerdir. Nitekim onlar, halden veya amelî/pratik bilgidен çok nazarî/teorik bilgiyi ön plana çıkarmışlardır. Bunun sonucunda da marifetullahın artmasıyla, sükûnetten ve suskunluktan ziyade O’nun hakkındaki bilginin, yani söylenilecek sözün çokluğunu ileri sürdükleri söylenebilir.

Kısaca kelamcılar gibi marifetullahın söz konusu olduğu yerde dilin ve kelimelerin yetersizliğini sûfiler de kabul etmişlerdir. Hatta onlar, marifetullahın artması nisbetinde ifadenin ve kelamın azalacağını ileri sürmüşlerdir. Öyle anlaşıyor ki onlar, özellikle müşâhede makamı dedikleri mertebede müşâhede ettikleri şeyleri ifade edemeyeceklerini, bundan dolayı sükûtun daha evla olacağını beyan etmişlerdir.

¹⁸⁹⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 216-217, 223

¹⁸⁹⁹ Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvufî Tecrübelerin Mahremiyeti Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (28), 2015/2, 127.

¹⁹⁰⁰ Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 103.

¹⁹⁰¹ Rabbânî, *Mektubât*, 433, (267. Mektup).

¹⁹⁰² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 344-345.

Mukayese yapıldığında, marifetulah konusunda kelimcılarla sûfilerin neticede hayrete düşmesinin yansımaları farklı olduğu görülür. Zira nazar ehli olarak kabul edilen kelimcılar, “her şeyde Allah’ın birliğine delalet eden ayetler vardır”¹⁹⁰³ sonucuna varmışken; tecelli ehli, yani sûfiler, “her şeyde Allah’ın kendisine işaret eden ayetler vardır”¹⁹⁰⁴ yargısına varmışlardır”¹⁹⁰⁵.

Sûfilerin “idraktan acziyet” ifadelerine gelince, sûfilere göre Allah’a dair olan bilgi, idrak edilemez bilgidir.¹⁹⁰⁶ Zira onlara göre Allah, insanların idrak sınırlarının ötesindedir. Dolayısıyla kişinin O’na muhtaç olduğunu, O’nun bilgisi ve izni dışında hiçbir şeyin yapılamayacağını bilmesi ve O’nu idrak edemeyeceğini anlaması, o kişinin Allah’ı bilmesinin göstergesidir.¹⁹⁰⁷ Bununla beraber dil, kalp, nefis, tefekkür, ilimler, akıllar O’nu ifade etmekten, anlamaktan ve idrak etmekten âcizdir.¹⁹⁰⁸ Onlara göre bir obje iki şekilde idrak olunabilir. Birincisi hissedilen ve kesif objeler için geçerli olan zafî idrak. İkincisi ise makul latif objeler için söz konusu olan fiilî idrak. Allah’ın zatı ne mahsûsât ne de ma’kulât türünden olduğundan ve nesnel varlıkların zatına benzemediğinden bu iki kategoriye de giremez. Dolayısıyla da bilinemez.¹⁹⁰⁹ Bununla beraber akılların kavramakta âciz kaldığı hususlar ikiye ayrılır: Birincisi, bazı akılların anlayabileceği, ancak çoğunun kavrayamayacağı hususlar. İkincisi ise hiçbir aklın hakikatini kavrayamayacağı şey, mutlak büyük olandır ki o da Allah’tır. O’nu gerçek anlamda tanımak aklın sınırlarını aşar.¹⁹¹⁰

Sûfilere göre aklın O’nu idrak edememesinin iki sebebi vardır: Birincisi, insanın kendi nefsinde ve derinliğinde gizli bulunmaktadır. İkincisi ise O, çok açık ve meydandadır. Yani şiddet-i zuhurundan ileri gelmektedir. Nitekim yarasanın gece görüp gündüz görmemesi gibi, gündüzün gizli ve örtülü olmasından değil, ancak şiddetle zuhurundan ileri gelmektedir. Zira yarasanın gözü zayıftır. Güneş doğduğunda ışıkları onu kapatır. Böylece yarasanın gözünün zayıflığıyla beraber güneşin kuvvetli görünüşü onun görmesine engel olur. İşte bunun gibi akıllarımız zayıftır. İlahî zuhurun cemali ise son derece parlak, nurlu ve kapsayıcıdır. Şiddet-i zuhurundan gizlenmesine hayret

¹⁹⁰³ Arapça ifade ile “Ve fi külli şey’in lehû âyetun tedullu alâ ennehû vâhid” şeklindedir.

¹⁹⁰⁴ Arapçası şu şekildedir: “Ve fi külli şey’in lehû âyetun tedullu alâ ennehû aynuhu”.

¹⁹⁰⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 223.

¹⁹⁰⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 85.

¹⁹⁰⁷ Muhasibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Âdâbu’n-nufûs ve kitâbu’t-tevehhüm*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut 1411/1991, 128.

¹⁹⁰⁸ Muhasibî, *el-Kasd ve’r-rucû ilallâh (el-Vesâyâ içinde)*, 285-286.

¹⁹⁰⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 96-103.

¹⁹¹⁰ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadu’l-esnâ fi şerhi meânî esmâ’i’l-hüsna*, Dâru’l-Meşrîk, Beyrut 1986, 113.

edilmemelidir. Zira eşya zıddıyla bilinir. Allah ise varlığı O'na zıt kalmayacak kadar yayılmış, umumileşmiştir. O'nun idraki zordur. Zira bütün eşya O'na delalet etmekte aynı tarzdadır ve ortaktır. Zira güneş, hiç batmamış olsaydı, cisimlerde ve renklerinden başka bir durum olmadığı zannedilirdi. Yani biz güneşin varlığını, yokluğuyla bildik. Allah, eşyanın en zahiridir. Şayet (hâşâ) O yok olsaydı veya değişseydi, muhakkak gökler ve yer yıkılacak, mülk ve melekût iptal olunacaktı. Böylece iki halin farkı idrak edilecekti.¹⁹¹¹

Dikkat edilirse sûfilere göre Allah'ın bilinmememesinin nedenlerinden biri, bizzat O'nun büyüklüğü ve azametidir. Zira "Allahu Ekber" ifadesinin anlamı ister Peygamber ister melek olsun başkasının O'nun kibriyâsını idrak etmesinden yüce olduğudur. Allah'ın künhünü tam anlamıyla ancak yine O bilir. Zira her bilinen şey bilen bir şekilde hüküm ve tasarrufu altındadır. Bu ise Allah'ın celâl ve kibriyâsına aykırıdır.¹⁹¹² Bununla beraber maruf olan bir şeyin bilinebilmesi için bilenle bilinen arasında ya tür ya cins ya da şahıs münasebeti olmalıdır. Allah ile insan arasında bu münasebetlerin hiçbirisi yoktur. Bundan dolayı Allah'ın zatını bilemeyiz.¹⁹¹³

Diğer bir sebep ise insanın donanımının buna müsait olmamasıdır. Çünkü akıl, ancak kendisi gibi âciz bir varlığa delalet edebilir.¹⁹¹⁴ Düşüncenin yetişemediği, akılların ihâta edemediği zatı bilmek mümkün değildir. Zira sûfilere göre aklın bir sınırı vardır. Sebep-sonuç bağı içinde varlığın devamı ve doğal olanın sınırı onu belirler. İman için bu ortadan kalkar, yani o, harikulade olana ve sebep-netice bağının ötesine kadar uzanır. Akıl, akıllı varlıkların işlerinin olup-bittiği alanda sınırlıdır, oysa inanma bu sınırı aşar. Bu bağlamda şunu söylemek mümkündür: Akılla Allah bilinmez. Fakat akıl, ancak iman nuruyla bilebilir.¹⁹¹⁵ Nitekim İbn Haldun, nasıl ki altın ölçmeye yarayan ölçekle, dağları ölçmek doğru değilse, aynı şekilde aklın da bir ölçüsü var. Akıl kendi ölçüsünü aşarak Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Bu zaviyeden hareketle İbn Haldun, bu gibi meselelerde akli nakle takdim edenleri eleştirmiştir.¹⁹¹⁶

Sûfilere göre müfekkirlerin tefekkürü, ancak sonradan yaratılanlar üzerindedir. Dolayısıyla akıl, Allah'ın zatı hakkında tefekkür edemez. Tefekkür yoluyla Allah'ın

¹⁹¹¹ Gazalî, *İhyâ*, XIV, 2616.

¹⁹¹² Gazalî, *Miskâtü'l-envâr*, (Mecmau'r-resâil içinde), 294.

¹⁹¹³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 86.

¹⁹¹⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 37; Ayrıca bk. Tûsî, *el-Luma'*, s. 63; Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Kitâbü'l-mukaddime fi't-tasavvuf*, (Tasavvufun Ana ilkeleri Sülemî'nin Risâleleri), Tercümesiyle birlikte Haz. Süleyman Ateş, Ankara 1981, s. 103..

¹⁹¹⁵ Tahanevî, *Keşşâf*, 1196-1197.

¹⁹¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 521.

zatına dair sıfatların hakikatine ulaşamaz.¹⁹¹⁷ Çünkü akıl, dış nesnelere bakarak çıkarımlar sonucu bilgiye ulaşır. Hâlbuki O'nun hakikatı, aklın kavrayamayacağı kadar sınırsızdır.¹⁹¹⁸ Ayrıca Allah kadîm, akıl ise mahlûk ve hâdistir. Hâdis olan bir şeyin, kadîm olanı ihatası mümkün değildir.¹⁹¹⁹ Yine bunu destekler mahiyette onlar şunu derler: muhdes, mahlûk ve mürekkep olan akıl, Allah'ın rububiyetini idrak edemez. Bilakis akıl, rububiyetin idraki için değil, ubudiyetin ikamesi için yaratılmış bir alettir. Bu sebeple sınırlı olan, bu sınırları dışına çıkamayan akılla, mütenahî olan bilinemez ve metafizik alanın bilgisine ulaşamaz.¹⁹²⁰ Dolayısıyla onlara göre akıl, Allah ve varlık hakkında nihai bilgiye ulaşamaz. Ayrıca akıl, ancak makulatı idrak edebilir. Makulatın da sonsuzluğu tasavvur edilemez.¹⁹²¹ Bu bakımdan Allah, kullar tarafından gerçek anlamda bilinemez.¹⁹²²

Onlara göre aklın bir şeyi idrak edebilmesi için o şeyin, ya cevheri, özü itibariyle (akıl ve nefis gibi) ya tabiatı itibariyle (sıcaklık-soğukluk gibi) ya içinde bulunduğu hal itibariyle (oturanın oturuşu gibi) ya da hey'eti itibariyle (siyahın siyahlığı gibi) vasıflanması gerekir. İşte Allah, bu tarz olguların dışında olduğuna göre aklın sınırlı kapasitesi ile O'nu bilmesi mümkün değildir.¹⁹²³ Ne var ki akıl, “akl-ı evvel”den zuhur etmesine rağmen ne Allah'ı ne de akl-ı evveli kavrayabilir.¹⁹²⁴

Diğer taraftan sûfiler, Allah'ın azametinin eserlerini ifade için ise müşâhede kelimesini kullanırlar.¹⁹²⁵ Allah'ı bilmek konusunda genel itibariyle “müşâhede” kavramını kullanıp “zat-ı ilahiyeyi müşâhede ediyoruz” derler.¹⁹²⁶ Ya da müşâhede O'nun zatıyla buluşmak şeklindedir” demişlerdir.¹⁹²⁷ Aynı şekilde onlara göre hakiki marifet, vasıtasız, keyfiyetsiz ve şüphesiz bir şekilde Hakk'ın müşâhede edilmesidir.¹⁹²⁸ Bununla beraber “müşâhede ehlini ve onların bu halini de ancak, o dereceye erişenler

¹⁹¹⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 220.

¹⁹¹⁸ Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cili -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yay., İstanbul 2003, 311.

¹⁹¹⁹ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ilellâh*, 285.

¹⁹²⁰ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû'*, 280; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 220; Süleyman Ateş, *Cüneydi Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, 114-115; İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 369 (258. Mektup); Kadir Özköse, “Muhyiddin İbn Arabî'nin İbn-i Rüşd ile Görüşmesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergisi (İbn Arabî Özel Sayısı -II, sy:23*, Ankara 2009, 234.

¹⁹²¹ Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, (Mecmûatu'r-resâil içinde), 289-290.

¹⁹²² Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû'*, 280.

¹⁹²³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 86-89, 92-93; VIII, 87-88; IX, 96.

¹⁹²⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, XII, 250-251. Ayrıca bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 3 (2014.beyit).

¹⁹²⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, (Çev.: Dilaver Selvi), 490; Gazalî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 116

¹⁹²⁶ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, s.74 (38 Mektup).

¹⁹²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111

¹⁹²⁸ Bkz. Gazalî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 121

anlayabilir” diyerek herkesin bu ifadeyi anlayamayacağına işaret ederler.¹⁹²⁹ Ancak onlar bunu ifade ederken, yine de marifetullah konusunda selbî bir üslubun kullanılmasında ısrar etmişlerdir. Zira onlara göre Allah, bilinemez ve anlaşılamaz. Görülebilen, anlaşılabilen, şuhud ve mükâşefe yolu ile belli olan her şey, O değildir.¹⁹³⁰ Diğer bir ifadeyle Allah, akıllarımızın, düşüncelerimizin, bilginimizin ve anlayışımızın ötesindedir.¹⁹³¹ Dikkat edilirse, onlara göre müşâhede etmeyi, ancak o makama erişen birisi bilebilir.

Bu arada şunu ifade edelim ki sûfîlerin “müşâhede” ifadesinden muradları, Allah’ı ve O’nun tecellilerini kalp ile görmektir.¹⁹³² Onlara göre Allah’ın zatının bilinmesi, müşâhede¹⁹³³ ve rü’yete bağlıdır. Ancak onlar, buradaki rü’yeti, ihata edilmeksizin bir görmek olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁹³⁴ Bununla beraber ilk bölümde beyan edildiği üzere onlara göre müşâhede rü’yetten farklıdır. Rü’yet bilinen şeyi, müşâhede ise daha önce bilinmeyen bir hususu görmektir. Rü’yet zahirle, müşâhede bâtınla ilgilidir. Müşâhede Allah’ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmektir. Allah’ın zatını değil zatî tecellisini temaşa etmek müşâhedenin en mükemmel şeklidir.¹⁹³⁵ Anlaşıldığı kadarıyla rü’yet başarıyla yapılırken; müşâhede basiret ile yapılır. Bununla beraber sûfîlere göre müşâhede ile şahid olmak da farklı şeylerdir. Zira sukût, müşâhedenin nişanesidir; nutuk, şahid olmanın alametidir. Sukût, nutuktan; susmak konuşmaktan daha yüksek bir derecedir.¹⁹³⁶ Dikkat edilirse sûfîler, sukûtu ve müşâhede; kelimciler nutku ve şahid olmayı tercih etmişlerdir.

Böyle olmakla beraber sûfîler, Allah’ın zatı hakkında müşâhede kavramını kullanmış olsalar da O’nun zatının müşâhedeyle bilinemeyeceğini ve kuşatılamayacağını da kabul etmişlerdir. Zira onlar, kendi imkânları nispetince farklı sıfatların tecellilerini müşâhede ederler, fakat zat mutlak olarak ihata edilip kuşatılamaz. Zira zata ait tecelliler idrak ya da ifadesi şöyle dursun mümkünâtta varlık bırakmaz

¹⁹²⁹ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 74 (38 Mektup).

¹⁹³⁰ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 323 (230. Mektup).

¹⁹³¹ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 369 (258. Mektup).

¹⁹³² Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 393.

¹⁹³³ Sufiler, “müşâhede” kavramıyla Allah’ı ve O’nun tecellilerini kalp ile görmeyi kast etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 393.

¹⁹³⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 57.

¹⁹³⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dârü’l-Kutubi’l-Arabîyyeti’l-Kübrâ, II, 496.

¹⁹³⁶ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 395-396.

yakıp yok eder. Buna binaen de zatî tecelliler yakıp yok edici anlamına “muhrika” şeklinde isimlendirilir.¹⁹³⁷

Sûfilere göre O’nun zatını bilmeyi talep etmek, O’nun bizzat kendisinin haber verdiği ve Peygamberlerinin diliyle haber verdiği bilgilerle çelişir. Dolayısıyla O’nu, O’nun haber verdiği şekilde bilmek gerekmektedir.¹⁹³⁸ O da zatının, mahiyetinin, künhünün ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini haber vermiştir. Nitekim Allah, “*O, kendi nefsinizi sizden sakındırıyor.*”¹⁹³⁹ ayetiyle zatının bilinemeyeceğini haber vermiştir.¹⁹⁴⁰ Aynı şekilde Allah, zatı itibariyle “*Bütün âlemlerden müstağnidir.*”¹⁹⁴¹ mealindeki ayetin haber verdiği üzere âlemlerden farklıdır ve bilinemezdir.¹⁹⁴² Onlar, Allah’ın zat mertebesinde kesinlikle bilinemeyeceği hususunda istisnaya yer vermez. Yani Nebiler ve veliler de dâhil olmak üzere “*Allah, sizi kendi nefsinde sakındırıyor.*”¹⁹⁴³ ve “*O’nun benzeri yoktur.*”¹⁹⁴⁴ mealindeki ayetleri ve “*Her şey üzerinde tefekkür edin. Ancak Allah’ın zatı hakkında düşünmeyin.*”¹⁹⁴⁵ hadisini delil getirerek O’nu bilmemizin hatta bilmeyi düşünmemizin şer’an yasaklandığını, dolayısıyla hiç kimsenin bu mertebede O’nu bilme imkânına sahip olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁹⁴⁶ Şunu da ifade edelim ki sûfiler, “Hakk’ı ancak Hak bilir” derken, mutlak gayb¹⁹⁴⁷ kapsamına giren Allah’ın künhü, mahiyeti ve hakikatını kast ederler. Allah’ın zatı ve künhü üzerinde değil de nimetleri üzerinde düşünmeyi tavsiye ederler.¹⁹⁴⁸

Sûfilere göre “*Hiçbir şey, O’nun benzeri gibi değildir.*”¹⁹⁴⁹ ayetinde nefyedilen hem makulatta hem de mevcudatta O’nun benzerinin olmamasıdır. Yani hem varlık

¹⁹³⁷ Cebecioğlu, “Marifetullah: Kulluk Bilgisi”, *Altınoluk Dergisi*, 9.

¹⁹³⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 215-216

¹⁹³⁹ Al-i İmran: 3/28, 30.

¹⁹⁴⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 217; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.75.

¹⁹⁴¹ Bkz. Âl-i İmran: 3/97; Ankebut: 29/6.

¹⁹⁴² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 201

¹⁹⁴³ Al-i İmran: 3/28, 30.

¹⁹⁴⁴ Şûra: 52/11.

¹⁹⁴⁵ Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, I, 311; Heysemî, *Mecmau'z-zevaid*, II, 5; Beyhakî, *el-Câmi' li şuabi'l-imân*, I, 263 (Hadis no: 119); Taberânî, *Mu'cemu'l-evsât*, VI, 250 (Hadis no: 6314); İsfahanî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, IV, 23-25. Söz konusu hadis, İbn Abbas’tan mevkuf olarak gelen rivayete göre “*Her şey üzerinde tefekkür ediniz. Ancak Allah üzerinde tefekkür etmeyiniz.*” şeklindedir. Öte yandan merfu olarak rivayete göre “*Allah’ın yarattıkları üzerinde tefekkür ediniz. Ancak O’nun hakkında tefekkür etmeyiniz.*” şeklindedir. Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Düreru'l-müntesira fî ehâdisi'l-müştehirâ*, thk. Muhammed b. Lütfü Sabbağ, Riyad ts., 96.

¹⁹⁴⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190 vd.; II, 223; IV, 217. Ayrıca bkz. Sadrettin Konevî, *Tebziratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 28.

¹⁹⁴⁷ Gaybî bilgilerin biri mutlak gaybtır, diğeri de izafî gaybtır. Mutlak gaybı, sadece Allah bilir, O’dan başka hiç kimse bilmez. Allah’ın künhü, mahiyeti ve hakikatı mutlak gaybtır. Geniş bilgi için bkz. Cürçânî, *Kitâbu't-tarifât*, “Gayb” mad.

¹⁹⁴⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 15.

¹⁹⁴⁹ Şûrâ: 42/11.

sahası açısından hem sureti hem zatı hem de vasıfları açısından. Zira biz, “Zeyd, Amr’ın misli değildir” dediğimizde suretçe onun gibi değildir. Ancak insan olma açısından, yani varlık sahaları açısından aynıdır/mislidir. İşte Allah ile mahlûkatı arasında böyle bir ortak nokta veya münasebet yoktur.¹⁹⁵⁰ Bununla beraber mezkur ayetinde işaret ettiği gibi O’nun hakikatı misliyeti kabul etmez.¹⁹⁵¹ Zira muhdes olan varlıklar bile misliyeti kabul etmedikleri halde onların yaratıcısı nasıl olur da misliyeti kabul eder.¹⁹⁵²

Sûfilere göre bu ayetten hareketle Allah’ın, temsil ve kıyasın dışında bir varlık olduğunu dile getirmişlerdir. Zira O, mahlûkat içerisinde hiçbir şeye; yaratılan hiçbir şey de O’na benzemez.¹⁹⁵³ Dolayısıyla benzeri olmayan bir varlık hakkında düşünce üretmek mümkün değildir.¹⁹⁵⁴ Diğer bir ifadeyle sûfilere göre Allah, mahlûka kıyas edilmez. Mahlûk da O’nunla mukayese edilemez. Dolayısıyla da bilinemez.¹⁹⁵⁵ Hem O, “Hiçbir şey, O’nun benzeri gibi değildir.” şeklinde haber verilen zatın künhü ve mahiyeti nasıl bilinebilir?¹⁹⁵⁶ Yine O, “Hiçbir şey, O’nun benzeri gibi değildir.” diyerek mislinin olmadığını beyan etmiştir.¹⁹⁵⁷ Dolayısıyla idrak edileceklerin ilki Allah’ın benzerinin olmadığını söylemesinde ilginç bir sır vardır. Misli olmayanın idrak edilmesi veya bir şeye kıyas edilmesi nasıl olacak? Burada nefyedilen husus, O’nun zatının idrak edilememesidir.¹⁹⁵⁸

Kelamcılar ve sûfiler arasında genel anlamda marifetullah özel anlamda ise O’nun zatı söz konusu olduğunda tenzihî ve selbî metodun daha çok kullanıldığı görülmektedir. Bu açıdan her iki disiplinin aynı yöntemi takip ettikleri söylenebilir. Nitekim sûfiler, Allah hakkında bu duruşlarını sürdürmüş ve selbî metod kullanmayı tercih etmişlerdir. Zira onlar, Allah’a dair bilginin, ancak selbî metodla elde edilebileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁵⁹ Hem onlara göre ârifler, nefiy ve selb üslubunu

¹⁹⁵⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 345-346

¹⁹⁵¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 346

¹⁹⁵² İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 347

¹⁹⁵³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 93, 101; IV, 296

¹⁹⁵⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223

¹⁹⁵⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 296

¹⁹⁵⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 217

¹⁹⁵⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 344

¹⁹⁵⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 345

¹⁹⁵⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu ’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 94; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 19-20

müsbete öncelemişler ve tercih etmişlerdir.¹⁹⁶⁰ Dolayısıyla tasavvufta da menfî ve selbî bir üslup kullanılmış, aşkın bir ulûhiyet telakkisi oluşmuştur.¹⁹⁶¹

Öte yandan sûfilere kullandıkları üslupta selbî üslubun ağırlıkta olduğunu görmek mümkündür.¹⁹⁶² Nitekim onlara göre Allah, ancak selbî sıfatlarıyla anlaşılabilir. “Hiçbir şey onun benzeri değildir.”¹⁹⁶³ ayeti de buna işaret etmektedir.¹⁹⁶⁴ Allah, sonradan yaratılan varlıkların sahip oldukları özelliklerden münezzehtir. Bununla ilgili Câfer-i Sâdık (ö. 148/765), “Kim Allah bir şeydedir veya bir şeydendir veya bir şey üzerindedir, diye iddia ederse şirk koşmuş olur. Çünkü O, bir şey üzerinde olsaydı, taşınan; bir şeyden olsaydı, hâdis; bir şeyde olsaydı, mahdûd olurdu” demiştir.¹⁹⁶⁵ Bununla beraber sûfilere göre Allah, bilinemez, anlaşılabilir. Görülebilen, anlaşılabilen, şuhud ve mükâşefe yolu ile belli olan her şey, O değildir.¹⁹⁶⁶ Aynı üslubu kelamcılarda da görmek mümkündür. Her iki ilim dalı da “Allah, şudur” şeklinde müsbet/olumlu bir yaklaşım sergilemekten ziyade “Allah, değildir” şeklinde selbi bir tutum sergilemişlerdir. Bununla beraber “Allah, mutlak gaybtır”, “O, mevcud-u mutlaktır”, “O, mevcud-u meçhûldür” gibi çok mutlak ifadeler kullanmak şartıyla müsbet üslubu da kullanmışlardır.

Kelamcılar ve sûfiler, mutlak anlamda Allah’ın bilinemeyeceğine dair nassları delil getirmişlerdir. Mesela sûfilere göre Allah, “O’ndan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.”¹⁹⁶⁷ buyurarak tevhidi açısından kendisi hakkında bilgi sahibi olunabileceğini, ancak zatı ve kühünü zikretmeyerek bunun mümkün olmadığını beyan etmiştir.¹⁹⁶⁸ Zaten onlara göre Hakk’ı gerçek anlamda tanımaya yaratıkların gücü yetmez. Hiçbir şey O’nun azamet nûrlarının tecellisine dayanamaz. Hakiki anlamda Allah’ı tanımaya hiçbir yol yoktur. Zira kişinin Allah’ı tanımasının hakikatine takatı yetmez. “Onlar, O’nun ilminden kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.”¹⁹⁶⁹ ve “O’nu hiçbir ilimle kuşatamazlar.”¹⁹⁷⁰ ayetleri de buna delalet etmektedir.¹⁹⁷¹ Yine Allah’ın

¹⁹⁶⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 311

¹⁹⁶¹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 74.

¹⁹⁶² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 7, 19-20; Kelabâzî, *et-Taarruf*, 13; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 13, 15, 19-20; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223

¹⁹⁶³ Şûra: 42/11.

¹⁹⁶⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 94; İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 182, 70; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 7; İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 73 (38. Mektup).

¹⁹⁶⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 18.

¹⁹⁶⁶ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 323 (230. Mektup).

¹⁹⁶⁷ Muhammed: 47/19.

¹⁹⁶⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 93

¹⁹⁶⁹ Bakara: 2/255.

¹⁹⁷⁰ Taha: 20/110.

bilinemeyeceğine dair “Allah gözlerden perdelendiği gibi, akıllardan da perdelenmiştir.”¹⁹⁷² hadisi önemli bir delildir. Bu hadisten yola çıkarak sûfiler, Allah’ın gözlerle görülmediği gibi, akılla da idrak edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.¹⁹⁷³

Kelamcılarla sûfilerin zatı açısından Allah’ın bilinemeyeceğine dair görüşünün, Kur’an’ın genel aktarımına uygun düştüğü söylenebilir. Nitekim insan, Allah’ın zatını ve mahiyetini bilemez. Bu sebeptir ki Kur’an, Allah’ın zatından bahsetmez.¹⁹⁷⁴ Kur’an, Allah’ın zatını tanıtmaz.¹⁹⁷⁵ Allah’ın zatının sadece akılla ihata edilemeyeceğini değil, “İlmen de ihata edilemeyeceğini”¹⁹⁷⁶ net bir şekilde belirtmektedir.¹⁹⁷⁷ Ayrıca Kur’an, “Onlar, bilgice O’nu ihata edemezler”¹⁹⁷⁸ mealindeki ayetle insanın bilgisinin Allah’ın zatını ve kühünü bilme imkânına sahip olmadığını anlatmaktadır.¹⁹⁷⁹ Ayrıca “Senin Rabbin, onların vasfettikleri şeylerden münezzehtir, yücedir.”¹⁹⁸⁰ ve “Hiçbir şey, O’nun benzeri gibi değildir.”¹⁹⁸¹ gibi ayetler de bunu açıkça göstermektedir. Sûfiler de bu ayetleri delil getirerek Kur’an’ın bu metodu kullandığını ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁸²

Nasslara bakıldığında, Allah’ın mahiyetine dair herhangi bir bilgiye ulaşılmamaktadır. Kur’an’da Allah’ın mahiyetinin ne olduğu veya ne olmadığı problem edinilmemiştir. Kur’an, Allah’ı, kâinatı yaratan, varlığını devam ettiren, insana yol gösteren ve yaptıklarına karşılık onu hesaba çeken şeklinde bize tanıtmaktadır. Bununla beraber Kur’an, bize Allah’ın zatını tanıtırken sadece O’nun kemal sıfatlarından bahseder ve bunun ötesinde bir bilgi vermez. Nitekim “Hiçbir şey, O’nun benzeri gibi değildir.”¹⁹⁸³ ayetinde Allah’ın hem zatında hem de sıfatlarında hiçbir varlığa benzemeyen, akıllarla idrak edilemeyen bir varlık olduğuna işaret edilmiştir.¹⁹⁸⁴ Ayrıca Hz. Musa’nın, Allah’tan kendisini görmeyi talep ettiğinde düşüp bayılması da bunu göstermektedir.¹⁹⁸⁵ O’nun zatı duyularla algılanabilecek ve bilgi sahibi olunabilecek bir varlık değildir. Zaten Allah’ın hakikatını veya kühünü tam anlamıyla anlamak

¹⁹⁷¹ Tûsî, *el-Luma*, 57-58; Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 55.

¹⁹⁷² En’am: 6/103.

¹⁹⁷³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 102-103

¹⁹⁷⁴ Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, 71.

¹⁹⁷⁵ Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 84; Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, 74.

¹⁹⁷⁶ Taha: 20/110.

¹⁹⁷⁷ Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, 75.

¹⁹⁷⁸ Taha: 20/110.

¹⁹⁷⁹ Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, 65.

¹⁹⁸⁰ Saffat: 37/159.

¹⁹⁸¹ Şûrâ: 42/11.

¹⁹⁸² İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 94

¹⁹⁸³ Şûrâ: 42/11.

¹⁹⁸⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 23.

¹⁹⁸⁵ A’raf: 7/143.

isteyenler, netice itibariyle inkâra sapmışlardır. Nitekim dehrîlerin ve ateistlerin Allah'ı inkâr etmelerinin sebebi, Allah'ın zatı hakkında detaylı bilgi arzulamış olmalarıdır. Böylece onlar sapıtmış ve zındık olmuşlardır.¹⁹⁸⁶ Hâlbuki Allah'ın takdir ve tasavvur edilemezliği O'nun inkâr edilebilirliği anlamına gelmediği gibi, O'nun inkâr edilmesini de gerektirmez. Zira bir şeyin zihinde tasavvur edilememesinden dolayı inkâr edilmesi doğru değildir. Eğer bu uygun olsaydı, duyuları sakat olan herkesin, onlarla idrak edemediği şeyleri de inkâr etmesi doğru olurdu. Zira duyusu sakat olan biri, idrak edemez; ayrıca duyusu ulaşamadığı her ğaibi de inkâr edebilir. Hâlbuki onun idrak edemediği için inkâr ettiği şeyler, var olabilir. Dolayısıyla Allah, duyularla algılanamadığı gibi, bilinenler ve algılananlar arasında benzeri de bulunmadığı için tasavvur ve tahayyül edilmez. Fakat bundan dolayı da inkâr edilemez.¹⁹⁸⁷

Yine Kur'an'a göre insan, Allah'ın zatının mahiyeti ve keyfiyetini bilmeye ehil değildir. Zira “*İnsan ilmen Allah'ı kavrayamaz.*”¹⁹⁸⁸ ayeti bunu göstermektedir. Yine İhlas suresinin nüzül sebebi hakkındaki farklı rivayetlerin tamamının ortak noktası; Hz. Peygamber (s.a.v.)'e Allah'ın zatının mahiyeti ve keyfiyetinin sorulmuş olmasıdır. Gerek müşrikler gerekse yahudiler ve Hristiyanlar, Allah'ın zatının, altın, gümüş, yakut veya başka bir kıymetli nesneden mi ibaret olduğu, yani O'nun zatının neden teşekkül ettiğini, mahiyetinin neden ibaret olduğunu soruyorlardı.¹⁹⁸⁹ Allah, müşriklerin ve Yahudilerin bu beklentilerine onları ilgilendiren, onlar için önemli olan bir yönden ve anlayabilecekleri bir uslubla cevap vermiştir. Nitekim Belağat ilminde bu usluba “*üslûb-u hakim*” denilmiştir.¹⁹⁹⁰ Böylece Allah, kendi mahiyetini araştıranlara, zatının mahiyetinin bilinemeyeceğini işaret etmiştir.

Dikkat edilirse Allah, İhlas suresiyle kendi zatının onların zannettikleri şekilde olmadığını, insanların görüp alışageldikleri hiçbir şeye benzemediğini, kendinin dengi olmadığını için, insan aklının ve hatta hayalinin O'nu kavramak, mahiyetini anlamak şöyle dursun, tahayyül bile edemeyeceğini ifade buyurmuştur. O, Kur'an'ın hiçbir yerinde zatının mahiyetinden bahsetmemiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın da O'nun zatı ve mahiyeti hakkındaki bilgiye ulaştırmayacağını ifade etmek gerekir.

¹⁹⁸⁶ Ahmed el-Mâcid, *el-Tariku ilâ marifetillah*, Dâru't-Talhati't-Tayyibe, y.y. 1992, 17.

¹⁹⁸⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 169.

¹⁹⁸⁸ Tâhâ: 20/110.

¹⁹⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXII, 175; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), Şura yay., İstanbul ts., IX, 261.

¹⁹⁹⁰ Ali Cârım-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t, 277.

Kur'an'ın Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğini gösteren başka bir kanıtı ise Hz. Musa ile Firavun arasında geçen diyalogtur. Nitekim O'nun mahiyetini öğrenmek isteyen Firavun, O'nun dış dünyada görüleceğini umarak, Hz. Musa'ya, "*Âlemlerin Rabbi nedir?*" diye sormuştur. Hz. Musa, ona "*Yerin ve göklerin Rabbidir.*"¹⁹⁹¹ ve "*Sizin ve sizden evvelki atalarınızın Rabbidir.*"¹⁹⁹² diyerek, Allah'ın zatının mahiyetinin bilinemeyeceğine işarette bulunmuştur.¹⁹⁹³ Hz. Musa'nın tavrından da anlaşıldığı üzere O'nun mahiyeti bilinemez.

Bu ikili diyalogda Firavun, "*Ve mâ Rabbu'l-âlemîn*" şeklindeki sorusunu "mâ" soru edatını kullanarak sormuştur. Mantık ilminde "mâ hüve" veya "mâ hiye" soruları, bir şeyin hakikatını, mahiyetini, aslında ve özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir sorudur. Bu soruya verilen cevap da soruya tam uygunluğu halinde o şeyin hakikatını ve özünü gösterir.¹⁹⁹⁴ Mâturîdî, Firavun'nun Hz. Musa'ya "*Âlemlerin Rabbi dediğin nedir?*"¹⁹⁹⁵ şeklindeki sorusunda kullandığı "mâ" soru edatının, "sıfatı nedir?" veya "fiili nedir?" şeklinde anlaşılabileceğini ifade eder. Ona göre Allah hakkında "nasıl" sorusu ileri sürülemez. Çünkü "nasıl" sorusu benzer araştırmaktır ki O zatında ve sıfatlarında benzeri olmayandır.¹⁹⁹⁶ Başka bir yerde ise "mâ hüve" sorusunun "mâ ismuhu" manasına gelebileceğini, O'nun isminin ise Allah, Rahmân ve Rahîm olduğunu beyan eder. Bununla beraber "mâ huve", duyularla gösterilmenin ötesinde aklî deliller ve kâinatın tanıklığıyla varlığına istidlal edilen anlamına geleceğini söyler.¹⁹⁹⁷ Dolayısıyla da Hz. Musa'nın cevabı, onun sorduğu soruya uygun düşmemekte, yani zatı hakkında olmayıp, Allah'ın sıfatları ve fiillerine yönelik bir cevaptır.

Öte yandan Hz. İbrahim, Nemrut'un "Rabbin kimdir" sorusuna, "*Rabbim, yarattıklarına her şeyi verip, onlara yol gösterendir. Rabbim, öldüren ve diriltendir.*"¹⁹⁹⁸ mealindeki ayette de görüldüğü üzere, "Benim Rabbim şudur veya budur" şeklinde zatına ve mahiyetine yönelik herhangi bir şey söylememektedir.

¹⁹⁹¹ Şuara: 26/ 24.

¹⁹⁹² Şuara: 26/ 26-28.

¹⁹⁹³ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 28; Gazalî, *Mışkâtü'l-envâr*, 68; Ayrıca bkz. Mevlüt Özler, "*Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi*", 91-106.

¹⁹⁹⁴ Mağnîsî, Mahmud Hasan, *Müğni't-tullâb*, 99-111; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, 25; Mevlüt Özler, "Allah'ın Zâtının Mâhiyeti ve Aklen İdraki Meselesi", 92.

¹⁹⁹⁵ Şuara: 26/24.

¹⁹⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 173-175.

¹⁹⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 193.

¹⁹⁹⁸ Bakara: 2/258.

Öte yandan Kur'an, "O, hiçbir şey gibi değildir."¹⁹⁹⁹ ve "Hiçbir şey O'nun dengi değildir."²⁰⁰⁰ diyerek, O'nun zatının ve sıfatlarının mahiyetinin bilinmeyeceğine işaret etmiştir. Kişinin ilk olarak Allah'ın zatı hakkında tefekkür etmemesi gerektiğini bilmesi gerekir. Bununla beraber Kur'an, Allah'ın zatı üzerinde düşünmekten ziyade O'nun yaratıkları üzerinde tefekkür etmeye sevk eder. Eğer mükellefe tefekkürün, nazarın vâcib olduğu doğru kabul edilirse, bu tefekkürün vucubiyeti, Allah'ın zatı hakkında olmayıp yarattıkları üzerindedir. Zira "Onlar yerin ve göklerin yaratılışı üzerinde tefekkür ederler."²⁰⁰¹ ayeti ve diğer bazı ayetlerde²⁰⁰² "Hâlık" kelimesinin değil, "mahlûkât"ın zikredilmesi, Allah'ın zatının ve keyfiyetinin bilinmeyeceğini gösteren bir kanıt olarak değerlendirilebilir.²⁰⁰³ Zira bu ayette, "Hâlık üzerinde tefekkür ederler" denilmemiş. Ayrıca "Onlar, devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?"²⁰⁰⁴ ayetinde de dikkatler, mahlûklara çevrilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın masnuâtı üzerine tefekkür, kişiyi marifetullahı götürür.²⁰⁰⁵

Böyle olmakla beraber Kur'an, zatın bilgisi ile ilgili olarak ancak birtakım ima ve işaretler içerir. Ancak bu hususta Kur'an'ın söyledikleri mutlak bir ta'zîm ve takdîsten ibarettir. Diğer bir ifadeyle Kur'an, kâinatta yaratıcı olan Allah'ın karşılıklı ilişkilerinin işaretlerini hedefleyerek O'nu tanıtır.²⁰⁰⁶ Hem Kur'an, Allah'ı insanların anlayacakları, bununla birlikte zatına yaraşır hakikatler olan, fakat kühünü idrak edemeyecekleri nitelikler ve isimlerle tanıtmaktadır.²⁰⁰⁷ Nitekim Allah, kendisini sınırlı birkaç isme hasrederek alıcının bilme sınırlarını aşan mücerred bir kavram olarak bırakmadan, mutlak ve sınırsız zatını insanın bileceği isim ve sıfatlarla bildirmektedir.²⁰⁰⁸ Buradan şu sonuca varabiliriz: İnsanın anlayış düzeyine inen vahyin, Allah'ı bazı sıfatlarla bilmemizi hedeflediği söylenebilir.²⁰⁰⁹ Allah'ı tanıttığı mahiyette Kur'an'da yer alan ayetlere bakıldığında bunların ancak "O işitendir, görendir, bilendir, mahlûkatı yaratan

¹⁹⁹⁹ Şûrâ: 42/11.

²⁰⁰⁰ İhlâs: 112/4.

²⁰⁰¹ Al-i İmrân: 3/191.

²⁰⁰² Gâşîye: 88/17.

²⁰⁰³ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 28; Muhammed Bâkır İmu'l-Hüdâ, *Marifetullah*, 126-127.

²⁰⁰⁴ Gâşîye: 88/17.

²⁰⁰⁵ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 28.

²⁰⁰⁶ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 84; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 74.

²⁰⁰⁷ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 74.

²⁰⁰⁸ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 77.

²⁰⁰⁹ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 22.

ve her şeyi yerli yerine koyandır” şeklinde isim, sıfat ve filleriyle ilgili olduğunu görmek mümkündür.²⁰¹⁰

Hadis kitaplarında ise “*Bir topluluk, Allah hakkında düşünürken, Hz. Muhammed (sav) onlara, ‘Allah’ın zatını değil, yarattıklarını düşünün; zira siz, Allah’ı hakkı ile takdir edemezsiniz. Çünkü biz O’nun zatını hakkıyla bilemeyiz’ buyurmuştur.*”²⁰¹¹ rivayeti, konuyu aydınlatmaktadır. Her ne kadar bu hadis, hadisçiler tarafından birtakım mülahazalara²⁰¹² tabi tutulmuşsa da beyan ettiğimiz üzere Kur’an’ın Allah’ın zatı ve mahiyetinin bilinmeyeceği hususundaki mesajına uygun düşmektedir.

Sûfilerin, zâtın bilinmeyeceği, isim ve sıfatların isnat edildiği ulûhiyetin bilineceği tezinde kullandığı kelime ve kavramlar bir yana bırakılırsa, kelamcılardan farklı düşünmediği görülür. Zâten kelâm âlimlerinden hiçbiri Allah’ın zâtının tam olarak bilinebileceğini iddia etmediği gibi O’na nisbet edilerek kullanılan isim ve sıfatların da O’nu tam olarak anlattığını söylememişlerdir.²⁰¹³ Nitekim İmam Mâtürîdî, ilahî isimlerin zât-ı ilâhiyyeyi sadece zihinlere yaklaştırdığını açık bir şekilde ortaya koyar.²⁰¹⁴ Dolayısıyla her iki ilim dalı da Allah’ın zatı açısından bilinemezliğini kabul etmişlerdir. Bu sonuç Kur’an ve sünnetin haber verdiği verilere ters düşmemektedir. Zaten Usul-u Fıkıh kaidelerinden biri olan “الحكم على الشيء فرع عن تصوره”²⁰¹⁵ kaidesi gereğince de Allah’ın zatı hakkında herhangi bir şeyin söylenebilmesi için önce O’nun zâtının tasavvur edilmesi gerekir ki bu muhaldır.

Sonuç olarak kelam ve tasavvufta Allah’ın zâtının, mahiyetinin ve kühünün bilinmeyeceği genel bir kabüldür. Bu yönüyle sûfiler, kelamcılarla aynı duruşu sergilemişlerdir. Aynı zamanda sûfilere göre her nasıl idrak edilirse edilsin Allah, zatı itibariyle bütün idrak ve sınırlamaların ötesindedir. Gerek bilimsel/nazarî bilgi olsun gerekse tasavvufî bilgi olsun Allah hakkında bizatihi tam, kesin ve kuşatıcı bir idrakini

²⁰¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 168-170; Nesefî, *Tabsîratu’l-edille*, I, 212.

²⁰¹¹ Bu hadisin farklı varyantları mevcuttur. Farklı şekilde gelen rivayetler şöyledir: “*Allah’ın yarattıkları üzerinde tefekkür ediniz. Ancak Allah hakkında tefekkür etmeyiniz.*”, “*Herşey hakkında tefekkür ediniz. Ancak Allah hakkında tefekkür etmeyiniz.*”, “*Herşey hakkında tefekkür ediniz. Ancak Allah’ın zatı hakkında tefekkür etmeyiniz.*”. Geniş bilgi için bkz. Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, II, 5; İsbahânî, Ebu’s Şeyh Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Cafer b. Hayyan, *Kitâbu’l-azameh*, Dâru âsîmeti’r-Riyâd, Riyad t, I, 210-217.

²⁰¹² Muhaddisler, bu hadisin sened itibariyle zayıf olduğunu, ancak birçok rivayetin bir araya gelmesinden dolayı kuvvet kazandığı ve manasının sahih olduğu ifade edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, I, 311; Ebu’s Şeyh İsbahânî, *Kitâbu’l-azameh*, I, 211, 215; Heysemî, *Mecmau’z-zevâid ve menbau’l-fevâid*, II, 5.

²⁰¹³ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 129-130; Bakillânî, *el-İnsâf*, 23-26; Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, III, 129; Devvânî, *Şerhu’l-akîdeti’l-adudiyye*, 16, Nâyif Abbas, *Tehzîbu haşiyeti’l-beycûrî ale’l-cevhere*, Dimeşk 1407/1987, 13; Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan-Biçimci Dili*, 59-71.

²⁰¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 129; Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 483.

²⁰¹⁵ Vizaretü’l-Evkâf ve’s-Şuûnî’l-İslâmiyye, *Mevsuatu’l-Fıkhiyyeti’l-Kuveytiyye*, I, 62; Mervezî, *Kavâidi’l-edilleti fi’l-usûl*, I, 127; el-Useymin, *el-Usûl min ilmi’l-usûl*, 65; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin, *Mevsuatu’l-Elbânî*, VII, 842.

asla sunamaz. Dolayısıyla ne bir fikir ne bir tasavvur ve tahayyül, Allah hakkında net bir bilgi sunabilir.²⁰¹⁶ O hâlde Allah'ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Sûfiler, Allah'ın zat mertebesinde kesinlikle bilinemeyeceğini belirtir. Kendisinde misali bulunmayan bir şeyin varlığını kabul etmek insana zor gelir. Bu sebeptendir ki insanın bilgisi yüce Allah'ı vafeden sıfatların en özel olanını, yani zatına mahsus sıfatını kavrayamaz. Çünkü mahlûkât içinde bu zata mahsûs sıfatın bir örneğine sahip olan yoktur. Bu açıklamalar göstermektedir ki Allah'ı ancak Allah bilir. O'nun kendine has özelliğini ve kühnünü ancak kendisi bilir. Şu halde Allah'ı kendisinden başkası tanıyamaz. İnsanın O'nu tanıma hususunda ulaşabileceği en son nokta O'nu hakiki manada tanımanın insan için imkânsız olduğunu bilmesidir. Diğer bir ifadeyle onlar, Allah'ı tanımalarının son sınırının, O'nu tanımaktan âciz olduklarını kavraması olduğunu beyan etmişlerdir. Allah'ı gerçek anlamda tanıyamadıklarını ve tanımalarının da mümkün olmadığını, rubûbiyet vasıflarının mahiyetini kavramayı sağlayan gerçek ve kesin bir marifet ile O'nu tanımanın Allah'tan başkası için muhal olduğunu anlamalarıdır. Bununla beraber sûfilerin Allah'ı tanıma hususundaki olumsuz yaklaşımı marifeti temelden inkâra değil, Allah'ın kühnünü ihata etmenin muhal olduğu fikrine dayanır.

3.3.1.2. Ulûhiyetinin Bilinebilirliği

Marifetullah bağlamında değerlendirildiğinde tasavvufun, epistemolojik açıdan da kelam ilmi ile ortak paydası vardır. Çünkü metodu ayrı olsa bile kelam ilmi gibi Allah, O'nun sıfatlarını, melekler gibi itikadî konuları ele alır. Bununla beraber tasavvuf da marifetullah konusunu özellikle esas maksat yapmış ve derinlemesine işlemiştir. Bu açıdan her ne kadar Allah'ın zatı ve sıfatları gibi konular kelam ilminin konusu olsa da tasavvuf ilmi de kendi usulüne göre işlemiştir.

Kelamcıların marifetullah anlayışında olduğu gibi sûfiler de Allah'ın, ancak varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından bilinebileceğini kabul etmişlerdir. Sûfiler, Allah'ın ulûhiyeti açısından bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla sıfatlarının tecellilerinden hareketle sıfatlarının bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu sonuca ulaşmalarındaki metotları farklı olsa da vardıkları sonuç itibariyle kelamcılar ve sûfiler görüş birliğine varmışlardır. Bununla beraber İbn Arabî'nin zatın bilinemezliği veya

²⁰¹⁶ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 137.

ulûhiyeti açısından bilinebilirliğine ilişkin ayırımı, kelimcilerin zat-sıfat ayırımıyla paralellik arz etmektedir.

Sûfiler, marifetullah konusunu ele alırken, zat ve ulûhiyet ayırımına gitmiş, zâtı açısından bilinmeyip, ulûhiyeti açısından bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁰¹⁷ Ulûhiyeti hakkındaki bilgi, ilim ve irade gibi O'nun sıfatları hakkındaki bilgidir.²⁰¹⁸ Bununla beraber onlara göre Allah, mutlak zat ve ilah olarak bilinemez, ancak sadece O'nun rablığı bilinebilir. Onlar, “Eğer Rabbimiz bize gelseydi, biz O’nu tanırdık.”²⁰¹⁹ şeklindeki rivayeti, içerisinde özellikle “Rabb” kelimesinin kullanılmasını öne sürerek bu düşüncüyü desteklemeye çalışmışlardır.²⁰²⁰ Aslında sûfilerin bu yaklaşımı isabetli görünmektedir. Nitekim Firavun, Hz. Musa’ya Allah’ın ne olduğunu sorduğunda o, Allah’ın rububiyetini ön plana çıkararak cevap vermiştir.²⁰²¹ Bununla beraber onlara göre Allah, zat açısından insana tecelli etmez; ancak isimleri açısından tecelli eder. Çünkü ilahı, ilah olmayandan ve Rabb’ı, Rab olmayandan ayıran da budur. Eğer durum böyle olmasaydı, mahlûk Hakk’a karıştırdı. Esasen Allah’a ilişkin bilgi, O’nun isimlerine -her ne kadar isim, isimlenene işaret etse de- niteliklerine aittir.²⁰²²

Sûfilere göre Hâlık-mahlûk münasebetinde “nüzul” ve “mi’rac/uruç” ağırlıklı bir sistem vardır. Zira İbn Arabî’ye göre Allah, kul ile münasebet kurarken ya da kulunun kendisini bilmesini dilerken ona doğru iner (nüzul), kulun da O’nu bilebilmesi için bulunduğu yerden, yani âlem-i şehâdetten ulvî âleme doğru yükselmesi (mi’rac) gerekir.²⁰²³

Sûfiler, Allah’ın zatının bilinemese bile ancak taayyün yönünden O’nun bilinip müşâhede edilebileceğini düşünmüşlerdir. Nitekim Konevî’ye göre Hakk’ı bilmede (marifetullah) insanların en kâmil olan Hz. Peygamber’in Allah’a münâcatının ve duasının sonunda buyurduğu: “*Senin övgünü hakkıyla ifâ edemem ve senin künhüne vâkıf olamam.*”²⁰²⁴ ifadesi de marifetin değil, künhü ihâta etmenin nefyedildiğini

²⁰¹⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 188 vd.; II, 223

²⁰¹⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 57

²⁰¹⁹ Beyhaki, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin, *Kitabu l-esma ve s-sıfat*, Beyrut ts., 282-283.

²⁰²⁰ Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, 157.

²⁰²¹ Şuara: 26/23-28.

²⁰²² Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, 157.

²⁰²³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190; II, 223.

²⁰²⁴ Konevî’nin naklettiği bu hadisin sadece “ لا أحصى ثناء عليك ” bölümü hadis kaynaklarında yer almaktadır. Konevî, *Şerhu l-erbaîne hadîsen*, 65 Bununla beraber farklı hadis kaynaklarında bu hadisin devamında ise “Sen kendini övdüğün gibisin” ifadesi yer almaktadır. Muslim, Salât: 222; Ebû Dâvûd, Salât: 148; Nesaî, Taharet: 119; Muvatta, Messu’l-Kur’an: 31.

göstermektedir.²⁰²⁵ İşte burada nefyedilmeyen marifet, O'nun ulûhiyeti açısından bilinebilirliği olarak görülebilir.

Şimdi de kelimciler ve sûfilerin Allah'ın ulûhiyeti açısından bilinmesini açıklarken izledikleri metot hakkında kısaca değinmek, konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. İlk olarak şunu ifade edelim ki sûfilere göre O'nun ulûhiyeti hakkındaki bilgi, iki şekilde elde edilebilir. Ya vehbîdir ya da kesbî olan istidlal ve nazar yoluyla.²⁰²⁶ Nitekim İbn Arabî'ye göre Allah'ın zatından ve mahiyetinden soran Firavun'a karşı, Hz. Musa iki cevap vermiştir. Birincisi “in küntüm mûkinîn”, yani “eğer yakîn ehli iseniz” ibaresiyle bitmektedir. İşte bu cevaptaki “mûkinîn” ile keşf ve ilham ehli olanlar (sûfiler) hedeflenmiştir. İkincisi ise “in küntüm te'kilûn”, yani “eğer aklederseniz” ifadesiyle bitmiştir.²⁰²⁷ Bu cevapta da akıl yürütenler (kelamcılar) kast edilmiştir.²⁰²⁸

Hem kelim hem de tasavvuf, âlemin Allah'ın bilinmesi için bir delil, nişan olduğunu kabul etmişlerdir. Yani âlemden hareketle Allah'ın varlığına, birliğine, sıfatlarına ve fiillerine ulaşılabileceği genel müşterek bir kabul olmuştur.

Ulûhiyeti açısından Allah'ın bilinmesi hususunda kelimcilerin ve sûfilerin kullandığı metodun da Kur'an'a uygun olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kur'an, âlem-i şehadeti kullanarak marifetullahı ulaşılabileceğini âdeta emretmiştir. Nitekim “*Devenin nasıl yaratıldığına, gökyüzünün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine..... bakmaz mısınız?*”²⁰²⁹ şeklinde buyurmuştur. Bununla beraber “*Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.*”²⁰³⁰ ayetine bakıldığında bir emir söz konusudur. Allah, “*Allah, kişiyi ancak gücü yettiği ile sorumlu tutar*”²⁰³¹ ayetiyle insana ancak gücü nisbetinde mükellef tutacağını bildirmiştir. Ayrıca “*Allah'ın yarattıkları hakkında tefekkür ediniz, ancak O'nun zatı hakkında tefekkür etmeyiniz. Gerçekten siz buna güç yetiremezsiniz.*”²⁰³² şeklindeki rivayet, Allah'ın zatını değil de yarattıkları üzerinde tefekkür etmeyi, bu vesileyle de ulûhiyetinin bilinebileceğine işaret etmektedir. Söz

²⁰²⁵ Gazalî, *İlcâmu'l-avam*, 324; Konevî, *Şerhu'l-erbaine hadîsen*, 65.

²⁰²⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 57

²⁰²⁷ Ayet için bkz. Şuara: 26/24.

²⁰²⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 208

²⁰²⁹ Gâşîye: 88/17-20.

²⁰³⁰ Muhammed: 49/19.

²⁰³¹ Bakara: 2/286.

²⁰³² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, VI, 250, (Hadis No: 6319). Ancak Heysemî, bu rivayet silsilesindeki Salim'den rivayet eden Vaz'i b. Nafi'nin “metrûku'l-hadis” bir kişi olmasından dolayı bu rivayetin zayıf olduğunu, İbn-i Abbas'ın kendi sözü olabileceğini savunmaktadır. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, I, 81; Aclûnî, *Keşfu'l-hafa*, I, 311.

konusu ayette ve hadiste geçen emir kipinin de mükellefiyet bildirdiği, O hâlde insanın, Allah'ı bilmekle mükellef olduğu bir yön vardır. Bu da muhtemelen ulûhiyeti açısından. Aksi halde bu ayetteki emir, hikmetsiz olurdu ki Allah için bu muhaldir. Belki de kelimciler ve sûfiler tarafından Allah'ın ulûhiyetinin bilgi objesi olarak kabul edilmesinin bir gerekçesi budur. Zira kelimciler –yukarıda da geçtiği üzere- âlem-i şehadet ve âlem-i ğayb şeklinde bahsederek, kıyasu's-şâhid ale'l-ğâib kaidesini geliştirmiş ve bunu marifetullah konusunda sistematik bir şekilde kullanmışlardır. Yine sûfiler de buna itibar etmiştir. Bu açıdan hem kelim hem de tasavvuf, Kur'an'ın önerdiği metoda mutabık hareket etmeye çalışmışlardır.

Görüldüğü üzere Kur'an, âlem hakkında bizi marifetullahla ulaştıran bir epistemoloji sunmaktadır.²⁰³³ Kur'an'ın rehberliğinde âlemi inceleyen bilimin ulaşacağı bilgi ise yalnızca marifetullahtır. O hâlde bilim, insana yaratıcısını tanıtmalıdır.²⁰³⁴ Zira Kur'anî bilim, her şeyin kast ile yaratıldığını; her şeyin anlamlı olduğunu²⁰³⁵; her şeyin yaratıcısını tanıtan bir delil (âyet) olduğunu gösterir.²⁰³⁶ Diğer taraftan Kur'an, Allah'ın zatı, varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konusunda insanın algılama sınırlarını aşan meselelere ilişkin olarak sembolik tasvir yoluyla, yani müşâhede sahamızın dışında kalanları, müşâhede edebildiklerimize gönderme yaparak anlatmaktadır.²⁰³⁷

Öte yandan sûfiler, “Gözler O’nu idrak edemezler.”²⁰³⁸ ayetini delil getirerek, Allah'ın kendisini sadece gözlerle idrak edilemeyeceğini buyurduğunu, dolayısıyla gözle doğrudan Allah'ın idrak edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak O, sem' ve akılla idrak edilemeyeceğini zikretmemiştir. Kendini bunlardan nefyetmemiştir. Aynı şekilde “gözün dışındaki şeylerle idrak edilebileceğini” de zikretmemiştir. Bu kısmı kapalı bırakmıştır.²⁰³⁹ Bu da gösteriyor ki Allah'ın idrak edilebilecek yönleri vardır. Bu yönler de O'nun ulûhiyeti kapsamına giren O'nun varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleridir.

Ulûhiyeti açısından Allah'ın bilinebileceğini kısaca beyan ettikten sonra ulûhiyetin kapsam alanına giren yönleri açısından bilinmesini teker teker ele alalım.

²⁰³³ Yamına Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 32.

²⁰³⁴ Zariyat: 51/56; En'am: 6/102; Enbiya: 21/25; Furkan: 25/56; Tâhâ: 20/14; A'raf: 7/59.

²⁰³⁵ Ankebut: 29/44; İbrahim: 14/19.

²⁰³⁶ Âl-i İmran: 3/190; Yunus: 10/5-6; Ra'd: 13/3-4; Nahl: 16/12, 79; Neml: 27/86; Rum: 30/21-22; Câsiye: 45/4.

²⁰³⁷ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan yay., İstanbul 1996, 55.

²⁰³⁸ En'am: 6/103.

²⁰³⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 344. Ayrıca bkzk. Aynı eser, II, 92.

3.3.1.2.1. Varlığını Bilmek

Bazı kelamcılarının²⁰⁴⁰ yaptığı gibi sûfiler, varlığı dört mertebede ele almıştır: Mahiyeti düşünilemeyen mutlak varlık, maddeden mücerred olan fakat tasvir edilebilen ruhanî akıllar (melekler), uzayda yer kaplayan yıldızlar ve cisimler, uzayda yer kaplamayan ancak bir cisme tâbi olan arazlar.²⁰⁴¹ Bu taksimat ölçü alındığında, sûfilerin mahiyeti düşünilemeyen mutlak varlıktan Allah'ı kast ettikleri apaçık ortadadır. Zaten onlara göre Allah, mutlak varlıktır.²⁰⁴² Bu taksimmatın yanında onlar, kelamcı ve felsefeciler gibi²⁰⁴³, bir şey ya da kavramın varlıkla münasebeti hakkında aklın verebileceği hükmün veya malumatın üç olduğunu kabul ederler: vücud-u mutlak, adem-i mutlak ve berzah-ı alâ veya berzâhu'l-berâzih. Vücud-u mutlak ile kelamcı ve felsefecilerin benimsediği zorunlu varlığı, adem-i mutlak ile Vücud-u mutlakın zıddı muhal veya mustahili, berzah-ı alâ ile de mümkünü kastetmektedirler.²⁰⁴⁴

Sûfiler, ulûhiyeti hakkındaki bilgi kapsamına giren Allah'ın varlığının bilinmesini, dinin ilk rûknü olan marifetullah içerisinde görmüşlerdir.²⁰⁴⁵ Hatta onlar, marifetullah konusunda özellikle O'nun varlığının bilinmesini kast etmişlerdir. Mesela İbn Arabî, O'nun varlığının bilinebileceğini vurgulamak amacıyla olacak ki "O'nu bilmek, varlığını bilmekten ibarettir" diyecek kadar keskin bir ifade kullanmıştır.²⁰⁴⁶ Bununla beraber İbn Arabî'nin daha ziyade 'Allah'ı bilmemiz mümkün mü?', 'Şayet mümkünse bunun sınırı nedir?' ya da 'Allah'ın hangi yönlerini bilebiliriz?' gibi soruların cevabı ile ilgilendiği görülür. Zira o dönemde başlıca tartışma konusu, Allah'ın bilinme imkânı ve bu bilginin sınırının ne olduğudur. Ne var ki O'nun varlığının kabulü hususunda bazı istisnalar dışında o devirde güçlü aykırı çıkışlar yoktur. Dolayısıyla o, Allah'ın varlığını kabul etme konusundan daha çok, varlığının bilinmesi üzerinde durur.²⁰⁴⁷

Aslında sûfiler, Allah'ın varlığını ispat etmeye kalkışmanın bile Allah'ın varlığına eksiklik getireceğini dile getirmişlerdir. Zira Allah, saklı mıdır ki varlığını ispat etmek için delil göstermeye ihtiyaç olsun? Aksine Allah, her varlıktan daha açık ve

²⁰⁴⁰ Harputî, *Tenkihu'l-kelam*, 29; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, Damla yay., İstanbul 1981, 50-51

²⁰⁴¹ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, 70.

²⁰⁴² Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 260.

²⁰⁴³ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 162; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 50-51

²⁰⁴⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, III, 46

²⁰⁴⁵ Gazalî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 105

²⁰⁴⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223; Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 260.

²⁰⁴⁷ Çağfer Karadaş, "İbn Arabî'nin İtikadi", 71

belirlidir.²⁰⁴⁸ O'nun açık-seçik olması ise marifetullahı, akılların en kolay ulaştığı, fehimplere ilk önce gelen en öncelikli bilgi kılmaktadır.²⁰⁴⁹

Bu kadar açık-seçik olmasına rağmen onlara göre insanlar, gaflete dalmalarından dolayı Allah'ı bilmemekte ve tanımamaktadır. Allah'ı ve O'nun dışındaki diğer varlıkların bilinmesi, ancak şehvî arzulardan sıyrılmak ve matluba ulaşmaya/ona önem verme düşüncesiyle gerçekleşebilir.²⁰⁵⁰ İnsanların, Allah'a delalet eden şehâdet âleminde marifetullahı ulaşamamalarının sebebi ise şehvetlerine dalmalarıdır.²⁰⁵¹ Yani insan, etrafındaki şeylere alışık olduğundan ve aralarında ülfet meydana geldiğinden dolayı, o şeylerin Allah'a delalet etmesini görmez ve idrak etmez.²⁰⁵²

Hâlbuki sûfilerin de kabul ettiği üzere marifetullahta sûje olan akıl, obje olan Allah'a, en azından O'nun varlığına normal şartlarda ulaşabilecek düzeydedir. Zaten sûfiler, "akıl, Allah hakkında hiçbir bilgi edinemez mi?" sorusuna olumsuz cevap vermemişlerdir. Tasavvufta akıl, Allah'ın varlığını ispat etme, O'nun bütün varlıklara muhalif olan kemal sıfatlarını öğrenme gibi konularda bilgi kaynağıdır.²⁰⁵³ Çünkü akıl, Allah'ı bilmekten âciz olmakla beraber O'nun varlığını ve birliğini bilebilir.²⁰⁵⁴ Nitekim sûfilere göre delil ve burhanla ancak O'nun varlığı bilinebilir.²⁰⁵⁵ O hâlde Allah'ın varlığını ve buna bağlı olan birliğini akıl sahibinin bilmesi tabîî bir durumdur, ama akıl bununla sınırlıdır.²⁰⁵⁶ Yani Allah'ı bilmek, O'nun varlığını ve yüceliğini bilme dışında akıl ve nefsi aşan bir bilgidir.²⁰⁵⁷ Yani Allah'ı kendi içinde sezme, O'nun gizli lütuflarından faydalanma ve O'na yaklaşma konularında akıl yetersizdir, onlara ulaşamaz.²⁰⁵⁸

Aynı zamanda sûfilere göre duyular açısından yok hükmünde olan bazı şeyler vardır ki akıl açısından var olabilir.²⁰⁵⁹ Nitekim onlar, aklın Allah'ın varlığı, âlemin O'na muhtaç olduğu ve Allah'ın birliği bilgisine ulaşabileceğini, bizden istenen

²⁰⁴⁸ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızu mine'd-dalal ve Tasavvufî İncelemeler*, (Çev.: Salih Uçan, Haz. Abdülhalim Mahmud), Kayıhan yay., İstanbul 1997, 426; Gazalî, *İhyâ*, XIV, 2615.

²⁰⁴⁹ Gazlî, *İhyâ*, XIV, 2615.

²⁰⁵⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 73.

²⁰⁵¹ Gazalî, *İhyâ*, XIV, 2617-2618.

²⁰⁵² Gazalî, *İhyâ*, XIV, 2617-2618.

²⁰⁵³ Şerkâvî, *es-Sofîyye ve'l-Akl*, 165

²⁰⁵⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 314; İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâtemî et-Tâî, *Kitâbu't-terâcim*, y.y. ts., 10; Ekrem Demirli, *Sadrettin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 121.

²⁰⁵⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 88, 92; İbn Arabî, *Kitâbu't-terâcim*, 10.

²⁰⁵⁶ Karadaş, "İbn Arabî'nin İtikadı", 71

²⁰⁵⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 92

²⁰⁵⁸ Şerkâvî, Muhammed Abdullah, *es-Sofîyye ve'l-Akl*, Dârü'l-ceyl, Beyrut 1995, 165

²⁰⁵⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 77

bilgilerin de bundan ibaret olduğunu belirtmektedir.²⁰⁶⁰ Bununla birlikte sûfiler, akıl yürüterek Allah'a ulaşılabilirliğine dair görüşlerini bazı ayetlere²⁰⁶¹ dayandırmışlardır.²⁰⁶² Mesela onlar, Allah'ın varlığının bilinebileceğini ayetler ışığında şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Allah, “O’ndan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.”²⁰⁶³ buyurarak kendisi hakkında bilgi sahibi olunabileceğini ifade etmiştir. O hâlde madem zatı ve künhü hakkında bilgi sahibi olma şansımız yok, buradaki emir neyi ifade ediyor? İşte bu soruya karşılık sûfiler, O’nun varlığının ve birliğinin bilinmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.²⁰⁶⁴ Bununla beraber Allah, bir yandan “gözlerle idrak edilemeyeceğini” ve “Hiçbir şey O’nun benzeri gibi değildir.”²⁰⁶⁵ şeklinde buyurmuştur.²⁰⁶⁶ Diğer taraftan “Allah’tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil” emriyle, kendisini bilmeye çağırıştır. Zahiren tearuzlu gözüken bu ayetleri şu şekilde uzlaştırmışlardır: “O, deliller üzerinde akıl yürütülmedikçe, bilinmez. Deliller üzerinde akıl yürütüldüğünde ise Allah’ın insanlara bahsettiği güç kadar onlar, Allah’ı bilebilir. Dolayısıyla O, bilinir, akledilebilir, ancak gözler O’nu idrak edemez”.²⁰⁶⁷ İşte bu da gösteriyor ki onlar Allah’ın varlığını bilmenin, insanın gücü dâhilinde olduğunu kabul etmişlerdir.

O hâlde onlara göre Allah’ın varlığının bilinmesi, âdeta aklın zorunluluğudur. Zira biz, peygamberlerin Allah’ın elçisi olduğunu da aklî delillerle bilebiliriz.²⁰⁶⁸ Sûfiler, âleme nazar etmek suretiyle Allah’ın bilinebileceğini ve marifetullah hakkındaki bilginin artmasına vesile olacağına işaret etmişlerdir.²⁰⁶⁹ Nitekim onlara göre Allah’ın fiillerinin mahsulü olan yaratılanlar, Allah’ın varlığına delalet ederler.²⁰⁷⁰ Zira onlara göre insanın eserleri insanın varlığını gösteriyorsa, kâinat da Allah’ın varlığını ve birliğini gösterir.²⁰⁷¹ Çünkü akıl, okunan ayetleri anlayabildiği gibi, âlemdeki ayetleri de okuyabilir ve ondaki ayet ve işaretlerle Allah’a ulaşabilir.²⁰⁷² Dolayısıyla Allah’ın

²⁰⁶⁰ İbn Arabî, İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 86-89, 92-93.

²⁰⁶¹ Yunus: 10/31; Abese: 80/24-31; Nebe: 78/2-16

²⁰⁶² Gazalî, *İlcâmu'l-avam*, 333-334

²⁰⁶³ Muhammed: 49/17.

²⁰⁶⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 93

²⁰⁶⁵ Şûra: 42/11.

²⁰⁶⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 92.

²⁰⁶⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 299; Ekrem Demirli, *Sadrettin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 121.

²⁰⁶⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 314.

²⁰⁶⁹ Muhasibî, *Adâbu'n-Nüfûs*, s.125; Muhasibî, *el-Vesâyâ*, 288.

²⁰⁷⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 96

²⁰⁷¹ Mehmet Zahid Kotku, *Nefsin Terbiyesi*, Server İletişim yay., İstanbul 2014, 21.

²⁰⁷² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Sadeleştiren: Faruk Meyan, İstanbul 1981, 450.

yarattığı her şey bir hikmete, bir anlama işaret eder ve biz, onunla Allah'a yol bulabiliriz.²⁰⁷³

Bundan da anlaşılacağı üzere sûfiler de kelamcılar gibi şâhitten hareketle ğâibe dair bilgiye ulaşmışlardır. Kelamcılar tarafından duyu alanının dışındaki bir medlule ulaşmak için emare olan delil üzerinde fikir yürütmek, i'tibar diye isimlendirilmiş ve bu i'tibar “*Ey basiret sahipleri, i'tibar ediniz.*”²⁰⁷⁴ ayetiyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda kelamcılar Allah'ın varlığı ve birliği konusundaki bilgiye ulaşmak için akıl yürütmeyi, yani şahit üzerinde düşünmeyi insan için bir zorunluluk kabul etmişlerdir.²⁰⁷⁵ Aynı şekilde sûfilerin nezdinde de marifetin elde edilmesi, eşyadan ibret almakla mümkündür. Buna da i'tibar denilmiştir.²⁰⁷⁶ İ'tibar ise bir şeyin başka bir şeye işaretidir. Yaratılanlara kalp ile bakıp, onlardaki kusursuz yaratılışı, düzeni görerek kalbin hayrete düşmesi, nihayetinde de her şeyin Allah'a işaret eder hale gelmesidir.²⁰⁷⁷

O hâlde tasavvufta Allah'ın varlığını bilme konusunda akıl-duyu ilişkisi asla gözardı edilmemiştir. Zaten aklî bilginin kaynağını duyular teşkil ettiği için insan, ancak var olan bir şeyi düşünebilir. Düşündüğü bu şeyi de duyular ve aklın bedihî önermeleri açısından değerlendirir ve bu sayede başka bir şey hakkında bilgi elde eder.²⁰⁷⁸ Dolayısıyla sûfiler, aklın kazanımıyla veya akıl yürütmekle Allah'a (zatına) dair bilginin idrak edilemeyeceğini, ancak ehl-i şuhudun O'nun varlığını, keremini ve ihsanını idrak etmesi gibi, idrak edilebileceğini ileri sürerler.²⁰⁷⁹

Öte yandan sûfiler, Allah'ın varlığı konusunda aklın duyularla olan ilişkisi konusunda her ikisinin algılanabilir veya görünen âlemi idrak edebildiğini dile getirmekle beraber, istidlal ve nazar yoluyla ğaybî meseleleri de idrak edebileceğini ifade etmişlerdir. Zira bilinebilirliği veya ilme konu olması açısından âlemi, şehadet ve ğayb âlemi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Arabî'ye göre aklın idrak alanı, ğayb âlemi olmayıp, şehadet âlemdir. O, şehadet âleminin, duyularla idrak edilebileceğini kabul eder ve bu noktada duyuların verilerine pek itiraz etmez. Ğayb âleminin ise ancak şer'î

²⁰⁷³ Muhâsibî, *el-Kasd ve 'r-rucû'*, 286-289

²⁰⁷⁴ Haşır: 59/2.

²⁰⁷⁵ İbrahim Coşkun, “Nazarî Bilgi ve Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003, 119.

²⁰⁷⁶ Bkz. Muhâsibî, *Adâbu'n-Nüfûs*, 125; Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s.288.

²⁰⁷⁷ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 288-290.

²⁰⁷⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 100

²⁰⁷⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 85

haber ve fikrî nazar ile idrak edilebileceğini ifade eder. Ancak bunu söylerken, gayb âleminin basiret gözü ile; şehadet âleminin ise basar ile bilinebileceğini de belirtir.²⁰⁸⁰

Sûfiler, akıl-duyu ilişkisini göz önünde bulundurarak Allah'ı tanıyabilmek için üç mertebenin olduğundan bahsetmişlerdir. Birincisi, tevhid mertebesidir ki âfak ve enfusu birleştirip, her ikisindeki hakkın mazharlarından hareketle hakkı bilmesidir.²⁰⁸¹ Nitekim sûfilere göre akıl, bu bilgilere enfus ve âfaktaki (insanın kendisinde ve âlemdeki) birtakım delillerle ulaşır. Bu deliller birinci planda kişiyi âlemin hâdis olduğu düşüncesine; ikinci planda ise bu hâdisin bir muhdisinin olması gerekliliğinden hareketle Allah'ın varlığına götürür.²⁰⁸² İkincisi, tecrid-i tevhiddir ki afakı göz ardı edip enfustan hareketle hakkı bilmedir. Üçüncüsü ise tefriddir ki hem afakı hem de enfusu göz ardı edip hakkı bilmektir.²⁰⁸³ Onların ilk iki mertebede ileri sürdükleri fikirler, kelamcıların hudûs, felsefecilerin imkân delilleri ile benzerlik arz etmektedir. Üçüncü mertebe ise onların kabul ettiği gibi gerçekten bir sırdır.²⁰⁸⁴

Şunu da beyan edelim ki sûfiler, Allah'ın varlığını akılla bilinebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak bunun, O'nu tam anlamıyla bilmek anlamına gelmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim bazı kaynaklarda İbn Arabî'nin Râzî'ye gönderdiği mektubunda Allah'ın varlığını bilmenin, O'nu bilmekten farklı olduğunu ifade ettiği nakledilmiştir.²⁰⁸⁵ Fakat Allah'ın salt varlığını bilmek ile dinin haber verdiği niteliklere sahip olan Allah'ı bilmek arasında fark vardır. Zira bir şeyin varlığını bilmekle o şeyin mahiyetini veya hakikatını bilmek arasında herhangi bir ilişki yoktur. Varlık ile mahiyet aynı şeyler olsaydı, tek bir şeyin varlığını öğrendiğimizde bu varlık bilgisinden bütün hakikatlerin varlık ve mahiyet bilgisine de ulaşmak mümkün olacaktı. Bu ise hem akıl hem de tecrübe açısından mümkün olmayan bir şeydir. O hâlde aklın eşyaya dair bilgisi, ilk olarak varlık bilgisidir ve eşyanın var olduğuna dair bir hüküm vermekle sınırlıdır. Eşyanın hakikat ve mahiyetleri ile ilgili vereceğimiz hükümler ise başka bilgilerimizin

²⁰⁸⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XIV, 466-467

²⁰⁸¹ Bursevî, *Kitâbu'l-hitâb*, 49.

²⁰⁸² İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 305.

²⁰⁸³ Bursevî, *Kitâbu'l-hitâb*, 49.

²⁰⁸⁴ Çağfer Karadaş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri", 270.

²⁰⁸⁵ Nesim Doru, "İbn Arabî'nin Fahreddin Râzî'ye Gönderdiği Mektup", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1), Diyarbakır 2002, 99-105. Ayrıca bkz. Said Nursî, *Mektubat*, Envar yay., İstanbul 1996, 330-331; Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul 1984, 183-184; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 134.

gerçekleşmesine bağlıdır.²⁰⁸⁶ Bu da gösteriyor ki sûfilere göre akıl, Allah'ı ancak mevcut olması bakımından ve selb yoluyla bilir.²⁰⁸⁷

Sonuç olarak sûfiler, âlemden hareketle Allah'ın varlığını bilmenin akıl ve keşfi bilgi ile mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu çıkarımları ile kelamcılarla uzlaşma içerisindeyler. Ancak onlar, bu konuda keşfi bilginin kullanılabileceğini ifade ederek, kelamcılardan yöntemsel olarak ayrılmışlardır.

3.3.1.2.2. Birliğini Bilmek

Sûfilere göre marifetullahın başı, Allah'ı birlemektir.²⁰⁸⁸ Onlar, Allah'ın birliğini esas alarak marifeti iki şekilde tarif ederler: Hakk'ı tanımak ve hakikati tanımak. Hakk'ı tanımak, sıfatlarından anlaşıldığı gibi Allah'ın birliğini kabul etmektir. Hakikati tanımak ise “Allah'ın birliğine ulaşmanın yolu yoktur” diye ârifin inanmasıdır.²⁰⁸⁹

Sûfilere göre Allah, “*Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.*”²⁰⁹⁰ ayetiyle birliğini bilmeyi bize emretmiştir.²⁰⁹¹ Bununla beraber Allah'ın bilinmesi, kendisini açması, tenezzülü yoluyla zuhuru, kulları tarafından bilinmesi, “kenzin sırrını ele vermesi” anlamına gelir. “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve halkı yarattım.*”²⁰⁹² rivayetinde işaret edilen İlah-me'luh, Hak-halk ilişkisinin kurulduğu bu merteye ulûhiyet²⁰⁹³ mertebesidir ve burada hakkın ismi “el-Vâhid”dir. Kul ancak bu mertebeyi bilebilir, bunun ötesine ne keşifle ne de nazarla geçebilir.²⁰⁹⁴ Ayrıca İbn Arabî, “Allah hakkında neyi bilmemiz vâcibtir?” şeklindeki mukadder soruya, “Allah'ın ulûhiyetinde bir ve tek olduğunu” diye cevap verir.²⁰⁹⁵

Hem nazar ehli²⁰⁹⁶ olan kelamcılar hem de keşf ehli olan sûfiler, Allah'ın birliğine delalet eden kesin aklî delillerin varlığını kabul etmişlerdir.²⁰⁹⁷ Zira sûfilere göre

²⁰⁸⁶ Ekrem Demirli, *Sadrettin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 121.

²⁰⁸⁷ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 134.

²⁰⁸⁸ Süleyman Ateş, *Cüneydi Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, 150.

²⁰⁸⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 332.

²⁰⁹⁰ Muhammed: 47/19.

²⁰⁹¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 217-218, 314; X, 207; İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marîfe (Resâilu İbn Arabî)*, IV, 182.

²⁰⁹² Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, II, 173. (Aclunî, bu sözü İbn Teymiyye, Zerkeşî ve İbn Hacer'in hadis saymadıkları, Aliyyu'l-Kârî'nin ise manasının sahih olabileceği şeklinde bir yaklaşımının bulunduğu bahseder.)

²⁰⁹³ Sûfilere göre ulûhiyet, ancak ve ancak Bir ve tek olan Allah için olan bir mertebedir. İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakîn ve Kitâbu'l-marîfe (Resâilu İbn Arabî)*, IV, 176

²⁰⁹⁴ Bursevî, *Kitabu'l-hitab*, 49, 52, 75; Bursevî, *Rûhu'l-beyan*, I, 3; Bursevî, *Kenz-i mahfi*, 28, 31; Bursevî, *Kitabu'n-necat*, 39, 42.

²⁰⁹⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 161.

²⁰⁹⁶ İbn Arabî'ye göre nazar ehli, haberlerin doğruluğunu araştırmak suretiyle fikirleriyle bilgiye ulaşan ve bunda karar kılanlardır. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 218.

yaratılan varlıklar, Allah'ın birliğine delalet eder.²⁰⁹⁸ Ayrıca onlar, insanın kendi nefsinin tek olmasından hareketle Rabbinin tek ve bir olduğuna ulaşabileceğini, yani bunu bilebileceğini ifade etmişlerdir.²⁰⁹⁹

Ulûhiyeti açısından bilinebilirliği kapsamına giren Allah'ın birliğinin bilinmesi hakkında kelamcılarla sûfilerin metotları, Kur'an'a arz edildiğinde şunlar söylenebilir: Bu husustaki kelam metodu salt bir ilim yolu iken; Kur'an kullandığı üslup ise ilim ve irade metodunu akıllara getirmektedir. Dolayısıyla kelamcıların metoduna göre tevhid-i ilmî elde edilirken; tevhid-i iradî hâsıl olmaz. Kur'an metoduyla her ikisi elde edilir.²¹⁰⁰ Kelamcılarının yolu mücerred bir ilim yolu olmakla beraber, bu yolla Allah bilinir. Böylece tevhid-i ilmî ve tevhid-i rububiyet hâsıl olur. Yani Allah'ın tek olduğu ve mutlak Rab olduğu mantıkî bir zemine oturtulabilir teorik olarak ortaya konulabilir. Ancak kelamcılarının bu yaklaşımında Allah'a ibadeti dilemek şart değildir. Nitekim kelamcılarının kullandıkları temanü delili, ancak tevhid-i ilmîyi isbat eder. Yani, bilgiye dayalı ve sözlü tevhitir. Tevhid-i ilmîde söz, nefiy ile ispat arasında dönmekle beraber, Allah'tan gelen haber babındadır. Ayrıca tevhid-i ilmî, faydalı ilimdir. Faydalı ilim de marifetullahtır. Ancak kelamcılarının kullandığı temanü delili, tevhid-i iradîyi hâsıl etmez. Zira tevhid-i iradî, amel-i sâlihtir. Ayrıca tevhid-i iradî, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamayı, O'na ibadeti, muhabbeti, O'ndan havf ve recayı barındırır. Yani tevhid-i iradî, kasd, irade ve amelde tevhitir. Dolayısıyla temanü delili ile tam tevhid ispat edilmemiş olur. Zira temanü delilinin isbat ettiği tevhid gereği müşrikler, Allah'ın varlığını kabul ettikleri halde "Lâ ilâhe illallah" sözünü, ikrar etmemişlerdir. Çünkü kelamcılar tarafından kabul edilen temanü delili gereğince ilah, yoktan var etmeye (ihtira') kâdir manasına gelir ki tevhid, böyle bir ilahı bilmek olmaktadır. Hâlbuki müşrik araplar bunu kabul ettikleri halde Kur'an, yine de onlara müşrik diyordu. Dolayısıyla temanü delilinden yola çıkılan metot ile tevhid-i ilmî hâsıl olur, ancak tevhid-i iradî hâsıl olmaz.²¹⁰¹

Kur'an'ın metodu ise hem ilim hem de irade/amel yolu olmakla birlikte, bu yolla hem Allah bilinir, tevhid-i ilmi hem de sadece Allah'a ibadeti irade etmek, yani tevhid-i iradî hâsıl olur. Zira Kur'an'a göre ilah, ibadete müstehak anlamındadır. Tevhid de bir

²⁰⁹⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 218.

²⁰⁹⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 314.

²⁰⁹⁹ Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VII, 64.

²¹⁰⁰ İzmirli, *Muhassalü'l-kelam ve'l-hikme*, 91

²¹⁰¹ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, 47-48; İzmirli, *Muhassalü'l-kelam ve'l-hikme*, 59, 66-67; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 260.

tek şeriki bile olmayan Allah’a ibadettir. Mekkelî müşrikler ise Allah’a ibadeti kabul etmedikleri için Kur’an, onlara müşrik demiştir.²¹⁰²

Allah’ın birliği hakkında Kur’an’ın metodu ispat ağırlıklı olmakla beraber birçok yerinde “O’ndan başka ilah yoktur.”²¹⁰³ şeklinde ifade edilerek, O’nun birliği vurgulanmıştır. Hatta “Ondan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.”²¹⁰⁴ denilmek suretiyle, emir siğasıyla O’nun birliğinin bilinmesi gerektiği vurgulanmıştır. Dikkat edilirse Kur’an, Allah’ın birliğinin bilinmesi konusunda genel itibariyle nefiy uslubunu kullanmıştır.²¹⁰⁵ Bu bağlamda kelamcılarının ve sûfîlerin metodu, Kur’an’ın bütününde kullanılan hitap usulüne mutabık olmakla beraber, Kur’an’ın önümüze sunduğu kadar sade ve açık değildir. Onların kullandıkları bu yöntem, Kur’an’ın hitap üslubuna göre Allah’ı bilme ve tanıma açısından kendi sahalarında kullandıkları teknik terimlerle dolu olduğu için daha kapalı ve herkesin anlayabileceği gibi değildir. Mesela kelamcılarının kullandığı temanü deliline ve sûfîlerin müşâhede dedikleri şahsî tecrübeye herkes ulaşamayabilir.

Kelam ve tasavvufun tevhid anlayışları mukayese edildiğinde, her ne kadar bazı ihtilaflar olmuşsa da kelam ve tasavvuf disiplinleri tevhid ilkesi açısından esas itibariyle birbirlerine yakınlık arz etmektedir. Zira özellikle konularının temelinde olan tevhid nazariyesine verdikleri önem itibariyle belki de İslâm ilimleri arasında birbirine en yakın iki ayrı disiplin olarak bile algılanabilir. Çünkü her ikisinde de temel olarak tevhid nazariyesinin hassasiyeti ve önemi her fırsatta vurgulanmaktadır.²¹⁰⁶

3.3.1.2.3. Sıfatlarının Bilinebilirliği

Sûfîlere göre esasen Allah’ın zatı bilinemez olsa da O’nun sıfat ve fiilleri ile bunların varlık âlemindeki tezâhürleri ve aralarındaki ilişkinin hikmeti bilinebilir. Bu sebeptendir ki sûfîler, sülûk ile yaşanarak öğrenilen bu bilginin aynı konularda aklî istidlal ve kıyaslarla yahut belli metinleri okumakla elde edilen bilgidan daha üstün ve

²¹⁰² İzmirli, *Muhassalü'l-kelam ve'l-hikme*, 67

²¹⁰³ Bununla ilgili ayetler çoktur. Bunlardan bazıları; Bakara: 2/163, 255; Al-i İmran: 3/2, 18; Nisa: 4/87; Tevbe: 9/129 vb..

²¹⁰⁴ Muhammed: 51/19.

²¹⁰⁵ Bkz. Bakara: 2/163, 255; Al-i İmran: 3/2, 18, 62; Nisa: 4/87; Tevbe: 9/129; Mü'minûn: 23/91 vb..

²¹⁰⁶ Abdurrahim Güzel, “*Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid*”, 193.

değerli olduğuna inanırlar. Zira her şeye rağmen bu tür bilginin temel konusu “Allah”tır.²¹⁰⁷ Allah nimetlerini, O’nu tanımaya sebep kılmıştır.²¹⁰⁸

Konuya geçmeden önce sûfilerin ilahî sıfatlar nazariyesini ortaya koymak, faydalı olacaktır. Sûfilere göre Allah’ın sıfatları hakkındaki marifet, O’nun sıfatları da kendisi gibi kadîmdir.²¹⁰⁹ Aynı şekilde Allah’ın sıfatları, yine O’nunla vardır. Fakat sıfatlar, bizzat O’nun kendisi değildir. O’nun bir parçası da değildir. Ancak O’nunla kâim ve daimdir. O’nun sıfatlarının varlığını gösteren birçok ayet vardır.²¹¹⁰ Sûfiler, sıfatlar konusunda Mutezile gibi düşünmeyip, Ehl-i Sünnet gibi düşünürler.²¹¹¹ Zira onlar, Allah’ın zatî ve subutî sıfatlarını kabul ederler. Sıfatlara yönelik onların bu yaklaşımları kelimcilerle birebir örtüşmektedir.²¹¹² İmam Rabbânî, sıfatlar için “Allah’ın zatına zait gerçeklikleri olan kadîm manalardır” şeklindeki tarifi özenle zikretmesi, her ne kadar ilk planda Mutezile’ye gönderme yapıyor imajını uyandırorsa da gerçekte mensubu bulunduğu sûfî çevrelere bir serzenîştir. Ona göre Mutezile, sıfatları nazarî olarak birbirinden ayrı görürken, sıfatların hâricteki varlıklarının aynı olduğu sonucuna varmıştır. Yani onlar, sıfatların nazarî olarak birbirinden ayrı olduğunu inkâr etmemişlerdir. Mesela kudret ve irade sıfatlarının anlamlarının aynı olduğunu savunmamışlardır.²¹¹³

Öte yandan bazılarına göre isim ve sıfatların zata zait bir varlık (ayn) oldukları mümkün değildir. Onlar, bu şekildeki iddiasına da “*Allah, o zalimlerin söylediklerinden münezzehtir.*”²¹¹⁴ ayetini delil getirir.²¹¹⁵ Zira onlara göre Allah’ın eşyayı bilmesi, zatına zait bir ilimle olmayıp, bizzat kendi zatı ile ilgilidir.²¹¹⁶ Ayrıca onlar, Allah’ın zatına zait herhangi bir subutî sıfatın varlığını muhal görmüşlerdir. Onları bu düşünceye sevk eden şey, tenzih ve takdis etmek düşüncesi özellikle de Allah’ın birliğine gölge düşmemesi olabilir. Çünkü böyle bir durum söz konusu olursa, O’nun birliğine halel

²¹⁰⁷ Salih Çift, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”, *Kelam İlmi Açısından Gnostik Akımlar ve Okultizm Sempozyumu*, Malatya 2012, 220.

²¹⁰⁸ Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, 322.

²¹⁰⁹ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 403 (266. Mektup); Sadrettin Konevî, *Tebsiratu’l-mübtedi ve tezkiratu’l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 51.

²¹¹⁰ Bakara: 2/284; Şura: 42/11, 24; En’am: 6/73.

²¹¹¹ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 343; Sadrettin Konevî, *Tebsiratu’l-mübtedi ve tezkiratu’l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 50-51.

²¹¹² Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 343-346.

²¹¹³ Geniş bilgi için bkz. İmam Rabbânî, *el-Mektubat*, 406 (266. Mektup). Ayrıca bkz. Aynı eser, 490-492 (287. Mektup).

²¹¹⁴ Bakara: 2/116.

²¹¹⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 68

²¹¹⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 149; Ayrıca bkz. İbn Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 110

gelmiş olur.²¹¹⁷ İşte bundan dolayı İmam Rabbanî'nin, "Fırka-i nâciye olan sûfiler bile sıfatların zatın aynı olduğunu söylediler" ifadesi bu serzenişin yazılı belgesi olarak gösterilebilir. Ancak ona göre İbn Arabî'nin birçok sözünün Ehl-i Sünnet'in doğru sözlerine uymaması, yanlış olması şaşılacak bir durumdur. Hataları keşfinde ve kalbine doğan bilgilerde olduğu için belki kabahat sayılmaz. Fakat Ehl-i Sünnet âlimlerinin sözlerine uymayan yazıları yanlış ve zararlı görünmektedir.²¹¹⁸

Aslında İbn Arabî, eserlerinin bazı bölümlerinde bu görüşünü dile getirmişken, başka yerlerinde sıfatların O'nun zatına zâit olduğunu kabul etmiştir. Nitekim ona göre Allah'ın ilim sıfatı, O'nun zatına zâit ve zatiyla kâim olan bir sıfattır.²¹¹⁹ Bu tarz çelişkili ifadeler bulunduğu için İbn Arabî'nin bu konudaki görüşünü tam kestirmek zor görünmektedir.

Bununla beraber onlar, Vâcip varlığın sıfatlanması ile mümkün varlığın nitelenmesi arasında bir ayırımı gitmişlerdir. Onlara göre Allah'ın zatının mümkün varlıkların sıfatlarıyla birleşmesi, onlarla tavsif edilmesi mustehildir.²¹²⁰ Zira O, Vâcibu'l-vücuttur. Vâcibu'l-vücut olan bir varlığın nefsi, mümkün olan ve olmayan bir şeyi kabul etmez. Dolayısıyla sıfatlarla vasıflanması yalnızdır. "Allah'ın sıfatları ile mümkün varlıkların sıfatları sadece söylemde aynıdır" denilse de tarifte ve hakikatte ortaklık batıldır. Zira kulların vasıfları ile O'nun sıfatları aslında tarifte ve hakikatte aynı değildir.²¹²¹ Nitekim onlara göre biz "Allah, âlimdir" dediğimizde hâdis ve mümkün varlıkların ilmini kastetmiyoruz. Zira Allah'a nisbet edilen ilim ile kullara nisbet edilen ilim birbirinden farklıdır. Birisi kadîm bilgi iken, diğeri hâdis bilgidir.²¹²²

Sûfiler, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının zata nisbeti, yani onların zâit olup olmadıkları gibi teorik konularda bilgi edinmenin vâcib olmadığını söylemekle adeta ulûhiyet hakkında mücmel bir bilginin yeterli olduğunu da belirtmektedir.²¹²³ Sûfilere göre marifetullah, mutlak zat mertebesine taalluk etmeyip sıfatlar mertebesindedir.²¹²⁴ Yani Allah, ancak varlığı, sıfatları ve fiilleri açısından bilinebilir.²¹²⁵

²¹¹⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 66; Ayrıca bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 110

²¹¹⁸ İmam Rabbanî, *el-Mektubat*, 408 (266. Mektup). Ayrıca bkz. Aynı eser, 478-479 (286. Mektup); 490-492 (287. Mektup).

²¹¹⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, X, 372.

²¹²⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 219

²¹²¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 220

²¹²² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 220

²¹²³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 161.

²¹²⁴ Ethem Cebecioğlu, "Marifetullah: Kulluk Bilgisi", 9.

²¹²⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 225; Ayrıca bkz. Sadrettin Konevî, *Tebziratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 48-70.

Sûfilerin ilahî sıfatlar ile ilgili nazariyelerini ortaya koyduktan sonra sıfatlarının bilinmesine gelelim. Sûfiler, Allah'ın isim ve sıfatların nisbet edildiği ulûhiyet mertebesinin bilinmesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir.²¹²⁶ Onlara göre bu bilinme kapsamında olan “ulûhiyet” makamı, yani Allah'ın isim ve sıfat kabul ettiği makam”, kendisini kullarına tanıttığı, onlar tarafından bilinmeyi²¹²⁷ dilediği bir makamdır.²¹²⁸ Bu da ancak ilah olanı, ilah olmayandan ayıran sıfatları açısından bilinmesiyle olur.²¹²⁹ Yani O'nun ulûhiyeti hakkındaki bilgi ise ilim ve irade gibi O'nun sıfatları hakkındaki bilgidir.²¹³⁰

Onlar, Allah'ın sıfatları açısından bilinmesini, dinin ikinci temel rûknü olarak kabul etmişlerdir.²¹³¹ Bu da gösteriyor ki Allah'ı kemal sıfatları ile tanımak gerekmektedir.²¹³² Sûfilere göre Allah, O'na nisbet edilen kemal sıfatları açısından bilinebilir.²¹³³ Zira Allah'ın varlığına, kudretine, ilmine, iradesine ve hayat sahibi olduğuna bütün varlık âlemi delalet eder. Beş duyu ve bâtinî duyular ile hissettiğimiz her şey buna delalet eder.²¹³⁴ Mesela Allah'ın fiillerinin mahsulü olan yaratılanlar, Allah'ın onları yaratacak irade, ilme ve kudrete sahip olduğuna delalet etmektedir.²¹³⁵

Sûfilere göre insan bir varlığın kendisi dışındakiler tarafından bilinebilirlik vasfı kazanabilmesi için isimlere ve nitelemeye ihtiyaç duyar. Nitekim insanın bir şeyi ya da zatı tanıyabilmek için veya tanıdığını iddia edebilmesi için onu isimlendirmesi, zihnindeki malumatı sembollere dökmesi gerekir. Allah, yaratıcısı olduğu insanın bu özelliğini bildiği için tenezzül ediyor, yani isimler veya sıfatlar ediniyor. Böylece insan kendisinin kul olduğunu ve bir ilahının bulunduğu farkına varıyor.²¹³⁶ Diğer bir ifadeyle Allah'ın kulları tarafından bilinmesi için onların akıllarına hitap edecek şekilde isim ve sıfatlarla nitelenmesi gerekmektedir. Bundan dolayı da Allah, muhatabın kavrayacağı şekilde kendisini niteler, Peygamber de Allah'ı öylece tarif ve tavsif eder.

²¹²⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190 vd.; II, 223; III, 57; Tûsî, *el-Luma'*, 57-58.

²¹²⁷ İbn Arabî'ye göre Allah, kul ile münasebet kurarken ya da kulunun kendisini bilmesini dilerken ona doğru iner (nüzul), kulun da O'nu bilebilmesi için bulunduğu yerden (âlem-i şehâdet) ulvî âleme doğru yükselmesi (mi'rac) gerekir. Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190 vd.

²¹²⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 190 vd.; II, s.223; III, 57.

²¹²⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 218

²¹³⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 57.

²¹³¹ Gazalî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 105.

²¹³² Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 337.

²¹³³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 223.

²¹³⁴ Gazalî, *İhyâ*, XIV, 2615.

²¹³⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 96.

²¹³⁶ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 483; Cağfer Karadaş, “İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri”, 269.

İlahî beyana muhatap olan insanlar da Rablerini, O'nun isim ve sıfatlarından tanırırlar.²¹³⁷ Zaten Allah, isimlerinin müsemması olduğuna göre isimlerin tanınmasıyla Allah bilinebilir.²¹³⁸ Mesela Amr'ın Zeyd diye bir oğlunun olması ona "babalık", yine Zeyd diye bir kölesinin olması kendisine "sahiplik" sıfatının verilmesini gerekli kılar. Kullarının olması sebebiyle Allah, "Melik" ismini kendisine layık görmüştür.²¹³⁹

Aslında böyle bir ayrımı kelim düşünce sisteminde de görmek mümkündür. Nitekim kelim ilmi düşünce sistemini âdeta ilahî düzlem ve beşerî düzlem üzerine bina etmiştir. Zira kelimciler, "kadîm, Vâcibu'l-vücud" gibi ifadeler kullanmak suretiyle ilahî düzleme, "mümkün, hâdis varlık" ifadeleriyle de beşerî düzleme işaret etmişlerdir.

Öte yandan sûfilerin görüşlerine bakıldığında onların nazarında sıfatlara haiz olan bir ilahın daha yetkin olacağı algısını görmek mümkündür. Yani onlar, sıfatlarla tanımlanmış bir Allah'ın, sıfatlardan soyutlanmış diğer bir ifade ile selbî olarak tanıtılmış bir Allah'tan daha yetkin olacağını kabul etmişlerdir. O'nun yetkinliğinin de sıfatları ile olduğu anlaşılmaktadır. Zira naslara dikkat edildiğinde Allah'ın kendisini genellikle sıfatlarla tavsif ettiği rahatlıkla görülür. Sıfatlardan soyutlanmış bir Allah'ın yetkin olması düşünölemeyeceği gibi böyle bir ilahın varlığı bile şüphe götürebilir.

Sûfilere göre Allah'ın sıfatları (mahiyetleri) da duyularla bilinmez ve idrak edilemez.²¹⁴⁰ Ancak duyuların yardımıyla akıl, Allah hakkında bazı bilgileri edinebilir. Nitekim onlara göre akıl, ancak nazar ile O'nun sıfatlarını idrak edebilir. Buna da marifet denilir.²¹⁴¹ Ancak O'nun sıfatlarının ve işlerinin keyfiyeti, kendi zatı gibi akıl ile anlaşılmaz ve anlatılamaz. İnsanların sıfatlarına ve işlerine de hiç benzemez ve uymaz.²¹⁴² O hâlde O'nun mahlûkattan farklı sıfatları olması gerektiği bilinmelidir.²¹⁴³ Yani Allah'ın sıfatları ile yaratılanların özellikle insanların sıfatları arasında sadece isim benzerliği söz konusudur.²¹⁴⁴ Bundan dolayı yaratılanların hiçbirisi, O'nu, sıfatlarının ve fiillerinin mahiyetini ve kühünü anlayamaz, bilemez. Dolayısıyla anlamadan inanmak

²¹³⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 206; IV, 3.

²¹³⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 166-167.

²¹³⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, XII, 175-176.

²¹⁴⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 99

²¹⁴¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 215-216

²¹⁴² İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 403 (266. Mektup).

²¹⁴³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Osman Yahya, IV, 218

²¹⁴⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, Osman Yahya, IV, 220

lazımdır.²¹⁴⁵ Mademki insan onları anlayamaz ve tam bilemez, O hâlde Allah'ı Kur'an ve sünnette zikredilen sıfatlarıyla bilmek gerekir ki bu da marifetin başlangıcıdır.²¹⁴⁶

Bundan da anlaşıldığı üzere sûfiler, sıfatların bilinmesi konusunda insan aklının, bilgi elde etse bile âciz kaldığını ve kendini tatmin edici bir noktaya ulaşamayacağını, dolayısıyla müşâhede ve keşf yoluyla bilinebileceği görüşünde karar kılmışlardır. Zira onlar, Allah'ın, insan aklının kavramasından ve gözlerin O'nu idrak etmesinden yüce olduğunu, dolayısıyla da akli bir kenara bırakıp, sıfatları zevk, müşâhede ve keşif yoluyla kavramanın en uygun yol olacağını belirtmişlerdir.²¹⁴⁷ Ancak sûfiler duyuların ve aklın ötesinde bir bilgi vasıtasının varlığını kabul etmekle birlikte keşfi bilginin sınırsız olduğunu iddia etmezler ve her ne olursa olsun insanın bilgisinin sınırlı olduğunu vurgularlar. Bununla beraber sûfiler, sıfat-ı ilahîyenin tecellileri için genelde keşf kelimesini kullanmışlardır.²¹⁴⁸ Onlar, mükâşefe sahibinin, O'nun sıfatlarına yöneldiğini, yani onlar hakkında bilgi sahibi olabileceğini ifade etmişlerdir.²¹⁴⁹ Her ne kadar sûfî seyr-ü sülûk boyunca birtakım keşf ve müşâhadelere muhatap olsa ve bazı bilgiler alsa da o Allah'ı bizatihî değil, isimleri vâsıtasıyla idrak edebilir.²¹⁵⁰ Nitekim sûfilere göre müşâhede Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini²¹⁵¹ temaşa etmektir. Yani Allah'ın zatını değil zatî tecellisini temaşa etmek müşâhedenin en mükemmel şeklidir.²¹⁵² Bu vesile ile Allah, kendisini temaşa eden velilere ilahî sıfatlar hakkındaki bilgiyi ilham eder.²¹⁵³ Ancak onlar, bu ilhama ulaşmayı kalp tasfiyesine bağlamışlardır. Çünkü onlara göre ancak kalbini arındıran kimseye melekût âleminin sırlarının açılacağını, önüne hakikatlerin serileceğini belirtmiştir.²¹⁵⁴

Kelamcıların ve sûfilerin genel anlamda marifetullah özel anlamda sıfatlar konusunda kullandıkları metodu, Kur'an'ın kullandığı üslup ile kıyas edecek olursak ilk olarak şunu söyleyebiliriz: Kur'an Allah'ın sıfatlarına dair anlatınların daha geniş olduğu ve bu konuda ayetlerin daha çok olduğu görülür. O'nun fiilleri ise adeta uçsuz

²¹⁴⁵ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 405 (266. Mektup).

²¹⁴⁶ Kâşânî, *Istılahâtü's-sûfiyye*, 363.

²¹⁴⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 640

²¹⁴⁸ Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif (Marifet İhsanları)*, (Çev.: Dilaver Selvi), 490.

²¹⁴⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 111 vd..

²¹⁵⁰ Uludağ, "Marifet", *DİA*, XXVIII, 55; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 134.

²¹⁵¹ Tecellî, iki kısımdır. Birincisi, Allah'ın kendisini âlemin suretlerinde izhar etmesidir ki yaratılış bununla gerçekleşir. İkincisi, Allah'ın kendisini mümin kulunun kalbinde açmasıyla gerçekleşir. Geniş bilgi için bkz. Kadir Özköse, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İbn-i Rüşd ile Görüşmesi", 237.

²¹⁵² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubî'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, II, 496.

²¹⁵³ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, 67.

²¹⁵⁴ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1363-1364.

bucaksız bir deniz gibidir. Çünkü varlıkta Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur. O'nun dışındaki her şey fiillerinden ibarettir.²¹⁵⁵ Allah'ın fiillerinin en şerefli ve yaratıcısının yüceliğine en kuvvetli delil oluşturanı duyularla algılayamayanlardır. Yani melekler, kalp, ruh vb. melekût âleminde olanlardır.²¹⁵⁶ İnsanların büyük çoğunluğu Allah'ın fiillerinin çoğunu ve en üstünlerini bilemez. Çünkü idrakleri his ve hayal âlemiyle sınırlıdır. His ve hayal âlemi ise melekût âleminin en son ve en aşağı aşaması olup öze nispetle kabuk mesabesindedir.²¹⁵⁷

Kelamcılar ve sûfilerin bu konuda kullandıkları metod, selbî metottur. Ancak Kur'an'ın metodu ispat metodudur. Kur'an'ın sıfatlar hakkındaki metodu, “nefy-i mücmel, isbat-ı mufassal” yöntemi idi. Yani Kur'an'da ilk önce selbî metod, sonra ispat metodu gelir. Gelecek olan ayetlerde ilk önce selbî sonra ispat vardır. Yani “illallah”ı tasdik edebilmek için ilk önce “lâ ilâhe” demek gerekmektedir. Zira Kur'an'da Allah'ın subutî (sem', basar gibi) sıfatları tefsil olunmuştur. Nefiy makamında ise “Hiçbir şey, O'nun benzeri gibi değildir.”²¹⁵⁸ ve İhlas suresi gibi ayetler ile değinilmiştir. Ancak kelamcılar genelde özellikle de Cehmiye'de “ispat-ı mücmel ve nefy-i mufassal” vardır. Nitekim kelamcılar, “Allah, şöyle değildir, böyle değildir. O'nun vücudu mutlakdır. Selb ile veya izafet ile veya her ikisi ile vasf olunur” diyorlardı.²¹⁵⁹ Sûfilerin marifetullah konusunda kullandıkları üsluba bakıldığında ise onların da daha ziyade kelamcılar gibi “nefy-i mücmel ve ispat-ı mufassal” yöntemini kullandıkları görülür. Nitekim onlar da “Hiçbir şey, O'nun benzeri gibi değildir.”²¹⁶⁰ ve “Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.”²¹⁶¹ gibi ayetleri çokça kullanmışlardır.

Kelam ve tasavvuf metotlarını kullanmak suretiyle elde edilen marifetullahın, Kur'an'ın insanlara sunduğu Allah bilgisinin yanında yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Zira kelam ilmi vasıtasıyla elde edilen marifetullah, tam ve kâmil bir marifet olmayıp Allah hakkında tam bir “huzur” temin etmemektedir. Kur'an ise daimî bir huzur vermekle beraber kâinatın yokluğuna hükmetmeyip, her şeyi marifetin bir aynası olduğunu ortaya koyar.²¹⁶² Kur'an, marifetullahı ortaya koyarken ne kelamcılar gibi teknik ifadeler kullanarak nazârî ve soyut tartışmalara girer ne de sûfiler gibi âlemi

²¹⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, 129-166.

²¹⁵⁶ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1375

²¹⁵⁷ Konuyla ilgili bkz. Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1374

²¹⁵⁸ Şuara: 42/11.

²¹⁵⁹ İzmirli, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, 71

²¹⁶⁰ Şuara: 42/11.

²¹⁶¹ Muhammed: 51/19.

²¹⁶² Konuyla ilgili bkz. Nursî, *Mektubat*, 330-331.

görmemezlikten gelir. Bilakis o, âlemdeki her şeyin varlığına dikkatleri çekmeye çalışır. Nitekim Kur'an, bizi Yaratıcıyı tanımak için âleme bakmaya çağırır.²¹⁶³ Bununla beraber Kur'an, *"Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım."*²¹⁶⁴ ve *"Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık."*²¹⁶⁵ gibi ayetlerle kelamcılarının var olmaya dayalı metoduna; *"Onun üzerinde bulunan herkes fânidir."*²¹⁶⁶, *"O'nun varlığı hariç herşey yok olmaya mahkumdur."*²¹⁶⁷ ve *"Sonra dönüş O'nadır."*²¹⁶⁸ gibi ayetlerle de sûfîlerin mahviyete dayalı yöntemlerini barındırmaktadır.

O hâlde sûfîlerin marifetullah konusunu işlerken, fena fillah olmak maksadıyla kendilerini ve âlemi nefyedecek bir yol izlemeleri ve kelamcılarının nazari bilgilerde aşırı boğulmaları ve teknik ifadeler kullanmaları, Kur'an'ın genel üslubuna uygun düşmemektedir. Zira Kur'an'da hiçbir teknik terim yoktur. Kur'an, her düzeydeki herkese ve her sınıfa seslenir. Onun hedefi insanları hipnotize ederek denetlemek değil, hakikatı öğretmektir. O hâlde Müslüman bilim adamları, vahyi yani Kur'an'ı referans noktası kılacaklarsa, teknik jargonu mümkün mertebe terk etmelidirler. Çünkü İslâmî bilimin hedefi, bütün insanlara hakikatın derin meselelerini öğretmektir.²¹⁶⁹ Aksi halde herkes, onları ortaya koyduğu mesajdan istifade edemeyebilir. Hâlbuki Kur'an'ın hitap üslubu, her bir insana düzeyi ve anlayışı nisbetinde içeceği hayat suyunu, yani imanı tedarik eder. Her birine kaynağını gösterir ve küfür susuzluğundan onu kurtarır.²¹⁷⁰ Bununla beraber Kur'an'ın her meselesi ve her kavramının bütün herkes tarafından rahatlıkla anlaşıldığı şeklinde bir iddia da gerçeği yansıtmamaktadır. Zira öyle olsaydı, İslâm ilimlerinin kendi bünyesinde birçok meselede ihtilafa düşmesi de beklenmezdi. Ayrıca bu yaklaşım, Kur'an'ın zengin anlam dünyasını da ciddi anlamda sınırlamaya sevk ederdi. Dolayısıyla her iki disiplinin özellikle de kelam ilminin, Kur'an'ın te'vile açık olan lafızlarının, her dönemin idrakine uygun bir şekilde anlaşılmasında çok katkı sundukları göz ardı edilmemelidir.

²¹⁶³ Yamına Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 66.

²¹⁶⁴ Bakara: 2/30.

²¹⁶⁵ İsra: 17/70.

²¹⁶⁶ Rahman: 55/26.

²¹⁶⁷ Kasas: 28/88.

²¹⁶⁸ Bakara: 2/28.

²¹⁶⁹ Yamına Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 144-145.

²¹⁷⁰ Yamına Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 149.

3.3.1.2.4. Fiillerinin Bilinebilirliği

Sûfiler, Allah'ın fiillerini, dinin bilinmesi gereken üçüncü temel rüknü olarak kabul etmişlerdir.²¹⁷¹ Diğer bir ifadeyle sûfilere göre Allah'ın fiillerini ve bu fiillerin hikmetlerini kavramak, hakikat (tasavvuf) ilminin üç esasından birisidir.²¹⁷² Ancak onlara göre O'nun fiilleri (mahiyetleri), bizim idrak edebileceğimiz hissedilebilen ve akledilebilen bir şey gibi değildir.²¹⁷³ Zira bazı ayetlerin²¹⁷⁴ de işaret ettiği gibi O'nun fiilleri sonsuz olduğu için onları ihata etmek mümkün değildir.²¹⁷⁵ Ancak O'nun fiillerinin tecellilerini görmemiz mümkündür. Zaten İslâm, Allah'ı ancak fiilleriyle görebileceğimizi ve tanıyabileceğimizi varsaymaktadır.²¹⁷⁶ Sûfilere göre Allah'ın fiillerini görmek ve tanımak ise O'nun bütün mahlûkatın ve onların fiillerinin yaratıcısı olduğunu bilmektir.²¹⁷⁷ Yoksa O'nun fiillerini bazı sûfilerin “O'nun fiillerini görüyoruz” dediği gibi fiillerin kendisini değil de onların tecellilerini görmüşlerdir. Onlar, sadece O'nun fiillerini gördüklerini sanmışlardır. Hâlbuki o tecelliler, görünenler, fiilin kendisi değil, eserleridir. Zira Allah, kendisi görülemediği gibi fiili (mahiyetleri) de görünmez, düşünülemez ve akledilemez.²¹⁷⁸

Sûfilere göre Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini ispat ve kabul etme konusuyla ilgili bilginin delili bazı ayetlerdir.²¹⁷⁹ Bu ayetler, Allah'ın fiillerine nazar etmenin, bunlar üzerinde düşünmenin, böylece söz konusu fiiller vasıtasıyla hakiki fâili sıfatlarıyla tanımanın delilidir.²¹⁸⁰ Zira Allah, âlemde tezahür etmiştir. O'nun fiillerinin eseri olan âlemden hareketle Allah tanınabilir.²¹⁸¹ Ayrıca onlar, Allah'ın fiilleri açısından bilinebileceğine dikkat çekmişlerdir.²¹⁸²

Bölümün başından itibaren bakıldığında sûfiler, bazen Allah'ın bilinemeyeceğini, bazen de bilinebileceğini ve buna benzer bazı görüşler beyan ederler. Aslında her iki ifade de doğrudur. Allah'ı tanımanın mümkün olmadığını söylediklerinde, O'nun zatını kastetmişlerdir. “O'ndan başkasını tanımam” dediklerinde de fiillerini kastetmişlerdir.

²¹⁷¹ Gazalî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 106.

²¹⁷² Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 206-207.

²¹⁷³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 96, 99.

²¹⁷⁴ Hicr: 15/21.

²¹⁷⁵ Sadrettin Konevî, *Tebsiratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 67.

²¹⁷⁶ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, 9.

²¹⁷⁷ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 208.

²¹⁷⁸ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 404-405 (266. Mektup).

²¹⁷⁹ “Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur.” (Muhammed: 47/19). “Biliniz ki Allah mevlanızdır.” (Enfal: 8/40). Ayrıca bkz. Furkan: 25/45; Şaşiye: 88/17.

²¹⁸⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 207.

²¹⁸¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 145.

²¹⁸² Gazalî, *Mışkâtü'l-envâr*, 68.

Çünkü varlıkta Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur.²¹⁸³ Zira onlara göre marifete ermek için kulun Allah'ın vahdâniyetinde yok olması şarttır.²¹⁸⁴

Aslında marifetullah konusunu işlerken, hem kelamcılar hem de sûfiler, ontolojik bir yaklaşım sergilemişlerdir. Zira sûfilerin metodu daha ziyade mahviyete, hiçliğe dayalıdır. Onlar, Vâcibu'l-Vücud olan Mutlak Varlık'a karşı âdeta kendilerinin ve âlemin hiçliğini ispatlayıcı veya onları nefyeden/yok sayan bir yöntem izlemişlerdir. Nitekim İbn Arabî, "Lâ mevcude illâ hu" ve bazıları da "Lâ meşhûde illâ hu" diyerek âlemi inkâr edecek tarza gelmiştir.²¹⁸⁵ Bu durumda onların, Allah'ı esas maksat yapmışlardır ki sadece O'nu görmeyi ve bulmayı O'ndan da âleme doğru gelmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu da âleme sadece Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellisi olarak bakmaya ve adeta âlemin bizzat kendisini bu tecellilerin gölgesinde yok saymaya sevk etmiştir. Dolayısıyla onlar, Allah'ı hakkiki; âlemi mecazî bir varlık olarak görmüşlerdir. Hâlbuki bunlar vardır ve gerçektir.

Kelamcıların yöntemi ise bizzat varlıktan yani âlemden hareketle Allah'a ve O'nun tecellilerine ulaşmaya dayalıdır. Kelamcılar, Allah'ı hakiki bir varlık olarak gördükleri gibi âlemi de hakikatı gerçek olan bir varlık kabul etmişlerdir. Onlar, Allah'ın kendilerine bahşetmiş olduğu nimetlerin âdeta farkına varıp onları son kertesine kadar kullanmayı hedeflemişlerdir. Böylece onlar, fena ve mahviyetten ziyade, var olmanın ve farkındalığın zirvede olduğu ve bunu ispatlayıcı bir metot izlemişlerdir. Hatta kelamcılar, eşyanın hakikatının varlığını, dolayısıyla insanın da varlığını ortaya koymaya çalışırken; sûfiler, Allah namına neredeyse eşyanın varlığını, hatta bazıları kendilerinin varlığını bile yok sayacak kadar ileri bir düzeye taşımışlardır. Yani sûfiler, varlıklarını öne çıkarmak yerine Allah karşısında hiç veya yok hükmünde kendisini gören bir fena ve mahviyet yolu izlemişlerdir. Ancak şu var ki asıl daimî huzur ve kalp itmi'nanlığı, bunların varlığı kabul edildiği zaman meydana gelir.

Kelamcıların eşyanın hakikatını var sayan tutumu Kur'an'a daha muvafık düşmektedir. Zira Kur'an, daimî bir huzur vermekle beraber kâinatın yokluğuna hükmetmeyip, her şeyin marifetin bir aynası olduğunu ortaya koyar. İşte Kur'an'dan alınan marifet, daimi huzuru ve itmi'nanı vermekle beraber ne kâinatı yokluğa mahkûm

²¹⁸³ Gazalî, *el-Maksadu'l-esnâ*, 58-59.

²¹⁸⁴ Süleyman Ateş, *Cüneydi Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, 134-139.

²¹⁸⁵ Nursî, *Mektubat*, 330-331. Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Şimşek, "17-19. Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvufî Kavramlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19 (2), Ankara 2006, 325 vd.

eder ne de görünen âlemi, mutlak olarak unutulmaya hapseder. Bütün mevcudatı, O'nun varlığına, birliğine, kudret ve güzelliğine bir ayna kabul eder. Hatta Kur'an, her şeyde Allah'ın marifetine bir pencere açar. "Lâ mevcûde illa hû" veya "Lâ meşhûde illa hu" yerine "Her şeyde O'nun birliğini gösteren bir ayet vardır" diyerek, her şeyde marifetullahı giden bir yol açar. Aynı şekilde kelimacılar da âleme baktığında "Her şeyde O'nun birliğini gösteren bir ayet vardır" derken; tecelli sahibi olan sûfiler (vahdet-i vücudçular) ise "Her şeyde o şeylerin O'nun aynı olduğunu gösteren ayet vardır" demeyi tercih etmişlerdir.²¹⁸⁶ Dolayısıyla tasavvuf mesleğiyle alınan marifetullah, Kur'an'dan doğrudan doğruya Peygamberliğin veya Peygamberlerin varisliği sırrıyla alınan marifete nisbetle noksandır.²¹⁸⁷

Genel anlamda Kur'an bağlamında değerlendirildiğinde ise kelam ve tasavvufun, ulûhiyeti açısından bilinmesi kapsamında Allah'ın sıfatları ve fiileri açısından bilinebileceğini savunmaları Kur'an'ın ortaya koyduğu tabloya mutabık düşmektedir. Nitekim Kur'an, Allah'ın sıfatları ve fiilleri açısından bilinebileceğine işaret etmiştir. Firavun, Allah'ın dış dünyada görüleceğini umarak Hz. Musa'ya, "*Âlemlerin Rabbi nedir?*" diye sormuştur. Hz. Musa, ona "*Yerin ve göklerin Rabbidir.*"²¹⁸⁸ ve "*Sizin ve sizden evvelki atalarınızın Rabbidir.*"²¹⁸⁹ diyerek, Allah'ın fiillerini ön plana çıkararak cevap verir. Çünkü soruyu soran nazarında en açık olan şey fiilleridir.²¹⁹⁰ Firavun'un, Hz. Musa'ya "âlemlerin Rabbi nedir" şeklinde "mâ" ism-i istifhamını kullanarak, Allah'ın mahiyeti ve künhüne yönelik sorduğu soruya Hz. Musa, "*O, yerin ve göğün yaratıcısıdır...*" şeklinde O'nun fiillerini ön plana çıkararak cevap vermiştir. Hz. Musa'nın tavrından da anlaşılacağı üzere biz, O'nu fiilleri açısından tanıyabilir ve bilebiliriz.

Yine Hz. İbrahim, Nemrut'un "Rabbin kimdir?" sorusuna, "*Rabbim, yarattıklarına her şeyi verip, onlara yol gösterendir. Rabbim, öldüren ve diriltendir.*"²¹⁹¹ mealindeki ayette de görüldüğü üzere, "benim Rabbim şudur veya budur" şeklinde zatına ve mahiyetine yönelik herhangi bir şey söylememektedir. Yani verilen cevaplar, müşâhedeye ve görülen eserlere dayandırılmış ve O'nun fiilleriyle

²¹⁸⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 223-227.

²¹⁸⁷ Said Nursî, *Mektubat*, 330-331.

²¹⁸⁸ Şuara: 26/ 24.

²¹⁸⁹ Şuara: 26/ 26-28.

²¹⁹⁰ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 28; Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 68; Ayrıca bkz. Mevlüt Özler, "*Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi*", 91-106.

²¹⁹¹ Bakara: 2/258.

cevap vermiştir. Nitekim söz konusu bu ayetlerde kullanılan uslub, Belağat ilmindeki uslub-u hakîm kaidesi akıllara gelmektedir. Yani Hz. Musa ve Hz. İbrahim, muktezayı hale uygun, muhatabının anlayacağı, onun ihtiyaç duyduğu ve kendisine gerekli olan bir şekilde cevap vermiştir. Zira O'nun zatı, mahiyeti ve künhü, insanoğlunun bilemeyeceği, kendisini aşan bir yöndür. Diğer bir Kur'an delili ise ihlas suresidir. Zira nakledildiğine göre mekkelî müşrikler, Hz. Peygamber'den Allah'ın mahiyetini ve künhünü sordular. Bunun üzerine ihlas süresi inmiştir. Dikkat edilirse bu surede O'nun zatına, mahiyetine ve künhüne yönelik herhangi bir beyanat yoktur. Bilakis O'nun birliğine ve azametine vurgu vardır. Bu da Belağat ilmindeki uslub-u hakîm kaidesiyle açıklanabilir.²¹⁹²

3.3.2. Pratik/Amelî Bilgi Açısından Marifetullah

Müntesiplerine göre tasavvuf, gerçek anlamda en son varlığın ilmi, en son varlıkla birleşme ilmidir. Gerçek sûfî de sadece Mutlak'ın ilminden söz eden değil, fakat Mutlak'a kavuşandır. Kavuşmanın delili de bilmek değil, olmaktır. O hâlde tasavvuf, her şeyden önce, pratiğe aittir.²¹⁹³ Örnekleri çoğaltılması mümkün olan bu tanımlardan hareketle tasavvufta, ezeli ve ebedî tek gerçekliğin Allah olduğunun söylenmesi gerekir. Sûfî'nin amacı da gerçek tevhidi, entellektüel seviyenin de ötesinde teknik ifadesiyle “zevkî” yolla yaşamak olacaktır. Tasavvufî anlayışa göre bu amaca ulaşmanın yolu ise ilahî vahyin iç yüzünü/bâtınını anlamak ya da Hz. Muhammed'in miracda yaşadığı kabul edilen tecrübeye benzer bir tecrübeyi yaşayacak tevhidin bilincine varmaktan geçer.²¹⁹⁴ Bu da her şeyden önce, insanın kendini bu tecrübeyi yaşayabilecek bir biçimde hazırlamasını, sûfî terminolojide insanın özünü ve maddi olmayan gerçekliğini ifade

²¹⁹² Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdha*, 377-378

²¹⁹³ Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, 6. (Burada devamlı gerçek mistisizmin dört karakteristiği sayılmaktadır. Bunlar sırasıyla; 1. Gerçek mistisizm teorik değil, pratiktir. Başka bir deyişle o, Entellektin kavradığı değil, nefsin yaptığı bir şey, organik bir hayat vetiresidir. 2. Gerçek Mistisizm, tamamiyle spiritüel bir aktivitedir; hedefi tamamen transandantaldır. Bu dünyanın görünüş dünyası ile mukayesesine hiç yol yoktur. 3. Gerçek Mistisizm'in metodu ve işi aşktır. Mistiğin bütün dikkat ve ilgisini topladığı Bir, hem bütün bir realite hem de sevginin canlı ve şahsi objesidir. 4. Gerçek Mistisizm, bazı belirli tecrübeleri gerektirir. Mistiğin objesi, Mutlak Bir ile birleşmedir. Bu canlı birleşme, mistik yolun sonudur.

²¹⁹⁴ Tasavvuf Tarihinde, tasavvufu mirac simgesiyle anlatan ilk sufînin Beyazîd-ı Bistami olduğu bilinmektedir. Bkz. Feriduddin Attar, *Tezkiratu'l-evliya*, (Çev.: Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür yay., Bursa 1984, 238 vd..

eden kalb veya gönül gözünü²¹⁹⁵ açarak ilahî tecellileri fark etmesini ve bu tecelliler karşısında olumlu bir tavır almasını gerektirir.²¹⁹⁶

Tasavvuf, hicrî ikinci asrın sonlarında kalbi arındırarak “marifet” elde etme metoduna dönüştü. Sûfiler, kendilerinden başkasının anlayamayacağı gaybî manaları keşfetme, yaşayarak ve tadarak marifeti elde etme vesileleri arama yoluna gittiler. Bu nedenle ilgilendikleri tasavvuf mesleğine “sırlar ilmi, mükâşefe ilmi, hal ve makam ilmi, zevk ilmi” ve benzeri isimler koydular.²¹⁹⁷ Ayrıca onlar, tevhid ilminden bahsetmekle beraber tevhidin kendisinin esasen dil ile anlatılamayacağını, sadece bilinir ve yaşanır ama ifade edilemeyeceğini ileri sürerek, bu ilmin nazarî olmaktan çok, ruhî ve amelî boyutunu ön plana çıkarmışlardır.²¹⁹⁸

Kelam terminolojisinde esas olan Allah’ın vahdaniyetine ulaşmak ve inanmak iken; tasavvuf ıstılahında ise esas olan, Allah’ın hem ezelde hem de ebedde var olan vahdaniyetini yaşayarak ve tecrübe ederek bilmek esastır. Bununla beraber kelimadaki tevhid, akla ve delile dayandığı takdirde ilim ve tahkik ifade ederken; tasavvuftaki tevhid, yaşayarak bilme, yani marifet ve şuhuda dayalı bir tevhid anlayışı olup tasavvufî tecrübedeki zevke dayalı bir algılama ile elde edilen bir tevhitir.²¹⁹⁹ Zira kelam, akla, mantığa ve akli delillere istinad ederken; tasavvuf, bunlara boyun eğmeyip, zevk, keşf ve ilhama dayanır.²²⁰⁰

Marifetullah konusunda kelam ilminde pratik/amelî bilgiden ziyade teorik/nazarî bilgi önemsenmiştir. Nitekim kelimacılar, Allah’ın sıfatlarının tezahürleri ve isimlerinin tecellilerine dikkatleri çekmek yerine, O’nun sıfatlarının var olup olmadığı meselesine yoğunlaşmışlardır. Sûfiler ise nazarî boyutunu tartışmaktan ziyade, O’nun sıfatlarının tecellilerine dikkatleri çekmek suretiyle konuya pratik bilgi yönüyle yaklaşmaya çalışmışlardır. Yani sûfiler, marifetullah konusunu, salt bir nazarî tartışmaya boğmayıp bunun pratik yönüne, yani amelî bilgiye önem vermişlerdir. Nitekim onların metodu ancak ilim ve amelle tamamlanır.²²⁰¹ Yani ilim ve amel olmadan marifetullah ulaşılamaz.²²⁰² Bununla beraber tasavvufun, sadece ritüellerden ibaret şekilci bir amel

²¹⁹⁵ Buna aynı zamanda nefis-i natıka, akıl veya ruh da denilmektedir.

²¹⁹⁶ Bkz. Vahap Demirel, “Tasavvuf ve Türk Kültürü”, *Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri*, (Kitabının içinde), Erciyes Üniversitesi yay., Yayın No: 29, Kayseri 1992, 104 vd..

²¹⁹⁷ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 50.

²¹⁹⁸ Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 346.

²¹⁹⁹ Rıza Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac’a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 85.

²²⁰⁰ Ahmed Emin, *Zuhru’l-İslâm*, II, 57-58.

²²⁰¹ Gazalî, *el-Munkız-u mine’d-dalâl*, 594.

²²⁰² Gazalî, *İhyâ*, I, 22

anlayışını pek tasvip etmediği söylenebilir. Çünkü tasavvufun, ilk başta fıkıhçıların katı, şekilci, zâhiri daha çok vurgulayan yaklaşımına karşı bir reaksiyon olarak, amellerin veya ibadetlerin bâtinî ve derunî bir boyutu bulunduğu iddiası ile ortaya çıktığını söylemek mümkündür.²²⁰³

Aslında J. Chvalier'in ifade ettiği gibi tasavvuf, kelim gibi felsefî-teolojik bir spekülasyon değildir. O, ne Freudçu anlamda bir düş yorumu ne de modern anlamda bir teozofidir. Tasavvuf, en başta bir iç deneyimdir, bir yaşama ve davranma biçimidir. Derinliklere yapılan bir kutsal ziyaret kadar, yükseklerle duyulan bir isteği de ifade eder.²²⁰⁴

Sûfilerin kendi eserlerine bakıldığında onların marifetullahı salt bir nazarî tartışma olarak görmedikleri, bunun pratik yansımalarının olacağı rahatlıkla görülür. Zira onlar, birçok konuyu, hatta amelî meseleleri bile marifetullahla ilişkilendirerek ele almaya çalışmışlardır. Nitekim tasavvufî bilgiler, amel ve ibadete dayanır, dinde emredilenin uygulanması neticesinde ortaya çıkan tecrübî bilgilerdir. Yani nazarî değil, amelî ve tatbikî bir karektere sahiptir. İslâmî hayatın yaşanılmasıyla hâsıl olur. Nitekim sûfilere göre tasavvuf, haller ilmidir.²²⁰⁵ Haller ise amellerden tevarüs eder, doğar.²²⁰⁶ Yani tasavvuf, kâl'e (söze) değil, hâl'e (yaşamaya) dayanır.²²⁰⁷ Diğer bir ifadeyle tasavvuf söz yolu değil, hâl yoludur. Gerçek tasavvuf, sözün bittiği yerde başlar.²²⁰⁸ Yani tasavvuf söz değil, öz ister.²²⁰⁹ Tasavvufun bir "kal" olmaktan ziyade "hâl" olması, epistemolojiden çok ontolojiye odaktaştığının bir göstergesi olarak görülebilir. Bu demektir ki tasavvufî hareket, bilgi modundan ziyade bir varlık modudur. Bir kelamcı için onun epistemolojik ve ontolojik yaklaşımı rasyonel bir dünya görüşü veriyorsa, bir sûfî de tasavvufun ele aldığı konular ve kullandığı dil açısından onun ontolojik modlarını doğru olarak kabul edebilir.²²¹⁰ Bunu tasavvufun her meselesinde olduğu gibi marifetullah konusunda da görmek mümkündür. Nitekim onlara göre marifetullah,

²²⁰³ Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, 307.

²²⁰⁴ Jean Chvalier, *Sûfilik*, (Çev.: Ahmet Kotil), İstanbul 1993, 11.

²²⁰⁵ Kelabazî, *et-Taarruf*, 58. Sûfilere göre ilimler, üç kısımdır. Birincisi, aklî ilimlerdir ki kişide zaruri olarak oluşan veya bir delil üzerinde akıl yürütmekle elde edilen bilgilerdir. İkincisi, hal ilimleridir ki buna ancak zevk ile ulaşılabilir. Bunu akıl sahibi, tarif edemez ve bunu bilmeye de hiçbir delil getiremez. Balın tatlılığı, sabrın acılığı buna örnektir. Üçüncüsü ise sırların ilmidir ki aklın fonksiyonlarını aşan bilgilerdir. Bu bilgiler, velilere ve nebilere mahsustur. Ahval ilmi, akıl ilimleriyle esrar ilimlerinin arasında bulunur. (Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 139-140, 147).

²²⁰⁶ Kelabazî, *et-Taarruf*, 58

²²⁰⁷ Gazalî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 595; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 130; Mahir İz, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikaler*, 32.

²²⁰⁸ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 587.

²²⁰⁹ Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 588.

²²¹⁰ Henry Laouts, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, (Çev.: Ethem Ruhi Fırlıklı-Sabri Hizmetli), İstanbul 1999, 133.

Allah'ın sana her zaman ve her yerde egemen olmasını ve O'nun seni bildiğini, seni gözetlediğini, mülkünde ortağı olmadığını, sözüne sadık olduğunu, eşi benzerinin bulunmadığını, “her an yeni bir işte olduğunu”²²¹¹ bilmen ve buna bağlı olarak her uzvunun en uygun davranışı sergilemesini sağlaman demektir.²²¹²

Sûfilerin nezdinde Allah'ı bilmek, sadece istidlal ile elde edilecek sırf nazarî bir bilgi olmayıp insanın kendi yaratılışında gizli bir kudreti hissetmesi, kendini duyması, kendini tanıması şeklinde tecelli eden bir fitrî bilgi olarak görülmüştür.²²¹³ Nitekim sufilerin imanı akıl-dışı olmaktan çok akıl-üstü gördükleri, onların marifet nazariyesi, kelam ilminin nazarî tartışmalarına karşı tepki içerdiği ve marifet kavramının ‘bilgiye (kâle) değil, bilince (hâle) işaret ettiği’²²¹⁴ de göz önünde tutulmalıdır. Bu marifete ulaşmanın yolu takva ve ameldir.²²¹⁵ Zaten onlar, marifeti; anlama, kavrama, bilme, gerçeğe ulaşmak olarak tanımlamanın yanında, görerek, yaşayarak ve tadararak kazanılan bilgi olarak da görmüşlerdir.²²¹⁶

Bu felsefeden hareket etmiş olacaklar ki onların nezdinde tasavvuf, nakil ve rivayet yoluyla bilinen dinî ve ilahî gerçeklerin yaşanarak ve tecrübe ile bilinmesidir.²²¹⁷ Hem onlar, muamele ve hal ile beraber bulunan ilme, yani onların hallerini ifade eden bilgiye marifet, bu ilme sahip olana da ârif ismini vermişlerdir.²²¹⁸ Kısaca onlar, teorik bilgi ile yetinmeyip onu muameleye ve hale dönüştürenlere ârif demişlerdir. Bu manaları düşünerek âlim ile ârifi anlam açısından birbirinden farklı değerlendirmişlerdir. Bununla beraber duyduğunu düşünen ve değerlendiren, bildiğini uygulayan, kendisine emredileni anlayan, ilmin sınırlarını zorlayan, doğruların derinliklerine dalan, metotlar koyan, metotlar dâhilinde ayrıntılara inen, kendi leh ve aleyhine olanları ayırır, kendisine fayda ve zarar verecek şeyleri görür, hevâ ve heveslerine muhalefet eder. Bu kimse işlerin sonunu bilir, zamanla meydana gelecekleri önceden kestirir, Rabbinden korkar, aklî zevkleri şehvî hazlara tercih eder. Böylece o, Allah'ı tanıma bilgisine nail olabilir ve Allah katında dereceler kazanabilir.²²¹⁹

²²¹¹ Rahman: 55/29.

²²¹² Muhâsibî, *Şerhu'l-marîfe*, 20-21.

²²¹³ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 27-28.

²²¹⁴ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 533, 400-401.

²²¹⁵ Recep Ardoğan, “Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”, 137.

²²¹⁶ Tehanevî, *Keşşâf*, “Marifet” mad..

²²¹⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 169.

²²¹⁸ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 440.

²²¹⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'an*, 235-236.

Bunu sûfîlerin marifeti, kesbî ve vehbî olmak üzere ikiye ayırmalarından da anlayabiliriz. Kesbî marifet, kulun kendi gayretiyle ibadet, taat, riyazat ve mücahede ile gönül dünyasına yoğunlaşması, gökler ve yerdeki azamet delillerini tefekkür etmesi ve Allah'ın hiçbir şeyi boş ve maksatsız yaratmadığını görmesidir.²²²⁰ Vehbî marifet ise bu yoğunlaşma sonucu Cenab-ı Hakk'ın marifet perdelerini açarak kulunu şerh-i sadra erdirmesi; ona âfâk ve enfüsteki azamet delillerini göstermesi²²²¹ ve böylece bir ikram-ı ilâhî olmak üzere Hakk'ı ve eşyayı tanıtarak kesrette vahdeti bulundurmasıdır. Kur'an'da geçen ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve nihayet hakka'l-yakîn kavramlarından ilk ikisi, Hakk'ı tanımadaki kesb ve gayreti; sonuncusu ise vehbî hakka'l-yakîn mertebesine ulaşmayı ifade eder.²²²²

Sûfîlerin nazarında Allah hakkındaki bilgiyi ifade eden marifet, doğrudan elde edilen ve dile getirilemeyen bilgidir. Bu bilgi, öğrenilip öğretilen bilgi değil, görülüp, duyulup yaşanan bilgidir.²²²³ Yani onlara göre marifet, sûfîlerin ruhanî halleri yaşayarak, manevi ve ilahî hakikatleri tadarak iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde ettikleri bilgiye verilen isimdir.²²²⁴ Yani marifet, görülüp, duyulup bilinenin kavramlaştırılmadan yaşanmasıdır. Bu bilme tarzında bilenle bilinen arasına kavramlar girmez.²²²⁵ Nitekim onların marifet anlayışına göre bilen ile bilinen arasına kavramlar girmemekle beraber marifet davranış yönünden kavramsal bilgiden daha kuvvetlidir.²²²⁶

Görüldüğü üzere sûfîlere göre marifetullah, başkasından ya da kitaplardan öğrenme ile elde edilmemektedir. Bilakis bilgi edinme yollarının dışında tezkiye, tasfîye, riyâzat ve mücahede ile arındırılmış kalp aynasına yansıyan ilâhî tecellîler sonucu, vasıtasız olarak insanda meydana gelen, insanı Allah'a ulaştıran, teorik olmaktan ziyade pratiğe, seyr-i süluka, riyazat ve mücahedeye dayalı olarak meydana gelen kesin bilgidir.²²²⁷ Aynı şekilde marifet; bilgi, tecrübe ve amelî bilgi, tanımak, aşinalık, sûfîlerin ruhanî halleri yaşayarak, manevi ve ilahî hakikatleri tadarak

²²²⁰ Al-i İmran: 3/190-191.

²²²¹ Fussilet: 41/53

²²²² Hasan Kâmil Yılmaz, *Marifetullah*, 31.

²²²³ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 51.

²²²⁴ Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma' (İslâm Tasavvufu)*, (Çev.: Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, 16; Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, 271; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, 399 vd.; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 128; Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 107.

²²²⁵ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 132-133.

²²²⁶ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 138.

²²²⁷ İbn Arabî, *Kitâbu't-tecelliyât*, (Resâil-i İbn Arabî İçinde), 421; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, V, 73-74; VII, 443.

(iç tecrübe ile ve vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi, irfan manalarına gelir.²²²⁸ Bu da gösteriyor ki onlar, marifeti salt bir zihnî veya akli bir tefekkürün ürünü olarak görmeyip âdeta dem ve damarlarında onu hissetmeye, yaşamaya ve onun zevkine varmaya çalışmışlardır.

Öte yandan sûfilere göre marifeti elde etme yolu olarak kabul edilen müşâhede ve keşf yolu da nazarî bilgiden ziyade amelî bilgi sonucunda oluşmaktadır. Zira onlara göre keşf ve müşâhede yolu, soyutlanma ve tam muhtaçlık ve idrak mahallini kevnî ilgi ve ilimlerden bütünüyle boşaltarak Hakk’a yönelmekten ibarettir. Burada akıl yürütme ve istidlalin yerini, kalbi arındırmak, tasfiye, mücahede riyazet, tam bir muhtaçlık içerisinde Hakk’a yönelmek, ilgileri toplamak, niyeti hâlis kılmak ve benzeri tasavvuf kitaplarında zikredilen süluk yöntemi diye adlandırabileceğimiz süreç alır. Bunun sonucunda kişi, mutlak hakikati müşâhede eder.²²²⁹

Tasavvufta “kalbi tasfiye etme yolu” ifadesi, nazar ve istidlal terimlerinin mukabili olarak kullanılmaktadır. Onlar, nefsin ve Allah’ın tanınmasını, nafîle ibadetlere yapışmaya ve onları samimi bir şekilde gerçekleştirmeye bağlamışlardır.²²³⁰ Onlara göre tam bir hulus ile amel ve ibadete koyulan sûfinin kalbi, sarf ettiği çabalarının, mücahede ve riyazetin neticesinde saf, berrak ve cilalı bir hale gelmekte, böylece kalbin ilahî âlemi görmesine engel olan nefsanî ve zülmanî perdeler kalktığı nisbette ilahî tecelliler temaşa edilmekte ve gayba ait hususlar bilinmektedir.²²³¹

Aynı şekilde sûfilere göre marifeti elde edebilmenin yolu, ancak nefsin tezkiyesi, ruhun terbiyesi ve kalbin tasfiyesi²²³², keşfe ulaşabilmek için bedenî engellerden sıyrılmasıdır.²²³³ Zira sûfiler, “*Nefsini tezkiye eden kurtulmuştur.*”²²³⁴ ayetinden hareketle nefsin arındıran kimsenin aklının, işleri daha derin tefekkür edeceğini ileri sürmüşlerdir.²²³⁵ Zira onlara göre ruh, zâhirî olan duygulardan sıyrılarak içe çekilirse, duyguların his ve idrakleri zayıflar, ruhun kuvveti artar, kudreti genişler, türeyip gelişmesi tazelenir, ruhun bu gelişmesine zikir ve tesbihler yardım eder. Çünkü zikir,

²²²⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 316.

²²²⁹ Ekrem Demirli, *Sadrettin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 102.

²²³⁰ İbn Arabî, *Kitâbu'l-yakin ve Kitâbu'l-marife (Resâilu İbn Arabî)*, IV, 180.

²²³¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 130.

²²³² Tasavvufta nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi ya da arındırılması ve bunlara ulaşma yolları hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2)8, 2015/2, 35-48.

²²³³ Râzî, *İtikadu fıraki'l-müslimîn*, (Muharririn önsözünde), 14,72; Fuzulî, Muhammed ibn Süleyman el-Bağdadî, *Matlau'l-itikad fî marifeti'l-mebdei ve'l-mead*, Nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, (Çev.: E. Coşan), Işık yay., Ankara 1962, 11.

²²³⁴ Şems: 91/9.

²²³⁵ Sühreverdî, *Avârifu'l-meârif*, 98

ruhun gelişmesi için bir gıda hükmündedir. Ruh, bu çekişme ve zikirler sonucunda gelişmesine devam eder, ilim derecesinden sonra şuhud, yani huzur derecesine yükselir, duyguların perdelenmesi ortadan kalkar, nefsin zatının vücudu tamamlanır ki bu ise idrakin kendisidir. Nefis ve ruh, bu dereceye yükseldikten sonra birtakım ilahi bağışlara nail ve ilahi bilgilere, birçok gaybi olan sırlara vakıf olur, meleklerin ufuk ve çevresi olan yüksek âlemlere ulaşır. İşte keşif denilen bu hal, nefisleriyle çekişenlerin birçoğunda bulunur.²²³⁶

Kalbin tasfiyesi neticesinde ulaşılan marifet, mükemmel insan olan mürşid-i kâmillerin temel vasıflarından birisidir. Bu vasıf, irşad görevlerini yerine getirmede ve müridlerinin seyr-u sülûklarını gerçekleştirmeleri hususunda âriflerin kendisinden azamî derecede istifade ettikleri önemli bir hususiyettir.²²³⁷

Bütün bunlar tasavvufta marifetin, sadece nazarî olarak değil, amelî açıdan da ele alındığını ve marifetin amelî yönünün nazarî yönünün temelini oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onların marifeti, salt bir zihnî veya akli bir tefekkürün ürünü olmayan, âdeta dem ve damarlarında onun hissedilmesi ve hayatın her safhasında yaşanması gereken bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber tasavvufta marifetin amelden ayrı düşünölemeyeceğini, ilimle amel etmenin marifeti elde etmenin bir mukaddimesi sayıldığını söylemek mümkündür.

Mukayese yapacak olursak kelamcılar, sorgulayan bir marifetullah anlayışı ortaya koymaya çalışırken; sûfiler, teslimiyetin ağır bastığı bir marifetullah nazariyesi geliştirmişlerdir. Bu açıdan ele aldığımızda kelamcıların sorgulayıcı aklî metodu, daha isabetli görünmektedir. Zira sûfilerin böyle bir yolda bulunması da bir aklî kavrayışı gerektirir. Üstelik Allah'ı bilmek düşünme olmaksızın gerçekleşse bile çoğunluğun düşünme ihtiyacı göz ardı edilemez.²²³⁸ Bununla beraber kelamcıların bu tutumu Kur'an'a daha uygun düşmektedir. Zira Kur'an bizden pasif bir teslimiyetçilikten ziyade aktif ve sorgulayıcı bir iman ile inanmamızı önermektedir. Nitekim İslâm'a inanmayan Mekkelî putperestler, Kur'an'ın getirdiği ulûhiyyet anlayışına çeşitli açılardan itiraz etmekteydiler. Allah'ın bu itirazları dikkate alarak onlardan “*imancı*” bir imanla iman etmelerini istemek yerine, aklî delillerle karşılık verdiğini görmekteyiz.²²³⁹

²²³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 546.

²²³⁷ İsa Çelik, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, 47.

²²³⁸ Recep Ardoğan, “Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”, 137.

²²³⁹ Bkz. Yusuf: 12/1 05; Ra'd: 13/2-5; Hacc: 22/5; Yâsin. 36/32-44; Fussilet: 41/37, 39, 53; Şûrâ: 42/26, 32; Câsiye: 45/3, 6; Vâkıa: 56/58-72; Gâşiye: 88/17-20.

Ayrıca Allah'ın bilinmesi ile ilgili tartışmalarda en sık kullanılan delil²²⁴⁰, burhan²²⁴¹ ayat²²⁴², ispat vb. kelimelerin Kur'an'daki pek çok ayette geçmesi de Allah'ın Kullarında "imancı" bir iman ile kendisine inanmalarını istemediğini gösterir.²²⁴³ Bununla beraber kimi marjinal grupların dışında İslâm düşünce tarihinde imancı yaklaşım kabul görmediği gibi aklın en önemli ve ilk görevinin Allah'ı bilmek olduğu kabul edilmiştir. Akılla Allah'ı bilme konusuyla daha çok İslâm filozofları ve kelimciler meşgul olmuşlardır.

Öte yandan marifetullah konusunda kelimcilerin teorik boyuta ve sûfilerin pratik yansımalarına önem veren yaklaşımını Kur'an ve Sünnet bağlamında ele aldığımızda, her ikisinin de doğru olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kur'an, sorgulamaksızın, yani istidlalsiz veya akıl yürütmeksizin teslim olmayı veya iman etmeyi pek tasvip etmemiştir. Daha ziyade sorgulamak veya akıl yürütmek suretiyle varılan bir imanı önermiştir. Bu açıdan kelimcilerin tutumunun tutarlı olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber, "Üç şey vardır ki bunlar bir kişide bulunursa o kişi imanının tadını bulmuştur. Allah ve Rasulünü her şeyden çok sevmesi, birini sadece Allah için sevmesi, imanından sonra küfre dönmekten ateşe atılmak gibi korkması."²²⁴⁴ hadisi bağlamında bakıldığında hadiste kalbin amellerinden bahsedilmiştir. Bu açıdan da sûfilerin kalbi önemsemelerinin ve bu merkezde serdettikleri görüşlerinin İslâm'ın mesajına ters düşmediğini söyleyebiliriz.

3.4. ALLAH'I BİLME YOLLARI

Geniş bir yelpaze ile bakıldığında, sûfilere göre marifetullaha ulaşabilmenin üç yolu vardır. Bunlar, akıl, nakil ve keşftir.²²⁴⁵ Sûfiler, kelimciler gibi marifetullahın akıl ve nakil yoluyla elde edilebileceğini kabul etmişlerdir.²²⁴⁶ Ancak keşfi bilgiyi daha çok önemsedikleri görülür. Çünkü onlara göre akıl ve nass vasıtalı bilgi verirken keşf ve ilham doğrudan bilgi verir.²²⁴⁷ İndirgemeci bir açıdan bakıldığında ise sûfilere göre marifetullaha ulaştıran iki yol vardır. Birincisi, keşf yoluyla elde edilen bilgidir ki

²²⁴⁰ Furkan: 25/45; Saf: 61/10; Tâhâ: 20/40

²²⁴¹ Neml: 27/64; Enbiya: 21/24.

²²⁴² Yâsin: 36/41.

²²⁴³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 14-15.

²²⁴⁴ Buharî, İman: 9, 14; İkrâh, 1; Edep: 42; Müslim, İman: 67.

²²⁴⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 218

²²⁴⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 218.

²²⁴⁷ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, II, 58-59; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 128-129.

kendisinde şüphenin olmadığı, zorunlu olarak oluşan, kendisine dayanmak için herhangi bir delile ihtiyaç duymayan, yani delil ile medlulün keşf sırasında verildiği, bir ilimdir. Bu bilgi ilahî tecelliler sonucu oluşan ve ancak peygamberler ve velilerde bulunan bir ilimdir. İkincisi ise delil ve bürhanlar vasıtasıyla istidlal ve nazar ile elde edilen bilgidir. Bu yola elde edilen bilgi de şüphenin olması mümkündür. Bu iki yolun dışındaki yollarla öğrenenler, ancak mukallitlerdir.²²⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında onlara göre insan, Allah'ı iki türlü tanır. Bunlar taarruf ve tariftir. Allah'ın doğrudan kendisini kuluna tanıtmaya taarruf, dış âlemdeki deliller vasıtasıyla tanıtmaya da tarif adı verilir.²²⁴⁹ Onlara göre bütün evliya, marifetullahı ulaşıp. Veliler de O'nun tarifi ve taarrufu ile yani bizzat kendisini tanıtmaya ve tanınmasıyla O'nu tanımışlardır. Bununla beraber Allah hakkında mutlak bilgi elde etme vasıtaları ortadan kaldırılmıştır.²²⁵⁰

Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere onlar, ilahî mesaj ulaşmaya bile Allah'a iki farklı surette ulaşılabilirliğini ileri sürerler. Zira sûfilere göre kendilerine herhangi bir ilahî mesaj ulaşmayıp, tefekkürü sebebiyle kalbinde tecelli eden bir şey sebebiyle Allah'ı birleyen kimseler vardır. İşte bu kimseler delil sahibidirler. Yine bazıları da herhangi bir istidlal, nazar ve tefekkür olmaksızın kalpte oluşan bir nur ile Allah'ı birleyen kimse, kalbinin bu sesini def edemez. Yani kalbinde oluşan keşf sonucu, buna muttali olur.²²⁵¹

Hakiki sûfiler, kaynak itibariyle mevsuk, mana itibariyle doğru olan naklî bilgilerle, aklın verdiği zarurî, sıhhatli ve faydalı bilgileri hiçbir zaman inkâr etmemişlerdir. Aksine bu tür bilgilere önem ve değer vermiş, hatta bunları keşf ve marifetin temeli saymıştır. Akıl ve nakil, temel, ilke ve hareket noktası kabul edilmiş, keşf ve ilham ise gaye ve hedef olarak görülmüştür.²²⁵² Sûfiler, bu düşüncelerini şöyle temellendirmeye çalışmışlardır: Bazı insanlarda duyma, bazılarında akıl yürütme ve bazılarında belleme ve ezberleme melekesi daha fazla gelişmiştir. Bu gibi hususlar bir kabiliyet ve istidat işidir. Toplumun hepsine ihtiyacı vardır. Birisinin mühim oluşu, diğerinin değersiz veya önemsiz olduğu anlamına gelmez. Herhangi bir şeyin olması için üç boyuta ihtiyaç vardır. Bu boyutlar, en, boy ve derinliktir. Nass, akıl ve keşf de İslâm düşüncesinin üç boyutudur. Bunlar var olmadan İslâm düşüncesi mevcut

²²⁴⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, V, 73-74. Ayrıca bkz. Aynı eser, II, 389; III, 79; IV, 215.

²²⁴⁹ Kelabazî, *et-Taarruf*, 37.

²²⁵⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 211.

²²⁵¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 305.

²²⁵² Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 169.

olmaz.²²⁵³ Zira İslâm düşüncesi için nas ve nakil, bir insandaki hafıza; akıl ve istidlal muhakeme; ilham ise his gibidir.²²⁵⁴

Dikkat edilirse sûfiler, aklî ve naklî bilgilerin yanında keşf ve ilhama özel bir önem attettiklerinden, bu bilgiyi ayrıca açıklama ve değerlendirme ihtiyacını daima duymuşlardır. Nitekim sûfiler, ilham ile elde edilen bilgi ile vahiy arasındaki farka işaret ederken, peygamberlerin vahiy getiren meleği görebildikleri halde ilhamı alan “veli” için böyle bir durumun mümkün olmadığını ifade ederler.²²⁵⁵ Vahiyden farklı olarak delil, bürhan ve kıyasa muhtaç olmaksızın kalbe bir anda intikal eden, yani kalbi tasfiye yoluyla inkişaf eden bilgiyi sûfiler, “ilm-i hudurî” diye isimlendirirler. Bu ilmin bir derece ötesi ise mükâşefedir.²²⁵⁶

Böylece sûfiler, tasavvufla elde edilen marifetullahın kelam ile ulaşılabilecek marifetullahtan daha kıymetli ve nitelikli olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Sûfiler, marifetullah konusunda kelamcılarla sûfilerin izlediği iki metodu mukayese ederek akıl ve istidlal yoluyla elde edilen bilgileri akarsularla beslenen bir göldeki suya benzetirken, keşf ve ilhamla elde edilen bilgileri yerin altından fişkıran su ile beslenen göldeki suya benzetmektedir. Dipten gelen su ile beslenen gölün suyu, dıştan gelen sularla beslenen gölün suyundan daha arı ve duru olur, iyi cilalanmış bir zemin üzerine yapılan bir resim, karşısında bulunan gayet iyi cilalanmış bir zemine yansımından hâsıl olan görüntünün netliği de kalp tasfiyesiyle elde edilen bilgiye örnektir.²²⁵⁷

Onların bu iddiasını İbn Arabî’nin, meşhur müfessir ve kelâm âlimlerinden Râzî’ye yazdığı mektuptan da anlamak mümkündür. O, “Allah’ı bilmek, varlığını bilmenin gayridir” diyerek marifetullahı keşfi bir “ilim”, vehbî bir basiret olarak tarif etmiş, onun kelâm ilmiyle elde edilemeyeceğini belirtmiştir. Yani akıl ve nazar yoluyla Allah’ın bilinemeyeceğinden bahsederek, onu müşahade, keşf ve ilham yoluna davet etmiş, tasavvuf mesleğiyle elde edilen marifetullahı, kelâm ilmiyle ulaşılan marifetullahtan daha üstün tutmuştur.²²⁵⁸ Çünkü onların nazarında kelam ilmi vasıtasıyla kazanılan marifetullah, kâmil bir marifet ve tam huzur vermiyor. Bu sebeple

²²⁵³ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 273.

²²⁵⁴ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 273.

²²⁵⁵ Şeyh İsmail Hakkı, *Huccetu'l-Balîğa*, (Reşahat Aynu'l-Hayat hamışinde) İstanbul 1291, 7.

²²⁵⁶ Muhammed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341, 191.

²²⁵⁷ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1373-1376.

²²⁵⁸ Nesim Doru, “İbn Arabî’nin Fahreddin Râzî’ye Gönderdiği Mektup”, 99-105. Ayrıca bkz. Said Nursî, *Mektubat*, 330-331; Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 183-184.

İbn Arabî'nin nazarında Râzî'nin kelim ilmi vasıtasıyla elde ettiği marifetullah ne kadar noksan görülüyor.

Aslında her ne kadar usulleri farklı olsa da her iki sahanın vardıkları sonuçlar arasında aşırı bir farklılık görünmediği söylenebilir. Zira sufiler, filozof ve fakihlerin akıllarıyla bildikleri şeyleri, keşf ile gördüklerini beyan etmişlerdir. Bunu, bilgisinin genişliği ve derinliği ile tanınmış İbn Sina ile meşhur sûfî Ebû Said Hayr arasında üç gün devam eden ilmî münakaşa ve müzakere sonucunda ortaya çıkan tabloyla ifade edebiliriz. Zira ikisi arasındaki toplantının sonucunda Ebû Said'e "İbn Sina'yı nasıl buldunuz?" diye sorulunca, şu cevabı verir: "Benim (keşf ve ilhamla) gördüğümü o biliyor. Daha sonra da İbn Sina'ya sorulur. O da şu cevabı verir: "benim bildiğimi o görüyor". Bu demektir ki hakiki ilimle gerçek keşf ve ilhamın vardığı nihaî sonuç birdir ve aynıdır. O hâlde usulüne riayet etmek şartıyla bir gerçeğe her iki yoldan da ulaşılabilir.²²⁵⁹

Sûfîlerle kelamcılarının marifetullah konusunda bilgi kaynaklarını kısaca ortaya koyup karşılaştırdıktan sonra, sûfîlerin konuyla ilgili yaklaşımlarını ortaya koyalım. Aynı şekilde sûfîlerin nazarında marifetullahın zorunlu bilgi kapsamına alınıp alınmayacağına değinmek de gerekecektir. İlk olarak buradan başlayalım.

3.4.1. Zorunlu Bilgi

Marifetullahın zarurî olup olmadığı hususunda ne kelamcılar ne de sûfîler, kendi aralarında görüş birliğine varamamışlardır. Nitekim hem kelamcılardan hem de sûfîlerden azınlıkta olsalar da marifetullahın zarurî olduğunu savunanlar vardır. Ancak gerek kelamcılarının gerekse sûfîlerin geneli, marifetullahın zarurî olmadığını kabul etmişlerdir. Yani marifetullah, zarurî bilgi olarak insanda oluşabilir mi? Sorusuna cevap arayan sûfîler de fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Zira gördüğümüz kadarıyla az bir kısmı zarurî olduğunu savunurken; çoğunluğu zarurî olmadığını ileri sürmüştür.

3.4.1.1. Zarurî Olduğunu Savunanlar

Kim olduklarını tesbit edemediğimiz bir gurup sûfî, yakînlerindeki sıhhate bakarak, Allah'ı zarurî olarak tanıdıklarını, ileri sürmüşlerdir.²²⁶⁰ Bazı sûfîler ise taatler

²²⁵⁹ Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslâm*, II, 58-59; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 138.

²²⁶⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 336.

hakkındaki bilgide olduğu gibi marifetullahın başlangıcının istidlal, sonunun ise zaruret olduğunu savunmuşlardır.²²⁶¹

Aslında böyle düşüneneler, marifetullahın cennette zarurî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira onlara göre cennet, mükellefiyetin bulunduğu bir yer değildir.²²⁶² Cennette Allah hakkındaki bilginin zarurî olacağından hareket ederek, orada zaruretin olması câiz olunca, burada da bir zaruret halinin meydana gelmesi câiz olacağını ileri sürmüşlerdir. Zaten burada Hakk'ın kelamını vasıtasız olarak işitme halinde Peygamberler, O'nu zarurî olarak tanımakta idiler.²²⁶³ Dolayısıyla dünyada da marifetullah, zarurîdir. Allah konusunda bilgi mecburi ve gayrî iradî bir surette vücuda gelmektedir.²²⁶⁴ Bunlara göre Allah kullarına, “*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*”²²⁶⁵ şeklinde soru sorarak kendisini onlara ezelde tanıtmıştır. Bu anlamda marifet ezelîdir. Dünyaya gelen insanlardan bir kısmı bu marifeti itiraf, bir kısmı inkâr eder.²²⁶⁶ Hatta bazı sûfiler, Allah'ın zerrelere yönelik buyurduğu bu hitabını hatırladıklarını beyan etmişlerdir.²²⁶⁷

Bunlara göre mahiyeti meçhul, mu'cizeleri ile malum olan kudret sahibinin vücudu, zuhuru, kâinatın vücudundan ve zuhurundan daha zâhirdir. Çünkü O, şiddeti zuhurundan gizlenmiştir.²²⁶⁸ Yine onlar, Allah'ın varlığı ve birliğinin bedihî, diğer bir ifadeyle bir delile ve düşünmeye gerek duyulmayacak kadar açık olduğu kanaatindedirler. Onlara göre ancak kalbinde hastalık bulunan insanlar delile ihtiyaç duyar. Bu da zaten normal bir durum değil, hastalıktan kaynaklanan bir malulluk halidir. Şaşının “bir”i “iki” görmesini bu duruma örnek olarak getirir. Gördüğünün iki değil bir olduğuna ikna etmek için ona birtakım deliller getirmek gerekir, fakat normal bir insanın buna ihtiyacı yoktur.²²⁶⁹ Çünkü yaratılan her bir şey, kendi nefesine birkaç yönden aynen delalet eder. Fakat o şeyin, Sâni'ine hem aynen hem aklen birçok açıdan delaletleri vardır.²²⁷⁰

Aynı hususa farklı bir açıdan yaklaşan Cüneyd-i Bağdadî, bazı kelamî konuları tartışan bir grubun yanından geçerken, onların kimler olduğunu sormuştur. “Bunlar,

²²⁶¹ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 336.

²²⁶² Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 337.

²²⁶³ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 337.

²²⁶⁴ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 336.

²²⁶⁵ A'raf: 7/172.

²²⁶⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 348.

²²⁶⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif (Marifet İhsanları)*, 37.

²²⁶⁸ Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 64.

²²⁶⁹ İmam Rabbanî, *Mektubat*, 89. (46. Mektup).

²²⁷⁰ Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 94.

delillerle Allah'ı noksanlıklardan ve yaratılmışlara ait sıfatlardan tenzih eden kimselerdir" şeklinde ona cevap verildiğinde Cüneyd: "Ayıp ve kusurun bulunması mümkün olmayan zattan ayıp ve kusuru nefy için uğraşmak bizzat ayıp ve kusurdur" diye karşılık vermiştir.²²⁷¹ Bu da sûfilerin mutlak ilahî iradeye teslim olma yolunda kelamcılarının ise mutlak akıl yürütme ve nesnel bilgi yolunda oldukları için aralarında büyük bir farkın varlığını göstermektedir.²²⁷²

Yakînlerindeki sıhate bakarak, Allah'ı zarurî olarak tanıdıklarını ileri süren mutasavvıfları, bu görüşe sevk eden etken, kalplerinde hiçbir şüphe bulmamaları ve "yakîn"e, zaruret adını vermiş olmalarındandır. Aslında bunlar, mana açısından isabet etmişlerdir. Ancak tabir/telaffuz ve ifadede hataya düşmüşlerdir. Zira zarurî bilgiyi, sadece sahih olan bilgiye hasr etmek câiz değildir. Çünkü zorunlu bilgide bütün akıl sahipleri eşittirler.²²⁷³

3.4.1.2. Zarurî Olmadığını Savunanlar

Sûfilerin genel görüşüne göre marifetullahın, mecburi ve ğayr-i iradî bir surette meydana gelmesi imkânsızdır. Zira bir şey hakkında kulun bilgisi zarurî olursa, bütün akıl sahiplerinin o şeyde müşterek olmaları şart olur. Zira zarurî bilgilerde bütün akıl sahipleri eşittir. Hâlbuki akıl sahiplerinin bir bölümünün onu red ve inkâr ettiklerini, teşbihi ve ta'tili câiz gördüklerini görmekteyiz. Bu da marifetullahın zarurî bilgi olmadığını gösterir. Aynı şekilde marifetullah zarurî olsaydı, insanlar onunla mükellef tutulmazlardı. Zira zarurî olarak bilinen bir şey hakkında marifetin teklif edilmesi imkânsızdır. Mesela kişinin yer, gök, gece, gündüz ve bunlar gibi şeyler konusunda sahip olduğu bilgi böyledir. Zira akıl sahipleri, bu gibi hususlarda kendisini şüpheye atamaz. Çünkü bu gibi meselelerde ızdırar ve cebir altındadır. Bunları bilmemek istese de buna gücü yetmez, mutlaka bilmek ve tanımak zorundadır. Marifetullah ise böyle değildir.²²⁷⁴

Bu düşüncede olanlar, cennetteki marifetullaha kıyasla dünyada da marifetullahın zarurî olduğunu savunanlara, şu şekilde itiraz edilmiştir: Cennet ehli, Allah'ı cennette zarurî olarak tanır. Zira cennet, mükellefiyetlerin bulunduğu bir yer değildir. Fakat

²²⁷¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 540.

²²⁷² İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 28.

²²⁷³ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 336.

²²⁷⁴ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 336.

dünya, mükellefiyetin olduğu bir yerdir. Eğer cennetteki gibi yükümlülük olmasaydı, böyle bir durumda da ihtiyar ve irade ortadan kalkar, şeriatın esasları sarsıntıya uğrar, irtidadın hükmü bâtil olmuş olurdu. Bu durumda da Bel'am b. Baura, Barsisa ve İblis'in tekfir edilmesi sahih olmazdı. Ancak bunların Allah hakkında marifet sahibi oldukları hususunda icma ve ittifak vardır. Bunlardan marifet zail olunca, münasebet ve irtibat kesilmiş ve hicran başlamıştır. Hâlbuki zarurî ilmin zail olması tasavvur edilemez. O hâlde marifetullah, zarurî değildir.²²⁷⁵

3.4.2. Akıl/İstidlal

Hem kelim hem de tasavvufun Allah tasavvurunda O'nun her çeşit eksik sıfatlardan münezze olduğu, mukaddes, müberra, mualla ve müteal olduğu anlayışı hâkimdir. O, ne akıl ne his ne de nassın kendisine ulaşamadığı kadar yüce bir zattır.²²⁷⁶ Bununla beraber bazı kelim ekolleri, Allah'ın varlığı ve birliği gibi hususlarda akla vâcip kılıcı bir vasıf vermişlerdir. Ancak kelimcilerin belki de büyük çoğunluğu, aklın böyle bir selahiyete haiz olmadığını dile getirmiş, hüküm koymada yegâne otoritenin nakil olduğunu kabul etmişlerdir. Bu düşüncedeki kelimciler gibi sûfilerin hepsi, Allah'ın akılla idrak edilemeyeceği, marifetullahın şer'î bir sorumluluk olduğu noktasında ittifak halindedir. Yani onlar, Allah'ı bilmenin sadece akıl ile vâcip olamayacağını, vücubiyetin ancak ilahî buyruk ile olduğunu savunmuşlardır.

Sûfilere göre bir taraftan akılla marifetullaha ulaşıldığı kabul edilmişken; diğer taraftan akla hiçbir pay biçilmemiştir. Böyle bir yaklaşımın, onların aklı, cüz'î ve küllî diye ikiye ayırmış olmalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Onlar, cüz'î aklın, marifetullah hususunda hiçbir fonksiyonun olmadığını, bununla marifetullahın elde edilemeyeceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla onların hiçbir rol biçmedikleri aklın, bu akıl olduğu; marifetullaha ulaşabileceğini kabul ettikleri aklın da küllî akıl olduğu göz önünde bulundurularak gelecek verilerin değerlendirilmesini ifade etmek isteriz.

Sûfilere göre akılla idrak edilebilen şeyler/ma'kulât iki kısımdır. Birincisi, zarurî olarak akılla idrak edilen şeylerdir. İkincisi ise beş duyu ve tefekkür, akıl yürütme vasıtasıyla aklın idrak edebildiği şeylerdir.²²⁷⁷ Allah, aklın istidlal ve tefekkürü

²²⁷⁵ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 337.

²²⁷⁶ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları*, 74.

²²⁷⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 314.

vasıtasıyla tanınmaktan münezzehtir.²²⁷⁸ Diğer bir ifadeyle onlara göre “Allah’ın akılla bilinen şeylerden olması sahih olmaz. Zira O’nun, akılla bilinen şeylerden olması durumunda aklın hükümleri altına girmesi gerekir. Hâlbuki O, bundan münezzehtir.”²²⁷⁹ Bununla beraber onlara göre hiçbir misli, dengi ve benzeri olmayanın, istidlal ve nazarla nasıl sıfatları bilinebilir? Yani görünür ve hissedilir âlemden hareketle, görünmeyen ve hissedilmeyen âlem hakkında nasıl hüküm verilebilir?²²⁸⁰

Sûfiler, cüz’î akıl dedikleri salt akı ve onun işlevlerini, Allah’ı idrake yeterli ve yetkin görmemişlerdir.²²⁸¹ Onlar, marifetullahı mutlak anlamda idrak etmede ve onu vâcip kılmada aklın acziyetini ve yetersizliğini iki açıdan ele almışlardır. Birincisi, aklın kendi ontolojik yapısının buna engel teşkil etmesi. İkincisi ise bizzat Allah’ın ontolojik statüsünün akılla onun idrak edilmesine mani olmasıdır. Bu iki açıdan konuya bakıldığında şunları söylemek mümkündür:

Onlara göre akıl, mutlak anlamda hakikatin bilgisini veremez. Çünkü akıl sınırlayıcı ve indirgeyicidir.²²⁸² Dolayısıyla akıl, marifetullahta âciz olduğu gibi, keşfi bilgi olan marifeti de idrakten yoksundur.²²⁸³ Bu da gösteriyor ki tasavvufi bilgide akıl, alt seviyedeki bilgileri değerlendirebilir. Ancak müşahade edilemeyen sahada salt akıl, malum gücü ve sınırlı marifeti elde edebilecek potansiyelde değildir.²²⁸⁴ Dolayısıyla marifetullahı şer’î bir sorumluluk olarak görmeleri de aslında bunun bir neticesi olarak görülebilir. Şimdi onların, Allah’ı bilme konusunda akli çok yetersiz görmelerinin arka planını ortaya koyalım.

Sûfilerin nezdinde dinin akli aşan meselelerinde uygulanan düşünmeye, mantıkî kıyasa ve akli çıkarıma, gerçeğe dair bilginin elde edilme araçları olarak bakılmamalıdır. Onların bu tutumu, ilahî hakikatlerin, aklın açığa çıkaramayacağı kadar gizli ve batınî olması iddiasından kaynaklanmaktaydı. Dinin akli aşan ve metafizik hakikatlerin akli olarak idrakini reddeden sûfilerin bu tutumu dogmacı bakış açısıyla paralel olsa da rivayet-nakil metodolojisinin reddi, onları dogmacılardan ayırmaktaydı. Şunu da kaydedelim ki sûfilerin reddettikleri akıl, görünen maddi âlemi duyu ve tecrübe

²²⁷⁸ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 134.

²²⁷⁹ İbn Arabî, *Kitâbu’l-yakîn ve Kitâbu’l-marife (Resâilu İbn Arabî)*, IV, 183.

²²⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 68.

²²⁸¹ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 201.

²²⁸² İbn Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 122.

²²⁸³ Humeysî, Said, *Nazariyetu’l-ma’rifeti inde İbni’l-Arabî*, Dâru’l-Fecr, Kâhire 2001, 203; Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma’rifetu’s-sûfiyye*, Beyrut 1992, 138.

²²⁸⁴ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 319.

yoluyla kavrayan akıl değil, gayb âlemini ve ilahî hakikati kavramak isteyen akıldır. Aklı şehadet âleminin kavranma metodu sayan sûfiler, Allah'ın kavranması, ilahî sıfatların keyfiyetinin kavranması ve ruhun mahiyeti gibi akli aşan meselelerde onun rolünü hiçe indirgemektedir. Nitekim Cüneyt el-Bağdadî ve Zünnun el-Mısırî gibi sûfilerin, Allah'ı kavramak için akli delillerin yeterli olmadığını iddia etmeleri, Muhâsibî, Kuşeyrî ve Gazalî gibi ılımlı sûfilerin akli ikinci dereceli cevher olarak nitelemeleri, İbn Arabî, Aynelkudat el-Hemedânî, Celalettin Rumî, İmam Rabbanî gibilerinin ise fizik ötesi meselelerin kavranmasında akli yetersiz görmeleri, marifetullah konusunda tasavvufun akla karşı tavrını yansıtmaktadır. Bununla beraber sûfiler, dinin itikada dair karmaşık meselelerini kavramak isteyenlerin, aklın ve tefekkürün ortaya attığı tüm bilgileri dışlamaları gerektiğini talep etmekteydiler. Çünkü yaratılmış akıl, yaratanla ilgili mutlak bilgi veremez. Sûfilere göre itikat meselelerine akli açıdan yaklaşan mütekellimlerin aynı şey veya olayla ilgili ileri sürdükleri çeşitli görüşler, aklın itimat noktası olarak mutlak meziyete sahip olmadığını göstermektedir.²²⁸⁵

Sûfiler, marifet ve marifetullah gibi meselelerden, yani ilahiyat konularından bahsederken, gayb âlemi ve ahiret gibi metafizik konuları da bu alana dâhil ederek aklın bu alanda yetersiz olduğunu söylerler. Onlara göre bu konular, 'Mâverâ-yı akıl' yani akıl sahasının ötesi ile ilgili hususlardır. Aklın ilahiyat bahsinde yetersiz kalmasından dolayı, çoğu zaman eksik ve yanlış bilgi verdiğini; akla bu hususta güvenilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu alanlarda aklın insanı yanıltabileceğinden bahseden sûfiler, bu konularda sağlıklı ve güvenilir bilgi elde etmenin yegâne yolunun, vahiy ve bunun bir devamı olan keşf ve ilham olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim onlara göre marifeti kazanmada akıl, yolun bir kısmına kadar götürür ama hedefe ulaştıramaz. Çünkü hedef kulun kendi aklını ve ferdiyetini astığı tevhid mertebesidir. Bu mertebeye erenler, Allah'ın bildirdiğini bilirler. Onlar, Allah'ı kendi gayretleriyle değil, yine O'nunla bilirler. Dolayısıyla ârif, Allah'ı akılla bilmek isteyen kimse değil, Allah'ın kendisine ilham ettiği kimsedir.²²⁸⁶

Aynı hususa parmak basan Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/907), "Allah'ın varlığına delilin nedir?" diye soranlara, "Allah'tır" diye cevap vermiş, "Aklın bu husustaki rolü

²²⁸⁵ Süleyman Uludağ, "Akıl", *DİA*, II, 246-247; Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 389; Cevdet Kılıç, "İslâm Felsefesine İlgisizliğin ve Yöneltilen Tenkitlerin Sebepleri" *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 8, Elazığ 2003, 127; Recep Ardoğan, "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", 153.

²²⁸⁶ Süleyman Ateş, *Cüneydi Bağdadî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, 134-139.

nedir?” diye sorulunca da “Akıl âcizdir, o ancak kendisi gibi bir âcize delâlet edebilir” demiştir.²²⁸⁷ Ben Mevlâ’ı deliller ile biliyorum diyen Sehl b. Abdullah’a (ö. 273 veya 283/896) sûfinin biri şu şekilde tepki göstermiştir: “....hiç kimse O’nu akıl ve re’y yoluyla bilemez”.²²⁸⁸ O sebeple Beyazid-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) “Ya Rab! Bana kendini kendin anlat, çünkü sen anlatmadan ben seni anlamıyorum diye dua etmiştir.²²⁸⁹ O hâlde sûfilere göre Allah’ın varlığının delili yine bizzat Allah’ın kendisidir.²²⁹⁰ Bu konuda akıllı insan nasıl delile muhtaç ise aynı şekilde aklın kendisi de delile-rehbere muhtaçtır ve delil de Allah’tır.²²⁹¹ Yani akıl, mahlûk olduğundan kendisi gibi mahlûk olan hususlarda delil olur. Akıl, kul için bir alet olup bununla ancak kendisine tarif edileni tanır, kendi başına Allah’ı tanıyamaz.²²⁹² Diğer bir ifadeyle akıl, ancak kendisi gibi şeylere delalet etmekten başka âcizdir. Dolayısıyla akıl, ancak Allah ile Allah’ı bilebilir.²²⁹³ Aynı şekilde İbn Arabî de bu konuyla ilgili olarak nazar yolunu pek güvenilir kabul etmez. Zira ona göre Allah, sonsuzdur, insanın ilmi ve aklı ise sınırlı ve sonludur. Dolayısıyla akıl, ancak kendi sınırlı alanını ve Allah’ın ilham ettiği veya peygamber göndererek haber verdiği bilgileri kavrayabilir.²²⁹⁴

Bundan dolayı bazı sûfiler, kalamcıların nazar ve istidlal suretiyle delil getirerek Allah’ı bilmede şüpheleri izale etmediğini, bundan dolayı bu konuda avamın yolunun daha isabetli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunu İbn Arabî, Râzî’yi örnek vererek şöyle beyan eder: Bir gün bir sultan, Râzî’yi hapsedmiş ve öldürmeye karar vermişti. Kendisini sultanın elinden kurtaracak bir şefaataçı de yoktu. Râzî şöyle der: Sebepler ortadan kalkıp da Allah’tan başkasına duyulan ümitler tükenince, bütün düşüncemi Allah’a toplayıp hükümdarın elinden beni kurtarmasını diledim. İnancımı kendisine bağladığım Allah ile ilgili teorik kuşku aklıma geldiği için ihlaslı bir şekilde bunu yapamadım. En sonunda himmetimi ve bütün varlığımı avamın inandığı ilaha topladım, böylece içimden kuşku içeren bütün düşünce ve delillerimi attım. Bütün varlığımla

²²⁸⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 37; Ayrıca bk. Tûsî, *el-Luma’*, 63; Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Kitâbü’l-mukaddime fi’l-tasavvuf*, (Tasavvufun Ana ilkeleri Sülemî’nin Risâleleri), (Tercümesiyle birlikte Haz. Süleyman Ateş), Ankara 1981, 103.

²²⁸⁸ Sülemî, *Kitâbü’l-mukaddime fi’l-tasavvuf*, (Çev.: Süleyman Ateş), 104.

²²⁸⁹ Bkz. Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, Ankara 1994, 132.

²²⁹⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 37.

²²⁹¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 37.

²²⁹² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 37-38

²²⁹³ Düveyş, *Resâil-u ve Fetâvâ fî zemmi İbn Arabîyyi’s-sûfî*, 25

²²⁹⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 123; VIII, 220.

Allah'a yöneldim ve ihlasla O'na dua ettim. Allah, sabah olmadan sıkıntımı giderdi ve beni hapisten kurtardı.²²⁹⁵

İbn Arabî'nin naklettiği bu hâdiseye, Râzî'nin biyografisini anlatan tabakat kitaplarında rastlanmamaktadır. Zaten bu rivayetin sıhhati ve vâki olup olmadığı çok da önemli değildir. İbn Arabî, bu olayı zikrederek Allah'ı bilme konusunda kalamî düşünme metodunun yetersizliğini, kalam ilmini en yetkin isimlerinden olan Râzî vasıtasıyla ortaya koymayı hedeflemiştir.

Aslında tasavvufî bilgide akıl ile bilinecek alan ile marifetle bilinecek alan birbirinden ayrıdır.²²⁹⁶ Zira akıl ve istidlal gibi bir alete bitişik olan bir marifet, marifet değildir.²²⁹⁷ Daha açık bir ifadeyle istidlalin âciz kaldığı yerlerde ve durumlarda istidlalde ısrar edildiği takdirde, keşf ve şuhud kaynakları kurutulmuş olur.²²⁹⁸ Zira onlara göre marifete ulaşmak isteyen, yani O'nu müşâhede ile tanımak isteyen, aklî istidlalden uzak durmak mecburiyetindedir.²²⁹⁹

Bunlara ek olarak sûfiler, marifetullah konusunda aklın yetersizliğini şöyle ifade etmişlerdir: Akıl ve iktidar, tek başına Hakk'a ulaşma yolu değildir.²³⁰⁰ Çünkü Allah, akli görmeye ihtiyaç duyacak şekilde yaratmıştır. Akıl, renkleri ancak göz yardımıyla idrak edebilir.²³⁰¹ Hâlbuki Allah, gözlerin idrakinden perdelendiği gibi akılların idrakinden de perdelenmiştir.²³⁰² Zira O, görülmekten ve diğer duyularla doğrudan temas kurulmaktan münezzehtir. Ayrıca gayb alanının, algı alanı ile hiçbir ilgisi yoktur, bu alanda düşünce ve akıl, hiçbir sonuca götürmez.²³⁰³ Nitekim duyular aracılığıyla elde edilen algılar ve bu algılara dayanan duyular, bizi ğayb âleminin bilgisine ulaştırmaz. Çünkü ğayb âlemi, duyu organlarımızın algı alanı dışında kalır. Ayrıca duyu organlarının algılarına dayanan akıl da bu alanda yetersizdir.²³⁰⁴ Dolayısıyla sûfilere göre ilahî hakikatler akılla kavranamaz.²³⁰⁵ Bu açıdan akıl, ğaybî konularda tek başına gerçeğe ulaşamayıp nakle ihtiyaç duyar.²³⁰⁶ Hem akıl, tek başına bırakılırsa, “tabiat

²²⁹⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü 'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VII, 377.

²²⁹⁶ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, 333.

²²⁹⁷ Hucvîrî, *Keşfu 'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 335.

²²⁹⁸ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 316.

²²⁹⁹ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 134.

²³⁰⁰ Emine Yeniterzi, *Mevlana Cemaleddin Rumi*, 134.

²³⁰¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü 'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 318

²³⁰² İbn Arabî, *el-Futûhâtü 'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 102.

²³⁰³ Gazalî, *el-Munkızu mine 'd-dalal ve Tasavvufî İncelemeler*, 349.

²³⁰⁴ Gazalî, *el-Munkızu mine 'd-dalal ve Tasavvufî İncelemeler*, 358.

²³⁰⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 157.

²³⁰⁶ Gazalî, *İlcâmu 'l-avâm an ilmi 'l-keklâm*, 338

ötesi” âleme sarkarak o âlemin sırlarını bize açıklaması veya âlemin müphem problemlerini belirtmesi mümkün değildir. Dolayısıyla akıl, mutlaka nassın güdümüne girmelidir.²³⁰⁷ O hâlde kemal anlamda marifetullah ancak şeriatla elde edilebilir.²³⁰⁸

Öte yandan sûfilere göre ilim, malumun biraraya gelmesiyle oluşur.²³⁰⁹ Allah, ne mürekkep ne de cüzlere bölünen bir varlıktır. Dolayısıyla da akıl, araştırma ve akıl yürütmeyle O’nu bilemez. Zira akıl, ya duyularla ya zarurî olarak ya da deney ve gözlem ile bilebilir. Allah, bu üçüyle de bilinmez.²³¹⁰ Diğer bir ifadeyle akıl, ancak bedihî olan şeyleri bilebilir. Bir de tefekkürle ulaşabildiği şeyleri bilebilir. Mademki Allah, bu iki şekilde de değildir. O hâlde Allah, akılla bilinmez. Zira insan, ancak varlığı kendisine ayan olan şeyleri tefekkür edebilir. Allah ile kulları arasında herhangi bir uygunluk veya benzerlik yoktur. O hâlde Allah’ın, akılla bilinmesi uygun değildir.²³¹¹

Tasfiye yolunu tutanlara göre istidlal yoluyla elde edilen bilgiler, vehim şaibesi taşır, çoğu zaman aklî olanla hayalî olan birbirine karışır. Bunun sebebi de ğâibi şahide yani görünmeyeni görünene kıyas etmeleridir.²³¹² Nitekim onlara göre kelimcilerin ilahiyat sahasında yaptıkları şey, ğâibi şahide görünmeyeni görünene kıyas etmekten ibarettir ki bu metodoloji çok gülünçtür.²³¹³ Bu sebeple onlara göre istidlal yolunu tutanlar yollarını şaşırmışlardır. Tasavvuf yolu ise ruha saflığını kazandırmayı, kalbi de vehim ve hayalden arındırmayı esas alır.²³¹⁴

Şu ana kadar marifetullah konusunda aklın yetersizliğini beyan eden etkenler, insan aklının kendi yapısından kaynaklanan faktörlerdir. Ayrıca Allah’ın bizzat kendi yapısının da buna engel teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Bununla beraber insanın Allah hakkında bilgi sahibi olabileceğini, bunun için de Allah’ın mahlûkatla olan ilişkisinin idrak edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.²³¹⁵ Allah’ın bu âlemle olan ilişkisi, cevher, şahıs ve cins açısından değildir. O hâlde Allah, başka şeyleri bilmeye yarayan bir bilgi

²³⁰⁷ Gazalî, *el-Munkızu mine'd-dalal ve Tasavvufî İncelemeler*, 415.

²³⁰⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 181.

²³⁰⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 87.

²³¹⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 88.

²³¹¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 100.

²³¹² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 50.

²³¹³ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 153.

²³¹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 50.

²³¹⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 86.

ile bilinmez. Yani –kelamcılarının da içinde bulunduğu kısmın- savunduğu gibi Allah, istidlal ve nazarla bilinmez.²³¹⁶

Bütün bu yönleri göz önünde bulunduran sûfiler, Allah'ı bilmenin, O'nu idrak etmek olmadığını, nazar ve istidlal, tecrübe, duyularla elde edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.²³¹⁷ Zira marifetullah, sürekli olarak aklın hayret içinde kalmasından ve Hakk'ın inayetinin kulu üzerine yönelmesinden başka bir şey değildir. Halkın bunu kendi irade ve kudretleriyle kazanmalarına yol yoktur.²³¹⁸ Anlaşıldığı kadarıyla onlara göre marifetin hakikati ve mâhiyeti Allah'tan başkasından yüz çevirmektir. Mahlûkât ve tabiata dair hususlarda istidlal ile bilgi sahibi olunur fakat Hâlık hakkında bu yolla marifet mümkün değildir. Allah hakkındaki marifet aklın hayret içinde kalmasından ve Hakk'ın inâyetinin kula yönelmesinden başka bir şey değildir. Kul bunu kendi irâdesi ve kudreti ile kazanamaz. Hiçbir zaman insanın Allah hakkındaki tasavvuru Allah'ın kendisi değildir.

Sûfilerin marifetullah konusunda fizik ötesi alanda iş görmediği gerekçesiyle akıllı ve akla malzeme sunan duyuları bir kenara itmeleri, onların duyuları küçümsedikleri anlamına gelmemelidir. Aynı şekilde onların bu alanda akla sırt çevirmiş olmaları, onu hor gördükleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira onlar, kelamcılar gibi akıl olmadan şeriatın sabit olamayacağını kabul etmişlerdir.²³¹⁹ Onlara göre akıl, Allah'ı idrak için değil, kulluğu yerine getirmek ve Allah'ın bildirdiklerini anlamaya yarayan için bir alet olmaktan başka bir şey değildir.²³²⁰ Daha geniş bir ifadeyle akıl, insana dünyevî meselelerde neyin faydalı, neyin zararlı olacağını öğretmekle birlikte, ilahî buyrukların anlaşılması ve ahiret mutluluğunun kazanılmasında büyük öneme sahiptir. Akıl ona göre zarurîdir ki emir ve yasaklarını anlasınlar diye, Allah insanlardan akılla düşünmelerini istemektedir. Çünkü emir ve yasaklar kavranmazsa, ilahî cezalandırma veya ödüllendirme yersiz görünür.²³²¹ Bununla beraber onlara göre Allah'ı ancak akıl sahipleri bilir/tanır.²³²² Daha da ötesi onlar, akl-ı küllînin Hakk'ı bilebileceğinden bahsetmişlerdir.²³²³ Tabi ki akl-ı küllî de Allah'ın zatını bilememekle beraber, O'nun varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkında bilgiye kaynaklık eder. Sûfiler, Allah'ın varlığına

²³¹⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 87.

²³¹⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 85, 88.

²³¹⁸ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 334.

²³¹⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 665-666.

²³²⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 39; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 160.

²³²¹ Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Din-Felsefe İlişkisi*, Ayışığı yay., İstanbul 2000, 26-27.

²³²² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 37-38.

²³²³ Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, 165-166.

delilin, yine Allah olduğunu söylemekle beraber, Allah'ı ancak akıl sahiplerinin bilebileceği gerçeğini kabul ederler.

Sûfiler, epistemolojik olarak akla belli bir yetkinlik de vermektedir. Nitekim İbn Arabî, Hz. Musa'nın Firavun'a verdiği cevaptan hareketle aklın bilgi kaynağı olabileceğini ileri sürmüştür. Yine ona göre “in küntüm te'kilûn” ifadesiyle akıl yürütenler kast edilmiştir.²³²⁴ Görüldüğü üzere keşf ve ilhama verilen üstünlüğe rağmen sûfiler, aklın metodolojik özelliklerini tam olarak reddetmemişlerdir. Örneğin, kelama yakınlığı ile bilinen sûfilerden es-Sakatî (ö. 257/874) akli, Allah'ın yasakladığı veya izin verdiği şeylerin kavranmasında başvurulacak delil olarak nitelendirmiştir.²³²⁵ Yine erken dönem sûfilerinden Cafer el-Huldi, Ebu Amr ez-Zeccaci, Muaviye ibn Kurra ve diğerlerine göre akıl, Allah'ın bahşettiği nimetleri değerlendirmeyi ve O'na şükretmeği sağlayan, şer duyguların etkisine rağmen insanı dinin belirlediği kurallar çerçevesinde harekete yönlendiren ve sonunda ahiret mutluluğuna kavuşturan mahiyettir.²³²⁶ Seleflerine oranla akla daha fazla önem veren ve bu konuda *Şerefu'l-Akli* ve *Mahiyyetuhu* isimli eser kaleme alan Haris el-Muhasibî, ne akli tamamen reddetmiş, ne de birtakım Mutezilî âlimler gibi onu, her türlü bilginin kaynağı olarak nitelendirmiştir.²³²⁷ Onun, “herhangi bir zâhidin zahitliği, bilgisi çerçevesinde bilgisi akli çerçevesinde akli da imanı çerçevesindedir,”²³²⁸ şeklindeki düşüncesi, İslâm düşünce tarihinde probleme yeni yaklaşım tarzı olup, iman-akıl-züht hiyerarşi üçgenini meydana getirmekteydi.

Öte yandan iyi bir hadis tahsili gören ve hadis âlimi olan Kuşeyrî'nin *er-Risâle* eserinde “marifetullah” konusunu ele alırken vermiş olduğu rivayetlerden birisi şudur: “Resulullah şöyle buyurdu: Bir evin temeli o evin esasıdır. Dinin esası ise Allah Teâlâ hakkında marifet, yakîn ve kötülükten menedici akıl sahibi olmaktır. Hz. Aişe: Annem babam sana feda olsun ya Resûlallah! Men edici akıl ne demektir? Diye sordu. Resulullah: ‘Kişinin Allah'a âsi olmasını engelleyen ve Rabbine hırsıyla itaat etmeyi

²³²⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 208.

²³²⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 54.

²³²⁶ Uludağ, “Akıl”, *DİA*, II, 246.

²³²⁷ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Faslu'l-Makal*, (Çev.: Bekir Karlığa), İşaret yay., İstanbul 1992, 26.

²³²⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, 134.

sağlayan akıldır' buyurdu."²³²⁹ Böylece o, marifetullah konusunda aklın etkinliğine işaret etmiştir.

Kelamcılar ve sûfilerin marifetullah konusunda akla biçtikleri rol açısından her iki disiplin mensuplarını kıyasladığımızda şunu görmek mümkündür: Sûfiler, tasavvuf ilmini daha dinamik ve aktif görmüşlerdir. Onlara göre "statik din" demek olan hadis, tefsir, kelam, fıkıh gibi ilimlerden farklı olarak tasavvuf, "dinamik din" manasını ifa etmektedir.²³³⁰ Yine onlara göre kelamdaki akli istidlale dayanan statik ve değişmez İslâm anlayışına karşılık, tasavvufta değişken ve dinamik bir anlayış benimsenmiştir.²³³¹ Her ne kadar sûfiler böyle düşünmüşlerse de kelamdaki aklın, daha dinamik ve daha zinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira kelamcılar, marifetullah konusunda akla çok rol biçmek suretiyle kelam ilminde zihnin aktif, yaratıcı ve keşfedici olduğunu dile getirerek kelamın dinamik ve üretken olduğunu; tasavvufta ise zihnin pasif, alıcı ve anlayıcı pozisyonunda olduğunu savunmuşlardır.²³³²

Böyle olmakla beraber her iki disiplin de Allah'ı bilmede âlem-i şهادetten hareketle âlem-i ğayb hakkında bilgi elde edilebileceğini kabul edip bunu uygulamıştır. Diğer bir ifadeyle hem kelam hem de tasavvuf, duyu-akıl ilişkisinden hareketle ğayb âlemi hakkında nazarî bilginin elde edilebileceğini kabul etmişlerdir. Yine her iki disiplin de bu nazarî bilgiyi şهادet âleminde ziyade ğayb âlemine yönelik işletmeyi, böylece icmalî de olsa marifetullahı ulaşabilmeyi hedeflemiştir. Ancak sûfiler, duyular ve akılla elde edilen nazarî bilgilerin fizik âlemine değil de metafizik âleme yönelik işletilmesini bir problem olarak değerlendirmişlerdir. Zira onlar, fizik âlemle ilgili bilgiden ziyade metafizik âlemle ilgili bilgi üzerinde durmuşlardır. Aynı kaygılar, kelamcılarda da mevcuttur. Nitekim aklın gücünün sınırlı ve yetersiz olması dolayısıyla peygamberliğin veya vahyin gerekli görüldüğü, yine bir aklî delil olarak kelamcılar tarafından ileri sürülmüştür.²³³³

Bundan da anlaşıldığı üzere duyu-akıl ilişkisinden hâsıl olan bilgilere sûfiler, kelamcılara göre biraz daha ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Zira onlar, aklın gücünü sınırlı görüp bütün hakikatleri kavrayamayacağını dile getirmişlerdir. Aynı şekilde onların bu

²³²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 342. Ancak İbn Arrâk, bu rivayetin mevzû olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Arrâk, *Tenzîhu 'ş-şeria*, I, 220, 222.

²³³⁰ Abdülhakim Yüce, *Tasavvuf ve Bid'at*, 77. Ayrıca bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, II. Baskı, Esmâ yay., İstanbul 1985, 64.

²³³¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 128-129

²³³² İlhami Güler, *İlhamiyât Dîni-Teolojik Aforizmalar-II*, Otto yay., Ankara 2010, 56.

²³³³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 168.

sonuca varmalarının diğerk bir göstergesi ise onlar nazar ve istidlal yoluyla elde edilen bilgiye değerk vermekle beraber onu güvenilir bir yol olarak görmemekte ve bu görüşlerini de aklın kapasitesinin sınırlı olmasına bağlamaktadırlar.²³³⁴ Ayrıca onlara göre nazari bilgi, doğruya ulaştırabildiğı gibi yanlış bilgiye de ulaştırabilir. Zira aklın verdiği bilginin zıddını, yine aynı akıl ile ispatlamak mümkündür.²³³⁵

Akli bilgileri böyle kabul etmenin yanı sıra sûfiler, ilahiyat sahasında salt aklın güvenilir bir kaynak olmadığını kabul etmişlerdir. Onlara göre dinî ve ilahî konularda akli bir delilin kabul ettiğini, aynı mahiyetteki diğerk bir akli delil reddeder. O hâlde akla nasıl güvenilir?²³³⁶ Nitekim istidlal ve nazar ashabı olan kelimciler belli konularda bile görüş birliğine varamamışlar. Mutezile'nin kabul ettiğini Eş'arîlerin reddettiğini, hatta Eş'arîlerin bile kendi aralarında görüş ayrılığına düştüğünün ve bunun sebebinin de akıl olduğunu ileri sürmüştür. Zira ona göre fikir ehli olan herkesin ilahiyat konusunda hatası doğrusundan fazladır.²³³⁷ Bu açıdan onlara göre Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmek, kelam ilmiyle değil, ancak mükâşefe ile elde edilebilir. Hatta onlara göre kelam ilmi, mükâşefeye engeldir ve perdedir.²³³⁸

Kelam ve tasavvufun istidlal ve nazari kabul etmeleri, yani âlem-i şhadetten hareketle âlem-i gayb hakkında bilgiye ulaşmak, dolayısıyla marifetullah'a ulaşmak hususundaki tutumlarına karşı bir bütünlük içerisinde Kur'an ve Sünnet'e bakıldığında her ikisi de marifetullah'a ulaşmada âlem-i şhadetten hareketle gayb âlemine ulaşılabilceğini ifade etmiştir. Hatta duyu-akıl ilişkisinin kurulması "*İbret alın (fe'tebirü)*"²³³⁹ ve "*Devenin nasıl yaratıldığına bakmaz mısınız?*"²³⁴⁰ gibi ifadelerle emredilmiştir. Bununla beraber Kur'an ve Sünnette cüz'î aklın idrak edemeyeceğı meselelerin olduğu bildirilmiştir.²³⁴¹ Örneğın; Allah'ın zâtı, ruhun mahiyeti, kıyamet vakti ve kişinin ne zaman öleceğı gibi hususlar bunlardandır.

O hâlde hem tasavvuf hem kelam ilmi marifetullah konusunu işlerken dinin tasavvurat kısmına ve akıl/kalp yönüne ehemmiyet vermiştir. Yani her iki disiplin de kalp-akıl ilişkisini kabul etmiş ve dinin tasavvurat kısmını ifadelere dökmeye

²³³⁴ Çağfer Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 57-58.

²³³⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 139.

²³³⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 154

²³³⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 155-156.

²³³⁸ Gazalî, *İhyâ*, I, 39

²³³⁹ Haşr: 59/2.

²³⁴⁰ Gâşîye: 88/17.

²³⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. Naim Şahin, "Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 8, Konya 1999, 239- 241.

çalışmışlardır. Ancak bunu yaparken kelim, nassın yanında akla öncelik vermişken; tasavvufun ağırlık noktası, nassın yanında kalptir. Dolayısıyla marifetullah konusunda kelimcilerin yöntemi daha ziyade aklı esaslara dayanır.²³⁴² Sûfilerin metodu ise sınırları tam tayin edilemeyen kalbî yöntem olarak görülebilir. Bununla beraber kelimcilerin metodunda kalbin hakikatları ihmal edilebilirken; Kur'an metodunda kalbin hakikatleri asla ihmal edilmemiştir.²³⁴³ Bunun yanında sûfilerin izlediği yolda aklın hakikatleri kısmen de olsa ihmal edilmişken; Kur'an metodunda akılla ulaşılan hakikatler asla ihmal edilmemiştir.

Öte yandan sûfilerin merkeze kalbi koyarak hareket etmeleri ve kelimcilerin düşünme-anlama gibi aklın fonksiyonlarını kalbe yükleyerek marifetullah meselesine yaklaşımları, Kur'an bağlamında son derece isabetli görünmektedir. Zira kelim, marifetullahı akılla; tasavvuf, kalple ilişkili olarak ele almıştır. Buna karşı Kur'an, Allah'ın varlığının hem aklı çıkarım hem de kalp yoluyla bilinmesini istemektedir.²³⁴⁴ Nitekim Kur'an'ın rehberliği altında ilerleyen tevhidi yaklaşımda hem kalp hem de akıl merkezî bir yere sahiptir. Her ikisi de Allah'ın marifetine ulaşmak için uyum içerisinde iş görürler. Böylesi bir bilgi ise hem kalbi hem de aklı itminana kavuşturur.²³⁴⁵ Böyle olmakla beraber Kur'an'da insanın düşünen, kavrayan, anlayan, inanan, şüphe eden²³⁴⁶ yönü kalptir.²³⁴⁷ Yani Kur'an'da kalp, aynı zamanda akıl, anlamına da gelir.²³⁴⁸ Ayrıca Kur'an'da kalp, insanın yüksek değerlere yönelen yanıdır. İnsanın fizyolojik ve günlük ihtiyaçlarını aşan yüksek değerlerle ilişkiyi kalp kurar. Allah'ın insanda kendisine muhatap aldığı yönü kalptir.²³⁴⁹

Diğer taraftan Kur'an'da akıl, isim olarak değil, fiil olarak geçer.²³⁵⁰ Kur'an'da akıl kavramının isim olarak geçmemesi önemli bir olgudur.²³⁵¹ O hâlde Kur'an'da akıl kelimesi, isim olarak değil de değişik formlarda fiil olarak gelmesi, aklın işlevsel durumunun asıl olduğu düşüncesini vermektedir.²³⁵² Nitekim Arapça'da isimler, sübut ve istimrar bildirirken; fiiller, hüds ve teceddütü ifade ederler. O hâlde Kur'an'da

²³⁴² İzmirli, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, 91

²³⁴³ İzmirli, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, 91

²³⁴⁴ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 67.

²³⁴⁵ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 121.

²³⁴⁶ Tevbe: 9/64, 77.

²³⁴⁷ Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, 46.

²³⁴⁸ Kâf: 50/37; Hacc: 22/46.

²³⁴⁹ Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, 46.

²³⁵⁰ Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, 46.

²³⁵¹ Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, 64.

²³⁵² Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 68.

“akıl” kelimesinin fiil olarak gelmesinden, insanların onu statik/durağan bırakmaması, aksine dinamik ve işlevsel, yani sürekli değişime ve yeniliğe açık bir halde zinde tutmaları gerektiği çıkarılabilir. Dolayısıyla marifetullah konusunda da statik değil, dinamik ve üreten bir aklın rol alması gerektiği çıkarılabilir.

3.4.3. Haber

Sûfilerin marifetullah nazariyesi, daha çok nakil ve keşf yoluyla elde edilmiş bilgilere bina edilmektedir. Onlara göre Allah hakkında yeterli bilgiye ancak vahiy ve keşif yoluyla ulaşılabilir.²³⁵³ Bununla beraber onlara göre nakil yoluyla elde edilen marifetullah, akıl yürütme ile hâsıl olan marifetullahtan daha yücedir. Çünkü akıl yoluyla ulaşılan marifetullahın delilleri, genelde selbidir. Ancak nakil yoluyla elde edilen marifetullahın delilleri hem ispat edici hem de selbidir.²³⁵⁴ Kelamcıların marifetullah algısı ise hem akıl hem de nakil yoluyla elde edilen bir yaklaşımdır. Yani onlar, nazar yoluyla elde edilen marifetullahı, en az nakil yoluyla elde edilen marifetullah kadar değerli görmüşlerdir.

Sûfilere göre Allah'ı, O'nun haber verdiği şekilde bilmek gerekmektedir.²³⁵⁵ Bu çerçevede sûfiler, “Allah'ı hakkıyla takdir edemediler.”²³⁵⁶; “O'nu hiçbir ilimle kuşatamazlar.”²³⁵⁷ ve “Allah, kendisini sakındırıyor.”²³⁵⁸ ayetlerini ve “Şayet siz Allah'ı hakkıyla tanımış olsaydınız, denizlerde su üzerinde gezerdiniz, duanız sayesinde dağlar yerinden oynardı.”²³⁵⁹ hadisini delil getirerek, O'nu tam anlamıyla tanıyamayacağımızı ileri sürmüşlerdir.²³⁶⁰ Ayrıca sûfiler, “Allah'ı gerçek kadriyle takdir edemediler.”²³⁶¹ meâlindeki ayeti, “Allah'ı gerçek marifetiyle bilemediler (takdir edemediler)” şeklinde tefsir ederler bunu kast etmişlerdir.²³⁶² Bununla beraber onlara

²³⁵³ Çağfer Karadaş, “İbn Arabî'nin İtikadı”, 71

²³⁵⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, X, 185.

²³⁵⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 215-216

²³⁵⁶ En'am: 6/91.

²³⁵⁷ Taha: 20/110.

²³⁵⁸ Al-i İmran: 3/28.

²³⁵⁹ Tirmizî, *Nevadirü'l-usûl*, II, 34; II, 103, 106; İsfehani, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakatü'l-asfiyâ*, VIII, 156; Mervezi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Haccac, *Ta'zimu kadri's-salah*, (I-II), thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Firvevai, Mektebetü'd-Dar, Medine 1406/1986, II, 808.

²³⁶⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 331; Tûsî, *el-Luma'*, 57-58; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 255. Ayrıca bkz. Sadrettin Konevî, *Tebisiratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 28.

²³⁶¹ Hacc: 22/74.

²³⁶² Kuşeyrî, “وما عرفوا الله حق معرفته” ayetinin “وما قدر الله حق قدره” şeklinde tefsir edildiğini ifade eder.²³⁶² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 342. Ayrıca bkz. Necib Fâzıl Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 65; Uludağ, “Marifet” mad., *DİA*, XXVIII, 55; Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, 233.

göre “Onlar, O’nun ilminden kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.”²³⁶³ ayeti, ancak Allah’ın haber verdiği kadar O’nun bilebileceğini göstermektedir.²³⁶⁴ Bu nedenle marifet, Allah’ın, kendisini tanıttığı şekilde O’nu bilmektir. Bu da O’nun her şeyin hâkimi olduğunu, ezeli ve ebedî bir varlığa sahip bulunduğunu bilmekle gerçekleşir.²³⁶⁵ Zira sadece Allah, kendisini en iyi şekilde bilebilir.²³⁶⁶

Sûfilerin, haber telakkisini birinci bölümde ortaya koymaya çalışmıştık. Onlar, marifetullah konusunda haberin en temel kaynak olduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüşlerinden dolayı da rivayetlerin sahih olup olmadığına özen göstermeden kendi görüşlerine uygun olan rivayetleri getirerek, görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*”²³⁶⁷ ve kenz-i mahfî rivayetleri buna örnektir. Bu rivayetler, ilk bölümde ele alındığı için oraya havale ediyoruz.

Bu rivayetlerin yanı sıra tasavvuf terimleri olan hakikat, zühd, ibadet, keşf ve marifet kavramlarının hepsini kendinde barındıran rivayetleri kullanmışlardır. Mesela sûfilerin genellikle kullandığı bir rivayet şudur: Hârîse b. Malik el-Ensârî’ye yönelik olarak gelen “Hz. Peygamber, Hârîse’ye “*Her hakkın bir hakikati vardır. Senin imânının hakikati nedir?*” diye sorduğunda o şu cevabı vermiştir: “Ben nefsimi dünyadan men’ettim. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Sanki ben Rabbimin arşını açıkça görüyorum gibiyim. Cennet ehli birbirlerini ziyaret edip durduklarını temaşâ ediyor gibiyim. Cehennemliklerin bağrışıp birbirleri üstüne yıkıldıklarını görüyorum gibiyim” Peygamberimiz onun bu cevabı karşısında: “*عرفت فالزم*” yani “*Sen işin farkına varmışsın (marifet sahibi olmuşsun). Anladığına (marifet sahibi olduğun şeye) iyi sarıl.*”²³⁶⁸ buyurmuştur. İşte bu rivayet, tasavvufî geleneğinin önemli kavramlarını bir arada bulunduran bir rivayettir. Hakikat, zühd, ibadet, keşf ve marifet kavramlarının hepsini bu rivayetten çıkarmak mümkündür. Rivayette yer alan bu kavramlar irfan ve marifet anlayışını tam anlamıyla formüle eden bir rivayettir. Çünkü

²³⁶³ Bakara: 2/255.

²³⁶⁴ Tûsî, *el-Luma*’, 57-58; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 255. Ayrıca bkz. Sadrettin Konevî, *Tefsiratu’l-mübtedi ve tezkiratu’l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, 28.

²³⁶⁵ Muhasibî, *el-Kasd ve’r-rucû*’, 285-286; Ayrıca bkz. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, 233.

²³⁶⁶ Tûsî, *el-Luma*’, 57-58; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 398; Uludağ, “Marifet” mad., *DİA*, XXVIII, 55.

²³⁶⁷ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, II, 262.

²³⁶⁸ Beyhakî, *el-Câmi’ li şuaibu’l-iman*, XIII, 159; Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu’cemu’l-kebir*, II. Baskı, Mektebetu’ ve’l-Hikem, thk. Hamdî b. Abdi’l Mecid es-Selefi, Musul 1983, III, 266-267; İsfahânî, *Hilyetu’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*, I, 242; Tasavvuf kaynaklarında da bu hadisi geçmektedir. Bkz. Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcub*, 230; Tirmizî, *Edebu’n-nefs*, 36, 68.

Hârise dünyadan uzak durma (zühd) ve gece ve gündüz ibadetleri sayesinde Rabbinin arşını açıkça gördüğünü (müşâhede-mükâşefe) söylemiş, Hz. Peygamber de onun marifeti elde ettiğini belirtmiş olmaktadır. Sûfiler için bu kadar önemli kavramları ihtivâ eden bir rivayetin zayıf olmasının bir hükmü de hemen hemen yok gibidir. Çünkü bütün tasavvuf klasikleri bu rivayete eserlerinde yer vererek marifete dair en önemli rivayetlerinden birisi olarak görmüşlerdir.²³⁶⁹ Hâlbuki hadis âlimleri bu rivayetin zayıf olduğunu ve mevsûl bir isnâdının sâbit olmadığını belirtmişlerdir. İbn Hacer, senedinde ard arda iki râvîsinin düştüğü bu rivayeti mu'dal bir rivayet olarak değerlendirmiş ve çok zayıf görmüştür.²³⁷⁰ Irâkî de Bezzâr'ın Musned'inde Enes'ten, Taberânî'nin Mu'cem'inde ise Hâris b. Mâlik'ten gelen bu iki rivâyetin de zayıf olduğunu belirtmiştir.²³⁷¹ Ancak sûfiler, marifet konusunda büyük çoğunlukla hadis olarak sabit olmayan bu rivayetlere yer vermiş ve marifet anlayışlarını genelde bu rivayetler üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır.

Dikkat edilirse sûfiler, eserlerinde oldukça detaylı bir şekilde ele aldıkları marifet konusunu işlerken içerisinde marifet kavramının yer aldığı sahih bir rivayet pek zikredememişlerdir. Bu yüzden sûfiler marifet anlayışlarını ortaya koyarken büyük çoğunlukla zayıf ve mevzû rivayetlere yönelmek durumunda kalmışlardır.²³⁷² Tasavvuf kitaplarında hadis diye yer alan rivayetlerin çoğu hadis âlimlerinin ortaya koyduğu kriterler çerçevesinde sahih sayılmamıştır. Nitekim yukarıda örnek olarak verdiğimiz rivayetlerin çoğu hadis âlimlerince, sûfiler arasında meşhur sözler olarak kabul edilmektedir.²³⁷³ Ne var ki Hucvirî ile birlikte, tasavvufun tartışmalı konularıyla ilgili dayanaksız haber serd etmede artma izmiştir. Bir başka ifadeyle daha önceki tasavvuf literatüründe yer almayan yeni haberler ortaya çıkmıştır. Bazen bu, daha önceki tasavvuf kitaplarında selefin veya diğer peygamberlerin sözü olarak geçen bazı ifadelerin Hucvirî tarafından Hz. Peygamber'e isnadı şeklinde gerçekleşmiştir.²³⁷⁴

²³⁶⁹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 7; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, I, 383-384, II, 399, 310

²³⁷⁰ İbn Hacer, Beyhakî'nin bu hadis için "münker" dediğini ayrıca ifade eder. Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (I-VIII), thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, I, 690.

²³⁷¹ Haddâd, Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed, *Tahrîcû ehâdisi ihyâi ulûmi'd-dîn*, (I-VII), Dâru'l-Âsimeti li'n-Neşr, Riyad 1408/1987, V, 2272.

²³⁷² Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 304-329.

²³⁷³ Tasavvuf kitaplarında sıkça kullanılan hadislerin tahrir ve tenkid için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 78-92, 96-104, I 18-125, 155-172, 210-216, 228-231, 271-275, 297-319, 346-362, 372-399; Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha yay., İstanbul 1986.

²³⁷⁴ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 258.

3.4.4. Keşf ve İlham

Sûfilik, mensuplarını Allah ile doğrudan temasa geçildiğini öne sürmüştür.²³⁷⁵ Nitekim tasavvuf geleneğine bağlı olanlar, insanın başkasından, kitaplardan öğrendiği şeylerin gerçekten bilgi adını almaya layık olmadığını, zira gerçek bilginin doğrudan, vasıtasız olarak ve sezgisel bir yaşantı hali ile Allah tarafından bu tecrübeyi hissedene ihsan edildiğini savunarak özel bir bilgi anlayışı geliştirdiler.²³⁷⁶ İşte keşf/mükâşefe ve ilham sonucu oluşan bu özel bilgiyi sûfiler, marifetullah konusunda, özellikle bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Zira sûfiler Hakk'ın bilinebilir olan yönünün ancak tasavvufî tecrübeyle elde edilebileceğini ısrarla savunurlar.²³⁷⁷ Nitekim onlara göre marifetullah, keşf ve ilham ve manevi tecrübe yoluyla Allah hakkında; Allah'ın sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi sahibi olmaktır.²³⁷⁸ Zaten onlar nezdinde Allah, müminlerin ve ilham ve keşf ehlinin hissettiği ve şahidlik ettiği bir varlıktır.²³⁷⁹ Ayrıca sûfilere göre akıllı olan, kendisini kemale erdirebileceği ve her gittiği yerde beraberinde götürüp faydalanabileceği ilmi öğrenir. Bu da aklın ötesinde sadece keşf ve müşâhede ile Allah'ı tanıması ilmidir.²³⁸⁰

Sûfilere göre akıl ve nakil, belli ölçülerde dinî bilgilerin kaynağı olmakla beraber en ulvî ve kutsal dinî bilgiler, keşf ve ilham ile elde edilir.²³⁸¹ Diğer bir ifadeyle keşf ve ilham sadece insana Allah'ın sıfatları hakkında doğrudan bilgi verdiği halde –ki sûfiler bu nevi bilgilere “ilim” demeyip “marifet ve irfan” gibi isimler verirler- akıl ve nas vasıtalı bilgi verir. Zira onlara göre keşf ve ilhamla oluşan ilahî bilgi, ârifin Allah'tan doğrudan aldığı bilgidir. Bu bilgi, ya bir eser perdesinin arkasından ya da hiçbir vasıta ve perde olmadan doğrudan kalbe gelen, ilka edilen şuhudî bilgidir. Aynı zamanda bu bilgi, bedihîdir/a prioridir.²³⁸² O hâlde iç tecrübeye ve manevi müşâhedeye dayanan vasıtasız bilgiler (marifet/irfan), nasların nakl ve rivayet edilmesine veya aklın yaptığı

²³⁷⁵ Fazlur Rahman, *İslâm*, 219.

²³⁷⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, 208-209.

²³⁷⁷ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 137.

²³⁷⁸ Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 98; Mahir İz, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatlar*, 32; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, 35-38; Ethem Cebecioğlu, “Marifetullah: Kulluk Bilgisi”, 9.

²³⁷⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 108

²³⁸⁰ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, 134; Mahir İz, *Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatlar*, 32.

²³⁸¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, I, 158; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 36; Fazlur Rahman, *İslâm*, 209; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar nşr., İstanbul 1987, 334-335; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 103 vd.; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 166.

²³⁸² Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 228.

kıyas ve istidlale dayanan vasıtalı bilgilerden, yani ilimden daha değerli ve daha önemlidir.²³⁸³ Aynı şekilde onlara göre keşf, akıl yürütme yolundan daha sağlam ve güvenlidir. Çünkü ruh, dış duylardan kendine dönünce, sağlamlaşır ilim'den şuhud'a yükselerek kesinlikle kuşkunun kalmadığı bilgiye ulaşır.²³⁸⁴ Yine onlara göre akla ve duylara göre gâib olan öyle meseleler vardır ki bunlar ancak keşf ve ilham ile bilinebilir. Bu alanda akıl ve duylar yetersizdir.²³⁸⁵ Yani onlar, aklın idrakten âciz kaldığı hakikatleri keşf ve ilhamla anlamaya çalışmışlardır.²³⁸⁶ Ancak keşf ve ilham, akıl ve zihinsel faaliyetler ve beş duyu ile bilinmeyen gaybı bilme aracıdır. Allah da mutlak gayb kabul edilmiştir.²³⁸⁷

Bununla beraber sûfiler, manevi seyr-u sülûkleri nisbetinde marifetullahın oluşabileceğini ifade etmişlerdir. Nitekim Kuşeyrî, yolun başında olan kimselerin, Allah'ın varlığını ve birliğini deliller ile bileceğini, ancak mükâşefe hâline geldiğinde gayb âlemi ile arasındaki perdelerin kalkmış olması ve Allah'ın sıfatlarıyla ünsiyet hâlinde bulunması sebebiyle delil üzerinde düşünmeye ihtiyacı kalmayacağını belirtmiş, müşâhede hâline ulaştığında ise bizzat Hakk'ın zuhûr edeceğini açıkça dile getirmiştir.²³⁸⁸ Bundan da anlaşıldığı üzere onlara göre marifetullahı ulaştıran en yüce bilgi, tecelliler (keşf) bilgisidir.²³⁸⁹ Diğer bir ifadeyle onlara göre marifetullahı ulaşmanın en mükemmel yolu, tecelliler ve keşifler ilmidir. Ne akıl hatta ne haber bu hususta tecrübe ve zevke dayanan bu ilmin yerini tutabilir.²³⁹⁰

Aslında sûfilerin marifet nazariyesinde tefekkür, nazar, istidlal, aklî delil... gibi kavramlarla ifade edilen çıkarımsal düşüncenin Hakk'la ilgili yetersizliğini ve hatadan salim olmadığı belirtmişlerdir. Zira onlar nezdinde fikrî ve nazarî ilim, hiçbir zaman şüpheden salim olmaz, buna şüphe karışabilir; ona ulaştıran şeyde kusur, eksiklik olabilir.²³⁹¹ Onlar, bunu yaparken bir başka bilmenin de imkânını temellendirmişlerdir. Bu, mükâşefe ve mükâşefe ile elde edilen bilgidir. Birincisine “akli bilgi” veya “ilim”, ikincisine de “marifet” denmektedir. Hatta onlara göre bizi Hakk'a götüren, Hakk'ın bilgisine ulaştıran bir yol olmakla beraber ilim veya çıkarımsal düşünce ya da

²³⁸³ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 129.

²³⁸⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 28.

²³⁸⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 35.

²³⁸⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 159.

²³⁸⁷ Cürcanî, *Kitâbu't-tarîfât*, “Gayb” mad.

²³⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.111 vd..

²³⁸⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 79

²³⁹⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 133

²³⁹¹ İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, s.78.

kanıtlama, aynı zamanda doğrudan idrakin, yani müşâhedenin engelidir. Durum böyle olunca geriye, sûfilerin yöntemiyle, yani halvet, zikir, kalbi arındırma, hatta fikrin verilerinden de uzaklaşma... sayesinde ulaşılabilecek bilgi, marifet kalmaktadır.²³⁹² Nitekim onlara göre başkalarına çalışmakla, öğrenmekle ve anlamakla hâsıl olan, kelim ilminin bilgileri, sûfilere keşf yolu ile hâsıl olur.²³⁹³ Bununla beraber onlar, keşf ve ilham yoluyla elde ettiklere bilgilere, ilim demeyip, marifet ve irfan diye isimlendirirler.²³⁹⁴ Ayrıca onlar, kesb ve istidlal yolu ile kazanılan ilmi, “itibar ve istibsar” diye isimlendirirken, istidlal ve iktisab yoluyla elde edilmemiş bilgiye de “ilham” demişlerdir.²³⁹⁵ Zaten onlara göre ilham, kesb edilmeyen ve herhangi bir sebep olmaksızın marifetin oluşmasıdır.²³⁹⁶ Görüldüğü kadarıyla tasavvufta ilham, müşâhede ve marifet, kudî, ulvî ve mübarek bir ilim kaynağı olarak görülmüş, en çok bu çeşit bilgilere güvenilmiş, en fazla bu tür malumata ilgi ve sempati duyulmuştur.²³⁹⁷

Tasavvuf terminolojisinde keşf, metafizik sahada seyr-u sülûk sırasında yaşanan esas geçerli bilgi kaynağı olarak görülmüştür.²³⁹⁸ Sûfiler, mükâşefenin âlem-i şehadeten uzak olduğunu özellikle vurgulamışlardır.²³⁹⁹ Bununla birlikte sûfilere göre kalp ehli olanlar, nereden geldiğini bilmedikleri, ancak kalplerine gelen ilham yoluyla melekût (ğayb) âleminin sırlarını bilirler. Ya da sâdık rüyalarla yahut da yakaza halindeki müşâhedeleri ile onu bilebilirler.²⁴⁰⁰ Sûfiler birtakım gayb²⁴⁰¹ bilgilerinin yanı sıra melekût âlemi kapsamında ele alınabilecek Allah’ı gerçek mânâda bilmenin ancak keşf yoluyla gerçekleşeceğini ileri sürmüş ve bu hususta aklın yetersizliği üzerinde durmuşlardır. Sahih burhanla ulaşılan ilmin Allâh’ın varlığı ve birliği hakkında şüpheleri giderebileceği ve şirk koşanları iknâ edebileceği kabul edilse de marifetullaha keşften başka bir yolla ulaşılamayacağı vurgulanmaktadır.²⁴⁰² Bununla beraber keşf ve ilham ile akıl, fikir, mantık ve akıl yürütme alanının ötesinde kalan ve ğâib denilen her

²³⁹² İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 215 vd.

²³⁹³ İmam Rabbanî, *el-Mektûbât*, 106 (59. Mektup)

²³⁹⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 128.

²³⁹⁵ Gazalî, *İhyâ*, VIII, 1370

²³⁹⁶ Gazalî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, s.122

²³⁹⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 138.

²³⁹⁸ Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, 87.

²³⁹⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 248

²⁴⁰⁰ Gazalî, *İhyâ*, I, 139

²⁴⁰¹ Sûfilere göre akıl ve duyularla bilinmeyen varlıklar ve bilgilere ğayb denir. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 15. İbn Arabî’ye göre ğayb, Allah’ın kişiden setr ettiği her şeydir. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, XIII, 175.

²⁴⁰² İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, I, 158.

şeyin bilinmeyeceğini itiraf etmişlerdir.²⁴⁰³ Bundan da anlaşıldığı üzere onlar, Allah'ın zatı ve sıfatlarının mahiyeti, keyfiyeti algılanır/şehadet âleminin dışında olduğu gibi keşf ve ilham yoluyla da onların bilgisine ulaşamaz. Ancak keşf ve ilham ile ulûhiyetine dair bilgiye ulaşılabilir.

Öte yandan sûfilerin hakikate veya bilgiye ulaşmak için benimsediği tek yöntem, müşâhede ve keşif yoludur.²⁴⁰⁴ Dolayısıyla sûfilere göre müşâhede ve mükâşefenin esas gayesi, marifetullahtır.²⁴⁰⁵ Yani onlara göre Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmek, kelam ilmiyle değil, ancak mükâşefe ile elde edilebilir. Zira kelam ilmi, mükâşefeye engeldir ve perdedir.²⁴⁰⁶ Bununla beraber onlar, Allah'ı idrak etmede keşf, ilham ve müşâhede yoluyla elde edilen marifetin yetersizliğini ve yetkinsizliğini kabul etmişlerdir.²⁴⁰⁷ Yani sûfiler, marifetullaha ulaşma hususunda keşfi bilginin dışındaki bilgileri eksik ve sınırlı kabul etmişlerdir.²⁴⁰⁸

Dikkat edilirse sûfiler, tasavvufî tecrübe sonucu elde edilen bilginin, diğer idrak seviyelerine göre daha kuşatıcı olduğunu vurgulamışlardır. Dolayısıyla onlar, Allah'ın bilinebilir olan veçhesinin, tecellilerinin, ancak tasavvufî tecrübeyle elde edilebileceği üzerinde ısrarla dururlar.²⁴⁰⁹ Zira marifetullah, belirli bir idrak alanı olan bu yönüyle de belirli sınırları bulunan duyumların ya da aklî istidlalin değil, kalp gözünün, basiretin sağladığı bilgidir. Başka herhangi bir vasıtayla değil, Allah'ın bizzat kendini dilediği kuluna bildirmesiyle bilinmesidir. Bu itibarla sûfiler, keşfi bilgiye işaret ederek marifetullahın Allah'ın yine bizzat Allah ile bilinmesi anlamına geldiğine sıkça vurgu yaparlar.²⁴¹⁰

Böylece onlar, Allah hakkında bilgi edinme yolu olarak keşfi bilgiyi gösterir. Yani O, ne duyularla ne de akıl vasıtasıyla bilinir. O, ancak peygamberlere ve velilere has olan keşf yoluyla bilinebilir.²⁴¹¹ Keşfi bilgi de Allah'ı nübüvvet ve velayet²⁴¹² yoluyla bilmektir. Zira onlara göre keşif, insanın kendi nefsinde bulduğu bir bilgi

²⁴⁰³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, 35.

²⁴⁰⁴ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 101; İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 55; Kadir Özköse, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İbn-i Rüşd ile Görüşmesi", 237.

²⁴⁰⁵ Gazalî, *İhyâ*, I, 87; İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 85.

²⁴⁰⁶ Gazalî, *İhyâ*, I, 39.

²⁴⁰⁷ Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 201.

²⁴⁰⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 104.

²⁴⁰⁹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 137.

²⁴¹⁰ Ethem Cebecioğlu, "Marifetullah: Kulluk Bilgisi", 9.

²⁴¹¹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 105.

²⁴¹² İbn Arabî, nübüvveti ve velayeti içiçe kabul etmekle beraber velinin peygambere ve getirdiği şeriata uymakla yükümlü olduğu görüşünü dile getirmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 222.

olmasına rağmen kesinlikle şüphe taşımayan, zarurî ilim ifade eden peygamberler ve veliler metodudur.²⁴¹³ Bu marifet nazariyesine bağlı olan sûfiler, yanılmaktan kesinlikle uzak ve mahiyeti itibarıyla de zihnî bilgiden tam anlamıyla farklı olan ve ıslaha gerek duymayan bir bilim tarzına sahip olduklarını özellikle belirtmişlerdir.²⁴¹⁴

Bundan da anlaşıldığı üzere sûfilere göre aklî ve nazarî bilgiler, keşf ve ilhamla mukayese edildiğinde evham oldukları görülür.²⁴¹⁵ Zira onlara göre nazara, fikre, zanna ve tahmine dayanan bilgiler ilim değil, sadece keşf ve şuhuda dayanan bilgiler ilimdir.²⁴¹⁶ Bununla beraber onlar, akıl ile ilham arasında sıkı bir bağ kurmaya çalışmışlardır. Zira onlar, akli bir kenara koymamakla beraber aklın kendisinin soyut ve cansız olduğunu, ilham aracılığıyla sürekli canlandırılması ve aydınlatılması gerektiğini vurgulamışlardır. Yani her ikisinin de karşılıklı olarak birbirini tamamlamaya ve gençleştirmeye muhtaç olduğunu ileri sürmüştür.²⁴¹⁷

Marifetullaha dair bilgi kaynakları göz önünde bulundurulduğunda, sûfiler ile kelamcıların ayrıldıkları görülmektedir. sûfilerin marifetullaha ulaşabilmenin yegâne yolu olarak ilham, keşf ve müşâhededen oluşan tasavvufî bilgiyi kabul ettikleri ortaya konulmuştur. Ancak onların kabul ettikleri bu keşfî bilginin bağlayıcılığı tartışmaların yaşandığı konulardandır. Sûfilerin doğruluğunu kendi iddiasından çıkararak keşf ve ilhama dayalı bir kesinliği ve sûfinin tecrübesinde imtiyazlı bir şekilde ortaya çıkan “hal”lerin yanılmazlığı ilkesini benimsediklerini göstermektedir. Hâlbuki bu durum, ancak onu yaşayanlar için geçerli olduğu için onun objektif bir geçerliliği yoktur.²⁴¹⁸ Belki geçerlilik, ferdî tecrübenin ötesine götürülmeyecek derecede kabul edilebilir. Zira keşf ve ilham ile elde edilen marifetin doğruluğunu ve yanlışlığını belirlemek zordur.²⁴¹⁹ Bununla beraber onların nezdinde keşfî bilgi sûfilerce muhtelif açılardan vahiyle eşdeğerde görülse bile bu bilgilerin bazen açıklanabilir türden olmaması veya kolayca ifade kalıplarına dökülememesi sebebiyle, bağlayıcılık noktasından keşf sahibinin dışında bir başka kimseyi ilgilendirmediği, dolayısıyla sübjektif olduğu açıktır. Ayrıca burhan ve delilin geçerli olduğu alanda keşfî bilginin istidlali bilgilerle

²⁴¹³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 321; V, 73-75.

²⁴¹⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, 209.

²⁴¹⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 153-154.

²⁴¹⁶ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 154.

²⁴¹⁷ Muahmed Münevver, *İkbal ve Kur'ânî Hikmet*, İnsan yay., İstanbul 1995, 40.

²⁴¹⁸ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 166.

²⁴¹⁹ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 138.

aynı olacağının belirtilmesi, bu sahada keşf yoluyla farklı bir bilginin ortaya çıkmayacağını da göstermektedir.²⁴²⁰

Aslında bu konuda sûfiler, mutlak anlamda yani kayıtsız şartsız bir şekilde keşfi bilginin bağlayıcılığını savundukları pek söylenemez. Çünkü onlar da Kur'an ve Sünnet terazisine vurulması gerektiğini, bunlarla çelişen keşfi bilgilerin reddedilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bununla beraber anladığımız kadarıyla sûfilere göre keşfi bilginin kapsadığı muhadara, mükâşefe ve müşâhede mertebelerinde oluşan bilgiler arasında fark vardır. Muhadara ve mükâşefe makamında elde edilmiş olan tasavvufi bilgi, şeriatın zahirine aykırı düşebilir, bu sebeple de bağlayıcı olmayıp reddedilebilir. Ancak müşâhede makamında elde edilen keşfi bilgiler, pek reddedilemez ve bağlayıcıdır. Nitekim bu makamda elde edilen bilgiler, Kur'an ve Sünnet'in zahirine asla ters düşmez. Böylece onlar en sağlam keşfi bilgilerin elde edildiği müşâhede makamında oluşan bilgilerin kabul edilmesi gerektiğini, zira bu bilgilerin şeriatla çelişmeyeceğini ve bunların şüphe barındırmayacağını ifade etmişlerdir. Ancak şu var ki herkes, kimin bu makamda olduğunu ve hangi bilginin bu makamda oluştuğunu bilemez. Nitekim İmam Rabbânî, "Onların bu halini de (müşâhede ehlini) ancak, o dereceye erişenler anlayabilir" diyerek buna işaret etmiştir.²⁴²¹ Bu da gösteriyor ki keşfi bilgileri birbirinden ayıklamak çok zordur. O hâlde tasavvufi bilgiler, subjektif olup keşf sahibinin dışındaki kimseleri bağlamaz.

Aslında keşfi bilgiyi esas almaları açısından sûfileri iki şekilde gruplandırmak mümkündür. Birincisi, ilhama ve keşfe azamî derecede önem ve değer veren sûfiler (radikal mutasavvıflar). İkincisi, ilham ve hadse (sezgi) mutedil olarak ağırlık veren sûfiler (mutediller).²⁴²²

İlk gruptaki bazı sûfiler, keşfi, kitap ve sünnetten ayrı ve her ikisinin belirttikleri gaybî hakikatların varlığı kendisi ile sabit olabilen ayrı bir kaynak ve esas saymışlardır. Bazıları da sûfi birisinin bir konuda söylediği her şeyi yeni bir peygamberlik gibi tasdik etmenin vâcip olduğuna inanmışlardır.²⁴²³ Böylece birisinin keşf haberini duyup tasdik

²⁴²⁰ Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", 95.

²⁴²¹ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 74 (38. Mektup).

²⁴²² Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 275.

²⁴²³ Said Havva, *Ruh Terbiyemiz İslâm Tasavvufu*, (Çev.: M. Sait Şimşek-İbrahim Sarıms), Kayıhan yay., İstanbul 1995, 298.

etme ile o kişinin haberini duyup şer'î ölçülere de vurmadan peşinen kabullenme arasında ayırım yapmamışlardır.²⁴²⁴

Bu düşüncenin belki de en belirgin savunucusu olarak İbn Arabî gösterilebilir. O, iki türlü bilgidен bahseder. Birincisi, akıl yoluyla elde edilen, hata ve şüphe ihtimali her zaman bulunan aklî bilgidir. İkincisi ise ruhanî ve manevî tecrübeler, ilahî tecelliler ile müşâhedeler vasıtasıyla elde edilen keşfî bilgi, yani marifettir.²⁴²⁵ İbn Arabî'ye göre marifet, muhakkikin keşfiyle elde edilir. Nazarî bilginin aksine, kendisinde hiç şüphe edilmez.²⁴²⁶ Sûfîler, keşfî bilgiyi özellikle de müşâhede sonucu ulaşılan bilgiyi kendisinde şüphe olmayan kesin bilgi olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı olacak ki onlar, “sûfîlerin tevhidi ve Allah'ı tanıması apaçık kesin delillerle olur” diyecek kadar net ifadelerde bulunmuşlardır.²⁴²⁷

Bununla beraber İbn Arabî'ye göre Allah'ı bilmeye götüren yolların en yücesi, yani en ideali, tecellilerden elde edilen bilgidir. En düşüğü ise nazar ile ulaşılan bilgi değildir.²⁴²⁸ Diğer bir ifadeyle o, sürekli manevî tecrübe ve keşf yolu ile bilgi edinmenin önemine ve bu bilginin kuşatıcılığına vurgu yapar. Zahirî suretlere takılarak aklın istidlal yoluyla hakikati arayanların, hakikatin ancak en aşağı mertebesine ulaşabileceklerini söylemektedir.²⁴²⁹ Zira tecelli sonucu kişinin nefsinde bir iç doğuş olarak gerçekleşen keşfî bilgi, dış şartlardan etkilenmediği gibi, kendisine şüphe de karışmaz. Bu durumda nazarî ve istidlalî bilgidен daha kesin olma vasfını kazanır.²⁴³⁰ Yani o, Peygamberlere ve velilere mahsus olan keşfî bilgiyi aklın gücünün ötesine ulaşabilen bir nitelikte görmektedir.²⁴³¹

İbn Arabî ve onun gibi düşünenler, keşfe dayanarak Kur'an'ı tefsir ettikleri gibi bir hadisin veya hadis âlimlerine göre sahih olmayan bazı hadislerin sıhatini keşf yoluyla tesbit ettiklerini iddia etmişlerdir.²⁴³² Hadis âlimlerinin asılsız ve mevzû olarak değerlendirdikleri²⁴³³ birtakım rivayetlerin, sonraki dönem sûfîleri tarafından hadis

²⁴²⁴ Said Havva, *Ruh Terbiyemiz İslâm Tasavvufu*, 298.

²⁴²⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Darü'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 389; İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 79; IV, 215.

²⁴²⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, V, 73-74; VII, 443.

²⁴²⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif(Marifet İhsanları)*, 37.

²⁴²⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 79.

²⁴²⁹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, 27.

²⁴³⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, V, 73-74; VII, 443.

²⁴³¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 162.

²⁴³² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 358-359; III, 368.

²⁴³³ İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Seria*, I, 148; Elbânî, *Silsiletü ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, I, 166; XIII, 50; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 132; Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûah*, 269; İbn Teymiye, Takiyuddin

olarak kabul edilmesi, onların marifet nazariyelerinin bir ürünü olarak görülebilir. Zira onlar, keşf yolunu hadislerin sıhhatini belirleyebilecek kadar genişletmişlerdir. Mesela senedi zayıf olan nice hadisler vardır ki ehl-i keşf olan kimseler için sahihtir.²⁴³⁴ İbn Arabî, sahih olup olmadığı tartışma konusu olan bir hadisi naklettikten sonra şöyle der: “Bu hadisin senedinde her ne kadar ileri geri laf edilmişse de bizim gibi kimselere göre bu hadis keşfen sahihtir”. “Bu, bizim için muhakkak olan bir zevktir. Zira biz, rüsum uleması tarafından anlatılan şer’î hükümlerin çoğunu, onlara ve eserlerine başvurmadan bu yolla öğreniyoruz ve keşfen biliyoruz. Sonuçta da onların bizim gibi düşündüklerini görüyoruz. İşte bu yoldan hadislerin sahih olduğuna hükmediyoruz. Aynı şekilde sahih olmadığını görüp de reddettiğimiz hadisler de vardır.”²⁴³⁵ Sözgelimi İbn Arabî’ye göre rivayet yolu ile gelen nice sahih hadisler vardır ki bunlar râvilere göre sahih olduğu halde keşf sahibi olan bu zata (kendisini kast ederek) göre sahih değildir. Zira bu hadisin sahih olup olmadığı (keşf vemüşâhede yoluyla) Hz. Peygamber’e sorulmuş, Peygamber de bu hadisin mevzu olduğunu kendisine haber vermiş, o da bu hadisle amel etmeyi terk etmiştir.²⁴³⁶ Dolayısıyla bu tarz hadisler, sûfiler açısından ilim ifade etmeyip amel etmek için bağlayıcı olmaz.²⁴³⁷

Konevî de şerh ettiği bir hadis ile ilgili olarak “şer’an ve keşfen sabit olmuştur” diyerek, keşfin bu alanda söz sahibi olabileceğine işaret etmiştir.²⁴³⁸ Aynı şekilde İbn Arabî’ye göre “nefsini bilen, Rabbini bilir” sözü, her ne kadar hadisçiler yanında rivayet yönü ile sahih değilse de bize keşif yolu ile sahihtir ve sabittir.²⁴³⁹ Zira ona göre “Huffâz sened ile naklederler, keşif ehli ise bizzat Nebi (s.a.)’in ağzından ahzedip söylerler”.²⁴⁴⁰ Ayrıca İbn Arabî geleneğinin izleyicilerinden olan İsmail Hakkı Bursevî, “*Ben gizli bir hazine idim ...*” rivayeti üzerinde dururken bu hadisin rivayet açısından sabit olmasa bile keşfen sahih olduğunu söylemiştir. Zira o, keşif ve ilham yoluyla sahih

Ebu’l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *el-Fetâva’l-kübrâ*, (I-VI), thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987, V, 88, 216; Hadis hakkında geniş değerlendirmeler için ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 109-110.

²⁴³⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 148-149.

²⁴³⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 358-359, 399; III, 368.

²⁴³⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 358-359; III, 368; Aynı eser, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, II, 399.

²⁴³⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 368; II, 358-359.

²⁴³⁸ Konevî, *Şerh-u erbaine hadîsen*, 24, 40.

²⁴³⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 358-359, 399; III, 368. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, II, 399, 310; Ayrıca Hicrisî, Muhammed Halil, *el-Cevheru’n-nefis alâ salavâtî İbni İdrîs*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Bulak 1310, 12; Aclunî, *Keşfu’l-hafa*, II, 262.

²⁴⁴⁰ Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, 10.

olan bir şeyin, nakil yoluyla gelenden daha sahih olacağı kanaatindedir. Çünkü ona göre “keşif halinde vehim ve hayal olmaz. Onda tam bir kesinlik ve hakka’l-yakîn hali vardır”.²⁴⁴¹ Bununla beraber onlar, keşfen sahih gördüklerine itibar edip onunla amel etmeyi tercih ederler.²⁴⁴² Bu rivayeti de onlar, seçkin sûfîlerin sair ledunnî sırlarına bina etmeye çalışmışlardır.²⁴⁴³

Hâlbuki hadisçiler, sözü edilen keşif ve rüya ile şeriat bilgisinin sâbit olamayacağı hususunda, bazı istisnalar olsa da hadis usulcülerini ittifak etmişlerdir.²⁴⁴⁴ Bununla beraber Hz. Peygamber’in vefatından sonra artık keşif, ilham veya rüya yoluyla yeni bir peygamber sünneti ihdas veya icat etmek mümkün değildir.²⁴⁴⁵ İbrahim Canan’a göre bazı kitaplarda rastlanılan mükâşefe ve rüya yoluyla Peygamber’den telakki edildiği söylenen sözlere hadis denemez. Onların hiçbir dinî değeri yoktur. Rüya-ı sâdika hali ise de güvenilir (sika) bir kimse, rüyasında Resulullah’dan bazı sözler öğrenmiş olsa da buna hadis denemez.²⁴⁴⁶

İkinci gruba dâhil edilebilecek sûfîler, özellikle Kur’an ve Sünnet’in otoritesine sürekli vurguda bulunurlar.²⁴⁴⁷ Nitekim onlara göre tasavvuf yolunda bulunanların vecd ve halleri, keşif ve ilhamları, şeriat terazisiyle tartılmadıkça, hiçbir kıymet vermez. Kur’an ve Hadis mi’yarı ile yoklamadıkça kabul edilmez.²⁴⁴⁸ Zaten onlara göre tasavvufun aslı, Kur’an ve Sünnet’in gerektirdiklerine yapışmak ve heva ve hevesi, bid’atı terketmedir.²⁴⁴⁹

Bu doğrultuda tasavvuf tarihinde marifet hakkında ilk söz söyleyenlerden biri olduğu düşünülen Zünnûn el-Mısırî, marifet nurunun takvâ nurunu söndürmemesi, zahirî ilme aykırı düşen bâtinî bir ilimden söz edilmemesi ve ilâhî lütufların Allah’ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sebep olmaması gerektiğini beyan etmiştir.²⁴⁵⁰ Aynı dönemde yaşamış olan Ebû Said el-Harrâz (ö. 277/890) ise zahirî ve şer’î hükümlere aykırı düşen bütün bâtinî bilgileri ilke olarak geçersiz saymıştır.²⁴⁵¹ Oluşum döneminin

²⁴⁴¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, II, 399, 310; İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 358-359; III, 368; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 262; Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, 10-12; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 149.

²⁴⁴² İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 358-362; III, 368.

²⁴⁴³ Hicrisî, *el-Cevheru’n-nefis alâ salavâtî İbni İdrîs*, 12.

²⁴⁴⁴ Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadis ve’l-muhaddisûn*, Kahire 1378, 485.

²⁴⁴⁵ Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu yay., Ankara 2000, 86-87.

²⁴⁴⁶ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercümesi ve Şerhi*, (I-XVIII), Akçağ yay., İstanbul ts., II, 68.

²⁴⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 84.

²⁴⁴⁸ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 300 (217. Mektup).

²⁴⁴⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 86.

²⁴⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 347.

²⁴⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 61.

mühim şahsiyetlerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) kalbe gelen muhtelif nüktelerin (marifetin) sağlıklı olmasına, Kur'an ve hadisin şahitlik etmesini şart koşarken²⁴⁵², Cüneyd-i Bağdâdî, sadece Kur'an ve Sünnet çerçevesindeki marifetin geçerli olduğu uyarısında bulunmuştur.²⁴⁵³ Hucvîrî'ye göre her kim ki şeriata aykırı bir söz söylerse, bu söz ilham olmaz. Zira şer'î hükümler ilhamla değil, ilham şer'î hükümlerle ölçülür, bunun aksi tenakuz olur.²⁴⁵⁴ Bursevî de "ilhamî bilginin güvenilirliği, ancak şariat mihengine vurulduktan sonra anlaşılabilir" demiştir.²⁴⁵⁵ Diğer birtakım tasavvufî meselenin yorumlanması hususunda olduğu gibi, marifetullah konusunda da dikkatli hareket edilmediği takdirde İslâm inanç esaslarıyla çelişebilecek türden tehlikeli sonuçların ortaya çıkabileceğinin farkında olmaları sebebiyle ilk sûfîlerin ısrarla böyle bir vurgu yapma gereği duymuş olmaları mümkündür.

Yine bu konuda Ebu'l-Hasan Şâzelî şöyle demiştir: "Keşif yolu ile elde ettiğin bilgi, Kitap ve Sünnet ile çatıştığı takdirde keşif yolu ile elde ettiğin bilgiyi bir yana bırakarak, Kur'an'a ve Sünnet'e bağlı kal ve içinden şöyle söyle; 'Allah, Kur'an ve Sünnet hakkında bana yanılmazlığı garanti etti, ama keşf, ilham ve müşâhedenin sonuçları konusunda bu sonuçları Kitap ve Sünnetin ölçülerine vurmadıkça yanılmazlığı garanti etmedi' ".²⁴⁵⁶ Muasır âlimlerden Said Nursî de aynı noktaya parmak basmıştır. Ona göre bütün tasavvufî hallerin, keşflerin, zevklerin ve müşâhedelerin ölçüsü, Kur'an ve Sünnet'tir. Aynı zamanda bunların esas mihenkleri, Kur'an ve Sünnet'in kudsî ilkeleri ve muhakkik âlimlerin (Kur'an ve Sünnet'ten elde ettikleri) kaidelerdir.²⁴⁵⁷

Aynı hususa keşfî bilginin oluşması hakkında tasavvufî tecrübeyi tamamen ilmi bir görüşle ele alan²⁴⁵⁸ İbn Haldun da işaret etmiştir. Ona göre tasavvuf mensuplarının uluları bu keşiflere itibar etmemişler, ansızın husule gelen bu keşif ve tasarrufları, mihnet ve sınaı sayarak bundan dolayı Allah'a sığınmışlardır. Bununla beraber tasavvuf mensuplarına göre bu keşifler, ancak istikamet, yani şariat hükümlerine uygun olarak çalışma sonucunda husule gelirse, doğru ve sahih sayılır.²⁴⁵⁹

Bu da gösteriyor ki sûfîler, zâhir denilen İslâmî ilimler aracılığıyla elde edilen bilgilere ters düşen bilgi ve davranışlarını terk edip kendilerini düzeltmekle

²⁴⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 41.

²⁴⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 51.

²⁴⁵⁴ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 335-336.

²⁴⁵⁵ Bursevî, *Kitâbu'l-hitab*, 15, 43; Bursevî, *Kenz-i mahfî*, 30.

²⁴⁵⁶ Gazalî, *el-Munkızu mine'd-dalal ve Tasavvufî İncelemeler*, 279.

²⁴⁵⁷ Said Nursî, *Mektubât*, 83.

²⁴⁵⁸ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Araf yay., İstanbul 2013, 155.

²⁴⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 546-548.

yükümlüdürler. Çünkü zâhir ilimlerin doğruluk derecesini Kur'an ve Sünnet'e başvurarak öğrenmek mümkündür. Aynı şekilde keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgiyle amel edebilmenin temel şartı da onların Kur'an ve Sünnet'e uygunluğudur. Dolayısıyla tasavvufun öne sürdüğü belli yöntemlerle ulaşılan bilgilerin doğruluğu, ancak Kur'an ve Sünnet ile kontrol edilebilir.²⁴⁶⁰ Zira sûfilere göre evliyanın kalbine gelen ilhamlardan bazısı yanlış olabilir. Çünkü ilham olunan bilgilere benzeyen bazı yanlış başlangıçlar hatırına gelmiş olabilir. Bunları doğru sanır ve ilham olunan bilgilere karıştırır. Böylece ilham, doğruluğunu kaybeder. Bazen de keşflerde rüyalarda gizli şeyler kendisine gösterilebilir. Bunları gördüğü gibi olacak sanır. Hâlbuki onlara mana vermek, tabir etmek gerektiğini bilmez. Bunun için söylediği şeyler meydana çıkmaz. İşte bu sebeplerden dolayı keşf ve ilhamlar hatalı olabilmektedir.²⁴⁶¹

Kısaca bu düşüncede olanlara göre objektif bir nazarla bakıldığında tasavvuf ve tarikat bir limandır. Ancak bu limana en değerli eşyaları taşıyan gemiler yanaştığı gibi bazen tehlikeli atıklar taşıyan gemiler de yaşanabilmektedir. Hal böyle olunca limanın güvenliğini sağlamak, ayrı bir önem arz etmektedir. Eğer bu limana yanaşacak gemileri kontrol eden ve zararlı atıklar bulunduranların yanaşmasını engelleyecek bir kontrol mekanizması bulunmazsa, liman sürekli risk altında kalmaya devam edecektir. Limanın kapalı olması problemi çözmemektedir. Tarikat limanını kapatmak, siyasî bir tercih ve idârî bir karardır. Bu limanı kapatsanız da insanların vaktiyle o limanda bulunan mallarına ihtiyacı varsa ve bu ihtiyaç ruhî ve sosyolojik açıdan kaçınılmaz ise limanı kapatmak çözüm değildir. İnsanlar o kapalı limanın etrafında dolaşacaklar ve mallara farklı yollardan ulaşmaya çalışacaklardır. Ancak bu arada faydalı ve zararlı olanı fark edemeden onlardan yararlanmaya başlayacaklardır. Bu yüzden bu konuda son sözü söyleyecek bir denetçiye, muhtevayı belirleyecek bir rehber ihtiyacı vardır.²⁴⁶²

Böyle olmakla beraber her iki gruptaki sûfiler, keşfî bilginin dereceleri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlara göre keşfî bilgide yanılma, öyle anlaşıyor ki daha çok seyru sülûk esnasında söz konusu olmaktadır. Sülûkünü tamamlayıp belli bir mertebeye ulaşanların keşfî bilgisinde ise genellikle hata olmayacağı belirtilmiştir. Zira bu kimselere gelen bilginin doğruluğu, kesinliği ve kaynağı açısından vahiy ile

²⁴⁶⁰ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 491.

²⁴⁶¹ İmam Rabbanî, *el-Mektubât*, 300 (217. Mektup).

²⁴⁶² Hasan Kâmil Yılmaz, *Marifetullah*, 24.

eşdeğerde olduğu kabul edilmektedir.²⁴⁶³ Onlara göre seyr-ü sülûklerini tamamlayamayan ve yolun yarısında olan sûfiler için en uygun olanı, yolun sonuna ve hakîkatına erinceye kadar, keşf ve ilhamını din âlimlerinin görüşlerine göre düzeltip, onlara uymasıdır. Çünkü âlimlerin delil ve dayanakları, vahiy ile kesin ilme kavuşmuş olan peygamberlerdir... Kitap ve Sünnet'in gerektirdiği şekilde inanmak nasıl gerekli ise bu iki kaynaktan müçtehid imamların çıkarıp ortaya koydukları hükümlerle de amel etmek aynı şekilde gereklidir.²⁴⁶⁴ Bununla beraber onlara göre sâlik için gerekli olan şeylerden birisi, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ulemasının Kur'an, Sünnet ve selefin rivayetlerinden istinbat ettiği doğru itikat üzere olmasıdır. Yine Kur'an ve Hadisi, Ehl-i hak yani Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ulemasının anladığı manalara hamletmesi gerekir. Faraza keşf ve ilham ile oluşan herhangi bir bilgi, Ehl-i hakkın ortaya koyduğu manalara aykırı olursa, keşf ve ilhama itibar edilmemesi ve ondan Allah'a sığınılması gerekir.²⁴⁶⁵

Belli bir mertebeye ulaştıktan sonra elde edilen keşfi bilgi sûfilerce muhtelif açılardan vahiyle eşdeğerde görülse bile bu bilginin açıklanma zorunluluğunun bulunmaması ya da çoğu zaman açıklanabilir türden olmaması veya kolayca ifade kalıplarına dökülememesi sebebiyle, bağlayıcılık noktasından keşf sahibinin dışında bir başka kimseyi ilgilendirmedeği, dolayısıyla sübjektif olduğu açıktır. Ayrıca burhan ve delilin geçerli olduğu alanda keşfi bilginin istidlali bilgilerle aynı olacağının belirtilmesi, bu sahada keşf yoluyla farklı bir bilginin ortaya çıkmayacağını da göstermektedir. Bu durumda keşfi bilginin kişiye ne gibi bir yararı olduğu sorulabilir. Sûfilerin açıklamaları dikkate alındığında bu soruya verilecek cevap, "yakîn" olacaktır.²⁴⁶⁶ Zira onlara göre keşf sâhibi, vahiy ile bildirilmiş olan ve burhan ve delille ortaya konmuş bulunan dinin hükümlerini, bizzat görür hâle gelerek kesin imana; yâni yakîne ermektedir.²⁴⁶⁷ Nitekim İbrahim (a.s.) Hz. Allah'tan, ölüyü nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini talep edince, Hz. Allah "Yoksa inanmadın mı?" diye hitap etmiş, o da "İnandım ancak kalbimin mutmain olması için görmek istedim." diye cevap

²⁴⁶³ Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", 90.

²⁴⁶⁴ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 478 (286. Mektup); Ayrıca bkz. Aynı eser, 217 (157. Mektup). Bâzı sûfilerin "Tarikat, şeriata uymalıdır", "Şeriat, tarafından uygun görülmeyen haller bâtıldır" gibi sözleri de aynı anlamda söylenmiş sözler olarak değerlendirilebilir.

²⁴⁶⁵ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 477-478 (286. Mektup).

²⁴⁶⁶ Mesela bkz. Tûsî, *el-Luma'*, 101-103; Kelabazî, *el-Taarruf*, 73; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 215-218; Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, 68-69.

²⁴⁶⁷ Hz. Ebû Bekir'in, "Yakîn îmânın tamamıdır dediği nakledilmektedir. Bkz. Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA*, X, 107.

vermişti.²⁴⁶⁸ Buna sûfiler, iman ile “ıyân”ın birleşmesi demektedirler.²⁴⁶⁹ İmâm-ı Rabbânî bunu şöyle dile getirir: Sûfiyye yoluna girmekten maksat şer’an itikad edilmesi gereken şeylerin hak olduğuna yakîni artırmak... Ve şer’î emirlerin edası hususunda kolaylık sağlamaktır.²⁴⁷⁰

Nihâî noktada birkaç hususu dile getirmek isteriz. Birinci huşu, tasavvufî bilgiyi tamamen reddedip kabul etmemek isabetli bir yaklaşım olmadığı gibi onu sorgulamadan mutlak doğru olarak kabul etmekte isabetli değildir. Kanaatimizce bu hususta doğru olan İbn Teymiye’nin şu yaklaşımıdır: “Bazıları tasavvufu, yanlış olsun doğru olsun, her şeyi ile kabulleniyorlar; diğer bazıları ise bazı kelimeler ve fıkıh âlimlerinin yaptığı gibi, doğru yanlış ayırt etmeksizin bütünüyle reddediyorlar. Tasavvuf konusunda doğru tutum, Kur’an ve sünnete uyanı kabul, uymayanı reddetmektir.”²⁴⁷¹

İkinci olarak keşfî bilginin mutlak anlamda esas alınmasına katılmamaktayız. Zira bu yolun varlığını kabul etsek bile, bütün insanları kapsamaz. Çünkü insanlardan istenen bu yol olsaydı, akıl yürütme boş ve manasız olur, Kur’an buna çağırmazdı. Kur’an’ın nefsi arındırmaya çağırması, bunun istidlalin doğru yürüyebilmesi için şart olmasındandır, kendi başına yeterli olmasından değildir.²⁴⁷²

Üçüncüsü, tasavvufî bilgi, ya keşf ile ya da akıl ile test edilebilir. Keşf ile test edilmesi, başka bir keşfî gerektireceği ve bu da devr ve teselsül oluşturacağı için makul görünmemektedir. O hâlde akılla test edilmesi geçerli olacaktır. Bu da yine tasavvufî bilginin akıl olmaksızın sıhhatinin ölçülemeyeceğini ve akla muhtaç olduğunu göstermektedir.

O hâlde marifetullah konusunda kelamcılarla sûfilerin bilgi kaynağı açısından izledikleri yöntemlere bakıldığında, kelamcıların marifetullah algıları, akıl ve nass kaynaklı olduğu için objektif ve bağlayıcı olup doğruluğu ve yanlışlığı sorgulanıp tespit edilebilecek bir bilgidir. Sûfilerin marifetullaha yönelik düşünceleri keşf ve ilham kaynaklı olduğu için daha ziyade sübjektif ve bağlayıcı olmamakla beraber Kur’an ve Sünnet dışında doğruluğunun test edilmesi çok güçtür. Ayrıca kelamcıların düşünceleri nesnel olup herkes için genel geçer iken; sûfilerin düşünceleri herkese yönelik olmayıp onların metodolojisini izleyenlere yöneliktir. Yine tasavvufî tecrübenin bütünlüğünün

²⁴⁶⁸ Bakara: 2/260.

²⁴⁶⁹ Bk. Kâşifî, Vâiz Ali b. Hüseyin, *Reşahâtu ayni'l-hayât*, (Çev.: M. Şerif el-Abbâsî), İstanbul 1291, 128.

²⁴⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, 104-106; 298-300 (59. ve 217. Mektuplar).

²⁴⁷¹ İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, X, 82.

²⁴⁷² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-keşf an menâhici'l-edille*, 73.

tahlil edilmesi imkânsızdır. Zira mistik durumda fikir, her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgarî seviyeye iniyor ve böyle bir analize imkân kalmamaktadır.²⁴⁷³ Dolayısıyla kelimcilerin düşüncelerinde herkesi bağlayıcılık söz konusu iken; sûfilerin düşünceleri herkesi bağlamaktan ziyade tecrübe sahibini bağlar niteliktedir.

Böyle olmakla beraber kelimcilerin nazarî bilgisinden veya tasavvufî bilgidен birinin mutlak doğru, diğerinin mutlak yanlış olduğu iddia edilirse, bu da çözüm olmamaktadır. Zira marifetullah konusunda kelam ve tasavvufun kullandığı metotların her ikisinde de hata payının olması mümkündür. Zira kelimciler akıl yürütmeyi özellikle ön plana çıkarmışlardır. Hâlbuki akıl yürütmekle, bilinenlerin tasavvuru ile bilinmeyenlerin tasavvurunu ve bilinenlerin tasdiki ile bilinmeyenlerin tasdiki kazanılır. Bu hususta bazen hata edilebilir.²⁴⁷⁴ Sûfiler de keşfî bilgilerin Hak'tan veya melekten gelmeyen, yani nefisten ve şeytandan gelen birtakım hâtırların etkisiyle hataya düşebilirler. O hâlde yapılması gereken, Kur'an ve Sünnet mihenk taşı kabul edilip, bu doğrultuda hem kelimcilerin hem de sûfilerin görüşlerinin değerlendirilmesi ve doğru veya yanlışın tespit edilmesidir.

3.5. ALLAH'I BİLMENİN GEREKLİLİĞİ

Sûfiler, marifetullahı vâcip olan ve vâcip olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. Allah'ın ulûhiyetinde tek ve bir olduğunu bilmek vâcip olan marifetullahtır. Manalara delalet eden isimlerin Allah'a nisbet edilmesinin bilinmesi gibi konular da vâcip olmayan kısımdandır.²⁴⁷⁵ Bununla beraber onlara göre kişiye vâcip olan ilk şey, marifetullahtır.²⁴⁷⁶ Nitekim Ebu'l-Hüseyin en-Nurî, "Allah'ın kullarına ilk farz kıldığı şey nedir?" diye sorulduğunda: "Marifettir, çünkü Allah, *"Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."*²⁴⁷⁷ buyurmaktadır.²⁴⁷⁸

Dikkat edilirse sûfiler, marifetullahı kişiye vâcip olan ilk şey olarak görmüşlerdir. Ancak her ne kadar onlar, marifetullahın akılla elde edilebileceğini kabul etmişlerse de bu vücbiyyetin kaynağı olarak akli değil, şeriati tayin etmişlerdir. O hâlde onların bu

²⁴⁷³ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 27.

²⁴⁷⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, 24.

²⁴⁷⁵ İbn Arabî, *Futuhatu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 161.

²⁴⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 215.

²⁴⁷⁷ Zariyat: 51/56.

²⁴⁷⁸ Tûsî, *el-Luma'*, 63.

düşünceye varmasında hangi gerekçelerin etkisi olduğu, onların bu görüşlerini nasıl temellendirdiklerini ortaya koymamız gerekecektir.

3.5.1. Şer'î Sorumluluk Oluşu

Marifetullahın vücubiyet kaynağının akıl olup olmayacağı kelamcılar arasında tartışmalıdır. Ancak ilahî çağrının ulaştığı kimseler için marifetullahın şer'î bir sorumluluk olduğu konusunda hem kelamcılar kendi arasında hem de sûfilerle görüş birliğine varmışlardır. Nitekim marifetullahı akli bir sorumluluk olarak gören Mutezile ve Mâturîdîlerin geneline göre ilahî mesajın ulaşmadığı durumlarda bu vücubiyet geçerlidir. Zaten ilahî çağrının ulaştığı kimseler için şer'î yükümlülüğün olduğunu onlar da kabul etmişlerdir. Sûfiler ise marifetullahı Eş'arî kelamcılarının savunduğu gibi mutlak olarak şer'î bir sorumluluk olarak kabul etmişlerdir.

Konuya geçmeden önce bilgi vasıtaları bağlamında sûfilerin bilgi nazariyesinin sınırlarını ortaya koymakata fayda vardır. Sûfiler nezdinde bilinebilirlik veya ilme konu olması bakımından âlem, şehâdet ve ğayb âlemi diye ikiye ayrılır. Onlar, şehadet âleminin duyularla idrak edilebileceğini kabul eder ve bu noktadan duyulara herhangi bir itirazda bulunmazlar.²⁴⁷⁹ Anlaşıldığı kadarıyla onlara göre görülen âlem duyular, hayal, fikir ve akıldan ibaret idrak mekanizmasıyla algılanırken, görülmeyen âlemin bilgisi sadece vahiy ve ilham yoluyla elde edilebilir. Vahiy ve ilhamı, şehadet âleminin bilgisi için pek söz konusu etmemişlerdir. Çünkü onlar, ancak yüce olan âlemin bilgisini elde etmek üzere ayrılmış, şehadet âlemi ise süflî unsurlardan oluşmuştur.²⁴⁸⁰ Ancak ğayb âlemine dair bilginin, ancak şer'î haber ile idrak edilebileceğini söylemişlerdir. Zira onlara göre ahiret gibi metafizik meseleler akli aşan hususlardır ve bu konular tamamen şeriatla bilinebilir.²⁴⁸¹

Öte yandan sûfiler, marifetullahın hem aklî hem de naklî olarak elde edilebileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁴⁸² Ancak sûfiler, marifetullah konusunda nakil yolunun daha geniş ve sağlıklı, nazar yolunun daha dar ve riskli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zaten sûfilerin marifetullah anlayışı, nakil yoluyla elde edilmiş bilgilere bina edilmektedir. Onlara göre nakil yoluyla elde edilen marifetullah, akıl yürütme ile

²⁴⁷⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, XIV, 466-467; Ayrıca bkz. Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 66.

²⁴⁸⁰ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin Kelamî Görüşleri*, 61.

²⁴⁸¹ Gazalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 287.

²⁴⁸² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 314-315.

hâsıl olan marifetullahtan daha yücedir. Çünkü akıl yoluyla ulaşılan marifetullahın delilleri, sadece selbîdir. Ancak nakil yoluyla elde edilen marifetullahın delilleri hem müsbet hem de selbîdir.²⁴⁸³

Sûfiler, aklın fonksiyonunu ele alırken, onun marifetullahın elde edilmesindeki etkisini gözardı etmemişlerdir. Nitekim onlara göre Allah, müminlerin aklından, nazarî delillerle O'nu tanıdıktan sonra Allah'ı tanımalarını talep etmiştir.²⁴⁸⁴ Dolayısıyla O'nun yarattıklarını görüp O'nu bilmek ve anlamak, herkese borçtur. İnsan öyle bir şekilde yaratılmıştır ki kendisini okutan veya bildiren hiç kimse olmasa dahi aklı ve zekâsı ile Allah'ı bilmesi ve bulması mümkündür.²⁴⁸⁵ Zira sûfilere göre bilinen her şey, bir açıdan yaratılanların idrak edebilecekleri, akledilebilir ve hissedilebilir şeylerdir.²⁴⁸⁶

Öte yandan sûfiler, akla ve aklın işlevselliği olan istidlal ve nazarın marifetullah konusunda önemli olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak aklın, sınırlı olup yetersiz olduğunu, dolayısıyla tek başına yani ilahî mesaj olmaksızın herhangi bir şeyi vâcip kılabilceğini reddetmişlerdir. Bununla beraber onlar, marifetullah konusunda aklın işlevselliğini özellikle ele alarak aslında onun Allah'ı bilmede tek başına bir yükümlülük yükleyemeyeceğini dile getirmişlerdir.

Sûfiler, marifetullahın akılla vâcip olamayacağını, çünkü O'nun akledilemeyeceğini ileri sürerek, Mutezile'nin marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak görmesine şiddetle karşı çıkmışlardır.²⁴⁸⁷ Zira onlara göre Mutezile'nin bu görüşüne göre akıllı olmayanlardan başka hiç kimsenin, O'nun hakkında hakiki marifet sahibi olması câiz değildir. Hâlbuki İslâm diyarlarında delilere nisbetle ve onların haline göre bu söz bâtıldır. Zira deliler hükmen, ârifler gibidir. Yani akılları olmadığı halde mecnunlar ve divaneler, hükmen Allah'ı bilmiş ve tanımış sayılırlar. Akıllı ve bâliğ olmayan küçüklerin hükmü de iman hükmüdür. Yani bâliğ olmayanlar, akıllı olmasalar bile hükmen mümindirler. Şayet marifetullah sadece akılla olsaydı, akla sahip olmadıkları için bunların marifet hükmüne sahip olmaları gerekirdi. Aynı şekilde aklı olan kâfirler için de küfrün hükmü geçerlidir. Şayet akıl, marifetin illeti olsaydı, her akıllının ârif olması, bütün akılsızların da câhil olması gerekirdi.²⁴⁸⁸

²⁴⁸³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, X, 185.

²⁴⁸⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 321.

²⁴⁸⁵ M. Zahid Kotku, *Nefsî Terbiyesi*, 25.

²⁴⁸⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 316.

²⁴⁸⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 183.

²⁴⁸⁸ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 332.

Aynı şekilde kulun istidlâlî ilmi marifetullahı illet olamaz. Marifetullahın illeti, O'nun hidayeti ve duyurmasıdır.²⁴⁸⁹ Zira onlara göre İblis cenneti, cehennemi, arşı, kürsîyi ve daha başka pek çok ayet ve delilleri görmüş, fakat bütün bunları görmesi, marifet sahibi olmasının illeti olmamıştır. Hâlbuki Allah, “*Onlara melekleri indirsek, ölümler kendileriyle konuşsa, her şeyi karşılıklarına toplasak, yine de Allah'ın dilemesi hali müstesna, onlar iman edecek değillerdir.*”²⁴⁹⁰ şeklinde buyurmuştur. Eğer ayetleri ve harikulade halleri görmek ve bunlarla istidlal etmek, marifet sahibi olmanın illeti olsaydı, Allah kendi meşiyetini ve iradesini değil, istidlali ve ayetleri görmeyi marifetin illeti kılardı.²⁴⁹¹ Bundan da anlaşıldığı üzere aslında sûfiler, şu hususta ittifak etmişlerdir: Allah'a giden yolda delil, sadece Allah'tır. Akıllı kişi Allah'a giden yolda nasıl delile muhtaç ise akıl da delile muhtaçtır. Zira akıl, sonradan yaratılmıştır. Sonradan yaratılan bir varlık, ancak kendisi gibi varlıklar sahasında delil olabilir.²⁴⁹²

Öte yandan mülhidler de istidlal yapmaktadır. Fakat bunların çoğu ârif değillerdir.²⁴⁹³ Dolayısıyla da akıl, marifetullahın illeti olamaz. Zira aklın istidlal ile ispatı teşbih, nefyi de ta'tildir. Yani akla dayanarak “Allah şudur” demek teşbih, “Allah şu değildir” demek ta'tildir. Zaten akıl için bu iki esastan başka mecal yoktur. Yani aklın dönüp dolaştığı yer teşbih ve ta'til sahasıdır. Bu iki halin ikisi de tanımama halidir.²⁴⁹⁴ Akıl, marifetullahın illeti olarak görenlere şöyle denir: aklın delaleti ile Allah olmak üzere kalpte tasavvur edilen hiçbir şey yoktur ki Allah, onun hilafına olmamış olsun.²⁴⁹⁵ Böylece sûfiler, bazı kelimcilerin “Allah hakkındaki marifetin illeti ve kaynağı istidlaldır; istidalcilerden başkasının marifet sahibi olması caiz değildir”²⁴⁹⁶ şeklindeki görüşlerine cevap vermişlerdir.

Bu da gösteriyor ki O'nun inayeti olmadan istidlalde bulunmak, görülen ayet ve deliller üzerinde düşünmek, tamamıyla hatadır. O hâlde marifetullah hakkında delil, illet değil, sebep ve vasıta'dır. Zira Hz. İbrahim, gündüz mağaradan çıktığı zaman bir şey görmemiştir. Hâlbuki gündüz deliller, daha çoktur, ilginç şeyler daha açık görülür. Gece mağaradan çıkınca, yıldızları görmüştü. Allah hakkındaki bilginin illeti delil olsaydı, gündüz deliller daha açık ve ilginç şeyler daha net değil midir? Hz. İbrahim'e delil, gece

²⁴⁸⁹ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 211.

²⁴⁹⁰ En'am: 6/111.

²⁴⁹¹ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2010, 332.

²⁴⁹² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 37; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 160.

²⁴⁹³ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcub*, (Haz. Süleyman Uludağ), 332.

²⁴⁹⁴ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 334-335.

²⁴⁹⁵ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 334

²⁴⁹⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 332.

değil de gündüz gösterilmez miydi? O hâlde Allah, kulunu dilediği gibi, dilediği şeye hidayet eder, yolunu gösterir.²⁴⁹⁷ Ayrıca marifetin illeti delil ise istidlal yapan herkesin ârif olması gerekir. Bu ise açıkça inat ve tanımazlıktır. O hâlde O’nun hakkında delil, illet değil, sebep ve vasıtaadır.²⁴⁹⁸

O hâlde sûfiler, marifetullahı Allah’ın inayeti olarak görmüşlerdir. Bu görüşlerine de birçok ayeti²⁴⁹⁹ delil getirirler.²⁵⁰⁰ Bununla beraber onlar, marifetullahın şer’î bir sorumluluk olduğunu, naklî delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Nitekim onlar, “*Ben cinleri ve insanları ancak Bana ibadet etsinler diye yarattım.*”²⁵⁰¹ ayetini delil getirmişlerdir. Zira onlar, İbn Abbas’a dayandırmak suretiyle “ibadet etmek” manasına olan fiilin “el-ibade” kökünü, “bilmek”, yani “el-ma’rife” sözüyle tefsir ve te’vil etmişlerdir.²⁵⁰²

Onların marifetullahı Allahın inayeti olarak görmeleri başka bir gerekçesi şu olabilir: Onlara göre sağlıklı akıl, marifetin illeti değil, sebebidir. Zira marifetin illeti ayette²⁵⁰³ de ifade edildiği üzere Allah’ın meşietindeki lütuf ve sırf Allah’ın inayetidir. Yani Allah ile kulları arasında inayet ilişkisi vardır.²⁵⁰⁴ Nitekim Allah, kul O’nu tanısin diye onu bizzat kendi tarifi ve taarrufu ile ârif kılmıştır.²⁵⁰⁵ Bu durumda Allah’ı kemal sıfatlarıyla tanımak gerekir. Bu da ancak Allah’ın güzel riayeti, gözetmesi ve sıhhatli inayeti olmaksızın doğru-dürüst bir şekilde husule gelmez.²⁵⁰⁶ Dolayısıyla deliller ve akıllar, tümüyle Allah’ın mülkü olup, O’nun tasarrufu altındadır. Dilediğinde fiillerinden bir fiilini, birisine delil kılar, bir başkasına da kendisi için hicap kılar. Mesela Hz. İsa, kimilerinin Allah’ı tanımalarına delil olmuşken, kimilerine O’nu tanımamalarına hicap olmuştur. Bunun neticesinde de bir taife Hz. İsa’yı Allah’ın kulu, diğer bir taife ise O’nun oğlu olarak görmüşlerdir. Aynı şekilde put, ay ve güneş de

²⁴⁹⁷ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 338.

²⁴⁹⁸ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 338.

²⁴⁹⁹ Bkz. En’am: 6/111, 122; Hucurat: 49/7; Zümer: 39/22.

²⁵⁰⁰ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 333-334.

²⁵⁰¹ Zariyat: 51/56

²⁵⁰² Tûsî, *el-Luma’* 63; Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, Hz. Süleyman Uludağ, 331; Râzî, *Tefsir-i Kebir*, XX, 398; İbn Haldun, *Şifau’s-sail*, 59; Düveyş, *Resâil-u ve Fetâvâ fî zemmi İbn Arabîyyi’s-sûfî*, 26; Süleyman Uludağ, “Ma’rifet”, *DİA*, XXVIII, 55; Mehmet Bayrakdar, “Fuzulî’ye göre İlim ve Allah’ı Bilmek”, *Diyanet Dergisi*, 19, Ankara 1983, 26.

²⁵⁰³ En’am: 6/111.

²⁵⁰⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 92.

²⁵⁰⁵ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 335.

²⁵⁰⁶ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 337.

böyledir. Bunlar, bazıları için Allah'ı bilmeye götüren bir delil olmuş, bazıları için de O'nu tanımlarına perde olmuştur.²⁵⁰⁷

Sûfilere göre aklın marifetullahı vâcib kılamayacağının diğer bir gerekçesi ise akıl yoluyla elde edilen marifetullahın, delillerinde şüphe barındırmasıdır. Zira bu bilgi, tahmin yoluyla elde edilmiştir. Ancak şeriatle özellikle de mütevatir haber ile elde edilen marifetullah kesinlik bildirir. Müminlerin nazarında şüphe barındırmaz. Yani marifetullah konusunda en kesin bilgi yolu, sadece şeriat ile elde edilen bilgidir. Zira bu yol, Allah'ın kendisini kullarına tanıttırdığı bir yoldur. Şüphesiz ki Allah, kendisini kullarından daha iyi bilir.²⁵⁰⁸ Ayrıca ona göre akıl, nazar ve fikir gibi yaratılmış varlıklar, O'nun hakkında hüküm veremez. Akıl ve nazar, ancak "O, şu değildir" gibi şeklinde hüküm koyabilir ki bu da bir tahmindir. Tahminde bulunan kişi, isabet edebileceği gibi hata da edebilir.²⁵⁰⁹

Öte yandan akıl, kendisinde oluşan vehm ve tasavvurlardan sıyrılmaz ve onların etkisinde kalır. Bu da onun, Allah'ı bilememesinin bir sebebidir.²⁵¹⁰ Öyleyse insan, kimi konularda aklın zorunlu ilkelerini taklit etmelidir. Ama akıl da fikri taklit eder. Fikir de bazen yanılmadan kurtulamaz. Duyuları taklit ettiğinde de pek farklı değildir. Öyleyse insanın bilmesi ve tanınması, bu durumda hata ihtimalini bertaraf edememektedir.²⁵¹¹ Yani akıl, dayandığı duyular sebebiyle hataya düşebilir. Duyu hata yaptığında akıl da aynı hatayı tekrarlar. Akıl hataya düştüğünde veya şüphe ettiğinde, bunu tashih edebilecek başka bir ölçü olmalıdır. Böyle bir durumda aklî istidlal, artık bilgi üretmekten âciz kalır.²⁵¹² Bununla beraber akıl, bazen isabet eder, doğruyu bulur, bazen de hata eder.²⁵¹³ Zira insan düşüncesinin ürünü olan her şey, yanlış olma ihtimalini beraberinde taşır. Çünkü o, bu dünyada olduğu için bu dünyanın özelliği olan yanılmak ve karıştırmak, akıldan ayrılmaz.²⁵¹⁴ Hâlbuki Allah'ın zatı veya sıfatları hakkında yanlış düşünmek ve yanılgıya düşmek, çok tehlikeli bir hatadır. Dolayısıyla akıl, Allah'a ait şeyleri anlayacak kadar mükemmel olmayıp kusurludur. Ancak zamanla ilerleyerek temizlenip Allah ile münasebet elde edebilir.²⁵¹⁵ Peygamberlerin getirdikleri ilahî

²⁵⁰⁷ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 337-338.

²⁵⁰⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 72.

²⁵⁰⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IX, 72.

²⁵¹⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 181.

²⁵¹¹ Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, 143.

²⁵¹² Şahin Filiz, *İslâm Düşüncesinde Mistik Bilginin Yeri*, 316.

²⁵¹³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 316

²⁵¹⁴ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 413 (266. Mektup).

²⁵¹⁵ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 413 (266. Mektup).

mesajlar gelmedikçe de akıl ilerleyip temizlenemez. O hâlde insanlar, peygamberlerden gelen sözlere ve haberlere muhtaçtır ve onları öğrenmek zorundadır.²⁵¹⁶ Diğer bir ifadeyle akla dayalı araştırmaların muhtemel hatalı sonuçlarından kaçınabilmek için tutulması gereken tek çıkar yol, ğayb âlemi ile ilgili olarak mukaddes kaynağın yanbaşında akla dayalı bir akım geliştirmemektir.²⁵¹⁷ Zira din alanında akli hakem kılmaya kalkışmanın sonucu olarak İslâm toplumunda inanç çatışmaları ve ayrılıkları belirmeye başlamıştır.²⁵¹⁸

Sûfileri akla karşı bu kadar ihtiyatlı davranmaya sevk eden diğer bir sebep de şudur: Kelamcıların da kabul ettiği üzere “akıl sahipleri, nazar ve istidlal derecesine yetişememeleri veya bunun şartlarını eksik bırakmalarından dolayı ihtilafa düşerler”.²⁵¹⁹ Nitekim akıl yoluyla Allah hakkında bilgi edinilebileceğini iddia edenler sürekli ihtilaf içindedirler. Birinin tarif ve tavsif ettiği Allah’ın diğerinden farklılık arz etmekte, hatta bu farklılıktan dolayı birbirlerini tekfir etmektedirler. Hâlbuki Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar aralarında uzun bir zaman dilimi olmasına rağmen peygamberler arasında ihtilaf olmamıştır.²⁵²⁰ Yani ashabu’n-nazarın Allah hakkındaki görüşleri akıl yürütmeleri ölçüsünde muhtelifdir. Hâlbuki Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin, Allah hakkındaki görüşleri aynıdır.²⁵²¹

Sûfilerin lehlerinde delil getirdikleri diğer bir gerekçe ise Allah’ın peygamberine buyurarak, “*O’ndan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.*”²⁵²² şeklinde emretmiş olmasıdır.²⁵²³ O’nun mahlûkattan farklı sıfatları olması gerektiğini bilmektir. Bu açıdan bilmek de nakil ile emredilmiştir.²⁵²⁴ Dolayısıyla O, ancak şeriatle bilinebilir. Zira akıllar, bu konuda şaşkındır, bu şaşkınlık da gerçek bilgiye ulaşmaya engeldir.²⁵²⁵ O hâlde onlara göre “*O’ndan başka hiçbir ilahın olmadığını bil.*”²⁵²⁶ ayetindeki emir, “Allah’la ilgili olan asıl düşünceye ters düşmeyen haberlerimle beni bil” şeklindedir.²⁵²⁷

Sûfilerin marifetullahı şer’î bir sorumluluk olarak görmeleri, onların hüsün-kubuh algılarıyla da ilişkilendirilebilir. Nitekim onlar, hüsün ve kubhu zati bir vasıf olarak

²⁵¹⁶ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 414 (266. Mektup).

²⁵¹⁷ Gazalî, *el-Munkızu mine’ d-dalal ve Tasavvufî İncelemeler*, 393-394.

²⁵¹⁸ Gazalî, *el-Munkızu mine’ d-dalal ve Tasavvufî İncelemeler*, 395.

²⁵¹⁹ Sabunî, *el-Bidaye*, 32.

²⁵²⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 337-338.

²⁵²¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 337.

²⁵²² Muhammed: 47/19.

²⁵²³ İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 92.

²⁵²⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, Osman Yahya, IV, 218.

²⁵²⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, Dâru’l-Kutubî’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ, II, 307.

²⁵²⁶ Muhammed: 47/19.

²⁵²⁷ İbn Arabî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, II, 93.

görenleri asıl maksadı bilmemekle suçlamışlardır. Onlar, bir şeyin iyi veya kötü olmasının ancak şeriatla bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁵²⁸ Onlar, aklın mutlak anlamda iyiyi ve kötüyü bilemeyeceğini, ancak bazı şeylerin iyi veya kötü olduğu hükmüne varabileceğini ileri sürmüşlerdir. Zira onlara göre hüsün ve kubuh iki şekildedir. Birincisi, bazı şeylerin iyi veya kötü olması zatındandır. Bunların akıl yürütmeyle bilinmesi mümkündür. İkincisi ise iyi veya kötülüğü zatından olmayıp, ancak Allah tarafından bildirildikten sonra iyi veya kötü olduğu bilinen şeylerdir.²⁵²⁹ Bu bilgilerden hareketle sûfilerin nazarında aklın, marifetullah konusunda mükellef kılıcı bir yönünün olmadığını söyleyebiliriz. Zira onlar, Allah'ı bilmenin, ancak şeriatle haber vermek suretiyle mümkün olduğunu savunmuşlardır.²⁵³⁰

Aslında sûfilerin marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak addetmeleri beklenemez. Zira sûfilerin metodolojisinde akıl, her ne kadar tamamen devre dışı bırakılmamışsa da sürekli nakilden ve keşfî bilgiden sonra gelen bir bilgi vasıtasıdır. Onlar aklın, Allah karşısında âciz olduğunu, O'nun yol göstericiliğine ihtiyaç duyduğunu özellikle vurgulamışlardır.²⁵³¹ Ayrıca sûfilere göre Allah sonsuz ve sınırsız iken, insanın akli ve ilmi sınırlı ve sonludur. Dolayısıyla akıl, ancak kendi sınırlı alanını ve Allah'ın ilham ettiği veya Peygamber göndererek haber verdiği bilgileri kavrayabilir.²⁵³² Ancak keşfî bilgi ile şeriatla yeni bir şey ortaya konmuyor, belki de açık olmayan hükümler anlaşılır hâle getirilebiliyor. Zira şeriatın açık hüküm koymadığı yerde ise keşf ile bir şeyin hak ya da bâtil olduğuna kesin karar vermek gerçekten çok zordur. Çünkü ilham, kat'î değil zannîdir.²⁵³³ Bu durumda keşfî bilgi ile de marifetullahın bir sorumluluk olduğuna hükmedilemez. Dolayısıyla sûfilerin nazarında genel anlamda bütün şer'î hükümler, özel anlamda ise marifetullahın bir sorumluluk olduğunu tayin eden yegâne otoride şeriattır. Nitekim sûfiler, özellikle şer'î vücubu kabul etmişlerdir. Zira sûfilere göre Allah'tan gelenlere iman etmeyenler dışında vücub-u şer'îyi kabul etmeyen yoktur.²⁵³⁴

²⁵²⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 183.

²⁵²⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I, 206.

²⁵³⁰ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 218.

²⁵³¹ İbrahim Hakkı, *Marifetname*, 451.

²⁵³² İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, VIII, 220.

²⁵³³ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 174 (107. Mektup).

²⁵³⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, III, 165.

Kelam ilminin birçok meselesinde Mâtürîdî'ye yakın tavır almasına²⁵³⁵ rağmen İmam Rabbânî'nin bu konudaki tavrı dikkat çekicidir. Ona göre peygamberler olmasaydı, Allah'ın varlığı akılla anlaşılmazdı. Zira Eski Yunanların ilk filozofları o kadar zeki ve kurnaz oldukları halde Yaratıcı'nın varlığını anlayamadılar.²⁵³⁶ Aynı şekilde o, Mâtürîdîlerin "Allah'ın varlığı ve birliği akıl ile bilinebilir, dolayısıyla dağda veya çölde yetişip de putlara tapanlar peygamberlerden haberleri olmasa bile cehenneme gideceklerdir. Çünkü akılları ile bulmaları gerekirdi" şeklindeki görüşüne katılmamaktadır. Ona göre bu durumdakiler, kendilerine hakikat duyurulmadıkça, kâfir olmaz. Bu hakikatlerin haberi de peygamberlerle gönderilmektedir. Ne var ki akıl, yalnız başına Allah'ı bulamaz.²⁵³⁷ Dolayısıyla onlara göre akıl, insandaki görünmeyen güçlerini ortaya çıkarmasına ve hayatın esas gayesini tanımasına ve bilmesine yardımcı olur. Fakat o, tek başına varlık sahasındaki konumunu ve âlemdaki yerini belirlemede bile yeterli değildir, nakle ihtiyaç duyar. Zira Allah, her şeye hakkını vererek yarattı. Akıl da O'na ihtiyaç duyacak şekilde yarattı.²⁵³⁸ Dolayısıyla akıl, kendi yapısı gereği sem'in ulaşmadığı bir şeyi tam idrak edemez.²⁵³⁹ Bunu fark eden Muhasibî, aklın tek başına gerçeği bulmada yetersiz kalabileceğini, onun için Allah'ın, akıl tek başına bırakmayıp, ona ışık tutacak ilim, Kitap ve Sünnet'i verdiğini söyler. Göz için güneş ışığı neyse, akıl için de ilim odur. Vahyin ışığında hareket etmeyen akıl, karanlıkta kalan kör gibidir.²⁵⁴⁰

Bu da gösteriyor ki sûfilere göre kâmil anlamda Allah'ı tanımak ve O'nun ahlakı ile ahlaklanmak, ancak yanılmaz vahiy yolu ile mümkündür. Yani onlar, marifetullahın ancak şeriatle tamamlanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Zira sûfilere göre Allah, kendi isim ve sıfatlarını haber vermeseydi, biz bilemezdik ve herhangi bir şekilde O'na isim ve sıfat nispet edemezdik.²⁵⁴¹ Ayrıca onlar, şeriatı yegâne bilgi kaynağı olarak kabul etmekle²⁵⁴² beraber onun da Allah hakkında vereceği bilginin, ancak "ulûhiyet" bilgisi olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre "uluhet" in kemali ancak şeriatla bilinir. Zira şeriat, aklın doğru bilgilerini kabul ettiği gibi bunun da ötesinde Allah'ı kendine layık

²⁵³⁵ Nitekim subutî sıfatlara hakiki sıfatlar denildiğini ifade eden İmam Rabbânî'nin tekvin sıfatını bu kapsama dâhil etmesi Ehl-i Sünnet içerisinde Mâtürîdî ekolünün yanında yer aldığı açık göstergesidir. Geniş bilgi için bkz. İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 37. (18. Mektup); Ayrıca bkz. İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 401 (266. Mektup).

²⁵³⁶ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 370 (259. Mektup).

²⁵³⁷ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 370-371 (259. Mektup).

²⁵³⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 317.

²⁵³⁹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 318.

²⁵⁴⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 189.

²⁵⁴¹ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, IV, 3.

²⁵⁴² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 307.

olduğu şekilde tarif ve tavsif eder. O'nun kemali kendine özgüdür. Bunu da Allah bizzat kendisi bilir.²⁵⁴³

Şunu da belirtmek isterim ki onlar, kelamcılar gibi Allah'ın emir ve yasaklarının bilinmesinin, Peygamberin gönderilmesine bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁵⁴⁴ O hâlde onların nezdinde Allah hakkındaki bilgiler, şariat geldikten ve haber verdikten sonra emir olur.²⁵⁴⁵ Zira Allah'ın istediği ve emrettiği marifetullah, ancak kendisinin bildirmesiyle mümkündür.²⁵⁴⁶ Yani onlar, marifetullah konusunu da peygamberlerin gelmesiyle ilintili olarak ele almışlardır. Zira onlara göre peygamberler olmasaydı Allah, zatını ve sıfatlarını kimseye bildirmezdi. Kimse ona yol bulamazdı.²⁵⁴⁷ Zaten Peygamberlerin insanlardan istediği, kendileriyle Allah'ın bilinmesidir.²⁵⁴⁸

Sûfiler, marifetullahı her ne kadar şer'î bir sorumluluk olarak görmüşlerse ve cüz'î akla fazla rol biçmemişlerse de marifetullah konusunda taklidin, layık ve münasip bir şey olmadığını ifade etmişlerdir.²⁵⁴⁹ Yani sûfilere göre Allah'ın birliğine dair konularda akıl yürütmeyip, taklitle yetinen kişi kurtuluş yolundan çıkmış, helak yoluna girmiştir.²⁵⁵⁰ Hatta bazı sûfiler, bunu biraz daha ileriye taşıyarak, âriflerin basiret üzere Allah'a çağırdığını, âriflerin dışındakilerin ise taklit ve cehalet üzere Allah'a çağırdığını ileri sürmüşlerdir.²⁵⁵¹

Bununla beraber keşf ve nazar yolu dışında Allah bilgisine sahip olan kişinin taklit ehlinen sayılacağını belirtmek suretiyle nazar yöntemine de kıymet atfemişlerdir.²⁵⁵² Zira onlara göre Allah'ın zatı konusunda olmamak şartıyla, hatalı da olsa düşünce üretmek (nazar), isabetli taklitten daha değerlidir.²⁵⁵³

Her iki disiplin de marifetullah konusunda taklidin câiz olamayacağı kanısına varmıştır. Kelamcılarının ve sûfilerin marifetullah konusunda taklidi caiz görmemeleri, Kur'an'ın genel mesajına ve usulüne uygun düşmektedir. Zira Kur'an, başında ve sonunda insanı düşünmeye, aklını kullanmaya, akıl ve kalbine danışmaya çağırır. Dolayısıyla Kur'an talebesi olan Müslümanlar, iman hakikatlarına aklen, fikren ve

²⁵⁴³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 290, 306-307.

²⁵⁴⁴ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 109 (63. Mektup).

²⁵⁴⁵ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, II, 230

²⁵⁴⁶ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 218

²⁵⁴⁷ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 109 (63. Mektup).

²⁵⁴⁸ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, IV, 315

²⁵⁴⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), 337.

²⁵⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 11

²⁵⁵¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 108

²⁵⁵² İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, V, 73-75, 428-429. İtikadî konularda mukallidin durumu için bkz. Aynı eser, IV, 422.

²⁵⁵³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, III, 94.

kalben yaklaşırlar. Kör bir bağlılık ve taklit uğruna bürhandan, delilden ve şâhitten vazgeçmezler.²⁵⁵⁴

Mademki sûfiler, marifetullahı şer'î bir yükümlülük görmüşlerdir. O zaman “ilahî çağrı ulaşmamış kimselerin ahiretteki durumu nedir?” sorusu hakkında onların düşüncesi akla gelmektedir. İlahî mesaj ulaşmamış, dağda veya çölde yetişip de puta tapan kâfirlerin ahiretteki durumunun nasıl olacağı konusuna bakıldığında, onlar arasında ihtilaf yaşandığı görülür. Nakledildiğine göre İbn Arabî'ye göre “fetret ehlini, Peygamberimiz kıyamet günü dine davet eder. Kabul edenler, cennete; kabul etmeyenler de cehenneme sokulur”.²⁵⁵⁵

Diğer taraftan İmam Rabbânî, bu görüşü eleştirmiştir. Zira ona göre ahiret, emir ve iş yeri değildir ki oraya Peygamber gönderilsin. Orası mükâfat ve hesap yeridir. Dolayısıyla ona göre bu durumdaki kâfirler, ne cennette ne de cehennemde kalacaklardır. Ahirette dirildikten sonra hesaba çekilip, kabahetleri kadar mahşer yerinde azap çekeceklerdir. Herkesin hakkı verildikten sonra, bütün hayvanlar gibi bunlar da yok edileceklerdir. Herhangi bir yerde sonsuz kalmayacaklardır. Zira Allah'ın, peygamberini göndermeden ve haber vermeden, yalnız akılları ile kendisini bulamadıkları için kullarını ebedî olarak cehenneme koyacağını söylemek, ağır olmaktadır. Bununla beraber –Eş'arîlerin savunduğu gibi- bu kişilerin sonsuz olarak cennette kalacaklarını söylemek ne kadar yersizse -Mutezile ve Mâturîdîlerin çoğunun savunduğu gibi- sonsuz azap çekeceklerini söylemek de o kadar yersizdir.²⁵⁵⁶

Sonuç olarak sûfiler, her ne kadar –ilahî mesaj gelmese de- Allah'ın varlığının bilinebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak marifetullah konusunda taklidin câiz olmayacağını da özellikle vurgulamışlardır. Bununla beraber marifetullahın şer'î bir sorumluluk olduğu konusunda ittifak etmekle beraber dünyada ilahî mesaj ulaşmayıp Allah'ı bilmeyenlerin ahiretteki durumu hakkında ihtilaf etmişlerdir.

²⁵⁵⁴ Yamîna Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur'anî Bir Metodoloji Arayışı)*, 146.

²⁵⁵⁵ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 371 (259. Mektup).

²⁵⁵⁶ İmam Rabbânî, *el-Mektubât*, 371 (259. Mektup).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Allah hakkındaki bilginin kesin bir dille ifade edilmesi ve ortaya konulmasının güç olduğu, bir hakikat olarak ortadadır. Zaten sınırsız olan ve ihata edilemeyen bir varlığın, sınırlı olan dil aracılığıyla eksiksiz bir şekilde aktarılması, dilin dinamikleri açısından mümkün görünmemektedir. Zira insanın sahip olduğu bütün kabiliyet ve istidatları, insanın düşünce alanının dışında olan Yaratıcı'nın bütün yönleriyle kuşatılması için yeterli değildir. Allah'ı tanıyıp bilmede insan ne kadar gayret gösterirse gösterebilir sınırlı idrakinin ulaşabileceği son nokta Yaratıcı'yı lâıkiyle vasf etmekten uzak olacaktır. Nitekim insan bir şeyi benzetmeler kurarak idrak edebilir ve bilebilir. Allah ise *"Hiçbir şey, O'nun benzeri gibi değildir."*²⁵⁵⁷ ve *"Hiçbir şey, O'nun dengi değildir."*²⁵⁵⁸ diyerek ne zatında ne isminde ne sıfatlarında ne de fiillerinde bir benzerinin olmayacağını haber vererek bu kapıyı kapatmıştır.

O hâlde hakikatte Allah'ı, O'ndan başkası hakkıyla bilemez. Bu açıdan en doğrusu insanın O'nu idrak etmekten âciz olduğunun farkına varması ve bunu kabul etmesidir. Zaten bütün İslâm uleması bu hususta görüş birliğine varmış ve bunu "el-aczu an derki'l-idrâki idrâkun" veciz sözüyle ifade etmişlerdir. Ancak kesin ifadelerle sınırlandırılmaması ve idrak edilememesi, hiç bilinmeyecek ve idrak edilemeyecek anlamına gelmemelidir. Nitekim "bir şey tam idrak edilemiyorsa da tam olarak terkedilmemelidir"²⁵⁵⁹ kaidesi gereğince, Allah hakkındaki bilgi tamamen göz ardı edilecek bir konu değildir. Zira insan, her ne kadar hakkıyla tanıyama da akıl-duyu ilişkisi sayesinde O'nun hakkında bilgi sahibi olabilir. Nitekim Allah'ın yarattığı her şeyi O'nun varlığına, birliğine, isimlerine, sıfatlarına ve fiillerine işaret eden alametler olarak görmek mümkündür. Bununla beraber insanda yaratılışla birlikte Allah'ı bilme kabiliyetinin var olduğu da söylenebilir. Yani tecrübeye konu olmadığı halde var oluşumuzla birlikte bizde hazır olan bilgiler de vardır. Ancak bunlar, onların varlık âlemine çıkarılmasına sebep olan vasıta var olduğunda bilinir. Diğer bir ifade ile bu düşüncenin insanda doğuştan var olması, insanda belli bir çaba ve istek sonucu ortaya çıkacak bir durumdur. Mesela bir bireyde resim yeteneği var olabilir; fakat o bu yeteneği kullanmaz ve geliştirmezse bu yeteneğinin farkında bile olamayabilir. İşte

²⁵⁵⁷ Şura: 42/11.

²⁵⁵⁸ İhlas: 112/4.

²⁵⁵⁹ İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *Kitâbu'n-nübüvât*, Suudi Arabistan 1430/2000, 150.

Allah fikrinin veya olgusunun insanda doğuştan var olması da o kişinin resim yeteneğine doğuştan sahip olması gibidir. Bununla beraber bu durum yani Allah bilgisinin doğuştan insanda bulunuyor olması, marifetullahın herkeste zorunlu olarak ortaya çıkacağı ve aklî çıkarımlara gerek olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır.

Marifetullah ile ilgili genel anlamda bunları ifade ettikten sonra asıl konumuz olan kelim ve tasavvufun mezkûr konuya yaklaşımı ve bunun değerlendirilmesi hakkında şunları söyleyebiliriz: Marifetullahı en temel konu ve gaye edinen kelim ve tasavvuf disiplinlerinin, usulleri farklı olsa bile tevhit ilkesini muhafaza etme gayretinde oldukları görülmektedir. Bununla birlikte her iki ilim dalında marifetullahtan maksadın, Allah'ın zatının bilinemeyeceği; fakat ulûhiyetinin bilinebileceği genel kabul olarak ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde marifetullahın vâcip olduğu da üzerinde icma edilmiş bir husus olarak tezahür etmiştir. Ancak bu vücubiyetin kaynağının ne olduğu konusunda kelimciler kendi aralarında ittifak edemedikleri gibi kelimcilerle sûfiler arasında da görüş birliği hâsıl olmamıştır. Bu tartışma, özellikle de ilahî çağrının ulaşmadığı kimselerin yükümlü olup olmayacağı ve bunların ahiretteki durumlarının ne olacağı hususunda temerküz etmiştir. Mâturîdî kelimcilerinin büyük bir çoğunluğu, Mutezile, çağdaş kelimciler, marifetullahı aklî bir yükümlülük olarak kabul etmiş ve ahirette bu kimselerin azaba müstehak olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Eş'arîler, Haşevîyye ve sûfiler ise marifetullahı şer'î bir sorumluluk olarak addetmiştir. Ancak bu kişilerin ahiretteki durumları hakkında Eş'arîler ve sûfiler arasında farklılıklar görmek mümkündür. Nitekim Eş'arîler, her ne kadar herkesin aynı kefeye konulmasını ifade etmişlerse de genel olarak bu kimselerin ahirette azaba uğramayacaklarını ileri sürmüşlerdir. Sûfiler ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, bu kimselerin ahirette tekrar Peygamberin davetine muhatap olacağını, kabul ederlerse cennete, etmezlerse cehenneme gideceğini ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise bu kimselerin ne cennete ne de cehenneme gitmeyeceğini, diriltilip kul hakları ile muhasebe edildikten ve cezalarını çektikten sonra hayvanlar gibi yok olacağını beyan etmişlerdir.

Kanaatimizce icmalî olmak kaydıyla marifetullahın aklî bir sorumluluk olarak görülmesi, basın ve yayının zirvede işlediği çağımız için daha isabetlidir. Ancak basın ve medyanın, taraflı hareket etmesi durumunda doğruyu yanlış; iyiyi kötü; güzeli çirkin veya bunların tersini gösterebilecek kadar insanlar üzerinde etki yapan yönü göz ardı edilmemelidir. Kısaca İslâm dinini tanımamaktan ve bilmemekten doğan, İslâm'a

ve müslümanlara karşı sürdürülegelen önyargı ve ayrımcılıktan kaynaklanan “İslâmofobi” faaliyetler unutulmamalıdır. Bu durumda kendilerine ilahî mesaj ulaşmayan, İslâm’ın temel kaynaklarına ulaşma ve onları anlama fırsatı bulamayan ve İslâm’ı sadece medyadan duyan ve öğrenen kimselerin, onun içeriğini ve hükümlerini olduğu gibi öğrenme ve bilme şansları düşüktür. Bunun için bunların ahiretteki durumu hakkında net bir hüküm vermek zor görünmektedir. Dolayısıyla bu durumdaki kişilerin ahiretteki halleri hakkındaki hükmü Allah’a bırakmanın, daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Kelam ve tasavvufun marifetullah konusunu işleyiş biçimleri arasında da farklılıkların olduğu görülmektedir. Zira kelam ilminde marifetullah, daha ziyade nazarî bir çabaya bağlanmıştır. Daha geniş bir ifadeyle kelam, marifetullah konusunu ilmî usüller çerçevesinde ele almıştır. Yani delil olarak kullanacağı rivayetleri, hadisçilerin onunla ilgili değerlendirmelerini göz önünde bulundurarak kullanmıştır. Yine nasslar hakkında yaptığı yorumlarda Arap dilinin dinamikleri ölçülerine riayet ederek hareket etmiştir. Fakat tasavvuf için bu hususlardan bahsetmek oldukça güç görünmektedir. Çünkü onlar, bireysel tecrübelerinin sesini dinleyip, kendileri rivayetlerin sübutunu belirleyecek kadar mütesahil davranmışlardır. Bununla beraber kelam, genel anlamda bütün meselelerini özel anlamda ise marifetullah konusunu, âdetâ salt akli bilgi düzeyinde ele almış, nazarî ve soyut bir çerçeveye sınırlı tutmaya çalışmıştır. Kelamcılar diğer inanç konuları gibi marifetullahı akli kriterler çerçevesinde ele almaları itibarıyla katı ve donuk bir ifade üslûbuna sahip olduğu, bundan dolayı da doğrudan kalbe hitap etmediği şeklindeki sûfiler tarafından yöneltilen eleştirilerde haklılık payı bulunmaktadır. Buna karşı tasavvuf, az da olsa nazarî olarak tartışmakla beraber marifetullaha dair bilginin salt zihinsel faaliyetler sonucu oluşan bir bilgi olarak görmemiş, salih amelle doğrudan bağlantılı olduğunu kabul etmiştir. Yani tasavvuf, konuyu sadece nazarî bilgi ile sınırlamayıp, amelî bilgiyle tamamlanabileceğini savunmuştur. Sûfilerde marifetin nazarî çabaya bağlı olmadığı açık olmakla birlikte, yaşantılarında tefekkürün önemli bir yere sahip olduğuna da dikkat çekmeliyiz. Bununla birlikte sufî literatürde tefekkürün, kelam ilmindeki kıyas ve istidlalden ayrı olduğunu söyleyebiliriz. Zira onların nezdinde tefekkürün, daha çok içe dönüş, temaşa, nefis muhasebesi, dahası şâhitten ğâibe götüren nazarın aksine dış dünyadan bütünüyle çekilmek şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan marifetullah konusunu ele almada kelim ve tasavvuf arasında metodolojik farklılıklar olduğu görölmektedir. Kelamcılarının tamamı, bu hususta sadece akıl, duyu ve haber-i sâdık bilgi vasıtası olarak kabul etmişlerdir. Her ne kadar bazı kelamcılar, marifetullah konusuna mahsus olarak ilhama bilgi değeri atfetmişlerse de kelamcılarının nerdeyse tamamı, bu hususta keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgilere itibar edilemeyeceğini hararetle müdafaa etmişlerdir. Sûfiler ise bunları ilmin/bilgi kaynağı olarak kabul etmekle beraber marifetullaha dair asıl bilginin/marifetin, ancak keşf ve ilham yoluyla elde edilebileceğini savunmuşlardır.

Bu perspektiften bakıldığında, marifetullah konusunda kelamcılarının delillerinin ve bilgilerinin, kaynağı açısından daha objektif ve bağlayıcı olup doğruluğu ve yanlışlığı sorgulanarak tespit edilebilecek genel-geçer özelikte olduğu görünmektedir. Sûfilerin marifetullaha yönelik düşünceleri ise keşf ve ilham kaynaklı olduğu için öznel ve sübjektiftir. Dolayısıyla kelamcılarının düşüncelerinde herkesi bağlayıcılık söz konusu iken; sûfilerin düşünceleri herkesi bağlamaktan ziyade tecrübe sahibini bağlar niteliktedir. Şahsî tecrübelerden oluşan bu bilginin aynı zamanda başkalarına objektif bir delil olarak sunulması da çok güçtür. Yine tasavvufî tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilmesi neredeyse imkânsız görünmektedir. Tasavvufî bilgi, sübjektif ve bağlayıcı olmamakla beraber, bu bilginin Kur'an ve Sünnet dışında doğruluğunun test edilmesi çok güçtür.

Kelamın önemseddiği nazarî bilgi ile tasavvufun değeri verdiği keşfi bilginin daha kapsayıcı olduğu tartışmasına gelince, aslında hangi bilginin diğerini kapsadığı, daha geniş veya dar olduğunu tartışmak, elbette ki faydadan hali değildir. Ancak kanaatimizce bu tartışmalarda kimin haklı olduğunu tartışmaktan ziyade, konuya objektif bakıp her iki tarafın doğrularını tespit etmek daha faydalıdır. Zira bu tartışmalarda insanları sıkıntıdan kurtarmayacak ve daha ziyade problemlere sevk edecek nokta, her iki ilim dalının İslâm düşüncesine sağladığı katkıyı göz ardı etmektir. Yani asıl problem, körü körüne bir taassuba kapılıp kelamcılarının nazarî bilgisini veya sûfilerin keşfi bilgisini, âdeta dinin aslî yöntemi telakki edip, diğerini tamamen tasfiye etmektir. Hâlbuki bu tutum, İslâm medeniyetinin sahip olduğu geniş perspektifi ve bilgi zenginliğini görmezlikten gelmeye sevk etmektedir. O hâlde her iki disipline mensup olanların da hatalı görüşlere sahip olabileceklerini gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Bu durumda yapılması gereken şey, her iki bilgi nazariyesinden birini tamamen tasfiye edip diğerini mutlak doğru kabul etmek yerine, mütevatir haberi temel ölçü almak şartıyla her ikisinin doğrularını alıp, eksik yönlerini tashih etmek suretiyle kullanıma elverişli hale getirmektir. Zira insan, sadece duyulardan, akıldan veya sadece kalpten ibaret değildir ki yalnızca birisinden elde edilen bilgileri mutlak doğru kabul edip, diğerini yok hükmünde telakki edebilsin. Bununla beraber tasavvufî bilginin test edilemeyen bireysel tecrübe sonucu oluşması ve bu tecrübelerden hareketle eserler yazmaları, sûfilerin görüşlerinin Kur'an ve mütevatir hadisler esas alınarak kabul veya ret edilmesi noktasında hassasiyet gösterilmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Kelamcıların bilgisinden veya tasavvufî bilgidен birinin mutlak doğru, diğerinin mutlak yanlış olduğunun iddia edilmesi, doğru olmadığı gibi bir çözüm de değildir. Bu tutum, kelam ve tasavvuf mensuplarının tarih içerisindeki düşünce sistemlerine de aykırı düşmektedir. Zira birçok hususta hem kelamcılar hem de sûfiler, kendi içlerinde görüş birliğine varamamışlardır. O hâlde yapılması gereken, Kur'an ve mütevatir sünnetin mihenk taşı kabul edilmesi ve bu doğrultuda hem kelamcılarının hem de sûfilerin görüşlerinin değerlendirilmesidir. Aksi halde kelam ve tasavvuf mensuplarının birbirlerini kınayıcı sözleriyle sürüp giden tartışmaların gölgesinde gerçeklere ulaşabilmek neredeyse imkânsız hale gelecektir. Zira kelamcılar, sûfilerin metodunu; sûfiler ise kelamcılarının usulünü mutlak anlamda doğru bir yol olarak kabul etmemişler ve birbirlerini eleştirmişlerdir. Öyleyse gerek marifetullah konusunda gerekse diğer konularda, kelamcılarının veya sûfilerin görüşlerinin yanında muhakkak mütevatir habere (haber-i sâdık) başvurulmalıdır. Marifetullah konusunda kelamcılar ve sûfilerin metodu, üslupları ve görüşleri tesbit edilip Kur'an'a bakıldığında, her ikisinin de Kur'an'ın hitap üslubundan birtakım yönlerden farklılık arz ettiği görülmektedir. Zira kelam ve tasavvufun marifetullah konusunda takip ettiği metot ve kullandıkları üslubun, herkese hitap edecek bir düzeyde olmadığı görülmektedir. Kelam, düşünmeyi gerektirdiği gibi, sadece sahasında uzmanlaşmış belli bir entellektüel kesimin yapabileceği ve anlayabileceği bir şekildedir. Tasavvuf ise belli makam ve mertebeler ortaya koymak suretiyle sadece o makamlara erişen elit bir tabakanın anlayabileceği, daha doğrusu onların ifadesiyle erişebilecekleri ve yaşayabilecekleri bir haldedir. Bununla beraber kelam ve tasavvufun kullanmış oldukları üslubu, ancak onların terminolojisini bilenler kavrayabilir. Nitekim onlar genelde teknik ifadeler kullanmakla beraber somut ve

algılanabilir âlemden daha ziyade biri akli biri de kalbî muhakeme sonucunda idrak edilebilecek soyut bir tablo çizmişlerdir. Kısaca marifetullah konusunda kelim ilminin vardığı sonuçlar, az sayıdaki entelektüel çevrenin dışına çıkmadığı halde tasavvuf, realitede belki de daha geniş halk kitlelerinin malı olmuştur. Dolayısıyla kelimcilerin ortaya koyduğu marifetullah anlayışı, belli bir ilmî seviyeyi katetmiş kişilere hitap ederken, sûfîlerin marifetullah nazariyesi, riyazete, kalp tasfiyesine ve nefis tezkiyesine dayandığı için bunu yapabilenlere yöneliktir.

Hâlbuki marifetullaha yönelik Kur'an'ın mesaj olarak bize sunduğu dil ve kullandığı üslub, daha sade ve açık olmakla beraber herkese hitap edecek düzeydedir. Nitekim Kur'an'da genel itibarıyla somut ve algılanabilir dünyadaki nesneler kullanılmıştır. Yani ilk etapta anlaşılabilir, idrak edilmesi derin düşünmeyi gerektirmeyen sade ifadeler kullanılmıştır. Ayrıca kelim daha ziyade nazarî akli/kalbi; tasavvuf ise daha çok amelî akli/kalbi ve ahlakî tekâmülleştirmeye ve inşa etmeye çalışmıştır. Bu açıdan kelim, kişinin itikadını; tasavvuf ise amel boyutunu doldurmaya çalışmıştır. Hâlbuki Kur'an, bir bütün olarak insanı kabul etmiş ve aklını, ruhunu, kalbini tatmin etmeyi amaçlamakla beraber nefsinin tezkiye etmeyi, ahlakını süslemeyi hedef edinmiştir. Bu açıdan en ideal metodoloji, Kur'an'ın bize sunduğu ve öğretmeye çalıştığı yöntemdir. Zira insan, ne sadece akıldan ne de sadece kalpten, duyudan ve ahlaktan ibarettir. Bu unsurların hepsini barındıran bir bütündür.

Öte yandan bu ilim dallarının ortaya koymuş olduğu verilerden istifade edebilecek kesimlerin toplumda var olduğu göz ardı edilmemelidir. Bununla beraber herkesin kendisini tanıması ve her iki ilmin kendisine hitap eden, yapısına uygun olan yönünü tespit edip, marifetullah konusunda kendisini ikna edecek söylemleri tercih etmesi daha isabetli olacaktır. Yani yapısı gereği sorgulayan, mantıkî izahlarla ikna olabilenler, kelim ilminin verilerinden; teslimiyetçi ve sorgulamayan kalp sükûnetine ağırlık verenlerin de -itikatta kelim ilminin mütevatir haberden hareketle ortaya koyduğu esasları gözetmek şartıyla- tasavvufun verilerinden faydalanması uygundur. Ancak ikinci yapıya sahip olanların yine de duyduğu veya okuduğu her türlü tasavvufî bilgiye mutlak doğru düşüncesiyle bakmamayı ihmal etmemesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle sûfîlerin ileri sürdükleri özellikle şeriatın zâhirine ters düşen fikirleri ve yorumları, “vardır bir hikmeti” diyerek veya birtakım zorlama tevillerle tezkiye etmeye çalışmak tutarlı bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Zira sûfîlerin yaşadıkları derunî

tecrübelerinden hareketle bu fikirlere ve yorumlara vardıklarını ve bunları anlamak için aynı tecrübeleri yaşanması gerektiğini ileri sürerek onların beyanlarını tamamen meşru görmek ve bağlayıcı olduğunu kabul etmek, rasyonel ve ilmî tartışma imkânını devre dışı bırakmaktadır.

O hâlde sorgulayabilen, aklî muhakemesi çok gelişmiş veya gelişmeye elverişli olanların, kelam ilmine muhakkak ihtiyacı vardır. Zira kelam, itikadî açıdan insanın aklını doyurmaya ve tatmin etmeye çalışır. Ancak sorgulamaktan ziyade teslimiyet ve tevekkül algısı daha ağır basan ve kalbini arındırmanın daha etkili olacağına inananların da tasavvufa yönelmeleri, ondan istifade etmeleri faydalı olacaktır. Zira tasavvuf, insanların ruh ve kalbini doyurarak insan-ı kâmil yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bununla beraber özellikle de pozitivizm ve sekülerizm akımlarının hiç durmaksızın insanların aklını bulandırdıkları bu asırda kelam ilmine ciddi bir ihtiyaç vardır. Zira onların Allah'ın varlığını ve mutlak hâkimiyetini tartışmaya açan soruları karşısında dik durabilecek ve onları ilzam edebilecek güçlü bir kelam ilmi âdetâ bir zorunluluk arz etmektedir. Öte yandan özellikle sekülerizmin âdetâ sansürsüz bir şekilde günahları empoze ederek toplumu ifsat etmelerine karşı, ondan etkilenen Müslümanların kalplerini tasfiye ve nefislerini tezkiyeye ciddi ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyacın giderilmesinde ise hurafelerden arındırılmış sağlam bir tasavvufun ciddi anlamda katkı sunacağını söyleyebiliriz. Zira bazılarının zannettiği gibi tasavvuf, müslümanların dinlerine karşı cehalette kalmasının, itikatlarının esas olan tevhitten uzaklaşmalarının en büyük sebeplerden birisi değildir. Tasavvufun belki de en önemli hedefinin, ahlaki süslemek, dinin amelleriyle nefsi eğitime, onun esrar ve hakikatine ulaşmak olduğu görülmektedir. Yani tasavvuf ilmi, İslâm'ın ruhî cephesine talip olmuş ve Müslümanları bu yönüyle eğitmeye gayret etmiştir.

O hâlde ne tasavvufu toptan reddedici ne de kelamı tamamen göz ardı edecek bir tutum sergilenmemesi, uzlaşmacı bir bakış açısının hâkim olması uygun olacaktır. Yani toptancı bir tutum sergilemekten ziyade, seçici bir yaklaşım sergilemek daha isabetli olacaktır. Her iki disiplinin doğrularının olduğu kabul edilerek insanın hem aklını hem de kalbini tatmin etmesinin yoluna gidilmelidir. Bununla beraber her ne kadar kelamcılarının metodu ve kullandıkları dil, herkese hitap edecek kadar sade olmasa da her dönemde kelamcılara ve kelamcılarının bu tarzına ihtiyacın kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Zira Kur'an'ın dili ne kadar somut ve sade de olsa onu inkâr edenler

tarafından ne okunuyor ne de delil olarak kabul ediliyor. Nitekim her dönemde özellikle aklî deliller öne sürmek suretiyle Allah'ı inkâr etmeye çalışanlar olmuştur. Her dönemin kelimacıları da zamanlarının ilmî terminolojisini kullanmak ve aklî deliller getirmek suretiyle onları ilzam etmekle uğraşmışlardır. Dolayısıyla marifetullah konusunda, güçlü aklî delillerle ve ilmî verilerle muhatapları ikna edecek şekilde mücadele etmek, aynı zamanda salt akılla yetinmeyip, gönüllere de hitap edecek bir üslup geliştirmek son derece önemlidir.



BİBLİYOGRAFYA

- A'veşt, Bekir Said, *Dirâsetu'l-islâmiyye fî usûli'l-ibâdiyye*, III. Baskı, Dâru't-Tedâmuni'l-Mutâba, y.y. 1408/1988.
- Abbas, Nâyif, *Tehzîbu haşiyeti'l-beycûrî ale'l-cevhere*, Dimeşk 1407/1987.
- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, Kâhire 2000.
- Abdulkakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-müfehrest li elfâzi'l-Kur'âni'l- Kerîm*, İstanbul 1984.
- Abdulfettâh, Ahmed Fuâd, *el-İmâmu'z-Zeydî Ahmed b. Süleyman ve ârûhu'l-keîâmîyye*, Riyâd 1986.
- Abdulkerim, Osman, *Kâdu'l-Kudat Abdulcebbar Ahmed el-Hemezaru*, Beyrut 1386/1967.
- Abdulkerim, Osman, *Nazariyyetu't-teklîf*, Beyrut 1391/1971.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amma'stehere mine 'l-ahâdisi alâ elsineti'n-nâs*, (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992.
- Âfîfî, Ebu'l-Âlâ, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Dağ), Kırkambar yay., İstanbul 1998.
- Âfîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Devrim)*, (Çev.: H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), Risale yay., İstanbul 1996.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, II. Baskı, T.D.K. Yay., Ankara 1979.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001.
- Akdemir, Hikmet, *Belağat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yay., İzmir 1999.
- Akder, Necati, "Vahyin Metafizik Temeli", *İslâm Mecmuası*, sy: 3, Ankara 1958.
- Akil, Muhammed, *Felsefî Tasavvuf*, Birey Yay., İstanbul 1998.
- Algar, Hamid, "İslâm Tasavvufu ve Tarikatlar", *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı-2*, İstanbul 25-27 Nisan 1997, 170-175.

- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998.
- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. sultan Muhammed, *Şerhu'l-emâli*, İstanbul 1319.
- Aliyyu'l-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ehbâri'l-mevdûa*, thk. Muhammed b. Lütfü Sabbağ, Beyrut 1406/1986.
- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Din-Felsefe İlişkisi*, Ayışığı yay., İstanbul 2000.
- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara 1986.
- Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar yay., İstanbul 2003.
- Âlusî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (I- XVI), thk. Ali Abdalbâri Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *Ebkâru'l-efkâr fî Usûlu'd-din*, (I-V), II. Baskı, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2004.
- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (I-IV), Dâru's-Samii, Suud-i Arabîstan 2003.
- Ardoğan, Recep, "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 7, Sivas 2004, 133-157.
- Ardoğan, Recep, "Mu'tezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife Dergisi (Mu'tezile Sayısı)*, Sayı: 3, Konya 2004, 293-314.
- Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, (*Kâmus Tercümesi*), (I-VI), İstanbul 1305.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh, *el-Furûku'l-lügavî*, Nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Beyrut 2005.
- Aslan, Abdulgaffar, "IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi-İbn Furek Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (14), Eylül-Aralık 2002, 61-75.

- Aslan, Abdulgaffar, “Kelam’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008/1, sy: 20, 25-43.
- Aslan, Abdulgaffar, “Kelamcılarının Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2006/1, sy: 16, 29-57.
- Atay, Hüseyin, “İslâm’da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), Ankara 1967, 155-167.
- Atay, Hüseyin, “Akıl ve Vahiy”, *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzâkereleri*, (23-27 Kasım 1998), Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2003.
- Atay, Hüseyin, “Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (1), Ankara 1987, 1-39.
- Atay, Hüseyin, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 16, Ankara 1968, 155-176.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983.
- Atay, Hüseyin, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, Furkan yay., Ankara 1982.
- Ateş, Süleyman, *Cüneydi Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Sönmez yay., İstanbul 1969.
- Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar neş., İstanbul 1992.
- Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., No.122, Ankara 1974.
- Attar, Feriduddin, *Tezkiratu’l-evliya*, (Çev.: Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür yay., Bursa 1984.
- Ay, Mahmut, “Kelam’da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (1), 49-68.
- Aydın, Hüseyin, “İbn Teymiye’de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-”, *Kelam Araştırmaları*, 4 (2), (2006), 39-86.
- Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.

- Aydın, Mehmet S., “Tanrı Hakkında Konuşmak”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: I, İzmir 1983, 25-44.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi yay., İzmir 2012.
- Aydın, Mehmet S., *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1981.
- Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha yay., İstanbul 1986.
- Aynî, Bedruddin Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin, *Umdetu’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buhârî*, (I-XXV), Dâru İhyâi Tûrâsi’l-Arabî, Beyrut ts..
- Aynî, Muhammed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341.
- Babanzâde, Ahmet Naim, “Üç Felsefî Terim Üzerine”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, (Haz. İsmail Kara), İstanbul 1980.
- Bağçeci, Muhittin, *Allah’ı Bilmek*, Etüt Ofset yay., Kayseri trs..
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *el-Fark beyne’l-firak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut 1416/1995.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *Usûlu’d-dîn*, İstanbul 1346/1928.
- Bakıllânî, el-Kadı Ebû Bekir b. Tayyib, *İ’câzu’l-Kurân*, Beyrut 1988
- Bakıllânî, el-Kadı Ebu Bekir Muhammed, *Kitâbu’t-temhîd*, el-Mektebetu’s-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- Bakıllânî, el-Kadı Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i’tikâdihi velâ yecûzu’l-cehlu bihi*, II. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1421/2000.
- Bakış, Rıza, *Âşığın Tevhidi Hallac’a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, İnsan yay., İstanbul 2013.
- Bardakçı, Sefa, *Ebu’l-Muîn en-Nesefî’de Allah-İnsan İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004.
- Basrî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib, *Kitâbu’l-mu’temed fî usûli’l-fıkıh*, (I-II, thk. Muhammed Hamîdullah, Dimeşk 1385/1965.

- Bayrakdar, Mehmet, “Fuzulî’ye göre İlim ve Allah’ı Bilmek”, *Diyanet Dergisi*, 19, Ankara 1983, 23-28.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mes’ûd, *Me’âlimu’t-tenzîl*, (I-V), thk. Abdurrezzak Mehdi, Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, Beyrut 1420.
- Behşetî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Ma’rifetu fî nazari’l-Kur’an*, Dâru’l-Hâdî, Beyrut 2002.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtu’l-merâm min ibârâti’l-İmam Ebî Hanîfe en-Nu’mân fî usûli’d-dîn*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007.
- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinânuddîn, *Usûlu’l-münîfe li’l-İmam Ebî Hanîfe*, Nşr. İlyas Çelebi, İstanbul 1416/1996.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasîruddîn, *Envâru’l-tenzîl ve esraru’t-te’vîl*, (Konevî Hâşiyesiyle beraber), (I-XX), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin *Zuhdu’l-kebîr*, Nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1408/1987.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin, *el-Câmi li şuabi’l-imân*, (I-XIV), thk. Abdu’l-Ali Abdu’l-Humeyd Hâmid, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad 1423/2003.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin, *Kitabu’l-esma ve’s-sıfat*, Beyrut ts..
- Bolat, Ali, “Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 12-13, Samsun 2001, 363-389.
- Bolat, Ali, “Muhâsibî’ye Göre Marifetin Unsurları”, *Tasavvuf İlmî Dergisi*, sy:4, Ankara 2000, 127-154.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1989, II, 238-242.
- Bouguenaya, Yamîna, *Bilimin Marifetullah Boyutları (Kur’anî Bir Metodoloji Arayışı)*, İstanbul 1998.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i mahfî*, Marmara Üniversitesi Kütüphanesi Fen Edebiyat Koleksiyonu, y.y. ts..

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'l-hitap*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No: 14849, y.y. 1959.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'n-necât*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Vatan Matbaasında Basılmış, Kayıt No: 613, İstanbul 1290.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyan*, İstanbul 1330.

Burzkhardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Aslan), İstanbul 1982.

Büyüker-Lamia, Levent-Kâmil, “Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç ile İrfan Geleneği Üzerine Bir Söyleşi”, *Diyanet Aylık Dergisi*, sy: 272, Ankara Ağustos 2013, 28-31.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, II. Baskı, (Çev.: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitapevi yay., İstanbul 2000.

Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetu'l-akli'l-arabî*, el-Merkezu Sekâfi'l-Arabî, Beyrut 1993.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, II. Baskı, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, y.y. 1384/1965.

Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercümesi ve Şerhi*, (I-XVIII), Akçağ yay., İstanbul ts..

Cârım- Emîn, Ali -Mustafa, *el-Belâğatu'l-vâdıha*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts..

Carullah, Zuhdi Hasan, *el-Mu'tezile*, VI. Baskı, Beyrut 1410/1990.

Cebecioğlu, Ethem, “Marifetullah: Kulluk Bilgisi”, *Altınoluk Dergisi*, sy: 269, 2008-Temmuz, 9.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka yay., İstanbul 2005.

Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâru's-sedât*, Fecr yay., Ankara 1998.

Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetu's-sûfiyye*, Beyrut 1992.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah tâcu'l-luğa ve's-sıhâhu'l-arabîyye*, (I-VI), thk. Ahmed Abdülğaffar Atztar, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır ts..

Charron, Pierre Le, *De La Sagesse*, Bovrdeaus 1601.

Chvalier, Jean, *Sûfîlik*, (Çev.: Ahmet Kotil), İstanbul 1993.

Cîlî, Abdulkerîm b. İbrahîm, *el-İnsânu'l-Kâmil fî marifeti'l-evâhiri ve'l-evâili*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed Uveydî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

Coşkun, İbrahim, “Nazarî Akıl ile Allah’ın Bilinmesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2004, 6 (1), 1-19.

Coşkun, İbrahim, “Nazarî Bilgi ve Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003, 105-128.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

Cüveynî, Abdûlmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamu'l-Hameyn, *eş-Şâmil fî usûli'd-din*, thk. Ali Sâmî el-Yenşâr-Faysal Bedîr –Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru'l-Meârif, İskenderiyye 1969.

Cüveynî, İmâmu'l-Hameyn Ebû Meâlî Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, (I-II), thk. Abu'l-Azîm Dîb, Katar 1399.

Cüveynî, İmâmu'l-Hameyn Ebû Meâlî Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *Akîdetu'n-nizâmiyye fî erkânî'l-islâmiyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1412/1992.

Cüveynî, İmâmu'l-Hameyn Ebû'l-Meâlî Abdûlmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtii'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdulmun'im Abdulhamîd, Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1329/1950.

Çakmaklıoğlu M. Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İnsan yay., İstanbul 2011.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

Çatak, Adem, “Muînu'l-Münür’de Allah Tasavvuru ve Kur’an’dan Temelleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 2, 2012/2, 219-244.

- Çaviş, Abdulaziz, *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Çev.: Mehmet Akif, Sad.: Süleyman Ateş), Ankara 1974.
- Çelebi, Emin, “İbn Arabî Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (3), Samsun 2010, 43-56.
- Çelebi, İlyas, “Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi”, *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II ve Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları No: 149, İstanbul 1998, 85-107.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnancında Gayp Problemi*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.
- Çelik, İsa, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy:12, Ankara 2004, 25-52.
- Çift, Salih, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”, *Kelam İlmi Açısından Gnostik Akımlar ve Okultizm Sempozyumu*, Malatya 2012, 217-232.
- Çubukçu, İbrahim Agah, “Mu’tezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1964, 22, 51-61.
- Çubukçu, İbrahim Agah, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., No: 137, Ankara 1977.
- Çüçen, Abdulkadir, *Klasik Mantık*, Sentez. Yay., Ankara 2012.
- Dehlevî, Ahmet b. Abdurrahman Veliyyullah, *el-Fevzu’l-kebîr fî usuli’t-tefsîr*, Dâru’l-Ğavsânî li’l-Dirâseti’l-Kur’aniyye, Dîmeşk 1429/2008.
- Dehlevî, Ahmet b. Abdurrahman Veliyyullah, *Hüccetullahi’l-bâliğa*, (I-II), thk. Seyyid Sâbık, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1426/2005.
- Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimîn Dönemi Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- Demirci, Mehmet, “Nur-u Muhammedî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:1, İzmir 1983.

- Demirel, Vahap, “Tasavvuf ve Türk Kültürü”, *Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri*, (Kitabının içinde), Erciyes Üniversitesi yay., Yayın No: 29, Kayseri 1992.
- Demirli, Ekrem, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, Kabalcı yay., İstanbul 2006.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî*, İsam yay., İstanbul 2008.
- Dımeşkî, Ali b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-İz, *Şerhu'l-akâdeti't-Tahaviyye*, III. Baskı, Beyrut 1411/1990.
- Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996.
- Düveyş, Musa b. Süleyman, *Resâilu ve fetâvâ fî zemmi İbn Arabiyyi's-sûfi*, Medine 1410/1990.
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji (İnsanın Yeryüzü Serüveni)*, Ankara 1999.
- Ebû Abdurrahman, *Mevsûatu'l-Elbânî*, Yemen 1431/2010.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), (Çev.: Mustafa Öz), İstanbul 2011.
- Ebû Sa'de, Mihrî Hasan, *el-İtticâhu'l-aklî fî muşkileti'l-marifeti inde'l-Mutezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993.
- Ebû Sa'de, Muhammed, *el-Havâric fî mîzani fikri'l-islâmiyyi*, II. Baskı, Kâhire 1998.
- Ebû Udbe, el-Hasan b. Abdulmuhsin, *er-Ravdatu'l-Behiyye fîmâ beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye*, Haydarâbâd 1322.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-fıkıh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, Kahire 1958.
- Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadis ve'l-muhaddisûn*, Kahire 1378.
- Eğri, Osman, “Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşilikte Akıl, İlim ve İman İlişkisi”, *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli*, (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009), 2009.
- Elbânî, Muhammed Nasîruddin, *Silsiletu ehâdîsi daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fî'l-umme*, (I-XIV), Riyad 1412/1992.
- El-Hût, Derviş, Ebu Abdullah Muhammed, *Esne'l-metâlib fî ehadîsi muhtelifi'l-merâtib*, Dâru'l-Kitabi'l Arabiyye, Beyrut 1983.

Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, (I-III), Kahire 1430/2009.

Emiroğlu, İbrahim, “Kur’ân’da Akıl ve İnsan”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 11, İzmir 1998, 69-99.

Ensârî, İsmail Abdullah, *Kitâbu menâzili's-sâirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

Erdem, H. Sabri, *Mâturîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, Şule yay., İstanbul 1998.

Erdem, Hüsamettin, *Problematik Olarak Din- Felsefe Münasebeti*, II. Baskı, Hü-er yay., Konya 1999.

Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi VI*, (2006), sy: 1, 153-176.

Erdemci, Cemalettin, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, İstanbul 2009.

Eren, Mehmet, “Tasavvuf-Hadis İlişkisi Konusunda Önemli bir Çalışma”, *Marife Dergisi*, Yıl: II, sy:1, Konya 2002, 251-258.

Erzurumlu, İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Sad.: Faruk Meyan, İstanbul 1981.

Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmâil eş-Şâfiî, *Risâletu istihsânu'l-havd fî ilmi'l-kelam*, Dâru'l-Meşârik, Beyrut 1415/1995.

Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmâil, *Kitâbu'l-luma' fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, Mısır 1955.

Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, (I-II), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1411/1990.

Ezdî, İbn Ömer Rabi' b. Hubeyb, *Müsnedu'r-Rabi'*, nşr. Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, Kâhire ts..

Fayda, Mustafa, “Ebû Bekir”, *DİA*, Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1994, X, 101-108.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev.: Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1998.

Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, (Çev.: Aparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

- Fazlur Rahman, *İslâm*, (Çev.: Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Ankara Okulu yay., Ankara 2004
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Filipeli, S. Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, III. Baskı, (Sad. Necip Taylan – Eyüp Onart), Çağrı Yay., İstanbul 1982.
- Filipeli, S. Ahmet Hilmi, *Hikmet Yazıları*, (Haz. ve Latinize eden: Ahmet Koçak), İnsan Yay., İstanbul 2005.
- Filipeli, S. Ahmet Hilmi, *Târîh-i İslâm*, Hikmet Matbaası, Konstantiniyye 1326.
- Filipeli, S. Ahmet Hilmi, *Üss-ü İslâm*, Dâru'l-Hilâfe, y.y. 1332.
- Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan yay., İstanbul 1995.
- Fuheyd, Abdurrahman, *Zâhid el-Kevserî ve Onun İtikadî Görüşleri*, Suudî Arabistan 1423.
- Fuzulî, Muhammed ibn Süleyman el-Bağdadî, *Matlau'l-itikad fî marifeti'l-mebdei ve'l-mead*, Nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, (Çev.: Esad Coşan), Işık yay., Ankara 1962.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'an*, y.y. 1311.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Madnûnu's-sağîr*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî İçerisinde*), el-Mektebetu't- Tevfikîyye, Kâhire ts..
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi meânî esmâi'l-hüsnâ*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızu mine'd-dalal* (*Dalaletten Hidayete*), (Çev.: Ahmet Suphi Furat), İstanbul 1972.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızu mine'd-dalal ve Tasavvufî İncelemeler*, (Çev.: Salih Uçan ve Haz. Abdülhalim Mahmud), Kayıhan yay., İstanbul 1997.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (I-IV), thk. Hanza b. Züheyr Hâfiz, y.y. ts..

- Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *er-Risâletu'l-ledüniyye*, (*Mecmûatu'r-resâil içinde*), thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kâhire ts..
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, (I-XV), Dâru's-Şa'b, y.y. ts..
- Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmu'l-avam* (*Mecmûatu'r-Resâil içinde*), thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kâhire ts..
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu'l-erbaîn*, Mısır 1328.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânu'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1964.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Ravzatu't-tâlibîn*, (*Mecmûatu'r-resâil içinde*), thk. İbrahim Emir Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire ts.
- Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, thk. İbrahim Emin Muhammed, *Kimya-ı Saadet*, (*Mecmuatu'r-resâil içinde*), el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kâhire ts..
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkızu mine'd-dalal*, (*Mecmûatu resâili'l-İmâm Gazâlî içerisinde*), thk. İbrahim Âmin Muhammed, el-Mertebetu't-Tevfikiyye, Kâhire ts..
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1392/1972.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Madnûnu'l-Kebîr* (*el-Madnûnu bihi alâ gayrî ehlihi*), (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî içerisinde*), thk. İbrahim Âmin Muhammed, el-Mertebetu't-Tevfikiyye, Kâhire ts..
- Gazalî, Hüccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-iktisâd fî'l-itikâd*, Dâru'l-Hikme, Dimeşk 1415/1994.
- Geylanî, Abdülkâdir, *Gınyetu't-tâlibîn* (*İlim ve Esrar Hazinesi*), (Çev.: Ahmet Faruk Meyan), Berakat yay., İstanbul 1971.
- Giritli, Sırrı Paşa, *Nakdu'l-kelam fî akaidi'l-İslam*, Mektebetu's-Sanayi' Matbaası, y.y. 1310.

- Gökbulut, Süleyman, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, sy: 19, İstanbul 2007, 245-264.
- Gökçe, Ferhat, *İrfan Geleneğinde Hadisin Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Gökpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991.
- Gölcük- Toprak, Şerafettin -Süleyman, *Kelam*, Konya 1988.
- Göztepe, Yüksel, “Gazalî ve Öncesi Bazı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, sy: 19, Ankara 2007, 297-326.
- Gözütok, Şakir, “Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, 91-103.
- Gûrânî, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed, *Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî*, (I-XI), thk. Ahmed Azvi İnaye, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut 1429/2008.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, (Çev.: Zeki Özcan), Alfa yay., İstanbul 2000.
- Güler, İlhami, *İlhamiyât Dînî-Teolojik Aforizmalar-I*, Otto yay., Ankara 2010.
- Güler, İlhami, *İlhamiyât Dînî-Teolojik Aforizmalar-II*, Otto yay., Ankara 2010.
- Gümüshânevî, Ahmet Ziyâuddin, *Câmiu'l-usûl ve zeyluhu*, (Çev.: Hüsamettin Fâdıloğlu), İstanbul 2007.
- Günaltay, M. Şemsettin, *Felsefe-i Üla*, (Haz. Nuri Çolak), İnsan yay., İstanbul 1994.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi yay., Konya 1998.
- Güneş, Abdülbâki, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Ahenk yay., Van 2003.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken yay., İstanbul 1984.
- Güzel, Abdurrahim, “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy:11, Yıl: 2001, 193-209.
- Haddâd, Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed, *Tahrîcu ehâdîsi ihyâi ulûmi'd-din*, (I-VII), Dâru'l-Âsimeti li'n-Neşr, Riyad 1408/1987.
- Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemu's-sûfî, el-Hikme fî hudûdi'l-kelime*, Beyrut 1981/1401.

Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Otto yay., Ankara 2012.

Harputî, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-kelam fî akâidi ehli'l-İslâm*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Necmu İstikbal Matbaası, İstanbul 1327.

Havva, Said, *Ruh Terbiyemiz İslâm Tasavvufu*, (Çev.: M. Sait Şimşek-İbrahim Sarmış), Kayıhan yay., İstanbul 1995.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbn Râvendiyî'l-Mülhid*, nşr. A. N. Nader, Beyrut 1957.

Herevî, İsmail Abdullah el-Ensârî, *Kitâbu menâzili's-sâirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

Heysemî, Nurettin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve menbau'l-fevâid*, (I-II), thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, y.y. ts..

Hıfî, Abdül Mün'im, *Mu'cemu mustalahat-ı sufîyye*, II. Baskı, Dâru'l-Mesîra, Beyrut 1407/1987.

Hicrî, Muhammed Halil, *el-Cevheru'n-nefis alâ salavâtî İbni İdrîs*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Bulak 1310.

Hilmi, Mustafa, *Marifetullah ve tarîku'l-vusûli ileyi inde İbni Teymiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Hökelekli, Hayati, "Duyu", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1994, X, 2-12.

Hökelekli, Hayati, "İdrak", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2000, XXI, 477-478.

Hucvîrî, Ebû Hasan Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllabî Gaznevî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah yay., İstanbul 2010.

Hucvîrî, Ebû Hasan Ali b. Osman b. Ebî Ali, *Keşfu'l-mahcûb*, Mektebetu'l-İskenderiyye, Mısır 1393/1973.

Hudârî, Muhammed, *Usûlu'l-fikh*, VI. Baskı, Beyrut 1389/1969.

Humeysî, Said, *Nazariyetu'l-ma'rifeti inde İbni'l-Arabî*, Dâru'l-Fecr, Kâhire 2001.

- Hüdayî, Aziz Mahmut, *Âlemin Yaratılışı ve Hazreti Muhammed'in Zuhuru (Hulasatü'l-ahbar)*, (Çev.: Kerim Kara-Mustafa Özdemir), İnsan yay., İstanbul 1997.
- Hüdayî, Aziz Mahmut, *İlim, amel, seyrü süluk (Câmiu'l-fezâil)*, Çev.: Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam yay., İstanbul 1988.
- Hüsni, Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile ve tasavvuru'l-akl inde Kâdî Abdu'l-Cebbâr, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde*, Beyrut 1978.
- Işık, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara 1967.
- İbn Acîbe, Ebu Abbas Ahmed, *Letâifu'l-imâniyye*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî ed-Derkâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y. 2006.
- İbn Arabî, Alauddin, *Fetâvâ İmami'n-Nevevî*, thk. Muhammed Haccâr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996.
- İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, Mısır ts..
- İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin, *Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-marîfe (Resâilu İbn Arabî)*, thk. Sait Abdulfettah, y.y. ts..
- İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin, *Marîfet ve Hikmet*, IX. Baskı, (Çev.: Mahmut Kanık), İz yay., İstanbul 2011.
- İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin, *Mu'cemu ıstılâhâtı's-sûfiyye*, (Mukaddemât içerisinde), (Çev.: Seyfullah Sevim), Büyükşehir Belediyesi Kültür yay., Kayseri 1997.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, (I-XIV), II. Baskı, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Mektebetü'l Arabîyye, Kâhire 1405/1985.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh, *Fusûsu'l-hikem*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1980.
- İbn Arabî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Kenânî, *Tenzîhu's-şerîati'l-merfûati ani'l-ehadîsi's-şenâti'l-mevdûah*, (I-II), II. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.

- İbn Arabî, Ebu Said Ahmed b. Muhammed el-Basrî, *Mu'cemu İbn Arabî*, thk. Abdu'l-Muhsin b. İbrahim, Dar-u İbni'l-Cevzî, Suud-i Arabistan 1997.
- İbn Arabî, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdillâh b. El-Hasan, *Tebyîni kizbi'l-müfterî fîmâ nusibe ile'l-İmam Ebî Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1399/1979.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Mevâkiu'n-nücûm*, Kâhire 1384/1965.
- İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâtemî et-Tâî, *Kitâbu't-terâcim*, y.y. ts..
- İbn Ebî Şerîf, Kemalettin, *Kitâbu'l-müsâmere bi şerhi'l-müsâyere*, Bulak 1317.
- İbn Esîr, Mecduddîn Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-hadîs*, (I-V), thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1383/1963.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüġa*, (I-VI), thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, y.y. 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *el-Mücerred fî makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2005.
- İbn Fûrek, Ebûbekr Muhammed b. Muhammed b. Hasan İsbehânî Eş'arî, *Kitâbu muşkili'l hadis ev te'vili ahhârî'l-müteşâbih*, thk. Danyal Cîmarye, Dimeşk 2003.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (I-VIII), thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kutubi'lİlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, (I-II), (Çev.: Zakir Kadiri Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1986.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed, *Şifâu's-Sâil li Tezhîbi'l-Mesâil*, thk. Muhammed Mutî' Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1417/1996.
- İbn Hanbel, Ahmed Ebu Abdullâh Muhammed, *Müsned*, (I-L), thk. Şuayb Arnavutî ve diğeri, Beyrut 1421/2001.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'nahl*, (I-V), thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1416/1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (I-VIII), nşr. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1980.
- İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed, *Resâilu İbn Hazm el-Endülüsi*, (I-IV), thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1983.
- İbn Hümam, Kemal el-Hanefî, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keîâm ve'l-akâidi't-tevhidiyyeti'lmünciyyeti fî'l âhira*, Mısır ts..
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb el-Cevziyye, *Medâriku's-sâlikîn*, (I-III), VII. Baskı, thk. Muhammed Mu'tasım billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabîyyi, Beyrut 1423/2003.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb el-Cevziyye, *Şifa'u'l-alîl fî mesâili'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, nşr. M. Bedruddin, Mısır 1323.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (I-VIII), thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, y.y. 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-arab*, (I-XV), thk. Ahmed Fâris, Beyrut 1300/1883.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Nşr. S. Diwald Wilzer, Beyrut 1961.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf an menâhici'l-edilleti fî akâidi'l-İslâmiyye*, Silsiletu Turâsi'l-Felsefiyyi'l-Arabîyyi Müellefâti İbn Rüşd-II, Beyrut 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Faslu'l-makâl*, (Çev.: Bekir Karlığa), İşaret yay., İstanbul 1992.
- İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Hasan b. Ali, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Nasruddin et-Tusî'nin Şerhiyle beraber), (I-IV), thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kâhire ts.,

- İbn Teymiye, Ahmet b. Abdulhalîm Ebu'l-Abbas el-Harrânî, *en-Nübüvvât*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire 1386.
- İbn Teymiye, Ebû Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdisselâm, *Der'ü teârudi'l-akli ve'n-nakli*, (I-XI), II. Baskı, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, y.y. 1411/1991.
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *Kitâbu'n-nübüvvât*, Suudi Arabistan 1430/2000.
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *Mecmûatu'l-fetâvâ*, (I-XXXV), nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386.
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*, (I-V), thk. Muhammed Reşîd Rıza, Dâru Lecneti't-Tur'asi'l-Arabî, y.y. ts..
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, (Çev.: Sait Şimşek-Ahmet Önkâl –Yusuf Işıcık-İ. Hakkı Sezer), İstanbul 1986.
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, Müessesâtu'r-Reyyân, Beyrut 2005.
- İbn Teymiye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmet b. Abdulhalîm el-Harrânî, *el-Fetâva'l-kübrâ*, (I-VI), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987.
- İbnu'l-Esîr, Necmuddîn Ebû's-Saadet el-Mübârek b. Muahmmmed el-Cezîrî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Nşr. M. Muhammed et-Tanahî, Beyrut ts..
- Îcî, Ebu'l-Fazl Adududdin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilğaffar, *el-Mevakıf fî ilmi'l-Kelam*, Beyrut, ts..
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Araf yay., İstanbul 2013.
- İlmu'l-Hüdâ, Muhammed Bakır, *Marifetullah*, takrir: Seyyid Ali Radevî, Dâru'l-Velâyeti li'n-Neşr, İran 1435.

- İmam Rabbânî, Ahmed Fârkî Serhendî, *el-Mektûbât*, (Çev.: H. Hilmi Işık), Sönmez yay., İstanbul 1968.
- İsbehanî, Ebu Naim Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihran, *Hilyetu'l-evliya ve tabakatu'l-asfiya*, (I-X), Daru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.
- İsbehanî, Ebu's Şeyh Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Cafer b. Hayyan, *Kitâbu'l-azameh*, Dâru âsimeti'r-Riyâd, Riyad ts..
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Rağıb, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.
- İsfahânî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyizi fıraki'n-nâciyeti ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf Hût, Beyût 1403/1983.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şeria*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Âlemlerin Rabbi Allah*, Düşün yay., İstanbul 2012.
- İz, Mahir, *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyüklere ve Tarikatler*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kitabevi yay., İstanbul 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, (Haz. Ahmet Özalp), Kitapevi yay. İstanbul 1995.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, II. Baskı, (Haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 1997..
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Ulyâ Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, y.y. 1336.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981.
- Kadı Abdülcabbar, Ebû Hasan Abdullâh b. Ahmed, *el-Mecmu' fî'l-muhît bi't-teklîf*, thk. Seyyid Azmî, Tahriç: A. Fuad Ezherî, Kahire ts.,
- Kadı Abdülcabbar, Ebû Hasan Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, thk. İbrahîm Medkûr-Taha Hüseyin, y.y. ts .

- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, III. Baskı, thk. Abdulkerîm Osmân, Kâhire 1416/1996.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (Çev.: İlyas Çelebi), İstanbul 2013.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *el-Muhît bi't-teklîf*, (I-II), thk. Yusuf Hevîn el-Yesûî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *el-Muhtasar fî usûli'd-din*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), thk. Muhammed Ammara, Kâhire 1971.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakatu'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1986, s. 139.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Turâs, Kâhire ts..
- Kâhirî, Zeynuddin Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifîn, *Feydu'l-kadîr şerhu'lcâmi's-sağîr*, (I-VI), el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübra, Mısır 1356.
- Kara, Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergah yay., İstanbul 2003.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1995.
- Karadaş, Cağfar, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan yay., İstanbul 1997.
- Karadaş, Cağfer, "İbn Arabî'nin İtikadî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnu'l Arabi Özel Sayısı-I)*, yıl:9, sy:21, Ankara 2008, 67-94.
- Karadaş, Cağfer, "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (8), 1999, 265-276.
- Karadaş, Cağfer, "Yakîn ve İtikad", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1), 2001, 113-1126.
- Karîn, Cemîl, "el-Hakîkatu's-Sûfiyye beyne'l-Akli ve'l-Keşfi", *Mecelletu külliyyeti'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyyeti ve'l-ictimâiyyeti*, sy: 6, Cezâir 2010.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yay., İstanbul 2003.

- Kâşânî, Abdurrâzık, *Letâifu'l-a'lâm fî işârât-ı ehl-i ilham*, thk. Ahmet Abdurrahman Sabîh-Tevfîk Ali Vehbe, el-Mektebetu's-Sekafeti'd-Dîniyye, Kâhire 2005.
- Kâşânî, Abdurrâzık, *Mu'cemu istilahâtı's-sûfiyye*, thk. Abdul'âl Şâhin, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1413/1992.
- Kâşîfî, Vâiz Ali b. Hüseyin, *Reşahâtu ayni'l-hayât*, (Çev.: M. Şerif el-Abbâsî), İstanbul 1291/1874.
- Kâşîfî'l-Ğatâ, Muhammed Hüseyin Âli, *Aslu'-şia ve usûlihâ mukâranete maa mezâhibi'l-erbaati*, Dâru'l-Edvâ', Beyrut 1410/1990.
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2011, XX, 126-127.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyub Musa, *Külliyâtu Ebi'l-Bekâ*, neşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut 1413/1993.
- Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yay., İstanbul 1966.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Kitâbu't-ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Mektebetu'l-Hancı, Kâhire 1415/1994.
- Khatoon, Jamila, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, (Çev.: Celal Türer), Üniversite Kitapevi, İstanbul 2003.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlanyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar nşr., İstanbul 1987.
- Kılıç, Cevdet, "İslâm Felsefesine İlgisizliğin ve Yöneltilen Tenkitlerin Sebepleri" *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 8, Elazığ 2003, 119-144.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu yay., Ankara 2000.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999.
- Kısakürek, Necib Fâzıl, *Tasavvuf Bahçeleri*, İstanbul 1983.
- Kindî, Ebû Yusuf Yakup b. İshak es-Sabbah, *Felsefî Risaleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), İz yay., İstanbul 1994.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikad ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara 1993.

Komisyon, *Kelam El Kitabı*, Grafiker yay., Ankara 2012.

Konevî, Sadrettin, *Tebsiratu'l-mübtedi ve tezkiratu'l-müntehi (Marifet Yolcusuna Kılavuz)*, (Çev.: Ahmet Remzi Akyürek), İz yay., İstanbul 2010.

Konuk, A. Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (I-IV), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay. (İFAV), İstanbul 1992.

Korkmaz, Sıddık, "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi" Adlı Tebliğin Müzakeresi, *Gnostik Akımlar ve Okultizm Sempozyumu*, 25-27 Mayıs 2012-Malatya, 213-216.

Kotku, Mehmet Zahid, *Nefsin Terbiyesi*, Server İletişim yay., İstanbul 2014.

Köle, Bekir, "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrakinde Aklın Konumu", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy: 3, Nisan 2013, 81-96.

Kurt, Erkan, "İslâm İtikat Düşüncesinde Yöntemlerin Oluşumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy: 2, İstanbul 2003, 109-128.

Kurt, Hüseyin, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ve Vahdet-i Vücut Hakkındaki Düşünceleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2), sy: 23, Ankara 2009, 543-600.

Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (I-XX), II. Baskı, thk. Ahmed Birduni-İbrahim Etfiş, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

Kutlu, Sönmez, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Kitabiyat yay., Ankara 2003.

Kutluer, İlhan, "İlim", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2000, XXII, 109-114.

Kuyumcu, Fehmi, "Tasavvufun Başlıca Deyim ve Terimleri üzerine Bir Deneme", *Mavera Tasavvuf özel Sayısı*, Yıl: 8, 8 (92-95), Temmuz-Ekim 1984, 31-62.

- Laouts, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, (Çev.: Ethem Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli), İstanbul 1999.
- Mâcid, Seyyid Ahmed, *et-Tarîku ilâ ma'rifetillah*, Dâru'l-Kelime't-Tayyibe, y.y. 1992.
- Macit, Nadim, "Yeni Bir Kelam Tartışmasının Ana Noktaları: Yeni Bir Kelam Tartışmanın Teorik Temeli", *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II (ve Sempozyumu)*, Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi yay., İstanbul 1998.
- Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan yay., İstanbul 1996.
- Magnisâvî, Ebu'l-Muntehâ Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Meârifî'l-Nizâmiyye, Haydarabad 1321.
- Mağnisavî, Ebu'l-Munteha el-Mevlâ Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, III. Baskı, y.y. 1429/2008.
- Mağnîsî, Mahmud Hasan, *Müğni't-tullâb şerhu metni İsâğojî*, thk. Usâm b. Mühezzeb es-Subûî, Dâru'l-Beyrûtî, Beyrut 1430/2009.
- Makdisî, Hasan b. Ebî Bekr, *Ğâyetu'l-merâm fî şerhi bahri'l-keâm*, thk. Muhammed Seyyid Ahmed Şahane, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kâhire 2011.
- Makdisî, Merî b. Yûsuf b. Ebî bekr b. Ahmed, *Ekâvîli's-sikât fî te'vîli'l-esmâ ve's-sıfat ve'l-âyâtî'l-muhkemât ve'l-müştebihât*, thk. Şuayb Arnavûtî, Beyrut 1406.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *Kitâbu'l-bed' ve't-tarih*, (I-VI), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, y.y. ts.,
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî, Dâru Sâdır, İstanbul 2001.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtu ehli's-sünne (Te'vilâtu'l-Kur'an)*, (I-X), thk. Mucdî Bâsellum, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Maverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed, *Edebu'd-dünya ve'd-din*, Beyrut 1987.
- Maverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Ebî Mansur Muhammed, *I'lamu'n-Nübüvve*, Beyrut 1987.

- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kûtu'l-kulûb fî muâmeti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, (I-II), thk. Mahmûd İbrahîm Muhammed er-Ridvânî, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kâhire 1422/2001.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, IV. Baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul 1988.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefî Antropoloji*, Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul 1971.
- Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul 1984.
- Mervezî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Haccac, *Ta'zimu kadri's-salah*, (I-II), thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Firvevai, Mektebetu'd-Dar, Medine 1406/1986.
- Mervezî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed, *Kavâidi'l-edilleti fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfîi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1999.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, (I-VI), (Çev.: Veled İzbudak), Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul 1991.
- Mohd, Nor b. Daud Wan, *İslâm Bilgi Anlayışı*, (Çev.: Fuat Aydın), Ankara 2002.
- Muhammedî, Kâzım, *Mevlânâ ve Akıl*, İnkılab yay., İstanbul 2007.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh b. Hâris b. Esed, *el-Kasd ve'r-rucû' ilallah*, (el-Vesâyâ içinde), thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Âdâbu'n-nufûs ve kitâbu't-tevehhüm*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut 1411/1991.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Bed'u men enâbe illallah ve yelîhi âdâbu'n-nufûs*, thk. Mecdî Fethî Seyyid, Dâru's-Selâm, Kâhire 1412/1991.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'an*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, y.y. 1391/1971.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *el-Kasdu ve'r-rücû' ilallâh*, (el-Vesâyâ içinde), thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *er-Riâye li huhûkillah*, IV. Baskı, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts..

- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Kitâbu'l-ilm*, thk. Muhammed Âbid Mezâlî, Daru't-Tunusiyye, Cezair 1975.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Risâletu'l-müsterşidîn*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru's-Selâm, Kâhire 1403/1983.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Şerhu'l-ma'rife ve bezlu'n-nâsibe*, thk. Ebu Merir Mecdi Fethi Seydi, Daru's-Sahabe, Mısır 1413/1993.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut ts.
- Nâci, Hasan, *ez-Zeydiyye li Sâlih b. Abbâd*, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Mevsûât, Beyrut 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-keîâm fî akaid-i ehli'l-İslâm*, Konya 1327.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsîratu'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebîrîtu'l-edille*, (I-II), thk. Muhammed Enver Hâmid İsa, Kâhire 2011.
- Nesefî, İbn Muhammed Ebû Hafis Necmuddin Ömer, *el-Akâdetu'n-Nesefiyye*, (Kestelî Hâşîyesi'nin Sonunda), Salah Bilici Kitapevi yay. İstanbul 1310.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya İbn Şeref, *Şerhu'n-Nevevî alâ sahih-i Müslim*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts..
- Nisâbûrî, Ebû Saîd Abdurrahman, *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*, thk. Umâdu'd-dîn Ahmed Haydar, Beyrut 1406/1987.
- Nursî, Said, *İşârâtü'l-i'câz fî mezânni'l-icâz*, thk. Molla Mûsâ Celâlî, İstanbul 2007.
- Nursî, Said, *Mektubât*, Envar yay., İstanbul 1998.
- Nursî, Said, *Mesnevi-i Nuriye*, Envar yay., İstanbul 1993.
- Öge, Sinan, “Çağdaş Dünyada Fetret Ehli”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy: 24, 2005, 33-50.
- Öge, Sinan, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, Araştırma yay., Ankara 2009.

- Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:v5, İstanbul 2002, 85-96.
- Öz, Mustafa, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, (Tercümesiyle beraber), İfav yay., İstanbul 2011.
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, III. Baskı, İFAV yay., İstanbul 2012.
- Özköse, Kadir, “Muhyiddin İbnu’l-Arabî’nin İbn-i Rüşd ile Görüşmesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergisi (İbnu’l-Arabî Özel Sayısı -II)*, sy: 23, Ankara 2009, 221-240.
- Özler, Mevlüt, “Allah’ın Zâtının Mâhiyeti ve Aklen İdraki Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:13, Erzurum 1997, 91-106.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet yay., İstanbul 2005.
- Öztürk, Resul, “Allah’ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında ‘Samed’ İsmi ve Anlam Alanı”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 11, sy: 32, Erzurum 2007, 47-70.
- Öztürk, Resul, “Kasım b. İbrahim er-Ressî’nin Kelam Yöntemi ve Tanrı Anlayışı”, *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl: 6, sy: 1, Ankara 2011, 145-176.
- Öztürk, Resul, “Mâturîdî’nin Kelam Sistemminde Allah’ı bilme (Ârifetullah) Meselesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy: 24, 2005, 95-110.
- Öztürk, Resul, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelamı*, Ahenk yay., Van 2008.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’an-ı Kerim ve Sünnet’e Göre Tasavvuf*, II. Baskı, Esmâ yay., İstanbul 1985.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, İstanbul 1990.
- Öztürk, Yener, *Kur’an’da Kalb ve Mühürlenmesi*, Işık yay., İstanbul 2003.
- Pekalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1948-1956.
- Peker, Hasan, “Tanrı’yı İdrak Etme Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti”, *Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), İstanbul 2014, 73-101.

- Peterson, Michael ve Diğer Müellifler, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, III. Baskı, (Çev.: Rahim Acar), Küre yay., İstanbul 2012.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Bîter Lens, Kâhire 1424/2003.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, Beyrut 1410/1990.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Esasu't-takdîs fî ilmi'l-Kelam*, Mısır 1354/1935.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İtikadatu fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, el-Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1938.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhiye*, (I-IX), thk. Ahmet Hicazi es-Sefa, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, I. Baskı, y.y. ts..
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Meâlimu usûli'd-dîn*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1992.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-ğayb*, (I-XXXII), Dâru'l-Fikr, y.y. 1401/1981.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsir-i Kebir*, (I-XXIII), Akçağ yay., Ankara 1995.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara, 2002.
- Reçber, Mehmet Said, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat yay., Ankara 2004.
- Reynold, A. Nicholson, *İslâm Süfîleri*, (Çev.: Mehmet Dağ-Kemal Işık-Ruhi Fğlalı ve diğerleri), Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1978.
- Rıdvânî, Mahmud Abdurrâzık, *el-Mu'cemu's-sûfî*, Kâhire ts..
- Rızâ, Reşîd, *Tefsîru'l-menâr*, (I-XII), II. Baskı, Kâhire 1947.
- Rişehrî, Muhammed, *Mîzânu'l-hikme*, Tahran 1362.

- Sâbûnî, Nureddîn, *Kitâbetu'l-Bidâye mine'l-kifâyeti fî'l-hidâyeti fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969.
- Safer Baba, *Istilahat-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye (Tasavvuf Terimleri)*, Heten Keten yay., İstanbul 1998.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, (I-X), thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002.
- Salimî, Ebu's-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî, *et-Temhîd*, y.y. ts..
- Sancar, Faruk, *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, Sarkaç yay., Ankara 2011.
- Semerkandî, Muhammed Hanefî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Katar ts..
- Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan yay., İstanbul 1997.
- Soysaldı, İhsan, "Tasavvufta Aşk ve Marifet", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1), 1998, 187-216.
- Subhî, Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-İlmi'l-Melayin, Beyrut 1988.
- Subkî, Tâcu'd-Din Ebî Nasru'l-Vehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kânî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, thk. Mustafa Sâim Yeprem, Ankara 2011.
- Sunar, Cavit, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1975.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Düreru'l-müntesira fî ehâdisi'l-müştehirâ*, thk. Muhammed b. Lütfü Sabbağ, Riyad ts..
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Leâli'l-masnûa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y. ts.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî, *Avârifu'l-meârif (Marifet İhsanları)*, (Çev.: Dilaver Selvi-Yahya Pakiş), Umran yay., İstanbul 1408/1988.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî, *Avârifu'l-meârif*, Dâru'l-Meârif, Kâhire ts..
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*, (Tercümesiyle birlikte nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1981.

- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Kitâbu'l-mukaddime fi't-tasavvuf* (Tasavvufun Ana ilkeleri *Sülemî'nin Risâleleri*), (Çev.: Süleyman Ateş), Ankara 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Kitâbu'l-mukaddime fi't-tasavvuf*, (Tasavvufun Ana ilkeleri *Sülemî'nin Risâleleri*), (Tercümesiyle birlikte Haz. Süleyman Ateş), Ankara 1981.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyin Muhammed b. Musa b. Salim en-Nisaburi Ebu Abdurrahman, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- Şa'rânî, Ebû Mevâhib Abdulvehhab b. Ahmed, *Dureru'l-ğavvâs alâ fetâvâ seyyidî ale'l-havâs*, I. Bakı, Dâru't-Takvâ, Dimeşk 1433/2012.
- Şahin, Naim, "Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 8, Konya 1999, 221-242.
- Şarkâvî, Hasan, *Mu'cemu elfâzi's-sûfiyye*, Müessesetu'l-Muhtar, Kâhire 1987.
- Şaşa, Mehmet, *İsbat-ı Vâcib Delillerinin Akliliği Meselesi*, (Yayınlanmamış yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2006.
- Şaşa, Mehmet, "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi", *ASSAM-UHAD Uluslararası Hakemli Dergi*, Yıl: 1, sy: 2, İstanbul 2014, 70-92.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (I-II), Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelam*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1430/2009.
- Şerkâvî, Muhammed Abdullah, *es-Sofiyye ve'l-Akl*, Dâru'l-ceyl, Beyrut 1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa*, y.y. ts..
- Şeyh, İsmail Hakkı, *Huccetu'l-Baliğâ*, (Reşahat Aynu'l-Hayat hamışinde) İstanbul 1291.
- Şimşek, Halil İbrahim, "17-19. Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvufî Kavramlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19 (2), Ankara 2006, s. 325-333.

- Şimşek, Halil İbrahim, “Tasavvufî Tecrübelerin Mahremiyeti Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (28), 2015/2, 115-128.
- Şimşek, Halil İbrahim, “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (28), 2015/2, 35-48.
- Şimşek, Halil İbrahim, “Tasavvufun Kaynağı Meselesi”, *Somuncu Baba: Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, sy: 114, Ankara 2010, 36-38.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-Hakk*, thk. M. ez-Zebîdî, Beyrut 1999.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, II. Baskı, Mektebetu' ve'l Hikem, thk. Hamdî b. Abdî'l Mecid es-Selefi, Musul 1983.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsât*, (I-X), thk. Tank b. Abdullah b. Muhammed el-Huseynî Daru'l-Harameyn, Kahire 1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (I- XXIV), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, y.y. 1420/2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr b. Yezîd, *Tehzîbu'l-âsâr*, (I-VII), Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1402/1983.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-mekâsîd*, Dâru Âlemi'l-Kutub, (I-V), III. Baskı, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1419/1998.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-akâid (Hâşiyetu Kestelî ile beraber)*, Salah Bilici Kitapevi yay., İstanbul 1310.
- Tancî, Muhammed, “Allah'ın Elçisi Muhammed-Vahiy”, *İslâm Mecmuası*, sy: 8, Ankara 1956.
- Taylan, Necip, “Bilgi”, *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1992, VI, 157-161.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, II. Baskı, Sehir Yay., İstanbul 2000.
- Taylan, Necip, *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989.
- Taylan, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı yay., İstanbul 1979.

- Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu keşşâfî istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Al Dehrûc, Beyrut 1996.
- Tenik-Vahit, Ali-Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlmine Giriş”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14 (1), 2016, 177-202.
- Tirmîzî, Abdullah Muhammed b. Ali bi Hasan el-Hakîm, *Kitâbu hatmu'l-evliyâ*, Neşr. Osman İsmail Yahya, Matbaatu'l-Kâsûkiyye, Beyrut ts..
- Tirmîzî, Hakîm Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr el-Müezzîn, *Nevâdiru'l-usûl fî marifeti ehâdisi'r-rasûl*, (I-VII), thk. Tevfik Mahmûd Tekelî, Dâru'n-Nevâdir, Dîmeşk 1431/2010.
- Tirmîzî, Hakîm Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr el-Müezzîn, *Kitâbu edebi'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih, Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, Kâhire 1413/1993.
- Tirmîzî, Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Edebu'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahîm Sâih, ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, Beyrut 1413/1993.
- Tirmîzî, Hakîm Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan, *Kitâbu hatmi'l-evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut ts..
- Tirmîzî, Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Ğavru'l-umûr*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2002.
- Tirmîzî, Muhammed b. Ali el-Hakîm, *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuad ve'l-lüb*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Merkezi'l-Kitâb li'n-Neşr, Kâhire ts..
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Ed-Dahhâk, *es-Sünen*, (I-VI), thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Togan, A. Zeki Velidi, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1989.
- Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1989, II, 471-498.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2001.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla yay., İstanbul 1981.

Topaloğlu, Bekir, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2005.

Topaloğlu-Çelebi, Bekir -İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.

Tûsî, Ebû Nasr Serrac, *el-Luma' (İslâm Tasavvufu)*, (Çev.: Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk yay., İstanbul 1996.

Tûsî, Serrâc Ebû Nasri's-Sirâc, *el-Luma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Taha Abdalbâki Surûr, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, Mısır 1380/1960.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neş., İstanbul 1998.

Uludağ, Süleyman, "Akıl", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1989, II, 246-247.

Uludağ, Süleyman, "Basîret", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1992, V, 103.

Uludağ, Süleyman, "Fîraset", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1996, XIII, 116-117.

Uludağ, Süleyman, "Havâtır", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1997, XVI, 526.

Uludağ, Süleyman, "Kalb", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2001, XXIV, 229-232.

Uludağ, Süleyman, "Keşf", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2002, XXV, 315-317.

Uludağ, Süleyman, "Marifet", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2003, XXVIII, 54-56.

Uludağ, Süleyman, "Müşâhede", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2006, XXXII, 152-153.

Uludağ, Süleyman, *Bâyezîd-i Bistâmî*, Ankara 1994.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yay., İstanbul 1985.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, İstanbul 2008.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, III. Baskı, Marifet yay., İstanbul 1996.

- Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *el-Usûl min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Îmân, İskenderiyye 2001.
- Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazali Örneği*, Ankara 2005.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar yay., İstanbul 2012.
- Ülken, H. Ziya, *Felsefe'ye Giriş*, Ankara 1957.
- William, Chittick, *Var Olmanın Boyutları*, (Çev.: Turan Koç), İstanbul 1997.
- Yakuboğlu, Kenan, "Mu'tezile'de Bilginin Kaynağı ve Değeri", *Marife Dergisi*, sy:3, Konya 2004, 315-330.
- Yaran, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Samsun 2000.
- Yasa, Metin, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:17, Samsun 2004, 147-157.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1989, II, 242-246.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1996, XIV, 346-349.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Hakka'l-Yakîn", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1997, XV, 203-204.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Havâtır", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1997, XVI, 523-526.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2000, XXII, 98-100.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlme'l-Yakîn", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 2000, XXII, 137-138.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *İslâm Akaidi'nin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989.
- Yazıcı, Muhammed, *Gazzâlî Sonrası Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda Varlık Anlayışı*, Salkımsöğüt yay., Erzurum 2010.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), Şura yay., İstanbul ts..
- Yeniterzi, Emine, *Mevlana Celaleddin Rumî*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 2004.
- Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 5, Elazığ 2000, 337-355.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 2000.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis'te Metin Tenkidi*, II. Baskı, Rağbet yay., İstanbul 2014.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, "İrfan Geleneği ve Marifet", *Diyanet Aylık Dergisi*, Ankara Ağustos 2013, sy: 272.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Marifetullah*, Erkam yay., İstanbul 2010.
- Yurdağür, Metin, "Ebu'l-Huzeyl el-Allâf", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Dinayet Vakfı yay., İstanbul 1994, X, 330-332.
- Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları, Esmâu'l-Hüsna*, Marifet yay., İstanbul 1984.
- Yurdağür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-ı Hüsna*, Marifet yay., İstanbul 1996.
- Yüce, Abdülhakim, *Tasavvuf ve Bid'at*, Nil yay., İstanbul 2000.
- Yüce, Ahdulhâkim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan yay., İzmir 1996.
- Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret yay., İstanbul 1991.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak Murtaza Hüseyinî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (I-XL), Dâru't-Turâsî'l-Arabî, Kuveyt 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (I-VIII), thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*, (I-IV), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Zencânî, Âyetullah Hac Seyyid İbrahim Mûsevî en-Necefî, *Akâidu'l-imâmiyyeti'i-isnâ aşera*, (I-II), V. Baskı, y.y. 1402/1982.

Zerkanî, Muhammed b. Abdalbaki, *Muhtasaru'l-mekâsidu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-muştehirale'l-elsine*, thk. Muhammed Muhammed Lütfî Sabbağ, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1989.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, (I-II), Vezaretu'l-Evkâf, Kuveyt 1992.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *et-Tezkire fî'l-ehâdisi'l-muştehire*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Ziya Paşa, *Külliyat-ı Ziya Paşa*, İst. 1342/1924.

Zühaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmiyye*, (I-II), II. Baskı, Dimeşk 1427/2006.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Mehmet ŞAŞA
Doğum Yeri ve Tarihi	Malatya 28.02.1982
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2004)
Y. Lisans Öğrenimi	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2006)
Bildiği Yabancı Diller	Arapça ve İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	“Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Açısından İman-İslam İlişkisi”, <i>Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Aralık 2014, ss. 119-139. “Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi”, <i>ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi (ASSAM - UHAD)</i>, Aralık 2014, ss. 70-92. “Farabî’ye Göre Kelam İlminin Anlamı”, Çev.: Mehmet Şaşa, <i>Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Haziran 2016, ss. 243-254.
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İletişim	
E-Posta Adresi	mehmetsasa@kilis.edu.tr
Tarih	25.02.2017